



EXTRAPRENSA

CULTURA E COMUNICAÇÃO NA AMÉRICA LATINA

USP

CELACC/ECA/USP
v. 15 n. 1. (2022)
e-ISSN: 2236-3467

O pensamento crítico latino-americano e as alternativas no enfrentamento da crise do capitalismo contemporâneo

V Simpósio Internacional de Cultura e Comunicação na América Latina
10 a 12 de novembro de 2019

[EQUIPE EDITORIAL]**Diretor**

Prof. Dr. Dennis de Oliveira

Editor Responsável

Prof. Dr. Silas Nogueira

Editores Científicos

Prof. Dr. Dennis de Oliveira

Profª Drª Fabiana Félix do Amaral e Silva

Editor Executivo

Luís Antonio Matos

Capa e Projeto Gráfico

Luiza Gancho (CELACC)

Jaqueline Restrepo Díez

Revisão

Luís Antonio Matos

Diagramação

Luiza Gancho (CELACC)

Letícia Vieira (CELACC)

Ana Luiza Voltolini Uwai

Conselho Deliberativo

Prof. Dr. Luiz Cláudio Bittencourt (UNESP)

Prof. Dr. José Luiz Proença (USP)

Profª Drª Kátia Maria Kodama (UNESP)

Prof. Dr. Luciano Victor Barros Maluly (USP)

Profª Drª Luiza Cristina Lusvarghi (UNINOVE)

Prof. Dr. Ricardo Alexino Ferreira (USP)

Conselho Científico

Prof. Dr. Eneus Trindade Barreto Filho (USP)

Prof. Dr. Alfonso Gumucio Dagron (UNESCO) Bolívia

Profª Drª Andreia Terzariol Couto (UNIP)

Profª Drª Maria Ângela Pavan (UFRN)

Prof. Dr. Angel Mestres Vila (Universitat de Barcelona)
Espanha

Prof. Dr. Enio Moraes Jr (ESPM)

Prof. Dr. Jordi Tresserras (Universitat de Barcelona)
EspanhaProf. Dr. Luis Pablo Martínez (Universitat de València)
Espanha

Profª Drª Maria Thereza Oliveira Azevedo (UFMT)

Profª Drª Marta Regina Maia (UFOP)

Prof. Dr. Paul Heritage (University of London) Reino
Unido

Prof. Dr. Valdemar Filho Siqueira (UFERSA)

Prof. Dr. Wilton Garcia (FATEC/UNISO)

**CELACC****Centro de Estudos
Latino-Americanos
sobre Cultura
e Comunicação****Centro de Estudos
Latino-Americanos sobre Cultura
e Comunicação (Celacc)**Av. Prof. Lúcio Martins Rodrigues, 443
Prédio 09, Sala 08 - Cidade Universitária
Butantã - São Paulo - SP
CEP. 05508-010
Tel/Fax: (11) 3091-4327
E-mail: celacc@usp.br**Ano XV - n. esp (maio 2022)**

Extraprensa: cultura e comunicação na América Latina / Centro de Estudos Latino-Americanos sobre Cultura e Comunicação da Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo - v. 15, n. esp (maio 2022) - São Paulo: CELACC-ECA-USP, 2022.

Número especial: V Simpósio Internacional de Cultura e Comunicação na América latina - O pensamento crítico latino-americano e as alternativas no enfrentamento da crise do capitalismo contemporâneo.

ISSN 1519-6895
e-ISSN 2236-3467

1. Comunicação - América Latina 2. Cultura - América Latina I. Universidade de São Paulo. Escola de Comunicações e Artes. Centro de Estudos Latino-Americanos sobre Cultura e Comunicação.

CDD 22.ed. - 302.2098

Elaborado por: Alessandra Vieira Canholi Maldonado
CRB-8/6194**AGUIA****AGÊNCIA USP DE GESTÃO DA INFORMAÇÃO ACADÊMICA
UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO**

[EQUIPE DE PRODUÇÃO]**Coordenação Científica**

Prof. Dr. Dennis de Oliveira (CELACC)
 Prof^a Dr^a Fabiana Felix do Amaral e Silva (UNIVAP)

Coordenação dos Grupos de Trabalho

Prof. Dr. Gabriel Medina
 Prof^a Dr^a Belén Igarzabal
 Prof^a Dr^a Fabiana Felix do Amaral e Silva
 Prof. Dr. Germán Cortés
 Prof^a Dr^a Andrea Neira
 Prof^a Dr^a Eliete Barbosa
 Prof^a Dr^a Karina Poli
 Prof^a Dr^a Bernardete Toneto
 Ms. Andrea Rosendo
 Ms. Eliane Almeida

Coordenação Executiva

Ms. João Roque da Silva Junior

Comissão de Organização

João Roque da Silva Junior
 Michele Souza
 Mônica Bernardes
 Alejandra Amaris
 Maíra Carvalho de Moraes
 Luís Antonio Matos
 Gérman Pérez
 Vinicius Souza
 Ísis Cunha
 Maíra Andrade Scarello
 Gabriela Almeida
 Neusa Aparecida
 Barbara Jadeh

Coordenação de Comunicação

Ms. João Roque da Silva Junior
 Luiza Gancho (CELACC)
 Gabriela Barreto (CELACC)



10

Apresentação

Fabiana Felix do Amaral e Silva

Artigos gerais

12

A cor da criação: um estudo sobre o profissional negro em agências de publicidade

Epaminondas Terezo Paulino, Manoela Pagotto Martins Nodari e Rosane Vasconcelos Zanotti

29

A “cultura do cancelamento”: contribuições de um olhar sociológico

Tamires de Assis Lima Martins e Ana Paula Cordeiro

48

Nascentes de palavras e fontes de teorias: liberdades e parcerias na construção de alternativas

Silas Nogueira

65

Educomunicação popular e periférica na pandemia: luta por direitos humanos e visibilização de memórias nas quebradas

Juliana Salles de Souza

82

Escrevivências, pedagogia hip hop e o ensino de história: reflexões sobre o enfrentamento da pandemia na periferia de São Paulo

Fábio da Silva Cândido e Kleber Galvão de Siqueira Junior

98

Estética e resistência em rede e em cena do Teatro das Oprimidas

Maria Bernardete Toneto

119

Expulsão do racismo estrutural da comunicação: da utopia à realidade

Céres Santos e Márcia Guena

136

Fotografia documental humanizadora e a construção político-estética na América Latina

Pilar Oliva e Maria Bernardete Toneto

151

O racismo no golpe de Estado de 2019 na Bolívia: registros entre 20 de outubro e 14 de novembro

Martha Raquel Rodrigues

165

O rádio multicultural na Nova Zelândia: brasileiros na Oceania

Carlos Augusto Tavares Junior e Luciano Victor Barros Maluly

179

A capoeira e a busca de soluções para transpor os obstáculos na educação: emancipação pelo corpo

Valdenor S. dos Santos, Estefânia Zonaro e Nicole de Souza Pereira

199

Os estudos de recepção latino-americanos como potência contra-hegemônica no campo da comunicação: a perspectiva dos mapas das mediações barberianos

Felipe Chibás Ortiz, Gustavo Fernandes Dainezi e Ana Paula Dias

217

Pardo, algumas reflexões preliminares sobre a produção das identidades e as formas de identificação dos diferentes sujeitos, no Paraná (1853/1888)

Ricardo de Oliveira

232

Perspectiva decolonial e pensadoras latino-americanas: aportes para análise de narrativas audiovisuais na América Latina

Andrea Rosendo da Silva e Dennis de Oliveira

251

Vida favorecida colorida: vou te contar, a vida na favela não é fácil não!

Mônica G. T. do Amaral, Marina Nunes Dias e Robson Guarnieri dos Santos

268

“Ideais de uma raça” (1928-1931): intelectuais negros e vanguarda cultural cubana

Fábio Nogueira

287

Aquilombamento poético na encruzilhada do saber

Naloana de Lima Costa

298

Contribuições do novo constitucionalismo latino-americano para o debate do Marco Temporal para a demarcação de terras indígenas no Brasil

Andrea Rosendo da Silva e Paloma Gerzeli Pitre

313

Desafios do saneamento básico rural no cenário da reforma agrária

Tamyse Campos Bueno Norberto

329

Narrativas docentes: diálogos entre o cuidado e a produção de conhecimento

Luiza Ribeiro Xavier

341

Necropedagogia: a face negra do projeto educacional no extremo sul da cidade paulistana

Denis Martins

359

Necropolítica bolsonarista e discurso autoritário: considerações acerca dos impactos causados às pessoas que vivem com HIV

Everton da Silva Santos

372

O contêiner: afetações entre teatro e território

Ana Elisa Menten Mendoza

387

O olhar e a distância da porta: palavras zapatistas dão os primeiros passos às terras insubmissas

Juliana Esquenazi Muniz

405

Pandemia, comunicação digital e territorialidades: ações de enfrentamento

Breno da Silva Carvalho, Ana Gretel Echazú Böschemeier e Raquel Assunção Oliveira

420

Expressões da luta de coletivos culturais nas periferias de São Paulo em tempos de pandemia

Tâmara Pacheco

442

“Proibido deitar em frente à loja”: conflitos da população em situação de rua no meio urbano em São Paulo e em Santiago

Giovanna Fidelis Chrispiano

456

Quilombos, a memória e os saberes da resistência negra

Thais Pereira da Silva

473

Territorialidade e deslocamentos forçados: cuidado, socialização política e afro-colombianidade nos kilombos de Bogotá

Helena Sabino Rodrigues Cunha, Marcelly Machado Cruz e Mayã Martins Correia

487

Vozes de seus filhos vivos - resistências e ecos das narrativas de mães que perderam seus filhos para o braço armado do Estado

Maria da Glória Calado e Victória Martins

507

A construção política e epistêmica da comunicação popular e feminista na Marcha Mundial das Mulheres (MMM)

Fabiana de Oliveira Benedito e Márcia Maria Tait Lima

520

A potência das novas territorialidades: um caso teórico-prático do MST e MSTC

Juliana Teixeira de Oliveira e Pedro Henrique de Barros Gabriel Andrade

532

Cartas na mesa: imagens e materialidade na luta informacional decolonial

Vinicius Souza

551

A outridade subversiva: reflexões para uma categoria autóctone às negras brasileiras

Gabriela Maria Chabaturas

566

A violência de gênero como estratégia de poder: as esterilizações forçadas contra mulheres indígenas no Peru

Ana Carolina Moura Fernandes de Almeida e Graziela Tavares de Souza Reis

583

As tradições afrobrasileiras e o combate à desumanização

Juarez Tadeu de Paula Xavier e Fernanda de França Gatto

594

Clarice Lispector e a galinha: um olhar sobre o humano

Antonieta Campos Serra Teixeira dos Santos

608

Coletivos de mulheres artistas como espaços de aparição na sociedade capitalista

Juliana Ben Brizola da Silva

622

Desafios interseccionais compartilhados: categorias de opressão e encontros formativos transdisciplinares em escolas paulistanas

Maria da Glória Calado

638

Estratégias sensíveis humanizam a análise dos discursos de mulheres negras

Ceres Marisa Silva dos Santos

653

Grupo de escuta sensível analiticamente orientada para professoras de uma escola pública de São Paulo como estratégia de enfrentamento da pandemia COVID-19

Edclay Lindoanna Oliveira de Melo

670

O papel ativo de mulheres rappers negras e indígenas na produção de contranarrativas na América Latina

Ana Luísa Melo Ferreira e Yoná dos Santos

689

Palavras e encantos femininos para uma pedagogia decolonial griô

Silvania Francisca de Jesus

702

Perspectivas pretas que enunciam vozes e educam o feminismo hip-hop, a política da sobrevivência e o empoderamento na favela

Cristiane Correia Dias

721

O parto também é voltar para casa

Verônica Aline Matos Santos e Márcia Pereira Cunha

739

Transfobia e necropolítica: encruzilhadas do contexto brasileiro contemporâneo

Jade Mariam Vaccari, Juciane de Gregori e Margarete Almeida Nepomuceno

755

A integração latino-americana através da coprodução e da circulação cinematográfica entre os países dessa região

Aleques Sandro Eiterer e Mariana Vicente Oliveira

774

A poesia de S. J. do Egito e turismo: análise do projeto Nos Passos da Poesia

Rebeca Pacheco Laranjeira

789

Doações da colección Patricia Phelps de Cisneros: estratégias na internacionalização de obras de arte latino-americanas

Vitor Crubelatti

849

Análise da cobertura jornalística dos jornais Nexo e O Estado de S. Paulo sobre a crise político-econômica da Venezuela nos anos de 2018 e 2019

João Pedro Malar

802

Editais de emergência cultural na Bahia: gestores públicos e manutenção do existente

Isabela Fernanda Azevedo Silveira e Amanda Haubert Ferreira Coelho

867

As narrativas digitais dos movimentos negros femininos e étnicos raciais no combate a matriz colonial de poder

Lúcia Maria de Souza Félix e Fabiana Félix do Amaral e Silva

816

Farinha de mandioca: salvaguarda das culturas alimentares desde o tratado descritivo do Brasil a indicação geográfica

Gabriele Tres Maniezo e Gilvan C. C. de Araújo

885

Inovações no Programa Nacional de Alimentação Escolar: desafios para a gestão no Município de São Paulo

Victória Bassan Mineto

833

Ressoar digital: estudo de caso sobre os canais digitais do NEOJIBA

Hugo Leonardo Nascimento Gonçalves e Heitor Ferrari Marback

Apresentação

V Simpósio Internacional de Cultura e Comunicação na América Latina

O V SICCAL - Simpósio Internacional de Cultura e Comunicação na América Latina: **“O pensamento crítico Latino-Americano e as alternativas no enfrentamento da crise do capitalismo contemporâneo”**, foi realizado de forma remota entre os dias 10 e 12 de novembro de 2021 e teve como objetivo oferecer um espaço de reflexão intelectual sobre a situação contemporânea da crise da economia do capitalismo global, em particular na América Latina. Evento organizado desde 2001 pelo CELACC - Centro de Estudos Latino-Americanos sobre Cultura e Comunicação - em sua quinta edição contou com a contribuição do GT-CLACSO- Epistemologias Decoloniais, Territorialidades e Cultura, na coordenação científica e acadêmica da proposta. Também apoiaram o evento instituições brasileiras e estrangeiras. Dentre as instituições, a CLACSO (Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais), o PROLAM - Programa de Pós-Graduação da América Latina, a UNIVAP - Universidade do Vale do Paraíba, especialmente o PLUR - Programa de Planejamento Urbano e Regional, a Universidade de São Paulo, da Escola de Comunicações e Artes e o NAP - Núcleo de Apoio a Pesquisa e o CELACC - Centro de Estudos Latino Americanos sobre Cultura e Comunicação.

Algumas questões da crise do capitalismo global e seus impactos na América Latina se apresentaram como eixos condutores das reflexões do evento. O elemento

central foi o entendimento de que a América Latina vive a contradição entre democracias incipientes e ações diretas do capital transnacional que desmontam suas estruturas políticas, sociais e culturais, colocando-a em uma encruzilhada.

A Pandemia do Covid-19 intensificou a situação de colonialidade de poder vivenciada no continente Latino-Americano, gerada pela exploração capitalista e por formas de opressão relacionadas a gênero e raça como interfaces do padrão colonial de poder. Disto surgiu a necessidade de se aprofundar as epistemologias e teorias construídas no contexto Latino-Americano para se pensar as possíveis alternativas a crise econômica, política, social e, sobretudo, humanitária vivida pelo mundo.

Esta coletânea contém 55 (cinquenta e cinco) artigos científicos que foram apresentados por pesquisadores de diferentes áreas nos espaços dos cinco Grupos de Trabalho propostos pelo evento a saber: GT1 - Comunicação, Cultura e Diversidade; GT2 - Territórios, Territorialidades e Movimentos Sociais; GT3 - Feminismos e Relações Etnicorraciais; GT4 - Produção, Circulação e Fruição de Bens Culturais e GT5 - Congresso de Iniciação Científica.

Neste sentido, os trabalhos ora publicados promoveram um espaço de reflexão teórico-metodológica ao articular o pensamento decolonial com debates sobre estratégias metodológicas participativas dando destaque às seguintes temáticas: - a diversidade social, étnica e cultural dos países latino-americanos na interface com

as narrativas dos meios de comunicação (hegemônicos e alternativos) e os impactos culturais; - as práticas de resistência realizadas pelos movimentos sociais em territórios periféricos; - as formas de resistência e enfrentamento por parte dos movimentos latino-americanos afro e feministas; - a economia da cultura e os seus impactos na fruição cultural e nas identidades dos povos latino-americanos.

Partindo do entendimento que nesta expansão global, o capital coloniza, reestrutura e reorganiza territórios, estabelecendo conflitos de sentidos e de processos de significação, essa importante produção, que será apresentada nesse número especial da Revista Extraprensa, apresenta-nos alternativas no enfrentamento da crise do capitalismo contemporâneo e enriquecem o pensamento crítico Latino-Americano.

Profa. Dra. Fabiana Felix do Amaral e Silva
Coordenadora Científica V SICCAL

A COR DA CRIAÇÃO:
UM ESTUDO SOBRE
O PROFISSIONAL
NEGRO EM AGÊNCIAS
DE PUBLICIDADE



V SICCAL

[GT1 - COMUNICAÇÃO, CULTURA E DIVERSIDADE]

Epaminondas Terezo Paulino

Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina (PROLAM/USP), São Paulo, SP

Manoela Pagotto Martins Nodari

Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), Vitória, ES

Rosane Vasconcelos Zanotti

Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), Vitória, ES

[RESUMO ABSTRACT RESUMEN]

A presente pesquisa pretendeu investigar a inserção do profissional negro no departamento de criação das agências de publicidade, tendo como escopo o mercado espírito-santense. Acredita-se que não é possível criar campanhas que valorizem os negros se não há um número relevante de profissionais negros atuando na área. Para isso, foram realizadas entrevistas com nove profissionais que se autodeclararam negros, a partir da aplicação de questionário nas cinco agências mais premiadas do Espírito Santo, entre 2011 e 2015. Como resultados, observa-se que o racismo se faz presente de várias formas nas agências, ambiente definido como “descontraído”, o que acaba naturalizando preconceitos em relação à cor. Espera-se que os dados aqui apresentados contribuam para a ampliação da discussão sobre o papel do profissional negro nesses espaços.

Palavras-chave: Negro. Agência de publicidade. Racismo. Criação. Espírito Santo.

The research investigates the insertion of the black professional on the creative department in advertising agencies, having as scope the Espírito Santo state, Brazil, market. It is believed that it is not possible to create campaigns that value black people there is not a relevant number of black professionals working in the area. For this, they were assigned to nine professionals who declared themselves black, from the application of a questionnaire in the five most awarded agencies in Espírito Santo, between 2011 and 2015. As a result, it is observed that racism is present in various ways in the agencies, an environment defined as “relaxed”, which ends up naturalizing prejudices in relation to color. It is expected that the data available here will contribute to the expansion of the discussion on the role of the black professional in spaces.

Keywords: Black people. Advertising agency. Racism. Creation. Espírito Santo.

La siguiente encuesta pretende investigar la inserción del profesional negro en el departamento creativo en las agencias de publicidad, tengo como ámbito de aplicación el mercado capixaba. Se creía que no es posible crear campañas que valoren a los negros, no hay un número relevante de profesionales negros trabajando en la zona. Para ello, fueron asignados a nueve profesionales que se declararon negros, a partir de la aplicación de un cuestionario en las cinco agencias más premiadas de Espírito Santo, entre 2011 y 2015. Como resultado, se observa que el racismo está presente de diversas formas en las agencias, un ambiente definido como “relajado”, que acaba naturalizando los prejuicios en relación al color. Se espera que los datos aquí disponibles contribuyan a ampliar la discusión sobre el papel del profesional negro en los espacios.

Palabras clave: Negro. Agencia de publicidade. Racismo. Creación. Espírito Santo.

Introdução

“Serviço de preto”, “inveja branca” ou “a coisa tá preta”. Expressões tão intrínsecas ao nosso vocabulário, mas que deixam evidenciadas as marcas do racismo que carregamos desde a época do regime escravagista no Brasil, que se iniciou no século XV e foi abolido somente no século XIX. O Brasil foi o último país da América a abolir a escravidão, o que só ocorreu em 1888, 66 anos após sua independência. O fim da escravidão não significou, contudo, o início de um processo de indenização dos negros ou de sua assimilação pelo incipiente mercado de trabalho; na verdade, após todo o entusiasmo e comemorações pela liberdade conquistada, eles se viram em uma situação bastante complicada (GORENDER, 1990). Nenhum tipo de assistência lhes assegurava para o trabalho livre. Manter-se economicamente em um sistema que tendia para o trabalho escravo ficou insustentável, o que levou centenas de cativos libertos à marginalidade. A partir de então, eles passaram a viver nas ruas, na miséria e se tornaram alvos frequentes de discriminação. Para sua sustentação, ou, pelo menos, para poderem se alimentar, muitos negros começaram a trabalhar informalmente e de forma temporária; com isso, as favelas e moradias em regiões periféricas começaram a surgir, condizendo com as condições atuais da divisão de classes (FERNANDES, 1978; GORENDER, 1990).

Segundo Azevedo (1987), o que ocorreu no contexto pós-abolição foi um processo de favorecimento da inserção do imigrante europeu no mercado brasileiro. Uma série de projetos foram desenvolvidos em favor dos imigrantes, gerando

oportunidades ao trabalhador branco que vinha de localidades da Europa onde não estavam bem alocados. Partindo da perspectiva de que os negros não conseguiam ser inclusos na cidade e no mercado de trabalho, vê-se que houve uma premissa, ou plano, de branqueamento da população brasileira, visto que o incentivo para a imigração era muito grande, como pagamento de transportes e gastos de viagens até para a família (AZEVEDO, 1987). Fica evidente que tais práticas, elitizadas, com a perspectiva e premissa de branqueamento da população, eram discriminatórias, e há ainda uma constatação interessante a partir da análise conjuntural do trabalho: o negro conhecia muito bem as condições e necessidades do trabalho no solo brasileiro, já que a grande maioria dos escravos vivia nas zonas rurais, e, mesmo não possuindo qualificações profissionais diferenciadas, eles não perdiam para os europeus que vieram trabalhar fazendo sua substituição; pelo contrário, os europeus eram tão desprovidos de conhecimentos técnicos quanto.

Contudo, faz-se difícil fundamentar a marginalização dos negros no período pós-abolição na suposição da incapacidade de concorrência com os imigrantes europeus. Afinal, ao contrário destes, os ex-escravos conheciam as práticas da cafeicultura e da lavoura brasileira em geral, com hábitos de trabalho já adaptados a essas práticas. Mesmo do ponto de vista da qualificação profissional, as condições de superioridade da grande maioria dos europeus eram apenas levemente significativas. Na indústria da época, o nível técnico atrasado induziu o largo emprego de mulheres e crianças. Então qual a desvantagem decisiva dos negros? (GORENDER, 1990, p. 199).

Calcula-se que nesse período mais de um milhão de imigrantes tenham desembarcado no Brasil, atrapalhando assim a liberdade de negociação trabalhista dos negros recém-livres. Os empregadores, brancos, preferiam os brancos imigrantes por serem alfabetizados e por manterem famílias maiores, o que simbolizava para eles lucros de trabalho em seu benefício. A questão da cor da pele também influencia nessa perspectiva, visto que negros eram enxergados como seres humanos inferiores e incapazes. Esses fatores acabaram permitindo a ascensão social e econômica dos imigrantes e marginalizando a comunidade negra no país.

Após a Primeira Guerra Mundial, indícios da industrialização começaram a chegar ao Brasil, fazendo com que se alcançasse um padrão de urbanização no país. Os trabalhadores negros continuaram não sendo escolhidos para trabalhar em empresas, pois não eram considerados como aptos, e, sendo assim, eles acabavam se deslocando para os setores urbanos menos favorecidos, pleiteando o seu espaço de direito. Fernandes (1978) relata que todos eram mal pagos quando pegavam papéis secundários para trabalhar (aqueles trabalhos os quais os brancos não pegavam), inclusive, estes eram chamados de “serviços de preto”, em sua maioria, trabalhos braçais ou de segurança em fábricas para os homens e de empregada doméstica para as mulheres.

Aos poucos, negros começaram a ocupar alguns serviços tidos como elevados/importantes: segurança, serviçal de pensões, motorista particular. Estes, por sua vez, eram “privilegiados” e com proteção de algum branco influente. Aqui, a ascensão social do negro fica evidente, porém,

mesmo assim, a essência do preconceito e da discriminação se faz presente: os negros que se destacavam pelo trabalho bem-feito eram tratados com elogios como: “êta negri-nho danado!”, “nem parece negro”, “mulato filho da mãe!”, “preto de alma branca” (FERNANDES, 1978).

Ainda que, na teoria, a aplicação da Lei Áurea e a implantação do sistema de República no Brasil, fizessem com que todos passassem a ser iguais perante a Lei, na prática, a realidade vem sendo outra. Ser negro passou a se tornar sinônimo de inferior (até mesmo delinquente), e quaisquer atitudes de manifestação para a luta de direitos passaram a ser contestadas. Santos (2000), em seu artigo “Ser negro no Brasil hoje”, diz que:

[...] a opinião pública foi, por cinco séculos, treinada para desdenhar e, mesmo, não tolerar manifestações de inconformidade, vistas como um injustificável complexo de inferioridade, já que o Brasil, segundo a doutrina oficial, jamais acolhera nenhuma forma de discriminação ou preconceito. (SANTOS, 2000, p. 1).

Sobre a vida do povo negro nos anos subsequentes à abolição, recaíram atitudes abusivas, rígidas e autoritárias, oriundas da elite branca. Essa mesma elite, trazendo a fala de Santos (2000), era a porta-voz da oposição das manifestações em solidariedade aos direitos do negro. Fernandes (1978) pontua, ainda, que os membros das elites só não se opunham aos protestos negros se fossem individuais e não atingissem todo o grupo.

Nesta relação conflituosa de amparo por conta da conquista da liberdade e

das dificuldades para viver socialmente, surge o discurso da democracia racial, que presumia que o manifesto das questões raciais era pernicioso para o negro e para o âmbito da paz social, visto que no Brasil houve um escapamento das discriminações. Fernandes (1978) denomina esta questão como fruto ilegítimo, que nasceu de uma ideia de que as relações entre brancos e negros estavam de acordo com os fundamentos do sistema de República, atribuindo, única e exclusivamente, ao negro a culpa pelo seu estigma social e isentando, por fim, a elite branca de qualquer obrigação ou auxílio para com a população rechaçada. O autor discorre sobre isso:

Na ânsia de prevenir tensões raciais hipotéticas e de assegurar uma via eficaz para a integração gradativa da “população de cor”, fecharam-se todas as portas que poderiam colocar o negro e o mulato na área dos benefícios diretos do processo de democratização dos direitos e garantias sociais. Pois é patente a lógica desse padrão histórico de justiça social. Em nome de uma igualdade perfeita no futuro, acorrentava-se o “homem de cor” aos grilhões invisíveis do seu passado, a uma condição subumana de existência e a uma disfarçada servidão eterna. (FERNANDES, 1978, p.197).

Essa ideia integracionista da democracia racial, muito defendida por Ramos (1957), que busca negar a existência de uma questão negra no Brasil, preferindo falar sobre uma questão popular (o negro, no Brasil, sendo o povo brasileiro) e de uma patologia do branco brasileiro, que se acreditaria europeu e branco, quando não é nem uma coisa nem outra, é reproduzida até hoje quando vemos as pautas do movimento

negro sobre racismo e preconceitos, sendo contrapostas pela sociedade, que justifica ser desnecessário debater o tema já que não houve segregação racial tão forte e evidente como aconteceu (acontece) nos Estados Unidos, onde existem regiões habitadas totalmente por negros.

Incorporando esse pensamento do mito da democracia racial, percebemos que, no Brasil, o racismo é evidente e, ao mesmo tempo, velado. Vemos, percebemos e convivemos uns com os outros, negros e brancos, frequentando os mesmos lugares, porém não todos os lugares possíveis. Apesar de dizer que ambos frequentam, isso não quer dizer que ocupam os mesmos espaços.

[...] a raça não é vista apenas como diferença, mas como hierarquia. Desse modo, quando um negro, nas relações cotidianas, apresenta-se como igual, logo a interpretação que se tem dele é a de que está se exibindo, “quer se mostrar”. A discriminação muitas vezes não é notada e os grupos dominantes se sentem desconfortáveis quando têm que encará-la (CAMPOS, 2008, p. 10).

Como exemplos desse tipo de comportamento podemos citar situações comuns em nosso cotidiano: um cliente negro em uma concessionária de alto padrão que é confundido com um funcionário da loja; jovens negros em uma festa que são seguidos e abordados por seguranças ou pela polícia; um colega de trabalho que faz a “piada” de que um trabalho malfeito é “serviço de preto”; ainda é comum escutar “cabelo de Bombril” e “nariz de fornalha” em círculos de convívio social, entre outros. Ao acusar as pessoas de serem racistas pelos comportamentos aqui citados, elas negarão, pois

em seu imaginário, o mito da democracia racial ainda se faz presente, independente se a pessoa negra aparentar alto grau de escolaridade ou viver nos padrões impostos pela sociedade.

A situação atual do negro no Brasil

Segundo dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (Pnad), referente ao ano de 2017, realizada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), a população brasileira é formada basicamente por brancos e pardos, sendo que, 43,6% dos indivíduos se declaram como brancos, outros 46,8% se declaram como pardos e apenas 8,6% como pretos. A autodeclaração de parcela significativa da população como pardos, exige de nós uma especial atenção, se considerarmos a questão cultural do “embranquecimento” da população brasileira, conforme apontado por Pierson (1945), Azevedo (1955) e Sansone (2004). Na concepção desses autores, com ênfase à obra de Sansone (2004), *Negritude sem etnicidade*, o pardo brasileiro pode ser considerado como negro.

Portanto, soma-se a porcentagem de pardos e pretos para delimitar e classificar de maneira inclusa a população negra brasileira, representando, ao fim, 55,4% da população total, de acordo com a Pnad Contínua¹. No estado do Espírito Santo,

local onde a presente pesquisa foi desenvolvida, do total de 4.016.356 habitantes, aproximadamente 2.421.863 se declararam como pretos ou pardos (60,3%).

Dados do IBGE (2017) apontam ainda outras questões relevantes acerca da situação atual do negro no Brasil. No âmbito educacional, observa-se que a taxa de analfabetismo da população negra é mais que o dobro da população branca. Analisando o grupo de idade de 15 anos ou mais, a taxa de analfabetismo da população branca é de 4%, enquanto para a população preta ou parda é de 9,3%. Ainda de acordo com o instituto, 78,5% da população negra está entre os 10% da camada populacional com os menores rendimentos do país. Dentre a população com idade para trabalhar (pessoas de 14 anos ou mais), estimada em 167,1 milhões de pessoas, em 2016, 46,1% se declararam de cor parda, 44,3% de cor branca e 8,7% de cor preta. Já o contingente de desocupados no Brasil, nesse mesmo ano, chegou a 12,3 milhões de pessoas e a participação dos pardos foi de 52,7%, a de brancos 35,6% e pretos 11%. Observando dados específicos do Espírito Santo, estima-se que a taxa de analfabetismo no grupo de idade de 15 anos ou mais atinge 6,3% da população negra; sendo maior que a da população branca, que atinge 4,4%. O índice fica maior ao analisar o grupo de idade de 60 anos ou mais, que mostra que a taxa de analfabetismo atinge 23,9% da população negra e apenas 13,2% da população branca. No que se refere ao mercado de trabalho capixaba, percebe-se que a taxa de desocupação entre as pessoas negras, equivalente a 14,5%, enquanto para a população branca é de 8,1%.

A pesquisa *Perfil Social, Racial e de Gênero das 500 Maiores Empresas do Brasil*,

¹ Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua.

promovida pelo Instituto Ethos, em 2016, aponta que apenas 4,7% de negros estão presentes no quadro executivo das grandes empresas e 6,3% ocupam cargos de gerência, o número de brancos que ocupam esses cargos, respectivamente, chega a 94,2% e 90,1%. No quadro funcional dessas empresas, 35,7% são negros e 62,8% são brancos.

Pode-se afirmar que a dinâmica do mercado expressa padrões vigentes nas relações raciais e de gênero da sociedade, provocando diferenças salariais e ocupacionais entre negros e não negros, estruturando as oportunidades de vida para evidenciar as diferenças dos grupos populacionais vistos como “minorias”.

O mercado gera desigualdade tanto quando remunera de forma diferenciada homens e mulheres ou brancos e negros de mesma produtividade, como quando existem diferenças de remuneração entre trabalhadores perfeitos substitutos na produção ocupando postos em distintos segmentos do mercado de trabalho. No primeiro caso, dizemos que as diferenciais decorrem de discriminação no mercado de trabalho e, no segundo, de sua segmentação (BARROS; CARVALHO; FRANCO; MENDONÇA, 2007, p. 8).

A análise da desigualdade racial confronta o sistema econômico brasileiro ao deixar evidente que o país não é pobre, mas deve ser visto como extremamente injusto. Injustiça essa que é social e economicamente ativa desde sua história de colonização, ceifando a liberdade de nativos e estrangeiros escravizados. Houve, portanto, uma naturalização da desigualdade para que a categoria dominante não sofresse e perdesse seu espaço de poder.

A desigualdade também é consequência do racismo.

(...) o racismo é uma crença na existência das raças naturalmente hierarquizadas pela relação intrínseca entre o físico e o moral, o físico e o intelecto, o físico e o cultural. O racista cria a raça no sentido sociológico, ou seja, a raça no imaginário do racista não é exclusivamente um grupo definido pelos traços físicos. A raça na cabeça dele é um grupo social com traços culturais, linguísticos, religiosos, etc. que ele considera naturalmente inferiores ao grupo à qual ele pertence. De outro modo, o racismo é essa tendência que consiste em considerar que as características intelectuais e morais de um dado grupo, são consequências diretas de suas características físicas ou biológicas (MUNANGA, 2004, p. 24).

Da atividade publicitária: as agências e o departamento de criação

O mercado de trabalho na área de publicidade e propaganda está em constante transformação. Novas mídias, plataformas e estruturas para atuação são continuamente implantadas, reformulando o modelo tradicional da atividade publicitária. Um fator vital e extremamente necessário do ramo é a criatividade, e, através dela, de maneira inovadora e eficaz, é possível gerar resultados positivos aos clientes.

Há diversas opções para o exercício da atividade publicitária no mercado, porém

destacam-se aqui as agências de publicidade. Nelas, se encontram estruturas especializadas na arte e técnica de comunicação, a fim de expor os diferenciais e ideias de determinado anunciante. Segundo o artigo 3º da lei nº 4.680, de 18 de junho de 1965, a agência:

(...) através de especialistas, estuda, concebe, executa e distribui propaganda aos veículos de divulgação, por ordem e conta de clientes anunciantes, com o objetivo de promover a venda de produtos e serviços, difundir ideias ou informar o público a respeito de organizações ou instituições colocadas a serviço desse mesmo público.

Vale ressaltar ainda que para exercício da profissão de publicitário não é exigido diploma de formação superior (Lei nº 4.680, 18 de junho de 1965) e profissionais de diversas áreas do mercado podem atuar como publicitários.

Em síntese, a agência de publicidade é uma prestadora de serviços no âmbito da comunicação mercadológica. Em um modelo tradicional de trabalho, a base estrutural de uma agência é composta pelos seguintes departamentos: administrativo, comercial, atendimento, planejamento, mídia, digital e criação. No contexto contemporâneo, com o desenvolvimento cada vez mais acelerado das tecnologias de informação e comunicação, essa estrutura tem se modificado e se tornado mais flexível, contudo, os profissionais de criação permanecem como a grande essência da agência (SAMPAIO, 2013). É neste departamento/núcleo/equipe/grupo de trabalho que tudo deve ser pensado de maneira criativa, inovadora e eficaz, criando ideias que se materializam em comerciais de rádio e televisão,

posts de redes sociais, outdoors, *slogans*, e as mais variadas estratégias em torno da marca de um cliente. A criação trabalha a partir de um planejamento de campanha e através do briefing, que é o pedido interno de trabalho, com informações úteis para a solução de um determinado problema de comunicação. Em geral, o núcleo de criação possui uma estrutura específica de trabalho, composta pelo redator publicitário e diretor de arte (que comumente trabalham juntos em duplas), arte-finalista e por alguns cargos não muito usuais em agências de pequeno porte, tais como, diretor de cena, RTVC, produtor gráfico, entre outros.

Vale ressaltar ainda que, pelo fato de o mercado publicitário do Espírito Santo ser proporcional às demandas e exigências locais (ou seja, pequenas), as agências capixabas seguem uma estrutura tradicional, não ganhando destaque por formatos inovadores e/ou fora dos padrões de atendimento ao cliente. Se comparadas com agências do eixo Rio-São Paulo, que não raras são divididas em áreas de atuação (como agências digitais, de relações públicas, propaganda e até de ativação e *live marketing*), podemos dizer que as do ES ainda caminham a passos mais lentos nesses quesitos, sendo assim resumido por Barbieri, Manhães e Coelho:

Se, nos grandes centros, como Rio de Janeiro e São Paulo, a publicidade feita no país começava a se destacar internacionalmente, aqui ainda estávamos na pedra lascada. A vontade de aprender era grande. A literatura especializada, quase nenhuma. Os manuais, poucos. Mas, como caminhos são feitos caminhando, pesquisa daqui, arrisca dali, as soluções foram aparecendo e crescendo

(BARBIERI; MANHÃES; COELHO, 2014, p. 16).

No que tange à atuação do negro no mercado publicitário, pesquisa recente desenvolvida por Dourado, Brazoli e Rocha (2015), levantou que dos 404 executivos que atuam nas 50 maiores agências de publicidade no Brasil, apenas 3 são negros, o que representa 0,74% de ocupação nos cargos de alta direção das agências. Os pesquisadores também observaram páginas de agências presentes na rede social *LinkedIn* e dos 893 perfis de funcionários das agências analisadas, apenas 3,5% eram negros.

Partindo de todo o contexto exposto, inquietou-nos a vontade de discutir a presença do profissional negro no mercado de trabalho, em especial dentro das agências de publicidade e em sua área de maior destaque: o departamento de criação. Partindo do princípio de que o racismo é uma realidade cotidiana e de que as pessoas negras são as mais pobres e marginalizadas, o que as priva do acesso à educação bem como às oportunidades de trabalho, a presente pesquisa tem como objetivo principal investigar como se dá a presença do profissional negro no departamento de criação das agências de publicidade, tendo como escopo o mercado capixaba.

Acredita-se que não é possível criar e veicular campanhas publicitárias que respeitem e valorizem os negros se não há um número relevante de profissionais negros atuando em um dos setores mais importantes das agências de propaganda: a criação. Se por um lado a presença seletiva da população negra em anúncios reflete o racismo velado que prevalece na sociedade, descobrir quem são os profissionais atuantes nas

agências pode mostrar o racismo direto no mercado de trabalho, tendo como premissa a dificuldade do desenvolvimento do negro enquanto especialista em propaganda.

Método

A pesquisa se desenvolveu em duas etapas. Inicialmente, das 41 agências filiadas ao Sindicato das Agências de Propaganda do Espírito Santo (Sinapro-ES), foram escolhidas cinco para compor o estudo, utilizando como critério quais eram as agências mais premiadas no Prêmio Colibri² entre 2011 a 2015 (data da última edição do prêmio antes da realização da pesquisa). Em seguida, aplicou-se um questionário, de caráter quantitativo, nas equipes de criação das agências selecionadas, visando analisar o perfil étnico-racial do profissional de criação publicitária do mercado espírito-santense. No questionário, constavam questões relacionadas ao gênero do (a) profissional, como ele (a) se autodeclara em relação à cor, nível de escolaridade, área de formação, cargo de atuação na equipe de criação, tempo de atuação no mercado e se era possível conceder uma entrevista para fins qualitativos de pesquisa.

Em um segundo momento, nove profissionais que se autodeclararam como pretos ou pardos na primeira etapa, e se

² Promovido pelo Sindicato das Agências de Propaganda do Espírito Santo (Sinapro-ES), este é o principal prêmio regional que destaca os trabalhos mais criativos das agências, anunciantes e veículos capixabas.

disponibilizaram, passaram por entrevistas em profundidade. A entrevista envolveu questões sobre as características sociodemográficas dos participantes, se o (a) profissional é formado (a) em publicidade, em qual faculdade se formou, quanto tempo está formado (a), cargo de atuação e há quanto tempo está na agência atual. Após as perguntas introdutórias, eram realizadas perguntas mais relacionadas ao tema investigado, como: quantas pessoas trabalham na equipe de criação, quantas são negras, como descreve o ambiente de trabalho, se já sofreu ou presenciou discriminação racial atuando em agências do estado e o que acha sobre racismo em agências de publicidade. Ainda constaram perguntas que expunham dados sobre o fato de 55,4% da população brasileira se autodeclarar negra (IBGE) e apenas 12% dos comerciais apresentarem protagonistas negros e, também, de que 35 em cada mil funcionários de agências são negros³. A partir daí, questionou-se ao participante o porquê de tão pouca representatividade nesses espaços, se ela acha que a pouca representatividade de negros em comerciais e anúncios é reflexo da presença seletiva de profissionais negros em agências e, por fim, qual a opinião sobre o movimento negro.

Resultados e discussão

Para melhor apresentação dos resultados e seguindo os preceitos éticos da garantia de sigilo aos participantes, optou-se por

3 De acordo com pesquisa do Instituto Ethos.

denominar as agências de publicidade selecionadas para a pesquisa com numeração de 1 a 5 e os nove profissionais que participaram das entrevistas com letras de A a I.

Ao todo, 52 profissionais de criação atuam nas cinco agências selecionadas para a pesquisa. É importante ressaltar que nem todos os profissionais se disponibilizaram a responder o questionário na primeira etapa, alcançando o número total de 36 respondentes. Destes, nove se autodeclararam como pretos (3) ou pardos (6) e participaram das entrevistas em profundidade, sendo oito homens e uma mulher.

A idade média dos criativos que participaram das entrevistas foi de 26 anos, sendo que o profissional mais novo tinha 22 anos e o mais velho 52 anos. Quanto à qualificação acadêmica, sete são formados ou ainda cursam a graduação em Publicidade, um é formado em Jornalismo e um é técnico em Mecânica Industrial. Sobre o tempo de atuação em agências, quatro atuavam há mais de dez anos, três atuavam entre um a cinco anos, um profissional estava há nove anos e um estava há menos de um ano atuando em agências. Em relação aos cargos ocupados, quatro exerciam função de gestão (coordenador/diretor de criação) e os outros cinco dividiam-se em: dois diretores de arte, uma redatora, uma arte-finalista e um estagiário de redação publicitária.

Como já mencionado, de acordo com o próprio IBGE e demais pesquisadores da área (PIERSON, 1945; AZEVEDO, 1955; SANSONE, 2004), tanto pardos como pretos são considerados negros, portanto, todos os profissionais entrevistados poderiam se referir aos negros que trabalhavam em suas agências se incluindo como tal. Contudo,

notou-se que os participantes que se declararam como pardos (seis profissionais) não se enxergavam como negros, mesmo que tenha sido mencionado no momento da entrevista que negros no Brasil, segundo o IBGE, equivalem à soma de pretos e pardos, totalizando 55,4% da população. O profissional C, ao ser questionado sobre a quantidade de pessoas negras na criação da agência 2, informou que não havia nenhum negro, mas que todos os seis componentes da equipe eram pardos. Ele não se viu como negro, tampouco seus outros cinco colegas de trabalho que classificou como pardos. Nota-se ainda que os profissionais F e H, que trabalham juntos na agência 4 e que se autodeclararam pretos, consideraram que a equipe de criação tinha somente uma pessoa negra. Isso mostra que há uma confusão sobre a questão de raça e cor entre os profissionais, reflexo dos anos de marginalização e inferiorização dos negros e das inúmeras tentativas de esconder traços e características para se adequar ao padrão dominante (FERNANDES, 1987; GORENDER, 1990).

Todos os nove entrevistados foram perguntados se já sofreram ou presenciaram algum tipo de discriminação racial atuando em agências do Espírito Santo. Destes, três responderam que, até a presente data, não. O profissional I disse que não, porém, relata que estava em uma concorrência de conta na agência e presenciou um momento que teve de “engolir um pouco seco”, ao escutar que precisariam “torrar” um garotinho para que ele ficasse mais negro em um layout. Segundo o participante, isso virou uma piada interna entre os participantes da concorrência. Já na fala do Profissional F, percebe-se a naturalização de situações racistas. Ele disse que nos últimos 15 anos não presenciou nenhuma situação racista,

mas afirmou que existem algumas “brincadeiras” e “comentários”, mas que não era nada absurdo. Disse que nos lugares que trabalhou os ambientes eram “sadios”, onde um colega sacaneia o outro: “então, assim você sacaneia o preto da mesma forma que sacaneia o galego”.

Ainda referente a essa questão, o profissional D disse presenciar todos os dias a discriminação dentro da agência 3, quando os colegas de trabalho chamam uma pessoa da criação de “negão”. Ele pontua que “é meio pejorativo, né? Todo mundo é chamado pelo nome ali, ou por um apelido referente ao nome e ele é chamado de negão”. O profissional G afirmou que ele não sofreu e que, se sofreu, foi uma coisa bem velada, porque às vezes a “brincadeira” é preconceituosa “não só pela questão racial, mas por outras questões”.

Os profissionais B e E relataram duas situações diferentes que os fizeram afirmar que presenciaram o racismo em agências. O profissional E diz que em reunião com cliente e na escolha de *casting* já presenciou racismo, além de perceber “brincadeiras” sempre que há um negro em algum material. Já o profissional B relatou uma situação em que a profissional de marketing do cliente aprovou um anúncio que continha uma pessoa negra como protagonista. O chefe dessa funcionária ligou em seguida dizendo que achou a foto do anúncio “um pouco suja” e a agência alterou. Posteriormente, enviaram novamente para aprovação e a profissional questionou o motivo de terem alterado já que ela havia aprovado. “Como é que explica pra ela? Que o chefe dela que é racista e pediu pra trocar a foto da modelo?”, disse o profissional B.

Expôs-se aos participantes dados extraídos do canal *Brainstorm9* (B9) sobre a baixa representatividade de negros como protagonistas em comerciais e também sobre o baixo índice de profissionais negros atuando em agências. Perguntou-se, então, a opinião dos entrevistados sobre os motivos dos negros serem tão pouco representados nesses espaços (comerciais e agências). Para a profissional A, quem é negro passa por um percurso cheio de dificuldades e obstáculos, evidenciando que muitos negros não chegam nem na entrevista de emprego e, quando chegam, não conseguem avançar etapas. Para ela, “existe um cargo, um lugar específico pra gente” e acha “que é necessário que a agência tenha representatividade em todos os campos. Que seja cada vez mais diverso o planejamento, o atendimento, todos os setores”. O profissional B pontua que não sabe dizer os motivos de haver poucos negros nesses espaços e revela que em sua turma de faculdade não havia muitos negros, o que pode ser um reflexo. Quando toca no assunto da representatividade de negros em comerciais, ele diz que há uma hipocrisia por parte de algumas marcas que se aproveitam do momento de ascensão de discussões sobre inclusão de minorias para fazerem mais comerciais que façam com que as pessoas “gostem mais delas” e para dizerem “hummm, cumpri meu papel social, vou ali”.

Já o profissional C diz que a discussão vai além da publicidade e que se compararmos a outros setores, os números serão semelhantes, apontando a possibilidade de ser “um problema social histórico”. Quando questionado, o profissional D respondeu que acha que o negro não tem essa representatividade no espaço publicitário porque “esteticamente, ainda, na mente das

pessoas, o branco é mais bonito, vende mais” e que só agora que as agências estão “bebendo dessa fonte”. “Infelizmente não é exclusividade das agências”, disse o profissional E. Ele pontua que novos movimentos de igualdade na publicidade andam aparecendo e dá o exemplo da campanha da Skol (Skolors⁴). Ele espera, ainda, que isso não seja temporário, uma moda. “Na minha humilde opinião, toda nossa história, com o processo de escravidão, resultou nessa hierarquia racial que vivemos hoje”, diz. O profissional F responde que há pouca representatividade de profissionais negros em agências porque, primeiramente, “o negro é mal-educado” e que a área não é de interesse dessa parcela da população. “Não é uma área de interesse, portanto o trabalho a ser feito não é para negro, é para geral. E para tornar a coisa politicamente correta, é aquele papo que eu falei antes, você faz para o negro, para o branco, asiático, índio”, coloca.

Sobre essa questão, o profissional G acredita que a falta de representatividade se justifica pelo curso de publicidade. Ele conta que, quando estudava, os empregadores preferiam quem estudava nas faculdades particulares a quem estudava na federal - que poderia ter mais gente negra por ser pública. Para ele, “por questões históricas, você vai ver que faculdades particulares têm muito mais gente branca do que negra”, e diz ainda que isso remonta a um período muito anterior que causou um efeito dominó, passando pela faculdade até chegar ao mercado de trabalho. Para o

4 Desenvolvido pela agência F/Nazca, a cerveja Skol apresenta uma edição especial de latas nas cores da nossa pele. Disponível em < <https://www.youtube.com/watch?v=nq9Q4nPskk> >

profissional H, “enquanto não se repensar os padrões de beleza para que ele englobe todas as formas de beleza, vai continuar não havendo negros” e aponta que hoje em dia o negro aparece em um comercial por questões estratégicas, porque pedem especificamente a presença de um negro assim como de outras minorias. Ainda sob a ótica desse profissional, “da porcentagem da população que se declara preto ou pardo uma gigantesca parcela é pobre. Uma rápida busca no *google* pelas equipes das grandes agências mostra claramente que não são muitos negros que conseguem arcar com os custos de uma faculdade”, afirma.

Após a reflexão, questionou-se se eles achavam que a pouca representatividade do negro na propaganda é reflexo da ausência de profissionais negros nas agências. O profissional I afirmou ter certeza de que uma coisa condiciona a outra. Para ele, o processo de inclusão do negro em comerciais e dentro das agências não chega rápido. “A gente tem sempre que se colocar em um papel de cobrança para que a gente se sinta representado”. O profissional B acha que pode ser, “quando você não vive a diversidade, você não inclui a diversidade no seu trabalho”. Para ele, se as agências não têm diversidade, os trabalhos produzidos tendem a ser sempre iguais. O profissional D concorda que o fato de haver poucos negros na criação acaba refletindo no que é criado pela agência, mas diz que o buraco é muito mais embaixo, repetindo que colocar a figura do branco significa “vender mais”, indo ao encontro dos dados apresentados pela pesquisa de Silva et al (2012). “Pode influenciar, mas não é um reflexo obrigatório”, diz o profissional E, que é coordenador de criação da Agência 4. “A criação é feita para todos os tipos de

públicos, então deve-se retratar um universo para estes como de fato é e não como imaginamos que deveria ser”, conclui.

O profissional G acredita que a pouca representatividade do negro na propaganda tem a ver com a ausência de profissionais negros nas agências, mas não sabe se é o único motivo, justificando que depende também da consciência de quem trabalha, pois “a consciência das pessoas não tem cor, não tem credo, não tem distinção”. Ele considera, ainda, que falta empatia nas pessoas, porque se colocando no lugar do outro, você começa a entender sobre a inclusão. Outro ponto que esse entrevistado levanta é a ausência também de mulheres nas equipes de criação, provocando limitações. De uma forma geral, observa-se que os trabalhos criativos desses profissionais giram em torno de uma cultura empresarial que foi construída e é mantida pela parcela branca da população.

A última pergunta da entrevista debatia a posição dos participantes a respeito do movimento negro, com o intuito de saber quantos se identificavam e apoiavam o mesmo. A profissional A considera importante, contudo, afirmou não ter muito acesso a grupos que discutem o tema. Ela sabe que eles existem, inclusive dentro da universidade, mas que não conseguiu participar ativamente e só viu uma coisa ou outra sendo debatida. “Eu acho que a gente precisa de uma divulgação maior, ou, talvez, de um acolhimento maior”, diz ela, a respeito do movimento negro. Assim como a profissional A, o profissional B também acha válido existir o movimento negro, porém expõe certo receio de que o movimento negro chegue a um ponto em que tudo vire racismo, tentando exemplificar

com a questão do feminismo. Segundo ele, “o movimento feminista tem sido caracterizado como hostil, onde tudo é machismo agora. Eu não acho que o Brasil deveria ser um país que precisasse fazer um movimento negro, porque o Brasil é um país negro”. Para o profissional C, que trabalha na mesma agência do profissional B, o movimento negro é válido, assim como o feminismo, ou qualquer outro tipo de movimento que represente uma minoria. Ele acrescenta que coisas “incrustadas” em nossa sociedade, como o machismo e o racismo, só saem com o tempo, com luta; “é preciso mobilização e engajamento pra gerar empoderamento. É o que eu costumo falar: empoderamento é compartilhamento”.

O profissional D apoia totalmente o movimento negro e coloca que as pessoas não enxergam o real propósito de tal movimento, adjetivando-o como vitimista, colocando, inclusive, em xeque diversas políticas de reparação do dano histórico. Ele relata: “eu, particularmente, nunca fui atendido por um médico negro, por um dentista negro, professores negros foram raros que eu tive”. O profissional enfatiza que os cargos que pessoas negras ocupam na sociedade são cargos secundários e que quase não precisam de estudo. Para o profissional F, é possível concordar com algumas posturas do movimento e também discordar muito de outras, ele diz que “o negro tem mania de reclamar, os líderes de movimentos reclamam pra caramba”. O profissional G descreve o seu apoio ao movimento negro, colocando em pauta que é preciso lutar para mostrar que todos são iguais: “eu acho que vai ser foda o dia em que a gente olhar para o outro e não olhar cor, sexo, idade ou gênero”, comenta. O profissional H enxerga a questão do movimento negro como uma

faca de dois gumes, colocando que é importante uma discussão sobre preconceito e tentar igualar a balança social, porém ele expressa que não se deve fazer do movimento outra forma de discriminação. “Ele deve ressaltar a igualdade, não a diferença”. Na opinião do profissional I, o movimento negro começou a ganhar força e acha que a luta é “importante, válida e necessária”. Ele fecha essa discussão dizendo que se deve levantar a bandeira dos movimentos, porque caso contrário “a gente não faria o que a gente faz hoje”.

Considerações finais

A pesquisa desenvolvida nas agências capixabas reforçou dados de outras pesquisas como a de Dourado, Brazoli e Rocha (2015) que relatam a pouca presença de profissionais negros nas agências de publicidade. A questão se torna ainda mais complexa se observamos que dos nove profissionais negros investigados, seis eram pardos, uma cor de pessoas que não se veem como negras, algo que, inclusive, sempre esteve presente no Brasil em decorrência, principalmente, das muitas tentativas de “embaquecimento” da população e de perpetuação de um mito da democracia racial (FERNANDES, 1978; SANTOS, 2000). Assim, “esconder” a identidade negra foi (e ainda é para muitos) o caminho mais viável para sentir-se incluído na sociedade.

Vê-se ainda que os negros atuantes nas equipes de criação das cinco agências espírito-santenses mais premiadas têm enraizado em si certa aceitação por não

ocupar determinados espaços, embora alguns compreendam que isso precisa mudar e saibam que leva tempo, mas admitam não saber como participar ativamente da mudança. Nota-se também que o racismo está presente nessas agências de maneira velada, pois comentários relacionados à cor das pessoas negras são proferidos de forma pejorativa no dia a dia do ambiente “descontraído” de trabalho, com apelidos como “negão” ou falas como “torrar o garotinho para ele ficar mais negro no layout”. Daniel Sollero, em artigo de opinião escrito para o B9, diz que “nosso mercado não tem envergadura moral para criar campanhas para negros e pardos no Brasil”, dando exemplos de cargos secundários que negros ocupam na sociedade atual e como o racismo é praticado tanto dentro como fora das agências.

Sabemos que o caminho é longo e que, apesar dos muitos avanços na questão da inserção e representatividade da população negra, principalmente os liderados pelo movimento negro, há ainda muitos espaços a se ocupar: um país com maioria da população sendo parda e preta não pode considerar comum que esmagadoramente pessoas brancas ocupem cargos de gestão em empresas, não pode considerar comum que a família representada nos comerciais de TV seja composta somente por indivíduos brancos e que ainda se tenha que escutar expressões racistas como parte naturalizada do nosso vocabulário. Faltam políticas públicas, de âmbito educacional e de mercado que de fato permitam a inserção do negro nesses espaços, sabendo que essa é a parcela mais pobre da população, o que foi aqui evidenciado por todo o contexto histórico de exclusão e marginalização, e para quem muitas vezes as oportunidades sequer chegam. Falta à publicidade

compreender o seu importante papel estratégico na sociedade, a sua responsabilidade enquanto propagadora de ideias e conceitos, e promover a diversidade em sua força de trabalho para que também assim possam ser desenvolvidas campanhas diversas, que considerem o protagonismo e a representatividade da população negra (bem como de outras minorias) e não apenas a vejam como uma “cota” que deva ser preenchida.

Ressaltamos que essa pesquisa ocorreu no âmbito do mercado capixaba e que resultados ainda mais consistentes podem ser alcançados em pesquisas futuras de âmbito nacional, com agências que atendam as contas dos principais anunciantes do país. Esperamos que os dados aqui apresentados contribuam para a ampliação da discussão sobre a baixíssima inserção do profissional negro nesses espaços, discussão essa muitas vezes silenciada por discursos sobre meritocracia e sobre oportunidades iguais para todos, que ignoram todo o contexto social e histórico do país.■

[EPAMINONDAS TEREZO PAULINO]

Mestrando pelo Programa de Pós-graduação em Integração da América Latina, vinculado à Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo (USP), E-mail: epaminondas.paulino@usp.br

[MANOELA PAGOTTO MARTINS NODARI]

Doutora pelo Programa de Pós-graduação em Psicologia, vinculado ao Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), E-mail: manupmartins@gmail.com

[ROSANE VASCONCELOS ZANOTTI]

Professora doutora do curso de Publicidade e Propaganda, vinculado ao Departamento de Comunicação Social da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), E-mail: rosane.zanotti@ufes.br

Referências

AZEVEDO, Thales de. **As elites de cor**: um estudo de ascensão social. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.

AZEVEDO, Célia Maria Marinho. **Onda negra, medo branco – O negro no imaginário das elites – século XIX**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

BARBIERI, Antônio Carlos; MANHÃES, Fernando; COELHO, Maely. **Memória da propaganda capixaba**. Vitória: Fala Poesia, 2014.

BARROS, Ricardo Paes; CARVALHO, Mirela; FRANCO, Samuel; MENDONÇA, Rosane. Uma Análise das Principais Causas da Queda Recente na Desigualdade de Renda Brasileira. **Revista Econômica**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 117-147, junho 2006.

BRAINSTORM9. **Braincast 215 – 54%**. 2016. Disponível em <<http://www.b9.com.br/68581/podcasts/braincast/braincast-215-54/>> Acesso em 19 de julho de 2017.

CAMPOS, Ana. “Ser ou não Ser”: o dilema das identidades no Brasil. **Sinais**, Vitória, v. 1, n. 4, p.03-25, dezembro 2008.

DOURADO, Danila; BRAZOLI, André; ROCHA, Teresa. **A presença dos negros nas agências de publicidade – um olhar para a liderança das agências do Brasil**. 2015. Disponível em: <<https://daniladourado.com.br/2015/10/25/a-presenca-dos-negros-nas-agencias-de-publicidade/>> Acesso em 08 de agosto de 2018.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. São Paulo: Ática, 1978.

GORENDER, Jacob. **A escravidão reabilitada**. São Paulo: Ática, 1990.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. **Síntese de indicadores sociais: uma análise das condições de vida da população brasileira: 2017**. 2017. Disponível em <<https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101459.pdf>> Acesso em 21 de julho de 2018.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. **Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua**. Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil>> Acesso em 21 de julho de 2018.

INSTITUTO ETHOS. **Perfil social, racial e de gênero das 500 maiores empresas do Brasil e suas ações afirmativas**. 2016. Disponível em <https://issuu.com/institutoethos/docs/perfil_social_tacial_genero_500empr> Acesso em 05 de junho de 2018.

MARTINS, Zeca. **Propaganda é isso aí**. São Paulo: Futura, 2001.

MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. **Cadernos PENESB - Periódico do Programa de Educação sobre o Negro na Sociedade Brasileira**, Niterói, n. 5, p. 15-34, 2004.

PIERSON, Donald. **Branços e pretos na Bahia**: estudo de contacto racial. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1945.

RAMOS, Guerreiro. **Condições sociais do poder nacional**. Rio de Janeiro: Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1957.

RODRIGUES, Izabella. **As mulheres nas criações das agências de Publicidade do Espírito Santo**: feminismo, perfil e vivência das publicitárias nos ambientes de trabalho. Trabalho de conclusão de curso apresentado à Universidade Federal do Espírito Santo. Vitória, 2015.

SAMPAIO, Rafael. **Propaganda de A a Z**: como usar a propaganda para construir marcas e empresas de sucesso. Rio de Janeiro: Elsevier, 2013.

SANSONE, Livio. **Negritude sem etnicidade**: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil. Salvador: EDUFBA, 2004.

SANTOS, Milton. **Ser negro no Brasil hoje. O país distorcido – O Brasil, a globalização e a cidadania**. São Paulo: Publifolha, 2000.

SILVA, Paulo; ROCHA, Neli; SANTOS, Wellington. Negras(os) e brancas(os) em publicidades de jornais paranaenses. **Intercom – RBCC**, São Paulo, v. 35, n. 2, p. 149-168, julho-dezembro 2012.

SINDICATO DAS AGÊNCIAS DE PROPAGANDA DO ESPÍRITO SANTO – SINAPRO. Disponível em: <<http://www.sinapro-es.org.br/?secao=associados>> Acesso em 05 de julho de 2017.

SOLLERO, Daniel. **O racismo velado nas agências de publicidade**. 2015. Disponível em: <<http://www.b9.com.br/61139/opiniaio/o-racismo-velado-das-agencias-de-publicidade/>> Acesso em 14 de julho de 2017.

A “CULTURA DO CANCELAMENTO”: CONTRIBUIÇÕES DE UM OLHAR SOCIOLÓGICO



V SICCAL

[GT1 - COMUNICAÇÃO, CULTURA E DIVERSIDADE]

Tamires de Assis Lima Martins

Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP)

Ana Paula Cordeiro

Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP)

[RESUMO ABSTRACT RESUMEN]

O “cancelamento”, fenômeno contemporâneo, denominado de “linchamento virtual” por seus críticos, ou ativismo e radicalização da democracia por seus defensores, realizado com o intuito de problematizar condutas incompatíveis com a diversidade identitária, ou seja, expor, desconstruir e exigir que não sejam naturalizadas posturas racistas, machistas, homofóbicas, transfóbicas, dentre outras, preconceitos dominantes em uma sociedade desigual como a brasileira. Considerando que o objetivo do “cancelamento” é reduzir o capital simbólico do sujeito “cancelado”, com consequências econômicas e profissionais, para dissuadir potenciais infratores das normas éticas e morais, os “cancelamentos” pressupõem a participação de empresas ou de qualquer outro agente econômico e uma relação de dependência ou subordinação.

Palavras-chave: Cancelamento. Entretenimento. Dependência econômica. Redes sociais. Celebidades.

Cancel culture is a contemporary phenomenon, called “virtual lynching” by its critics, or activism and enlargement of democracy by its defenders, carried out by its executors, apparently, with the aim of problematizing behaviors incompatible with the values of identity diversity, that is, to expose, deconstruct and demand that racist, sexist, homophobic, transphobic, among others, dominant prejudices in an unequal society such as Brazil’s, be not naturalized. Considering that the purpose of the cancellation is to reduce to a minimum the symbolic capital, with economic consequences and professionals, to deter potential violators of prevailing ethical and moral norms, the real “cancellations” presuppose the participation of companies or any other economic agent and a relationship of dependence or subordination.

Keywords: Cancellation. Entertainment. Economic dependency. Social networks. Celebrities.

El cancelación, fenómeno contemporáneo, llamado “linchamiento virtual” por sus críticos, o activismo y radicalización de la democracia por sus defensores, llevado a cabo con el objetivo de problematizar comportamientos incompatibles con la diversidad identitaria, o sea, exponer, desconstruir y exigir que no se naturalicen los racistas, sexistas, homofóbicos, transfóbicos, entre otros, prejuicios dominantes en una sociedad desigual como la brasileña. Considerando que el propósito de la cultura de la cancelación es reducir al mínimo el capital simbólico del sujeto cancelado, con consecuencias económicas y profesionales, para disuadir a los posibles futuros infractores de las normas éticas y morales imperantes, las “cancelaciones” presuponen la participación de empresas o cualquier otro agente económico, y una relación de dependencia o subordinación.

Palabras clave: Cancelación. Entretenimiento. Dependencia económica. Redes sociales. Celebidades.

1. Existe uma “cultura do cancelamento”? Qual é o seu aspecto diferencial em relação a outras práticas sancionatórias, para além de suas evidentes conotações e intencionalidades políticas?

Há debates intensos na imprensa e na sociedade sobre os códigos utilizados frequentemente por ativistas nas redes sociais #cancel #cancelled, popularizados estes na militância em torno dos movimentos #Black Lives Matter e #MeToo, com maior destaque.

Não obstante, o termo “cultura do cancelamento” tem sido empregado de maneira desregrada e com finalidades meramente políticas, sem o mínimo de rigor científico, de modo que há dúvidas sobre sua funcionalidade como questão de pesquisa das ciências sociais, o que explica, em parte, a demora no surgimento de um corpo razoável de trabalhos acadêmicos a respeito do tema.

Nesse contexto, alguns defendem a inexistência do “cancelamento” como fenômeno social *sui generis*, isto é, dotado de particularidades que o distinguem da mera crítica dirigida a outrem. Assim manifesta-se Gregório Duvivier, em sua coluna na Folha de São Paulo:

Quem reclama que foi cancelado, geralmente, apenas teve de lidar com críticas – e achou chato. Ao invés de refletir sobre a validade do que ouviu, prefere jogar a culpa no zeitgeist. Em outros tempos culparia a ‘ditadura do politicamente correto’ ou a ‘patrulha ideológica’.

Toda vez que ouço alguém reclamar que ‘o mundo tá chato’ e que ‘já não dá pra falar nada’ eu me pergunto se a pessoa já ouviu falar na inquisição, no macarthismo, no Dops. Nunca deu pra falar tanto, e é exatamente por isso que ela tá ouvindo uma crítica. Quem fala em cultura do “cancelamento” geralmente tá tentando cancelar alguém¹.

No grupo dos céticos, Thibault Rabouin, afirma que a “cultura do cancelamento” é uma construção retórica de setores da mídia conservadora e grupos políticos integrantes da direita estadunidense, motivados pelo profundo incômodo com a perda de poder e privilégios, com as mudanças das redes sociais que possibilitam que pessoas, antes sem voz, atualmente possam interferir na escolha dos assuntos relevantes da esfera pública (RABOUIN, 2021).

Embora estejam presentes, sem dúvida, conotações e intencionalidades políticas na origem deste conceito, resta saber se ele possui a potencialidade de representar fenômenos sociais complexos, com a vantagem de ser uma nomenclatura retirada do próprio cotidiano, dos embates ideológicos existentes na sociedade.

Nessa linha de entendimento, a pesquisadora Pippa Norris, da Universidade de Harvard, em artigo intitulado: “Cancel Culture: Myth or Reality?”, compreende que situações como esta representam um desafio para as ciências sociais, no sentido de

¹ <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/gregoriouvivier/2020/07/cancela-te-a-ti-mesmo-e-ja-mais-seras-cancelado-por-outrem.shtml>.

assumir a tarefa de descrever, com rigor científico, os fenômenos da sociedade:

Some feel that the term has become so over-loaded in partisan rhetoric as a catch-all term of abuse for stuff people do not like, and so confused and contradictory in popular usage, that it cannot and should not be redeemed. Rather than being abandoned, however, it is beholden upon social scientists to develop more precise scientific conceptualization of everyday terms which allow operationalization and measurement of complex social phenomenon (NORRIS, 2021, p.4).

Alguns entendem que o termo [cultura do cancelamento] tornou-se muito sobrecarregado de retórica partidária e uma espécie de termo genérico que designa qualquer tipo de abuso ou atitudes que as pessoas não gostam, e excessivamente confuso e contraditório na sua utilização popular que não poderia, ou não deveria, ser resgatado. Ao invés de ser abandonado, entretanto, é um dever dos cientistas sociais desenvolver uma conceituação científica mais precisa de palavras do cotidiano, que permitam operacionalizar e mensurar fenômenos sociais complexos. (NORRIS, 2021, p, 4- livre tradução nossa).

Em virtude da indefinição conceitual do fenômeno e da vulgarização da palavra, ventila-se que, todos os dias, centenas ou milhares de celebridades são “canceladas”.

Em muitos destes casos, o dito “cancelamento” consubstancia-se em manifestações de desaprovação por uma opinião considerada de menor gravidade.

Por vezes, instaura-se um debate entre os “canceladores” e os “defensores” da celebridade, não se formando opinião hegemônica em torno da reprovabilidade do ato, ou mesmo, verifica-se que os efeitos do suposto “cancelamento” duram apenas alguns dias, logo caindo no esquecimento, recuperando a celebridade, em curto espaço de tempo, a sua popularidade habitual, passando a realizar postagens típicas de pessoas com influência positiva sobre os seus seguidores.

Se Leifert fosse demitido por algo que disse ou fez, poderíamos considerar que ele foi de fato cancelado. Entretanto, o apresentador continua com prestígio dentro da Globo e não dá sinais de que a sua vida financeira ou profissional tenha sido abalada. Além disso, diversas marcas o têm como garoto-propaganda...²

Destaca-se, por exemplo, o caso da Chef de cozinha e apresentadora, Paola Carosella, que, segundo a leitura dos fatos promovida por internautas e divulgada por veículos de comunicação³, teria sido cancelada por publicação de comentário de suposta conotação “gordofóbica”.

Contudo, embora tenha sido aventada a hipótese de “cancelamento” de Paola Carosella, objetivamente, não há notícia de

² <https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:rCMERIKzQkoJ:https://www.uol.com.br/splash/colunas/aline-ramos/2021/02/01/se-leifert-tivesse-sido-cancelado-nao-estaria-apresentando-o-bbb.htm+&cd=2&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br&cmpid=copiaecola>

³ Descrição do caso disponível em: (<https://www.uol.com.br/nossa/noticias/redacao/2020/07/24/a-discussao-sobre-comida-que-gerou-o-cancelamento-da-chef-paola-carosella.htm>).

que seus negócios tenham sido atingidos, nem de que tenha sido afastada dos programas de televisão dos quais participava, sequer houve indicativo de diminuição de sua presença nas redes sociais.

É possível destacar a publicação de matérias positivas a seu respeito na internet, poucos dias depois⁴.

Situação análoga foi verificada no caso de J. K. Rowling, escritora de livros da série Harry Potter, como observa Hervé Saint-Louis da Universidade de Quebec:

In a June 2020 blog post where she spoke out on sex and gender issues, Harry Potter’s creator J. K. Rowling (2020) affirmed that her controversial position had probably led her to be cancelled four or five times already. Unlike most people affected by cancellation and cancel culture, Rowling seemed at peace, defiant and unfazed by people’s reaction to her position and the effects of having been cancelled on her personal and professional life (SAINT-LOUIS, Hervé, 2021).

(Em junho de 2020, em uma postagem no blog onde ela falou de questões de sexo e gênero, a criadora do Harry Potter, J. K. Rowling, afirmou que aquela posição controversa, provavelmente, já havia lhe causado quatro ou cinco cancelamentos. Diferentemente da maioria de pessoas afetadas pelo cancelamento, ou pela cultura do cancelamento, Rowling parecia em paz, desafiadora e confiantes diante

da reação das pessoas às suas posições e aos efeitos de ser cancelada em sua vida pessoal e profissional. SAINT-LOUIS, Hervé, 2021. Livre tradução nossa).

Aparenta razoabilidade distinguir os fenômenos por suas consequências, de maneira objetiva, no sentido de que alguns casos de “cancelamento” divulgados pela mídia representam situações que efetivamente repercutiram gravemente sobre as finanças, vida econômica e alcance profissional dos sujeitos atingidos, em reações às suas atitudes e/ou opiniões proferidas, enquanto outros, retratam pessoas que foram exclusivamente alvo de críticas, ainda que em número bastante superior às habitualmente recebidas por um cidadão comum, como ocorreram nos casos da Chef Paola Carosella e de J. K. Rowling.

1.1. Uma tentativa de conceituação da “cultura do cancelamento”

Isto posto, a fim de iniciar, com toda a cautela exigida pela disputa política que envolve o tema, ainda mais considerando que se trata de fenômeno atual e em processo de maturação, este trabalho desenvolverá singelas reflexões no sentido de tentar contribuir para a superação da absoluta indefinição conceitual instaurada em torno da “cultura do cancelamento”.

Simultaneamente, promove-se diálogo com os trabalhos acadêmicos existentes sobre o tema, os quais são, em sua maioria, de origem estadunidense.

De acordo com o Merriam-Webster Dictionary, são “canceladas”, geralmente, figuras públicas que realizaram atos inaceitáveis, ou emitiram opiniões consideradas

⁴ Veja-se, por exemplo: <https://anamaria.uol.com.br/noticias/ultimas-noticias/paola-carosella-compartilha-registro-raro-da-filha-e-encanta-internautas.phtml>.

questionáveis pela audiência. O processo de “cancelamento” culmina, então, em uma espécie de quebra ou ruptura da “relação contratual” preexistente entre os fãs e os sujeitos “cancelados”, o que motiva, por vezes, a organização de um boicote às ações promovidas pelos artistas, ou um desengajamento face às suas atividades profissionais.

Vejamos o conceito desenvolvido pelo Merriam-Webster Dictionary:

To cancel someone (usually a celebrity or other well-known figure) means to stop giving support to that person. The act of canceling could entail boycotting an actor’s movies or no longer reading or promoting a writer’s works. The reason for cancellation can vary, but it usually is due to the person in question having expressed an objectionable opinion, or having conducted themselves in a way that is unacceptable, so that continuing to patronize that person’s work leaves a bitter taste. [...] The idea of canceling—and as some have labeled it, cancel culture—has taken hold in recent years due to conversations prompted by #MeToo and other movements that demand greater accountability from public figures. The term has been credited to black users of Twitter, where it has been used as a hashtag. [...] The cancellation is akin to a cancelled contract, a severing of the relationship that once linked a performer to their fans (“Cancel culture.” Merriam-Webster.com Dictionary, Merriam-Webster, <https://www.merriam-webster.com/dictionary/cancel%20culture>. Acesso em 27/10/2021).

O ato de cancelar alguém (usualmente uma celebridade ou qualquer outra figura

bem conhecida) significa parar de dar apoio a essa pessoa. O ato de cancelar pode implicar o boicote aos filmes de determinado ator, ou não mais ler/promover os trabalhos de um escritor. A razão do cancelamento pode variar, mas, geralmente, ocorre como consequência de as pessoas em questão terem expressado uma opinião censurável, ou terem se conduzido de uma maneira inaceitável, de modo que a continuidade do patrocínio aos trabalhos desta pessoa representa uma situação desagradável. [...] A ideia de cancelamento – e como alguns a denominam de cultura do cancelamento – ganhou destaque nos últimos anos devido às conversas relativas ao fenômeno #MeToo e outros movimentos que demandam prestação de contas de figuras públicas. O uso do termo tem sido creditado aos negros no Twitter, quando veio acompanhado de uma hashtag. [...] O cancelamento é semelhante a uma extinção de contrato, uma quebra do relacionamento entre um artista e seus fãs. (livre tradução nossa).

Por outro lado, a autora Morgan English (2021) observa que, até mesmo personagens fictícios, como a tia Jemima, marca de panquecas e xaropes da empresa Quaker,⁵ não escapam de serem alvos de críticas nas redes sociais, neste caso específico, por reproduzir estereótipos considerados racistas:

Although some of the first individuals to be canceled online were celebrities

5 A explicação do caso pode ser encontrada em: <https://economia.uol.com.br/noticias/redacao/2021/02/10/aunt-jemma-mudanca-nome.htm>. Acesso em 10/10/2021.

in the entertainment industry, cancel culture has been documented to affect people regardless of race, class, political ideology, age, notoriety, and even personhood (Aunt Jemima was “canceled” by some who considered her a stereotypical mascot). It seems to not matter who is speaking as much as whether the speech reaches an audience that is offended and can respond (ENGLISH, p 4, 2021).

Embora alguns dos primeiros indivíduos cancelados online fossem celebridades da indústria do entretenimento, a cultura do cancelamento já registrou casos de pessoas afetadas independentemente de raça, classe, ideologia política, idade, notoriedade e mesmo de personagens fictícios (Tia Jemima foi cancelada por alguns que a consideraram uma reprodução de um estereótipo extremamente negativo). Aparentemente, não importa quem fala, mas sim se o discurso alcança uma audiência ofendida e que possui capacidade de responder (Livre tradução nossa).

A autora conclui que:

The process of being canceled occurs on social media platforms such Twitter, Tik Tok, Facebook, and Instagram. It can involve public challenging or public shaming of others to “cancel” the celebrity, organization, or private person. Canceling is a metaphor that means efforts to stop following the canceled person or organization’s social media page; to refuse participation in activities that generate wealth for the person or organization such as streaming their music or buying their products; or to challenge the person’s ideas by commenting directly on

the page or in a separate post. It almost always involves a collective effort by offended peers. (ENGLISH, p 4-5, 2021).

O processo de cancelamento ocorre nas plataformas de mídias sociais, tais como: Twitter, Tik Tok, Facebook e Instagram. Ele pode envolver críticas ou execração públicas de pessoas dedicadas a cancelar a celebridade, empresa ou sujeito comum. Cancelar é uma metáfora que representa diligências no sentido de parar de seguir a pessoa ou empresa nas redes sociais; recusar-se a participar em atividades que geram retorno financeiro para a pessoa ou organização, tais como consumir o streaming da música dele, ou comprar seus produtos; ou criticar as ideias do sujeito cancelado comentando diretamente na sua página ou em um de seus posts. Quase sempre envolve um esforço coletivo dos ofendidos e seus pares (ENGLISH, p 4-5, 2021, livre tradução nossa).

NORRIS (2021), a seu turno, utiliza-se da imagem do ostracismo e do ativismo como referências úteis na definição de “cultura do cancelamento”:

In this study, the term “cancel culture” is defined as collective strategies by activists using social pressures to achieve cultural ostracism of targets (someone or something) accused of offensive words or deeds (NORRIS, 2021, p. 4).

Neste estudo, o termo “cultura do cancelamento” é definido como estratégias coletivas de ativistas que usam a pressão social para alcançar o ostracismo cultural de alvos (alguém ou alguma coisa) acusada de ser ofensiva por suas palavras ou

atos” (NORRIS, 2021, p. 4, livre tradução nossa).

Sendo assim, considerando que a cultura do “cancelamento” incorpora, pela própria carga semântica da palavra, a ideia de consequências extremamente graves para os sujeitos “cancelados”, neste trabalho, denominaremos de “cancelamento” as situações em que se materializaram prejuízos relevantes ao atingido.

O “cancelamento”, nesse viés, notabiliza-se pela produção de determinados resultados, quais sejam, impactos relevantes na vida do sujeito “cancelado”, no sentido de que o “cancelado” sofre prejuízos substanciais, especialmente no âmbito econômico e profissional, culminando em demissões, encerramento ou suspensão de vínculos contratuais, ou perda de patrocínios, o que acarreta dificuldades e, em muitos casos, até mesmo a impossibilidade de prosseguir o exercício profissional nas condições em que se davam anteriormente à ocorrência do “cancelamento”.

Nesse sentido, entende Hervé Saint-Louis (2021):

Yet, it is my contention that complaints against cancel culture and denials about its existence tend to ignore the processes that lead to cancellation, the active proponent in cancel culture. Activists do not fire transgressing individuals. Organisations, such as employers, boards or directors, and state authorities are the only one who can sanction an individual (SAINT-LOUIS, 2021).

Ademais, é uma disputa minha, em sentido contrário àqueles que criticam

a cultura do cancelamento e negam sua existência, que eles tendem a ignorar o processo que conduz ao cancelamento, o elemento ativo na cultura do cancelamento. Ativistas não demitem os indivíduos transgressores. Organizações, como empregadores, conselhos e diretorias, e autoridades estatais são as únicas que podem sancionar um indivíduo (livre tradução nossa).

No âmbito deste trabalho, portanto, adota-se o entendimento de que o “cancelamento”, particularmente na sociedade brasileira, marcada pela ineficácia das instituições responsáveis por sancionar condutas reprováveis (ilícitos penais ou civis), bem como as condutas juridicamente atípicas que ofendem valores socialmente relevantes, caracteriza-se como mecanismo punitivista da sociedade civil, que age em substituição à tutela jurisdicional, ou seja, surge como alternativa à desconfiança dos cidadãos em relação ao papel desempenhado pelas instituições legalmente incumbidas de oferecer justiça.

2. Referenciais teóricos

Nosso propósito, para além do esforço inicial de definição conceitual, é perquirir as mudanças sociais e materiais que possibilitaram o surgimento deste fenômeno.

Firmes na herança de tradição materialista, de viés marxista, entende-se que os eventos mais abstratos, elevados e sublimes do mundo das ideias não possuem independência absoluta das condições de produção

e circulação de riquezas de uma sociedade em determinado contexto histórico.

Cabe destacar:

Totalmente ao contrário da filosofia alemã, que desce do céu à terra, aqui se eleva da terra ao céu. Quer dizer, não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam ou representam, tampouco dos homens pensados, imaginados e representados para, a partir daí, chegar aos homens de carne e osso; parte-se dos homens realmente ativos e, a partir de seu processo de vida real, expõe-se também o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e dos ecos desse processo de vida. Também as formações nebulosas na cabeça dos homens são sublimações necessárias de seu processo de vida material, processo empiricamente constatável e ligado a pressupostos materiais. A moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, bem como as formas de consciência a elas correspondentes, são privadas, aqui, da aparência de autonomia que até então possuíam. (MARX & ENGELS, 2007, p. 94).

Logo, ainda que os movimentos coletivos de “cancelamento” de figuras públicas, marcas e de outros alvos, seja na internet, seja em outros espaços, envolvam, sobretudo, razões ideológicas, políticas e culturais, não se podem ignorar as relações de mercado, de poder econômico e os interesses empresariais associados à ocorrência dessas práticas.

Os avanços tecnológicos e estruturais das condições de comunicação humana também contribuem decisivamente para moldar o ambiente cultural. Vale mencionar

a análise de Castells acerca da revolução cultural mobilizada pela internet, em seu clássico livro “Sociedade em Rede”:

A integração potencial de texto, imagens e sons no mesmo sistema – interagindo a partir de pontos múltiplos, no tempo escolhido (real ou atrasado) em uma rede global, em condições de acesso aberto e de preço acessível – muda de forma fundamental o caráter da comunicação. E a comunicação, decididamente, molda a cultura porque, como afirma Postman ‘nós não vemos... a realidade... como ‘ela’ é, mas como são nossas linguagens. E nossas linguagens são nossos meios de comunicação. Nossos meios de comunicação são nossas metáforas. Nossas metáforas criam o conteúdo de nossa cultura’. Como a cultura é mediada e determinada pela comunicação, as próprias culturas, isto é, nossos sistemas de crenças e códigos historicamente produzidos são transformados de maneira fundamental pelo novo sistema tecnológico e o serão ainda mais com o passar do tempo. (CASTELLS, 2002, p. 414).

Ora, muitos casos de “cancelamento” são motivados por práticas indisfarçavelmente criminosas de assédios sexuais, estupro, racismos, homofobias, transfobias, etc.

Nessas circunstâncias, a execração pública deve servir de instrumento punitivo efetivo, na maioria das vezes, em substituição aos ineficazes meios institucionais de proteção da sociedade.

A respeito do ceticismo de frações da sociedade em relação às instituições, em especial, o Poder Judiciário, José de Souza Martins, em estudo dos linchamentos, tece

os seguintes comentários que podemos aproximar, com cautela, do fenômeno da cultura do “cancelamento”:

Alguns linchamentos são motivados pelo ímpeto de vingança. Outros linchamentos são motivados pela descrença na justiça em relação a crimes para os quais a população não aceita a impunidade. Ou, então, teme que a pena a ser recebida por determinado crime seja inferior à gravidade que a própria população lhe atribui com base nos valores da tradição e do senso comum, mas em desacordo com a lei.

[...] mas também o elitismo do Judiciário tem contribuído para o ceticismo que leva ao justicamento no lugar do que seria propriamente justiça. (MARTINS, 2015, pp. 122,125).

Em todo caso, entende-se que a “cultura do cancelamento” surge em ambiente social em que a mobilização coletiva de indignação por ofensas a valores morais sensíveis ocorre em complexa articulação com agentes econômicos e, eventualmente, com detentores de poder político e/ou institucional.

É fato notório que, no sistema capitalista, as empresas adotam e aperfeiçoam suas estratégias de produção, distribuição, logística e gestão financeiras, gestão de imagem, dentre outras, na expectativa de superar seus concorrentes.

No âmbito da classe trabalhadora, por sua vez, cada indivíduo procura desenvolver e aprimorar habilidades profissionais e interpessoais para superar a concorrência existente no mercado de trabalho.

No universo das celebridades, consideradas por Nathalie Heinich, como uma elite social específica (HEINICH, 2012), há uma disputa em torno do capital de visibilidade, ou seja, cada uma emprega os recursos de que dispõe para ser mais conhecida, consumida e valorizada, seja lá qual for o produto ofertado no mercado.

Criam-se, portanto, mercados competitivos em que cada agente econômico se utiliza das estratégias que vislumbram mais adequadas para ampliar seu capital acumulado, inclusive aqueles de natureza simbólica⁶, no sentido de Bourdieu, procurando obter sucesso nas lutas travadas em seu campo⁷ específico de atuação econômica e/ou profissional.

6 Depending on the field in which it functions, and at the cost of the more or less expensive transformations which are the precondition for its efficacy in the field in question, capital can present itself in three fundamental guises: as economic capital, which is immediately and directly convertible into money and may be institutionalized in the form of property rights; as cultural capital, which is convertible, in certain conditions, into economic capital and may be institutionalized in the form of educational qualifications; and as social capital, made up of social obligations (“connections”), which is convertible, in certain conditions, into economic capital and may be institutionalized in the form of a title of nobility (BOURDIEU, PIERRE. The forms of capital. In: RICHARDSON, J. Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education. Westport, CT: Greenwood, 1986, pp. 241-258).

7 Os campos são os lugares de relações de forças que implicam tendências imanentes e probabilidade objetivas. [...] Qualquer que seja o campo, ele é objeto de luta tanto em sua representação quanto em sua realidade. A diferença maior entre um campo e um jogo (que não deve ser esquecida por aqueles que se armam da teoria dos jogos para compreender os jogos sociais e, em particular, o jogo econômico) é que o campo é um jogo no qual as regras do jogo estão elas próprias postas em jogo [...]. (BOURDIEU, 2004, pp. 25, 27).

Em outras palavras, o que torna possível o surgimento de uma “cultura do cancelamento” é um cenário em que os detentores de poder econômico e/ou político vislumbram a utilização de valores morais como valores de mercado, seja no campo da publicidade, seja no campo da responsabilidade social da empresa.

O conjunto de valores defendidos pelos movimentos sociais que lutam por reconhecimento (Axel Honneth, 2003) e respeito à diversidade tornam-se atributos exigidos por diversas empresas como elemento fundamental nas suas escolhas de investimento.

Sendo assim, a sanção específica realizada pelos agentes do “cancelamento” procura atingir, não a liberdade do sujeito que supostamente ofende valores morais relevantes, que seria o instrumento coercitivo tradicionalmente previsto no direito penal, ou mesmo buscar reparações indenizatórias, instrumento de resposta a atos ilícitos no direito civil, mas sim impedir, restringir ou infligir danos na trajetória econômica e/ou profissional do sujeito “cancelado”.

Nesse contexto, a “cultura do cancelamento” representa um mecanismo de eliminação do mercado, em casos considerados graves ou, em outros casos, de mera diminuição relativa do capital, de sujeitos ineficientes em fator competitivo específico, qual seja, inadequação de valores morais ostentados, por atos e/ou palavras, em determinados ambientes sociais.

Há ainda um desenvolvimento de um conjunto de condutas morais e linguísticas que passam a ser exigidas no

mercado em harmonia com o avanço das pautas de movimentos sociais que lutam por reconhecimento da diversidade, principalmente no que se refere ao uso da linguagem. E, enquanto bens dotados de certa raridade, visto que nem todos assimilam com a mesma rapidez as posturas adequadas aos “novos tempos linguísticos”, estes significam uma forma de distinção, novamente no sentido de Bourdieu, que exemplifica os efeitos da distinção no mercado linguístico:

A constituição de um mercado linguístico cria as condições de uma concorrência objetiva na qual e pela qual a competência legítima pode funcionar com capital linguístico produzindo um lucro de distinção por ocasião de cada troca social. Tal lucro não corresponde exclusivamente ao custo de formação pelo fato de estar ligado em parte à raridade dos produtos (e das competências correspondentes).

[...]

Por força da relação entre o sistema das diferenças linguísticas e o sistema das diferenças econômicas e sociais, ao efeito próprio da raridade distintiva acrescenta-se o fato de se lidar com um universo hierarquizado de desvios perante uma forma de discurso (quase) universalmente reconhecida como legítima (enquanto estalão do valor dos produtos linguísticos) [...]. (BOURDIEU, 2008, p. 43 e 44).

A seguir, passa-se a discutir os principais pressupostos econômicos e sociais que possibilitaram o surgimento da “cultura do cancelamento”.

3. Principais pressupostos econômicos e sociais da “cultura do cancelamento”.

3.1. Ampliação do universo das “celebridades”. Novas profissões. Mercadologização do “eu”.

De fato, houve um tempo, bem próximo de nós em perspectiva histórica, mas consideravelmente distante do ponto de vista das novas gerações (absorvidas estas pelo padrão de comportamento vigente no meio ambiente atual) no qual as celebridades eram seres distantes, quase inatingíveis, consideravelmente apartadas dos espectadores, que a elas somente tinham acesso a partir dos conteúdos produzidos, acompanhando as novelas, séries, músicas, shows etc., ou, veja só, através de cartas!

Destaca-se o fenômeno dos atores “campeões de cartas” da rede globo de televisão na década de 1990:

Numa era pré-redes sociais, a principal forma que fãs tinham de se comunicar com seus ídolos era enviando cartas --muitas vezes quilométricas, cheias de beijos e declarações de amor. Nos anos 1990, vários atores com pinta de galã se tornaram tão famosos que viraram campeões no recebimento de mensagens na Globo. Havia até profissionais contratados só para separar a correspondência na emissora.⁸

⁸ (UOL. Notícias da TV. Disponível: <https://noticiasdatv.uol.com.br/noticia/celebridades/galas-do-passado-por-onde-andam-atores-que-foam-campeoes-de-cartas-na-globo-38577?cpid=txt>. Acesso em 27/03/2021).

Com o surgimento e consolidação das redes sociais, meios de comunicação de muitos para muitos⁹, consagra-se novos tipos de celebridades, os *digital influencers*, *creators*, *youtubers*, dentre outras denominações análogas, sujeitos que constroem uma carreira nas redes sociais e ganham projeção tão relevante, ou até maior, do que as celebridades edificadas em meios de comunicação de massa tradicionais:

Em janeiro de 2016, foi divulgada a pesquisa “Os novos influenciadores: quem brilha na tela dos jovens brasileiros” realizada pela Provokers para o Google e o portal Meio&Mensagem. A pesquisa revelou que das 20 personalidades mais admiradas pelos adolescentes, entre 14 e 17 anos, dez delas são youtubers – produtores de conteúdo/donos de canais no YouTube (ISAAF, 2016, p. 40).

A criação e desenvolvimento das redes sociais colaboram, portanto, para a elevação quantitativa das celebridades, mas também para uma modificação qualitativa na relação destas com o público consumidor, em pelo menos dois aspectos.

Em primeiro lugar, são celebridades para um determinado número de pessoas, somente para aquelas que acompanham e se interessam por um tema específico, como moda, jogos digitais, esportes, questões

⁹ A conjectura mais aceita atualmente é a de que a internet servirá cada vez mais para aproximar pessoas como pontos conectados em uma rede e continuará em sua trajetória ao se tornar exemplo de socialcasting (transmissão social de conteúdo de muitos para muitos) e não broadcasting (transmissão de conteúdo de um para muitos) como os meios de massa que a antecederam (FARIA, 2015. p. 209-227).

políticas discutidas sob viés ideológico particular, dentre outras possibilidades. Nesse sentido, há quem se utilize da denominação nanocelebridades.

Em uma comparação entre as celebridades tradicionais e as nanocelebridades, analisam Carles Pont Sorribes e Antoni Gutierrez-Rubi:

La celebridad se construye como un individuo en el que se articula lo ordinario y lo extraordinario. [...] Lo ordinario y lo extraordinario se refieren a aquello que el individuo tiene en común con los demás y a aquello que tiene de singular y propio y en último extremo de privado, puesto que se supone que le es privativo y exclusivo. [...] En todo caso, la naturaleza extraordinaria de la celebridad la convierte en un individuo-ídolo que es una hierofanía de la individualidad sagrada, de la idea divinizada de la individualidad diferencial como eje de la religión de lo privado. [...]

La confluencia de la religión de lo privado con las tecnologías digitales e internet ha dado lugar a una proliferación inusitada de micro-celebridades (Senft, 2013), e incluso de lo que aquí se podrían denominar nanocelebridades, una pandemia de millones de personas comunes y más o menos desconocidas a nivel general que, a través de las redes, se pretenden convertir en individuos-ídolos para un entorno próximo de seguidores (SORRIBES & GUTIÉRREZ-RUBI, 2020, p. 34).

Em segundo lugar, e talvez a característica fundamental para o interesse das empresas em estabelecerem parcerias comerciais com essas novas celebridades, temos a questão do relacionamento entre

o *digital influencer* e seu público, marcado por laços de intimidade e confiança, com ampla e voluntária exposição de sua vida privada, com a oferta não somente de um conteúdo de entretenimento (programa, show, evento etc.), mas principalmente, da própria imagem e da personalidade do influenciador, dos valores e da história de vida de cada *youtuber*, que é o elo sedimentador do vínculo especial que se cria com sua audiência. Cabe destacar:

A diferença entre um influenciador digital e uma celebridade é justamente o sujeito, o Eu. O influenciador digital, digital influencer, creator, ou a denominação vigente que for, é um sujeito que preserva o seu Eu. Enquanto uma celebridade está distante, sob holofotes, traçando um caminho de sucesso que parece muito distante de quem os assiste no cinema ou na televisão, os influenciadores digitais estão no Facebook, no Instagram, no Snapchat, em espaços ocupados por “pessoas comuns” com quem dialogam em igualdade. É por esse motivo, também, que revistas e sites de veículos tradicionais de mídia não têm a mesma reputação que os influenciadores digitais. A proximidade desses sujeitos de seus públicos, de sua rede, a partir da escrita íntima, do uso da primeira pessoa (no caso dos blogs, Instagram, Twitter) e da pessoalidade cria uma aproximação entre o criador de conteúdo e seus públicos (ISAAF, 2016, pp. 46-47).

Não se pode deixar de notar, contudo, que essa aproximação da celebridade com a audiência envolve uma série de riscos. Em se tratando do estabelecimento de um relacionamento efetivo e afetivo, não imaginado como outrora, abre-se espaço

para desentendimentos, conflitos, brigas, frustrações de expectativas, no limite, um rompimento de laços afetivos entre o ídolo e seus fãs, pelos mais variados motivos.

Para agravar esse cenário, todos esses problemas de relacionamento repercutem economicamente, em regra, somente para uma das partes, a saber, para a celebridade que, caso seja mal sucedida na gestão do relacionamento com seus fãs, poderá sofrer relevantes prejuízos de ordem financeira, a partir da diminuição das vendas de seus produtos, do encerramento de seus programas, shows, atividades de entretenimento, o que resultará, inevitavelmente, na redução de oportunidades de campanhas no mercado publicitário, chegando-se ao ponto, inclusive, de tornar-se irrelevante para o público, de cair no esquecimento.

Por outro lado, para além das dificuldades relativas à gestão da própria imagem em situações polêmicas da vida pessoal expostas nas redes sociais, as celebridades devem atender às demandas de fãs que passam a exigir delas engajamento e ativismo associados a causas sociais que são relevantes para a audiência¹⁰, o que demanda a aquisição de novos conhecimentos atinentes a assuntos alheios às atividades profissionais da celebridade.

¹⁰ “A partir do momento em que a relação entre fãs e ídolos começa a se desenvolver também por meio plataformas digitais de redes sociais, as estrelas são mais cobradas por seu papel enquanto representantes de determinados públicos”. (Entre o glamour e o engajamento social: um estudo de caso sobre a performance de Anitta no Instagram durante a pandemia de Covid-19. Disponível em: <https://doi.org/10.30962/ec.2168>).

Há muitas que estão sendo compelidas a se reinventarem, superando a ignorância a respeito de temas sociais dotados de certa complexidade:

Além de reforçar a impressão de que o toque de midas das celebridades é capaz de atuar para resolver desequilíbrios sociais e ambientais (NASH, 2008), o engajamento social pode trazer ganhos econômicos significativos às estrelas. Em diálogo com Bourdieu (1980) e Heinich (2012), Bruno Campanella chama a atenção para a formação do que denomina de “capital solidário” (CAMPANELLA, 2014, p. 721). De acordo com o pesquisador, este tipo de capital “transmite uma capacidade do indivíduo de se fazer visível na mídia, conjugada com sua disponibilidade de sustentar publicamente atitudes moralmente exemplares acerca dos grandes desafios de seu tempo” (idem, p. 737). Esse valor adicionaria uma dimensão qualitativa ao “capital de visibilidade” (HEINICH, 2012, p. 46), forma de capital social que define a celebridade e que está relacionada à sua capacidade de ser notada midiaticamente. Em alguns casos, esse reconhecimento poderá ser convertido em capital financeiro a partir do vínculo entre celebridades e organizações que desejem mostrar-se alinhadas a tais discursos¹¹.

¹¹ Para Wheeler, parte da explicação para que as celebridades que o público se acostumou a ver endossando produtos e serviços sejam cada vez mais convocadas a utilizar sua visibilidade na defesa de organizações ou ações sociais está relacionada a um colapso na confiança em relação às classes políticas. Em direção semelhante, Cashmore (2006) aponta para uma transferência na autoridade moral antes conferida a líderes carismáticos para as celebridades. Nesse processo, em que a audiência demanda formas mais “autênticas” de engajamento das celebridades (idem), as estrelas devem aspirar à criação de personas políticas que invoquem a sua “credibilidade e autoridade”

Mas qual é conexão entre a expansão do universo das celebridades, com as micro-celebridades, a exposição da intimidade e o advento da “cultura do cancelamento”?

Há maior número de potenciais vítimas sujeitas aos justicamentos produzidos por meios virtuais. Além disso, estas encontram-se mais vulneráveis, como demonstramos em linhas pretéritas, comprometidas com a venda de uma personalidade, história de vida, caráter, mercadoria que tende a desvalorizar-se muito rapidamente, ainda mais quando submetida a rigoroso controle de qualidade por parte dos fãs e dos empresários da publicidade interessados em investir no anúncio de produtos em parceria com *digital influencers*.

Antes da revolução digital, que se consolida rapidamente em nosso país e no mundo, as condutas morais do indivíduo, especialmente aquelas relativas ao uso da linguagem moral e política, não eram objeto de ampla valoração pelo mercado, visto que estavam relegadas ao espaço da intimidade.

Deve-se considerar que a indignação reverberada, principalmente, mas não somente, nas redes sociais, tem como pressuposto o registro de condutas e palavras dos sujeitos em instrumentos de reprodução de imagens, voz e/ou textos.

Pois bem, amplia-se consideravelmente a capacidade de valorar as posturas

(COLLINS, 2007, p. 186), elementos fundamentais para obter a atenção e a simpatia do público. (Entre o glamour e o engajamento social: um estudo de caso sobre a performance de Anitta no Instagram durante a pandemia de Covid-19. Disponível em: <https://doi.org/10.30962/ec.2168>. Acesso em 27/10/2021).

morais dos indivíduos em contexto de ampla exposição dos sujeitos em redes sociais, com a publicização da intimidade, fenômeno que encontra sua expressão mais elevada na atuação dos influenciadores digitais, as novas celebridades do mundo contemporâneo.

3.2. Mudança no discurso de marketing e estratégia de aproximação das empresas e suas marcas do público consumidor. Engajamento por parte dos agentes econômicos em pautas associadas aos movimentos sociais.

Há diversos analistas de mercado e pesquisadores que se dedicam a observar uma modificação do perfil do consumidor na era digital. Entretanto, este fenômeno pode ser objeto do pesquisador com fundamento em enfoques distintos, seja a partir do ativismo de consumidores na internet (BORGES, 2017), seja a partir do realinhamento de estratégias empresariais e publicitárias no cenário social contemporâneo (OLIVEIRA, 2015, CARRERA, 2018,).

De fato, analogamente ao que ocorre no campo das celebridades, em que o contato íntimo e real, mediado pelas redes sociais, substitui o relacionamento antes imaginário e meramente desejado entre os ídolos e seus fãs, verifica-se que também houve alterações no discurso publicitário e na interação das marcas e consumidores nas mídias digitais.

De acordo com OLIVEIRA, houve uma mudança essencial de natureza na comunicação, para além da mera interação, torna-se possível uma verdadeira

relação entre as marcas e os consumidores (OLIVEIRA, 2015).

O elemento fundamental é que os consumidores assumem, não somente o papel de disseminadores de opiniões sobre os produtos, bens e serviços para outros consumidores, visto que as mídias sociais lhes permitem uma amplitude substancialmente maior de influência em comparação com o mundo pré-digital, mas os consumidores situam-se, eles mesmos, como produtos/marcas a serem ofertados no mercado de consumo da internet.

Cabe destacar:

Vimos que o consumo enquanto relação mediada pela publicidade tem hoje o consumidor não mais como um interlocutor passivo da mensagem publicitária, cujo papel seria o de assimilar os significados nela contidos e tomar decisões sobre compra e uso de produtos, mas como um sujeito ativo da relação, não apenas porque sua opinião possui maior abrangência e influência sobre outros consumidores e sobre a produção de bens em si, mas porque também se posiciona como um produto/marca ofertado para o consumo na internet, o que o aloca num novo espaço/posição discursivo que ressignifica a mensagem publicitária de acordo com seu repertório cultural e projeções narcísicas no processo de interação com outros consumidores, lançando à circulação mediática, a ressignificação da mensagem publicitária, do consumo, do produto e do consumidor, ele mesmo, enquanto produto (OLIVEIRA, 2015, p.46).

Em perspectiva semelhante, a pesquisadora Fernanda Carrera fala em “marcas humanizadas”, ou seja, um comportamento diferente das marcas no ambiente digital, em busca de proximidade e interlocução ativa com os consumidores, para além do objetivo comercial:

Humanizar seria oferecer aos sujeitos mais um ator social disponível à conversação, interessante e relevante o suficiente para envolver-se em diálogos espontâneos sem foco na característica comercial da comunicação marcaria (CARRERA, 2018, p.12).

Não há dúvidas de que a comunicação em ambiente virtual exige a produção de engajamento, no sentido de que os próprios usuários devem estar dispostos a compartilhar os conteúdos, porquanto a peça comunicativa reflète, em alguma medida, seus valores, visões de mundo e expectativas de transformação da realidade:

Faculdades hoje ensinam alunos de comunicação digital a ‘criar sua marca’ na internet, o que não significa apenas empreender junto a produtos ou serviços, mas tornar-se enquanto indivíduo, uma marca por si só, tal qual o são as marcas de produtos que vão de refrigerantes a carros, passando por livros e mesmo pela publicidade como bem de consumo e fruição. (OLIVEIRA, 2015, p.52).

No que tange ao engajamento em pautas sociais, desde a década de 1960, nos Estados Unidos, que a preocupação com a diversidade se tornou uma ação de fundamental relevância para a imagem das marcas e empresas. No Brasil, a partir da virada do século XXI, o conceito vem ganhando

espaço progressivamente como discurso adequado aos novos tempos (MICHETTI, 2017).

Nesse sentido:

O discurso é normativo e mesmo mandatório: as empresas não só podem, mas devem valorizar a diversidade sob pena de colocar em risco o próprio sucesso dos negócios. Afinal, as diferenças dos empregados, adjetivadas como “positivas”, seriam benéficas para a competitividade e para a valorização das marcas, em razão da “imagem pluralista” que as “estratégias de diversidade” permitiriam que as empresas “projetassem” (MICHETTI, 2017, p. 128).

4. Considerações finais

Provisoriamente, sustenta-se que é pressuposto para a efetivação do “cancelamento” a colaboração de uma ou mais empresas, bem como a dependência econômica/profissional do “cancelado” por vínculo de subordinação ou parceria comercial com estas empresas, de modo que, motivadas pela divulgação das ações censuráveis supostamente praticadas pelo sujeito “cancelado”, as empresas poderão romper o vínculo existente, e, inclusive, após o “cancelamento”, ver-se-á o sujeito em condição de desesperança em ser contratado novamente, ao menos no curto prazo, para o exercício de sua atividade econômica-profissional.

Conclui-se, ademais, quanto aos principais pressupostos da “cultura do cancelamento”, por primeiro, tem-se o atual estágio de desenvolvimento da internet e das redes sociais que expõem, como nunca antes, a intimidade e os valores das pessoas, que passam a ter seus atos e palavras registrados muito mais frequentemente do que no passado.

A construção da “cultura do “cancelamento” passa ainda pelas novas formas de comunicação social, em contexto no qual a comunicação de massa cede espaço para estratégias de interação participativa e relação íntima com os destinatários da mensagem, tanto no campo das celebridades, como no âmbito da publicidade comercial.

As empresas engajam-se nas lutas de respeito à diversidade, o que inclui atos de “cancelamento”, dentre outras motivações, com objetivos de ganhos de imagem em publicidade e responsabilidade social.■

[TAMIRES DE ASSIS LIMA MARTINS]

Unesp-campus Marília, mestranda em Sociologia, participa do grupo de pesquisa: Grupo de Estudos em Pesquisa Pedagógica e Cultura Científica (GEPPECC). E-mail: tamires.martins@unesp.br

[ANA PAULA CORDEIRO]

Unesp-campus Marília, professora orientadora do departamento de Didática, é líder do grupo: Grupo de Estudos em Pesquisa Pedagógica e Cultura Científica (GEPPECC). E-mail: a.cordeiro@unesp.br

Referências

BOURDIEU. Pierre. **The forms of capital**. Disponível em: https://home.iitk.ac.in/~amman/soc748/bourdieu_forms_of_capital.pdf. Acesso em: 27/10/2021.

BOURDIEU. Pierre. **A economia das trocas linguísticas**: o que falar quer dizer. 2. ed., 1ª reimpressão. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

BOURDIEU. Pierre. **Os usos sociais da ciência**: por uma sociologia clínica do campo científico. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

BORGES, Fábio Mariano. **Consumerismo e consumidores indignados**: netativismo contra as marcas nas redes sociais. (Doutorado em Ciências Sociais) PUC-SP, 2017, pp. 1-154.

CAMPANELLA. Bruno. **Celebridade, engajamento humanitário e a formação do capital solidário**. Disponível em: DOI:10.15448/1980-3729.2014.2.15908. Acesso em 27/10/2021.

CASTELLS Manuel. **A sociedade em rede**. 6ª edição. São Paulo: Ed. Paz e Terra. 2002.

CARRERA. Fernanda. **Marcas humanizadas**: e suas interações sociais com consumidores no ambiente digital. Curitiba: Ed. Appris, 2018.

CUNHA. Simone Evangelista. **Entre o glamour e o engajamento social**: um estudo de caso sobre a performance de Anitta no Instagram durante a pandemia de Covid-19. Disponível em: <https://doi.org/10.30962/ec.2168>. Acesso em: 27/10/2021.

ENGLISH. Morgan. **Cancel culture**: an examination of cancel culture acts as a form of counterspeech to regulate hate speech online. Dissertação de mestrado. Publicado em 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.17615/k92h-zw67>. Acesso em 27/10/2021.

FARIA, E. Redes sociais de fanfics entre os jovens. In: ROCHA, C.; SANTAELLA, L. (Org.). **A onipresença dos jovens nas redes**. Goiânia: FUNAPE/Media LAB/UFG, 2015. p. 209-227).

HEINICH, Nathalie. **De la visibilité**: excellence et singularité en régime médiatique. Paris, Éditions Gallimard, 2012.

HONNETH. Axel. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos. São Paulo. Ed. 34, 2003.

KARHAWI, Issaaf. **Influenciadores digitais**: o eu como mercadoria. In: Tendências em comunicação digital / organização Elizabeth Saad e Stefanie C. Silveira. São Paulo: ECA/USP, 2016.

MARTINS, José de Souza. **Linchamentos**: justiça popular no Brasil. São Paulo: Contexto, 2015 pp. 122-123, 125.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

MERRIAM-WEBSTER DICTIONARY. Disponível em <https://www.merriam-webster.com/words-at-play/cancel-culture-words-were-watching>. Acesso em 09/10/2021.

MIQUETTI, Miqueli. O discurso da diversidade no universo corporativo: “institutos” empresariais de cultura e a conversão de capital econômico em poder político. **Contemporânea** v. 7, n. 1, pp. 119-146, jan-jun, 2017.

NORRIS, 2021- NORRIS, P., Cancel Culture: myth or reality. **Revista: Political Studies**, p. 1-30, 2021, disponível em: <https://doi.org/10.1177/00323217211037023>. Acesso em 10/10/2021.

OLIVEIRA. Valéria Brandini. **A era das causas**: o propósito como capital na estética publicitária. Relatório de Pós Doutorado. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015, pp. 1-145.

RABOUIN. Thibault. **“Cancel culture”, a rhetorical construction**. Disponível em: <https://www.growthinktank.org/wp-content/uploads/2021/08/Cancel-culture-a-rhetorical-construction-.pdf>. Acesso em 27/10/2021.

SAINT-LOUIS, Hervé. **Understanding cancel culture**: normative and unequal sanctioning. *First Monday*, 26 (7). Disponível em: <https://firstmonday.org/ojs/index.php/fm/article/view/10891>. Acesso em 27/10/2021.

SORRIBES, Carles Pont & GUTIÉRREZ-RUBI, Antoni. **Instagram en la estrategia de construcción de liderazgo político**. Barcelona: Ed. Gedisa, 2020.

NASCENTES DE
PALAVRAS E FONTES
DE TEORIAS:
LIBERDADES E
PARCERIAS NA
CONSTRUÇÃO DE
ALTERNATIVAS



V SICCAL

[GT1 - COMUNICAÇÃO, CULTURA E DIVERSIDADE]

Silas Nogueira

Centro Universitário Moura Lacerda de Ribeirão Preto, Ribeirão Preto, SP

[RESUMO ABSTRACT RESUMEN]

Com a Colonização, instalaram-se no Brasil e nos outros países colonizados da América e da África uma política, no amplo sentido, e um modelo de desenvolvimento no qual violência, destruição, genocídio, exploração e desigualdades são componentes que, de alguma forma, se perpetuaram e chegaram à contemporaneidade. Mas, as buscas de formas de enfrentamento e superação continuam em diferentes campos de ação e de produção teórica, política, filosófica, acadêmica e instâncias que se alimentam de experiências de lutas e movimentos. As tentativas de construção de unidade de propósitos e esperanças demonstram que se abrem caminhos para a leitura livre e respeitosa, aliada ao reconhecimento das culturas e cosmologias alternativas e subalternizadas como fontes de conhecimento, valores e experiências.

Palavras-chave: Desenvolvimento. Destruição. Movimentos sociais. Teorias e experiências.

Due to the Colonization, a policy, in a broad sense, and a model of development where the violence, destruction, genocide, exploitation, and the inequalities are components that, in some way, have been installed in Brazil and in other colonized countries in the Americas and in Africa, have perpetuated and reached the contemporaneity. But the search for ways of confrontation and resilience continue in different scopes of action and theoretical, political, philosophical, academic production and instances that feed themselves on experiences of struggle and movements. The attempts to construct an unity of purposes and hopes demonstrate that new ways are being open for a free and respectable reading, based on the recognition of the cultures and alternative and subordinated cosmologies as sources of knowledge, values and experiences.

Keywords: Development. Destruction. Social movements. Theories and experiences.

Con el hecho de la Colonización, establecieronse en Brasil y en otros países colonizados de América e de África una política, en sentido amplio, y un modelo de desarrollo en el cual la violencia, la destrucción, el genocidio, la explotación, las desigualdades son componentes que, de alguna forma, se han perpetuado y llegado a la contemporaneidad. Pero las búsquedas de formas de enfrentamiento y superación continúan, en distintos campos de acción y de producción teórica, política, filosófica, académica y instancias que se alimentan de experiencias de lucha y movilizaciones. Los intentos de construcción de una unidad de propósitos y esperanzas demuestran que se abren caminos para la lectura libre y respetuosa, aliada al reconocimiento de las culturas y cosmologias alternativas y subalternizadas como fuentes de conocimiento, valores y experiencias.

Palabras clave: Desarrollo. Destrucción. Movimientos sociales. Teorías y experiencias.

No início de mês de outubro de 2021, dragas do garimpo ilegal tragaram e cuspiram duas crianças indígenas Yanomamis que brincavam no rio Uraricuera, que atravessa a comunidade indígena Makuxi, que integra a Terra Indígena Yanomami, no estado de Roraima, na Amazônia Brasileira. Os cadáveres dos pequenos foram encontrados dois dias depois pelos moradores da comunidade (Pitombo, 2021).

Dados do Atlas da Violência, publicação do IPEA (Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada, 2021), mostram que o assassinato de indígenas no Brasil aumentou 22% entre 2009 e 2019. Nesse mesmo período, o Supremo Tribunal Federal do País debate o chamado “marco temporal”, proposta que, também debatida no Legislativo, pode dificultar ainda mais a demarcação de terras indígenas no País. Mas o garimpo ilegal - atividade que foi estimulada no atual governo do País que desmontou ou desmobilizou os aparatos destinados a combater tanto a garimpagem ilícita e a invasão de terras indígenas quanto os desmatamentos - não mata só crianças, mata também os rios despejando grandes quantidades de mercúrio em suas águas e destruindo suas margens. Os resultados de sua ação, além do veneno, deixam feridas abertas nas margens dos rios e nas matas. Soma-se a isso a salinização dos rios que, com secas prolongas, desmatamentos de margens, sufocamento de igarapés, fontes, riachos e minas provocados em terra pelo avanço desordenado da agricultura industrial e pecuária, tem suas águas diminuídas e os leitos ocupados, cada vez mais intensamente, pelas águas do mar. Ribeirinhos, pescadores, indígenas, além da falta de comida derivada pelo desaparecimento de peixes e de matas, passam sede.

Sede e fome na maior bacia hidrográfica do mundo.

A acelerada destruição na Amazônia, não só no território brasileiro, é amplamente divulgada tanto quanto temida mundo afora. Mas o processo destrutivo e degradante avança por todo o País, do litoral à fronteira com outros países latino-americanos incluindo cerrado, o Pantanal e a Mata Atlântica. Nas regiões Centro Oeste, Leste e Sul, as mais ricas da nação e que incluem o estado de São Paulo, o desmatamento e a urbanização desordenada, sob comando do agronegócio, da construção civil e do setor imobiliário crescem, e as áreas verdes, parques pedaços restante de matas, sofrem incessante agressões, definham e caminham para a extinção junto com as águas, os rios, córregos, lagoas, minas e fontes. Recentes tempestades conjugando poeira e ventos fortes atingiram áreas urbanas e rurais de vários estados, incluindo o interior do Estado de São Paulo, região produtora de cana de açúcar e de etanol, o álcool chamado de “combustível limpo”. A tempestade foi identificada pelo discurso midiático como um *habbud*, fenômeno mais comum em áreas de extrema seca e de baixíssima umidade do ar. Em desertos, portanto. Mas o mesmo discurso esforçou-se para tratar a anomalia como “algo normal” ou “natural” e, mesmo ouvindo técnicos e especialistas em clima, praticamente não considerou a desertificação promovida pelo desmatamento, pela monocultura, algo constado por simples observação e pela drástica diminuição no volume das águas dos rios, os mesmos rios que começaram a morrer desde o início da industrialização, com o despejo de dejetos químicos e venenos e com a urbanização descontrolada e sua produção constante de

lixo e de esgotos. E morrem também animais, pássaros e insetos, incluindo as abelhas devido à industrialização da lavoura da monocultura exportadora que despeja agrotóxicos de avião sobre extensas áreas que chamam de cultivadas. No resultado, alimentos contaminados, água contaminada, vida contaminada.

Sim, os fatos acima integram o “aquecimento global”, a “crise climática” mundial, nome amenizado para o processo de destruição do planeta pelo sistema hegemônico e pelo seu “modelo de desenvolvimento”, cujos próceres e teóricos pouco ou nada dedicam ao questionamento – dizer reflexão seria exigir demais – sobre o sentido ou a busca de um significado de desenvolvimento que não seja assentado no eterno e constante crescimento. Ao conjunto de destruição, desrespeito e desvalorização da terra e da vida, no Brasil, somam-se as grandes desigualdades, grandes distâncias sociais e a violência direta e física que atinge a população, incluindo crianças e adolescentes (UNICEF¹ e FBSP², 2021).

Violência, destruição, genocídio, exploração e desigualdades são componentes assíduos na história do Brasil e da América desde o início da Colonização. O projeto que se efetivou junto à construção das relações capitalistas e cujos propósitos, irmanados, perpetuaram-se trazendo no seu bojo contradições, conflitos e avanços que, a despeitos de conquistas e acumulações, vitimaram principalmente trabalhadores, pobres, indígenas e negros. As buscas de superação das violências e das

desigualdades têm sido intensas historicamente falando, e quase sempre sufocadas ou ignoradas. Mas continuam em diferentes campos de ação e de produção teórica, política, filosófica, acadêmicas, resultante de experiências de lutas e movimentos. Construir unidade de propósitos, objetivos e ação é uma experiência difícil e passa pelos muitos caminhos do pensamento da criação e da própria história. No entanto, o que ilumina caminhos e possibilidades é a consciência de que os dominantes, as forças hegemônicas, desde a Colonização ao capitalismo tardio, estão no comando de um tipo de desenvolvimento que despreza a vida, os povos e a própria terra. Assumiram o “projeto prometeico do Ocidente”, aquele do ideário ocidental capitalista no qual “o indivíduo humano, todo poderoso, dominador da natureza, dispõe-se à produção ilimitada, cujo resultado lógico teria de ser, muito depois, o consumo exponencial (...) (SODRÉ, 2005: p. 17).

Colonização, massacre e esperanças

Na América Afro-Latina, para usar a denominação cunhada por Andrews (2007), terra onde o massacre, no entender de Manuel Scorza (1979), é incorporado às estações do ano, como uma primavera de sangue, o extermínio continua sob formas diversas que vão da morte pela fome às chacinas e execuções realizadas com participação de organismos oficiais, tanto nas periferias das grandes e médias cidades, como no campo e nas florestas, onde as

1 Fundo das Nações Unidas para a Infância (traduzido para o português).

2 Fórum Brasileiro de Segurança.

vítimas são ribeirinhos e diferentes núcleos dos povos indígenas.

Lutas, revoltas, sublevações, confederações, fugas, confrontos, organização de movimentos por liberdade e emancipação ocorreram desde o início da Colonização. A partir das primeiras sublevações indígenas, com revoltas armadas e criação de confederações e as inúmeras revoltas negras que culminaram, ou não, em quilombos, o embate e as diferentes formas de luta e enfrentamento aos poderes coloniais foram intensos. Delas nasceram as comunidades denominadas de quilombos no Brasil, os **cumbes** na Venezuela; os **palenques** na Colômbia; os **marrons** no Caribe inglês e nos EUA e os **cimarrones** em Cuba (NOGUEIRA, 2005). No Brasil, os denominados **quilombos**, palavra de origem quimbundo que, segundo Munanga (1995) e Gomes (1995) tem também o significado de **acampamento** e, considerando tanto o sentido militar do termo em português quanto o espaço real criado pelas lutas, o sentido de **fortificação** também é apropriado para designá-lo. Neste país, também, entre as sublevações indígenas mais marcantes, está a Confederação do Tamoios, ocorrida entre 1554 e 1567, que reuniu diferentes etnias e foi comandada por diferentes caciques, entres eles Aimberê e Cunhambebe (FERNANDES, 1975). Terminou com um acordo tramado por padres e a posterior traição aos indígenas que foram dizimados (VAINFAS, 1995).

Nos países andinos, da mesma forma, revoltas seguidas de massacres ocorreram ao longo da ocupação e continuidade da exploração colonial. Em meio a grande quantidade de sublevações, do México ao Chile, é possível destacar aquela comandada, no Peru, por Tupac Amará, nome assumido

pelo indígena José Gabriel Condorcanqui em reverência ao grande líder Inca, último antes do predomínio total dos espanhóis. Sua insurreição mobilizou cerca de cem mil indígenas, homens e mulheres. O exército espanhol contra-atacou invadindo aldeias e matando indiscriminadamente todos que nelas estivessem. Tupac, traído e derrotado em 1781, foi condenado a morte em um episódio que sintetiza a perversidade do pensamento e das práticas coloniais. Sua execução só ocorreu após ser amarrado a quatro cavalos para o esquartejamento, mas seu corpo resistiu. Tal como Zumbi dos Palmares, sua cabeça foi cortada, espetada em madeira e exposta ao público. (GALEANO, 1978 e 2008). Na Europa desse período, avançava o que ficou historicamente conhecido como Renascimento, movimento no qual engatinhava-se o que seria a “ciência moderna”.

Dos muitos quilombos criados em todo o território nacional, o de maior tamanho e projeção foi o de Palmares, que durou e resistiu praticamente por um século. Com início presumível em 1597, e possivelmente foi organizado bem antes, teve sua destruição física em 1695, com a captura e morte de seu líder mais conhecido, Zumbi. Neste caso também, acordos e traições possibilitaram a derrota e o massacre (CARNEIRO, 2011) e (MOURA, 1981 e 1992).

Tanto no caso das revoltas indígenas quanto nas diferentes formas de luta do povo negro, com particular atenção para a organização dos quilombos, incluindo fugas e posterior defesa dos territórios, o que mostra a história é a existência de sofisticadas estratégias e táticas de guerra diante de um inimigo fortemente armado, possuidor de arsenal bélico superior e com apoio da MetrÓpole e de recursos materiais

e não materiais que atuavam com a sedução e com a conquista da confiança e do imaginário. Quanto aos povos indígenas, e também, de forma uma pouco diferenciada, aos povos de matriz africana no Brasil, Vainfas (1995) mostra que atuaram as duas formas de poder: “Governo geral e jesuítas, Mem de Sá e Anchieta, duas faces da opressão que se abateu sobre a população indígena no século XVI”. (p. 48). E Bosi (1992) completa:

A aculturação católico-tupi foi pontuada de soluções estranhas quando não violentas. O círculo sagrado dos indígenas perde a unidade fortemente articulada que mantinha no estado tribal e reparte-se, sob a ação da catequese, em zonas opostas e inconciliáveis (p. 66).

Com os povos de matriz africana, na diáspora, os ataques para a subjugação foram no mesmo sentido. O colonizador tentou, a todo custo, reduzir cultura, imaginário, subjetividade, filosofia e conhecimentos trazidos pelos africanos à condição que ele próprio e seu mundo, o europeu, se encontravam. Dominados por monarquias, marcados pelos sombrios vieses do cristianismo/catolicismo em tempos de unidade entre igreja e Estado, aos integrantes da empresa colonial e seus súditos, sacerdotes e uma maioria de homens condenados ao degredo, restavam a obediência cega aos monarcas, a ambição, a avareza, a violência no exercício da exploração e a pobreza de um ideário político e místico que, quando não os impedia experimentar a vida, os apavorava com diabos e infernos. Nascimento (2016), em obra consagrada, mostrou o aspecto da tentativa do que chamou de aculturação:

Não é exagero afirmar-se que desde o início da colonização, as culturas africanas, chegadas nos navios negreiros, foram mantidas num verdadeiro estado de sítio. Há um indiscutível caráter mais ou menos violento nas formas, às vezes sutis, da agressão espiritual a que era submetida a população africana, a começar pelo batismo ao qual o escravo estava sujeito nos portos africanos de embarque ou nos portos brasileiros de desembarque. As pressões culturais da sociedade dominante, a despeito de seus propósitos e esforços, não conseguiram, entretanto, suprimir a expressa herança espiritual do escravo (...) (p.12).

As inúmeras rebeliões, revoltas e levantes - alguns desses denominados, não sem exagero, de revolução - em toda a América, embora demonstrassem a força e a disposição de resistência, foram sucessivamente sendo sufocadas e o avanço da Colonização, em sua condição de elemento constitutivo e construtor dos avanços da modernidade no ocidente, prosseguiu com diferentes e renovadas estratégias que, na junção teórico-política de Colonização, Modernidade, Capitalismo, chega a contemporaneidade não só na forma de resquícios de seus mais sórdidos atributos - morte, torturas, genocídios de povos - mas se reelaborando e vivificando junto aos mecanismos teóricos, técnicos e políticos do capitalismo tardio em sua forma denominada de neoliberal. Entre 2019 e 2021, análises divulgadas amplamente sobre aspectos e práticas dos efeitos e formas políticas de enfrentamento da pandemia do coronavírus no Brasil trouxeram ao cotidiano e universo midiático o uso de expressões como genocídio e necropolítica.

Se a mais perceptível característica dos movimentos libertadores e revoltas contra escravização, exploração e outras formas de subjugação, até o final do século XIX, foram as posturas beligerantes e as ações armadas nos confrontos que resultavam em massacres, outras formas de resistência e enfrentamentos se davam, além das fugas constantes, em organizações mais urbanas como confrarias, irmandades e outros espaços de negociação e convivência que possibilitavam recursos tanto monetários quanto estratégicos de sobrevivência e elaboração de fugas e manutenção da identidade, solidariedade e dos saberes filosóficos, culturais e religiosos. Quanto a esses últimos, a criação, ainda durante a vigência da escravidão, dos chamados terreiros, ou casas de culto, que levariam, mais adiante, à formação do Candomblé, tornaram-se um **locus** de resistência e preservação do universo cultural e do aparato filosófico que possibilitou tanto a manutenção quanto a recriação e revitalização do patrimônio simbólico, político e mítico-religioso do negro no Brasil.

O patrimônio simbólico do negro-brasileiro (a memória cultural da África), afirmou-se aqui como território político-mítico-religioso, para a sua transmissão e preservação. Perdida a antiga dimensão do poder guerreiro, ficou para os membros de uma civilização desprovida de território físico a possibilidade de se “reterritorializar” na diáspora através de um patrimônio simbólico consubstanciado no saber vinculado ao culto dos muitos deuses, à institucionalização das festas, das dramatizações dançadas e das formas musicais. É o egbé, a comunidade litúrgica, o terreiro, que aparece

na primeira metade do século dezenove [...] (SODRÉ, 1988, p.50).

Essa possibilidade de transmissão e preservação do conhecimento, do pensamento, enfim, da filosofia de matriz africana no Brasil, a coloca como uma das principais fontes de referências para a construção e renovação das proposituras políticas que considerem “perspectiva/cosmologias/visões” oriundas “de corpos e lugares étnico-raciais/sexuais” que não sejam dos lugares e atores dominantes.

No início do século XX, vozes revolucionárias dão continuidade a partir das experiências, da memória e de todo aprendizado com as lutas e resistências anteriores e reelaboram propostas de uma nova base teórico-filosófica na busca de construção de uma unidade política com forças e correntes, muitas delas herdeiras das lutas mais antigas. Novas vozes, novos sujeitos, novos atores começam a aparecer e ganhar projeção em âmbitos nacionais e internacionais e dão continuidade às diferentes formas de resistência que se formavam nos também diferentes setores explorados, excluídos e espoliados desde o início do processo colonizador até a consolidação das bases que definiriam, posteriormente, as classes sociais no capitalismo contemporâneo.

Experiências e conhecimentos construídos

José Carlos Mariátegui, na sua juventude, tomou conhecimentos dos intensos movimentos, rebeliões e levantes que

sacudiam o Peru no final dos séculos XVIII e XIX, algumas das quais adentraram, de alguma forma, o século XX. Parte desses movimentos, embora já ocorressem em área urbana, com greves e ocupações, tinham no movimento indígena uma expressão que transcendia reivindicações econômicas, no caso das cidades e, no campo, ancoravam-se na luta pela terra, mas com uma dimensão que encontrava suas origens mais remotas na perspectiva de reconstrução de uma sociedade indígena, condizente com a tradição incaica, no caso. Buscavam a superação da opressão colonial, sem desassociá-la à uma revolução também indígena, com fortes críticas à herança hispânica e colonial. Esse contexto todo influenciou e despertou interesses políticos em Mariátegui, talvez por ter conhecimento de que outras grandes mobilizações andinas foram, historicamente, indígenas. E, por isso, sem uma crítica mais acentuada ao projeto da Modernidade, recorre ao marxismo como método e passa a lutar por “um socialismo indo-americano” (MARIÁTEGUI, 2005) que reconhecia a importância política das formas comunitárias de propriedade da terra e vivências indígenas, chamadas por ele de “comunismo indígena” (MARIÁTEGUI, 2008). Mesmo criticado nos espectros tradicionais dos partidos pela direita, por ser, a seu modo, revolucionário, e pela esquerda, por centrar-se em uma leitura “romântica”, Mariátegui influenciou e continua influenciando grupos, particularmente de jovens, e organizações partidárias na Venezuela, na Bolívia, onde um indígena, Evo Morales, chegou à presidência e no próprio Peru. Morreu sem ver profundas transformações no Peru nem nos Andes. Apesar da continuidade de mobilizações envolvendo povos indígenas, os “filhos do sol” ainda não viram o respeito profundo

às suas raízes e origens nem ao seu modo comunitário de viver. Quanto aos partidos, poucos chegaram a reconhecer Mariátegui, e menos ainda o Sol e as riquezas invisíveis de “Pacha Mama”.

Em meados do século passado, o senegalês, pesquisador, químico e filósofo Cheik Anta Diop, nascido em 1923, publica seus estudos que, entre outros resultados, abalam o eurocentrismo acadêmico e oferece elementos teóricos e filosóficos para enfrentar os avanços do chamado “racismo científico” que afetava tanto produções acadêmicas quanto as visões políticas conservadores nos âmbitos científico, filosófico e no senso comum. Diop, a partir de intensa pesquisa em história da filosofia, demonstra que a origem daquilo que ficou conhecido e estabelecido como filosofia no Ocidente, na realidade, tem suas origens e principais raízes no pensamento e na cosmogonia egípcia, portanto, na África. Essa pesquisa tem continuidade principalmente com seus alunos e seguidores Théophile Obenga, Mubabinge Bilolo e Molefi Kete Asante e, além da Europa, suas teses e posturas chegaram ao continente americano nos países do Norte e do Sul. Um dos seus continuadores, Obenga (2003), quase em uma síntese, afirma:

O paradigma hegeliano de leitura da história da humanidade continua em vigor, não foi posto em causa, até agora, pelo Ocidente (...) a Europa jamais criticou o seu eurocentrismo, o seu furor hegemônico cultural, a sua visão histórica (p.46).

O trabalho e o pensamento de Diop enfrentaram esse paradigma de forma consistente, envolvendo aquilo que, para o pensamento ocidental, é a base e a síntese

do conhecimento, a Filosofia (UFPE, 2019). Suas teses e estudos são fortes instrumentos contra o eurocentrismo e as continuidades do pensamento colonial trouxeram elementos influenciadores às lutas antirracistas, anticolonial e anticapitalistas, inclusive no Brasil.

Após lutas, prisões e uma produção teórica marcante, que inclui o Teatro Experimental do Negro, fundado em 1944, o dramaturgo, ator, economista, parlamentar – foi senador da República – e ativista contra o racismo, Abdias Nascimento, elabora um projeto, uma propositura politicamente organizada a partir de sua intensa experiência e de sua produção teórica, que leva o nome de Quilombismo, que o próprio define como “conceito emergente do processo histórico cultural da população afro-brasileira”. Em sua trajetória militante, teórico-política e filosófica explicitada em sua vigorosa produção intelectual, Nascimento navega em diferentes campos do universo negro-brasileiro e, assim, trouxe elementos que, ao contribuírem com a formação política e filosófica, rompeu barreiras epistemológicas na formulação de estratégias para os movimentos negros e as lutas antirracistas em geral.

Durante séculos temos carregado o peso dos crimes e dos erros do eurocentrismo 'científico', seus dogmas impostos em nossa carne como marcas ígneas da verdade definitiva. Agora devolvemos ao obstinado segmento 'branco' da sociedade brasileira suas mentiras, sua ideologia de supremacismo europeu, a lavagem cerebral que pretendia tirar nossa humanidade, nossa identidade, nossa dignidade, nossa liberdade. Proclamando a falência da colonização mental eurocentrista,

celebramos o advento da libertação quilombista. (NASCIMENTO, 2019, p.104).

Nascimento foi um militante protagonista em vários momentos e situações do combate ao racismo, inclusive em denúncia ao genocídio da população negra no Brasil (2016) e abraçou, no seu tempo, o universo filosófico, cosmogônico, mítico e poético da sabedoria de matriz africana tanto como inspiração e fundamentação política, aqui no amplo sentido do termo, como fonte para suas expressões artísticas no teatro, na poesia e na pintura. Navegou, como um lúcido e sagaz timoneiro, o “potencial imensurável que a persistência dos valores africanos em cultura e religião significa para o desenvolvimento do patrimônio espiritual e criativo do povo brasileiro” (2002).

Novas vozes, novos territórios

Os enfrentamentos, nas suas diferentes formas, das tentativas incessantes do pensamento ocidental de transformar-se em universal e único acompanham, como negação, a própria história da Colonização e do desenvolvimento do capitalismo. No entanto, no início do século XX, vozes transcontinentais como Diop, Fanon, Abímbólá, Mariátegui, Mignolo, Quijano, Said, Boaventura Santos e Grosfoguel se somaram aos muitos pensadores, filósofos e militantes que no Brasil se empenharam na construção de um arsenal teórico vasto e consistente, que formam um lastro, que é, ao mesmo tempo, político, filosófico, ideológico e cultural. As qualidades das

produções conhecidas as tornam capazes de fundamentar um projeto político “não hegemônico” que considere “pensar a realidade do real em configurações históricas não assimiláveis ao modelo greco-romano de ser” (SODRÉ, 2017, p.74) e apresentar elementos, se não totalmente distintos, aptos a indicar perspectivas e caminhos críticos, até onde possível, “descomprometidos com o modelo dito ocidental”. Abdias Nascimento, Lélia Gonzalez, Eduardo Oliveira, Muniz Sodré, Beatriz Nascimento, Clovis Moura, Jurema Werneck, Raoni Metuktire e outros de demais e recentes produções que se juntam, como Silvio Almeida, Dennis Oliveira, Renato Nogueira, Davi Kopenawa Yanomami, Rigoberta Menchu da Guatemala ou Domitilia da Bolívia, Ailton Krenak.

Nesse contexto, talvez não seja a expressão “desconstruir” a mais acertada - se é que o certo e o errado cabem sem questionamentos em qualquer tentativa de busca de arejar o pensamento - para um início de busca de elementos para se pensar o jogo que envolve a construção da modernidade, a colonização e a descolonização. Essa indagação aparece no capítulo 1 (“O Pretenso Espírito do Mundo”) do livro “Pensar Nagô” (Sodré, 2017) no tópico “O pensamento da Arkhé: Como se infere em filosofia, a ‘desconstrução’ tem matizes variados” (p.72). E, mesmo respeitando a inferência anunciada, é praticamente inevitável, em uma primeira leitura, conceber que autor traz nesse livro elementos teóricos muito pertinentes, se não para a desconstrução, para um vasculhar minucioso sobre as violências, as astúcias, mas também as fragilidades (doenças?) e sintomas destrutivos do edifício teórico político que, deixando mortos e ruínas no seu rastro,

chega à contemporaneidade, como resultado da junção histórica da Modernidade, da Colonização e do Capitalismo.

A se considerar que, para o mundo ocidental, da academia ao senso comum, “a filosofia é representada como matriz da razão e da excelência epistêmica (pensamento e ciência)” (2017, p.10), a concentração da análise e da crítica nesse universo questiona política e eticamente aquilo que forma as bases da ocidentalização e da universalização do pensamento, da linguagem e do modo dominante de elaboração das “formas de relacionamento com o real”, ou seja, os mecanismos de interpretação, fruição e internalização do conhecimento que se transformam em instrumentos para uma práxis de dominação política e social. E Sodré aponta e questiona não só a intencionalidade mas como a própria construção de sentidos e significados que foram incorporados “àquilo que o Ocidente habituou a chamar de filosofia, nome dado por Platão sua própria literatura” (p.74) contrapondo-se a *sofia* anterior, e, ao assim proceder, promove o pensador grego “a redução platônica da oralidade dialética ao discurso escrito” no onde prevalece a dimensão explicativa. Nesta existe a implicação, e mesmo o envolvimento do outro, mas no nível das operações puramente racionais de entendimento, porém diferente do que faziam os sábios anteriores, ao envolver o interlocutor “de modo a levá-lo a participar da produção do sentido” e não permanecer no mero entendimento cerebral decorrente da posição discursiva do sujeito” (p.74), mas sim em outra forma de compreensão “que implica uma concreta atuação subjetiva, ou seja, uma prática existencial por parte do ouvinte”. E é na continuidade de afirmação e confirmação dessas transformações

e consolidação de significados, incluindo particularmente a determinação da superioridade da escrita sobre a oralidade, que o saber e o conhecimento relacionados ao poder se instalam, alimentando a concepção de que filosofia/conhecimento/pensamento são propriedades particulares do pensamento ocidental e de suas criações como a Colonização, a Modernidade e o Capitalismo:

(...) é política e eticamente oportuno ressaltar que as tentativas modernas de limitar a possibilidade de afirmação de um pensamento filosófico ao interior dos muros simbólicos do Império Euro-americano são embaladas, querendo-se ou não, por uma vontade de poder imperial e colonial (p.74).

Relevando que Sodré, citando Carneiro Leão, parte da consideração da filosofia também como “uma experiência do pensamento”, importa trazer a questão que formula para a reflexão contemporânea que envolve tanto os debates teóricos quanto as buscas de superação e enfrentamento da situação de declínio, exaustão e destruição que permeiam as relações sociais hegemônicas construídas e embasadas pelas bases daquele que pode ser identificado como “pensamento ocidental”:

Mas como diagnosticar a vigência desse esforço de pensar a realidade do real em configurações históricas não assimiláveis ao modelo greco-romano de ser? Qual seria, assim, o sintoma de presença dessa experiência radical nos modos de pensar de sociedades tradicionais genealógica-mente descomprometidos com o modelo dito ocidental? (p. 72).

Lembra o autor que o citado Leão não desconsidera outras experiências como o mito e a experiência do “extraordinário”, tenha este caráter religioso ou não, e também a experiência da poesia e da arte. E completa com aquilo que denomina de “(no fundo), a primeira experiência de pensamento”, a “polis e a politeia”, um “bios”, ou uma esfera que traria no seu interior a vida e a morte mas que, aqui, torna-se inevitável aproximar de uma concepção ampla de política. Assim, não sem considerar os riscos da redução possível, mesmo que a intenção seja ampliar, à experiência do pensamento, busca-se, aqui, aproximar as experiências do extraordinário, da poesia e da arte e do ato de buscar, na “polis”, (enquanto sociedade, comunidade, campo da atividade humana) uma alegria de viver enfrentando os desígnios da morte e da dor, ou seja, buscando alguma unidade entre arte e ciência, sabedoria e poesia para conceituar, de forma ampliada, política e as formas de luta adotadas nas perspectivas da vivência de forma integral, física, cultural, filosófica e criativa.

Em obras como “Verdade Seduzida”, com primeira edição em 1983 e “O terreiro e a cidade” (1988), Muniz Sodré já trazia o universo filosófico dos povos de matriz africana com a clara intensão de mostrar que sabedorias, conhecimentos, mitos e valores que constituíam as bases filosóficas de uma cosmogonia de vasta amplitude que se diferia, em alguns aspectos, daquela oriunda do universo greco-romano, não eram, em nenhuma instância, inferiores àquela. Considerando isso, o pensador brasileiro continuou sua pesquisa e produção aprofundando-as de modo a chegar, em 2017, numa espécie “resultado”, em uma colheita vinda de uma lavoura

amadurecida, pacientemente trabalhada, que é o livro “Pensar Nagô”. Nele Sodré retoma a temática, como disse um crítico, em “análise eminentemente filosófica”. Por dominar o idioma das duas grandes vertentes filosóficas, o grego e o yorubá, navegou com certa facilidade nas comparações, aproximações e citações dos dois campos. O confronto, ou o jogo, para usar expressão sua, se dá a maneira já anunciada no “Verdade Seduzida”, sem a intencionalidade da prova aristotélica e maniqueísta: “Quer-se apenas mostrar que outras perspectivas são possíveis, outras histórias podem ser contadas além daquelas que a ideologia produz sobre si mesma (2005, p. 10).

Essa trajetória analítica tem como base concreta inicial, ainda em 1988, em O Terreiro e a Cidade, as formas de construção, a preservação, a (re)territorialização, as renovações e recriações das culturas de matriz africana trazidas para o Brasil, seus lugares (territórios, terreiros, espaços do sagrado e da vivência) e suas estratégias de cultivo e sobrevivência assim como seus “elementos básicos de sua organização de origem” SODRÉ (2005).

Não obstante a força das armas e as disposições ideológicas (de parte dos grupos dirigentes do Estado) de quebrar as formas econômicas, políticas, familiares e míticas de todos os negros sem distinção, os nagôs conseguiram reimplantar aqui – de modo mais extenso e com maior alcance estrutural na Bahia – os elementos básicos de sua organização de origem (SODRÉ, 2005, p.90).

Refere-se o autor ao “arcabouço filosófico, cosmogônico, base de uma cultura milenar, que foi preservado mediante

práticas, memória e recurso oral, particularmente quando pode ser integrado ao cotidiano dos *Egbés* (casas de culto, terreiros) em um processo longo e árduo” (NOGUEIRA e SOUZA MARIA, 2021, p.153).

A abundância de elementos teórico-políticos apontam para a possibilidade de criação de uma propositura de caráter ético-político inovadora, humanizada no jogo contemporâneo de forças que se assentam sobre a destruição, a alienação e a exploração. Se a partir da explicitação e compreensão das “trocias simbólicas” existentes nas raízes da cultura de matriz yorubá já se encontram as bases que podem ser tratadas como “econômicas”, pela leitura puramente ocidental, é no sentido amplo de “relação” que elementos mais abrangentes – que podem, da mesma forma, filosoficamente, projetar uma “economia” diferenciada ecológica e politicamente – que essa cultura demonstra o seu potencial criador. Definidas a partir de princípios enraizados nas relações comunitárias, numa primeira leitura, podem ser interpretadas de forma reduzida à sobrevivência física de um grupo específico quando a leitura se atém a primeira descrição que situa as trocas na “obrigação (de dar) e a reciprocidade (receber e restituir) são as regras básicas. É o grupo (concreto) e não o valor (abstrato) que detém as regras das trocas” (SODRÉ, 2005, p. 95). Tratam-se de relações que não buscam a acumulação nem a criação do excedente que, no contexto do capitalismo, transforma-se em poder. Assim, mesmo considerando a amplitude das referidas trocas simbólicas para a reflexão em torno de uma possível “infraestrutura”, não podem ser tomadas de forma isolada da fundamentação teórico-filosófica presente no conjunto do pensamento de origem e matriz

africana. O caminhar político e filosófico não se sustenta se, inicialmente, não considerar que

O viés racial e religioso permeia o substrato conceitual dos escritores que, romanticamente, desde os fins do século XIX, definem a “cultura verdadeira” ou a civilização como a busca de um ideal, historicamente transmitido pela Grécia antiga, em que se evidencia a separação entre natureza e cultura (2017, p.36).

Com essa afirmação, Sodré indica uma das possibilidades, dentro outras, de busca de superação do Colonialismo/Capitalismo a partir de questionamento de suas raízes mais profundas que, escondidas, travestidas, remodeladas, chegam à contemporaneidade norteando e organizando pensamentos em âmbitos individuais e sociais, coletivos e políticos. Ao mesmo tempo, afastando-se de qualquer pretensão de afirmar “verdades únicas”, afasta os danos de fundamentalismo de qualquer estirpe já que, nos dizeres de Grosfuguel (2008), “o que todos os fundamentalismos têm em comum (incluindo o eurocêntrico) é a premissa de que existe apenas uma única tradição epistêmica a partir da qual pode alcançar-se a Verdade e a Universalidade”.

O volume e a intensidade da crítica ao escopo do pensamento ocidental - que embasa o desenvolvimento da tríade Colonização/Capitalismo/Modernidade - desenvolvido por Sodré e sintetizado no livro Pensar Nagô, também indica que as propostas de superação do universalismo e predominância requer o reconhecimento de que “a descolonização do conhecimento exigiria levar a sério a perspectiva/cosmologias/visões de pensadores críticos do Sul

Global, que pensam com e a partir de corpos e lugares étnico-raciais/sexuais subalternizados” (GROSFUGUEL, 2008). E, com liberdade de pensamento e respeito pela diversidade em todas as suas implicações, considerar perspectivas e cosmologias alternativas e subalternizadas colabora também para evitar os reducionismos que, mesmo se colocando como “pós”, continuam “reproduzindo, dentro dos seus domínios de pensamento e prática, uma determinada forma de colonialidade do poder/conhecimento” (Idem). Ao mesmo tempo, oferece abertura para que, nas análises e pensamento, o conceito de Capitalismo não seja apenas aquele que “privilegia as relações económicas sobre as relações sociais”, ou seja, não ignora os aspectos culturais e filosóficos dentro das ações e o controle de pensamentos e práticas sociais em uma redução que também afetaria as proposituras alternativas.

“Como podes comprar ou vender o céu, o calor da terra?”

Aqui importa ressaltar também que, no desenvolvimento do pensamento, Sodré, além de sua vivência em instâncias mítico-filosóficas, para dar conta da complexidade do universo de matriz africana, trabalhou e recorreu ao conceito de Arkhé, em jogo e desafio com a origem grega do termo. O recurso pode ser estendido às tentativas de aproximação e produção teórica relacionadas também a outras culturas e pensamentos não ocidentais, como as culturas indígenas da América. De forma resumida, reduzindo um amplo conceito, pode-se afirmar que Arkhé é o reconhecimento de

uma linha de continuidade entre origem e destino. Envolve, assim, a não linearidade do tempo que, em movimento, liga ancestralidade, origem e futuro, sendo a origem entendida não como “simples início histórico” mas como o “eterno impulso inaugural da força de continuidade do grupo. A Arkhé está no passado e no futuro, é tanto origem como destino (...) Arkhé é esperança, não como utopia, mas como terreno onde se planta o axé da mudança” (1988, p. 153). O instrumental teórico, que desconstrói uma temporalidade dominante, abre caminho para a leitura livre e respeitosa, parceira das “perspectivas e cosmologias” alternativas e subalternizadas. Suscita questionamentos ao “projeto prometeico do Ocidente: o indivíduo humano, todo poderoso, dominador da natureza,” que “dispõe-se à produção ilimitada, cujo resultado lógico teria de ser, muito depois, o consumo exponencial (2005, p. 95). E, o pensamento que funda uma relação com a natureza, apenas na sanha de dominá-la, não poderia entender os aspectos das relações, simbólicas ou não, que, nas culturas de matriz africana, ganham uma amplitude qualitativa, na relação do humano com o natural, relação que não “exclui nenhuma entidade: bichos, plantas, minerais, homens vivos e mortos participam ativamente, como parceiros legítimos da troca, nos ciclos vitais” (Idem). A racionalidade ocidental qualifica e define essa relação como “animismo” e encerra aí seu entendimento. Mas, no pensamento das culturas de Arkhé, as qualidades da relação com os elementos da natureza são de outra dimensão, uma instância do pensamento que se torna inacessível com o bloqueio da racionalidade ocidental/colonial. Trata-se de relação que não é apenas de respeito, embora exista, e muito, nem de uso utilitarista, pragmático, e menos ainda comercial.

As plantas têm um estatuto muito especial para os africanos e seus descendentes. (...) Ele está convicto de que “sem folha, não há deus” (aforismo nagô) e também de que é preciso dirigir-se às plantas na linguagem dos deuses - palavras e cânticos apropriados (...) A mata é, assim, um lugar de encantamento ou um lugar “ativo”, tal como entendia Spinoza (na *Ética*) ao falar de “*natura naturans*”) (natureza naturante) e “*natura naturata*”) (natureza naturada). No primeiro caso, a natureza apresenta-se como divina e ativa, em oposição a uma natureza passiva, puramente material (1988, p.168).

Essas qualidades das relações fundamentam uma postura ético-política que vai além do conceito de sagrado, pois a sacralidade existente extrapola o conceito predominante na religião ocidental que é “vocacionada para a dominação universal do espaço humano”. Mas também não pode ser confundida com nenhum “biologismo telúrico”. Não se trata de uma “religião” que busca exhibir “uma grande ‘verdade natural’ mas da dimensão sagrada que permeia a história”.

De fato, uma coisa é o sagrado, outra a religião. O sagrado implica o princípio de uma realidade “separada” (sacer, em latim) que permite um contato imediato com a divindade. Já a religião, que é administração e monopólio intelectualizado da fé monoteísta, visa a superar os transe emotivos e “violentos” (no sentido das experiências de sacrifício e de mobilização de forças cósmicas) do sagrado. A experiência sacra é mais corporal do que intelectual, mais somática do que propriamente psíquica, quando se entende

psiquismo como um registro de interioridade não ritualístico. (SODRÉ, 2017, p. 117).

Para mostrar que na cosmogonia de matriz africana e em outras “culturas de Arkhé, “A visão qualitativa e sagrada do espaço gera uma consciência ecológica”, Sodré (idem) remonta à conhecida carta que um indígena, o cacique Seattle, enviou a um presidente norte-americano. Na carta, o cacique pergunta:

“Como podes comprar ou vender o céu, o calor da terra? Tal idéia é-nos estranha. Se não somos donos da pureza do ar ou do resplendor da água, como, então, podes comprá-los?” E, mais adiante: “Somos parte da terra, e ela é parte de nós. As flores perfumadas são nossas irmãs; o cervo, o cavalo, a grande águia - são nossos irmãos. As cristas rochosas, o fundo das campinas, o calor que emana do corpo de um mustang, todos pertencem à mesma família” (apud SODRÉ, 2017, p. 67).

Assim, as culturas de Arkhé, desde a origem ao que foi preservado e continua cultivado, trazem em si essa noção, essa ideia, esse luzir de pensamento que não tem dificuldade em estabelecer “uma parceria sagrada” entre humanos e a Terra. Uma parceria que promove um envolvimento, uma postura político-ecológica e crítica mesmo na vigência de um contexto de intenso domínio - via tecnologias de informação e comunicação - do Capital, da lógica da mercadoria e das grandes corporações promovendo o controle e o avançando sobre todos os aspectos do imaginário e da constituição dos sujeitos e das formas de viver e sentir a vida no mundo. “A visão qualitativa e sagrada do espaço”, tal

como traduzida por Muniz Sodré, é, como na natureza, fonte, nascente que está no mundo, nos continentes, como a oferecer sua contribuição a todos os embates teóricos, políticos, a todas as lutas empenhadas na contenção e superação da destruição acelerada em marcha, que aponta tanto para o genocídio quanto para a desertificação da Terra e dos valores, sentidos e pensamento daqueles que a habitam. ■

[SILAS NOGUEIRA]

Doutor em Ciências da Comunicação (ECA/USP); pesquisador do Centro de Estudos Latino-americanos em Comunicação e Cultura (CELACC/ECA/USP); professor da Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG/Passos, MG) e do Centro Universitário Moura Lacerda de Ribeirão Preto, SP e membro do Centro Cultural Orùnmilá de Ribeirão Preto. E-mail: solsing@uol.com.br

Referências

ANDREWS, George Reid. **América Afro-latina, 1800 - 2000**. São Carlos: Ed. UFSCAR, 2007.

BOSI, Alfredo. **A dialética da colonização**. 2ª. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

CARNEIRO, E. **O Quilombo dos Palmares**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

FERNANDES, Florestan. Os Tupis e a reação tribal à conquista. In: **Investigação etnológica no Brasil e outros ensaios**. Vozes, Petrópolis 1975.

FOLHA. **Crianças yanomami foram 'sugadas e cuspidas' por draga de garimpeiros, dizem indígenas**. Reportagem de 15/10/2021. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2021/10/criancas-ianomamis-foram-sugadas-e-cuspidas-por-draga-de-garimpeiros-dizem-indigenas.shtml>. Acesso em: 14 out. 2021.

GALEANO, Eduardo. **As veias abertas da América Latina**. São Paulo: Paz e Terra, 1978.

GALEANO, Eduardo **Espelhos. Uma história quase universal**. Porto Alegre: L&PM. 2008.

GROSGOUGUEL, Ramón. «**Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global**», Revista Crítica de Ciências Sociais [Online], 80 | 2008, publicado a 01 outubro 2012, consultado a 26 de set. 2021. URL: <http://journals.openedition.org/rccs/697>; DOI: <https://doi.org/10.4000/rccs.697>.

IPEA (Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada) – **Atlas da violência (2021)**. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia>. Acesso em: 27 out. 2021.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **Por um socialismo indo-americano: ensaios escolhidos**. (seleção de Michael Löwy). Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **Sete ensaios de interpretação da realidade peruana**. São Paulo: Expressão Popular: Clacso, 2008.

MOURA, Clóvis. **História do negro brasileiro**. São Paulo: Ática, 1992.

MOURA, Clóvis. **Rebeliões da Senzala**. São Paulo: LECH, 1981.

MUNANGA, Kabenguele. “Origem e histórico do quilombo na África”, **Revista USP**, volume 28, 1995-1996.

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado** – 3ª edição - São Paulo: Perspectivas, 2016.

NASCIMENTO, Abdias do. **O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista**. São Paulo: Perspectiva, 2019.

NOGUEIRA, Silas. **Movimentos sociais, cultura, comunicação e participação política**. São Paulo, 2005. 288 f. Tese de Doutorado -, Escola de Comunicação e Artes (ECA) Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

NOGUEIRA, Silas; MARIA, A. F. B. S. O vínculo mítico e humano – o *Egbé* e aspectos da resistência e do conhecimento na luta antirracista no Brasil. In **Cultura e diversidade na resistência ao retrocesso: aspectos de degradação e agravamento de crises na sociedade brasileira contemporânea**. Jundiaí: Paco Editorial, 2021.

OBENGA, Teóphile. **O sentido da luta contra o africanismo eurocentrista**. Portugal e Angola: Edições Mulemba, 2013.

SCORSA, Manuel. **Cantar de Agapito Robles**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade**. Petrópolis: Vozes, 1988.

SODRÉ, Muniz. **A verdade seduzida: por um conceito de cultura**. 3. ed. Rio de Janeiro: DP&A. 2005.

SODRÉ, Muniz. **Pensar nagô**. – Petrópolis: Vozes, 2017.

UFPE. **Panorama histórico da vida, do pensamento e da obra de Cheikh Anta Diop** [recurso eletrônico] / [tradução : Humberto Luiz Lima de Oliveira] Universidade Federal de Pernambuco. Recife: Ed. UFPE, 2019.

UNICEF/ FBSP. **Panorama da violência letal e sexual contra crianças e adolescentes no Brasil**. Fundo das Nações Unidas para a Infância (UNICEF) e Fórum Brasileiro de Segurança FBSP, 2021. Disponível em: <https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2021/10/panorama-da-violencia-letal-e-sexual-contra-criancas-e-adolescentes-final-2010.pdf>. Acesso em: 27 out. 2021.

VAINFAS, Ronaldo. **As heresias dos índios - catolicismo e rebeldia no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

EDUCOMUNICAÇÃO
POPULAR E
PERIFÉRICA NA
PANDEMIA:
LUTA POR DIREITOS
HUMANOS E
VISIBILIZAÇÃO DE
MEMÓRIAS NAS
QUEBRADAS



[GT1 - COMUNICAÇÃO , CULTURA E DIVERSIDADE]

Juliana Salles de Souza

Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina (PROLAM - USP), São Paulo, SP

[RESUMO ABSTRACT RESUMEN]

No cenário pandêmico, iniciativas de educomunicação popular e periférica feitas por coletivos encontraram dificuldades para serem realizadas. Este trabalho tem o objetivo geral de verificar de que maneiras esses processos têm contribuído para o debate contra opressões nas periferias e a favor de visibilizar memórias ligadas a territórios. Nesse contexto, de que maneiras é possível sentipensar os territórios, dar continuidade à comunicação das lutas pela garantia de direitos e visibilizar memórias comunitárias em meio ao isolamento social imposto pela pandemia de covid-19? Para responder ao questionamento, realizou-se uma pesquisa exploratória, com procedimento de investigação bibliográfico e dados qualitativos com fontes de natureza bibliográfica e documental de 2020 e 2021. Os resultados mostraram que, apesar de limitações do meio virtual, os coletivos conseguiram reinventar-se para abordar violações de direitos humanos e valorização de memórias sobre, para e a partir das periferias.

Palavras-chave: Comunicação. Educomunicação. Memória. Periferias. Território.

In the pandemic scenario, initiatives of popular and peripheral education made by collectives have found difficulties to be accomplished. This work has the general objective of verifying in what ways these processes have contributed to the debate against oppression in the peripheries and in favor of making visible the memories linked to territories. In this context, in what ways is it possible to rethink territories, give continuity to the communication of the struggles for the guarantee of rights, and make community memories visible in the midst of the social isolation imposed by the covid-19 pandemic? To answer the question, an exploratory research was carried out, with a bibliographic research procedure and qualitative data with bibliographic and documental sources from 2020 and 2021. The results showed that despite the limitations of the virtual medium, the collectives managed to reinvent themselves to address human rights violations and valorization of memories about, for and from the peripheries.

Keywords: Communication. Educommunication. Memory. Peripheries. Territory.

En el escenario de la pandemia, las iniciativas de educación popular y periférica realizadas por colectivos han encontrado dificultades para llevarse a cabo. Este trabajo tiene como objetivo general comprobar de qué manera estos procesos han contribuido al debate contra la opresión en las periferias y a favor de la visibilización de las memorias vinculadas a los territorios. En este contexto, ¿de qué manera es posible repensar los territorios, dar continuidad a la comunicación de las luchas por la garantía de los derechos y visibilizar las memorias comunitarias en medio del aislamiento social impuesto por la

pandemia del covid-19? Para responder al cuestionamiento, se realizó una investigación exploratoria, con procedimiento de investigación bibliográfica y datos cualitativos con fuentes de naturaleza bibliográfica y documental de 2020 y 2021. Los resultados mostraron que, a pesar de las limitaciones del medio virtual, los colectivos lograron reinventarse para abordar las violaciones de los derechos humanos y valorizar las memorias sobre, para y desde las periferias.

Palabras clave: Comunicación. Educomunicação, Memoria. Periferias. Territorio.

Introdução

As dificuldades e as violações de direitos enfrentadas pelas periferias aumentaram consideravelmente no âmbito de pandemia de covid-19, ainda mais em um período no qual o neoliberalismo está cada vez mais presente nas relações econômicas e sociais. Na área comunicacional, não foi diferente. No cenário pandêmico, iniciativas de educomunicação popular e periférica feitas por coletivos encontraram dificuldades para serem realizadas. Desse modo, este trabalho tem o objetivo geral de verificar de que maneiras esses processos têm contribuído para o debate contra opressões nas periferias e a favor de visibilizar memórias ligadas a territórios. Nesse contexto, de que maneiras é possível sentipensar¹ os territórios, dar continuidade à comunicação das lutas pela garantia de direitos e visibilizar memórias comunitárias em meio ao isolamento social imposto pela pandemia de covid-19?

Para responder ao questionamento, realizou-se uma pesquisa exploratória, com procedimento de investigação bibliográfico e dados qualitativos com fontes de natureza bibliográfica e documental de 2020

e 2021. O **corpus** da pesquisa é composto pelos projetos: “Repórter da Quebrada” (coletivo **Periferia em Movimento**); “Você, Repórter da Periferia (coletivo **Desenrola e não me Enrola**); “Produção de conteúdo em mídias (coletivo **Arqueperifa**), de São Paulo; “Cámara, soy Chintololo - taller de fotoperiodismo infantil (coletivo **Sáas Kalpoli**); e “Elaboración de fanzine” (coletivo **Identidades y Saberes Urbanos**). Ambas as cidades foram selecionadas porque estão localizadas em países que estiveram entre as 20 nações com mais casos e mortes por covid-19 e estão entre as mais populosas da América Latina². As experiências mencionadas foram analisadas sob o ponto de vista da importância dada às memórias, aos debates sobre direitos humanos nas periferias e aos diálogos estabelecidos com as pedagogias freireanas em um contexto de mediações virtuais ampliadas em virtude do distanciamento social. Na primeira etapa do artigo, aborda-se as características da educomunicação popular e periférica, sua relação com as territorialidades, a perspectiva de uma territorialidade educomunicativa e, por fim, na segunda etapa, há a descrição e breve análise das experiências, as quais algumas ainda estão em andamento.

¹ A referência ao neologismo “sentipensar” vem de Orlando Fals Borda, responsável por sistematizar a investigação ação-participativa (IAP). A origem do termo em questão vem de um empréstimo de uma palavra utilizada por camponeses momposinos, na Costa Atlântica da Colômbia, e designa a combinação entre razão e emoção, corpo e coração em todas as ações de um sujeito (cf. JAMARILLO MARTÍN, 2012). Em uma leitura freireana, conjugar o verbo sentipensar implica mobilizar reflexão e mobilização social (SOUZA, 2019).

² De acordo com o Our World in Data, no dia 25 de janeiro de 2022, o Brasil concentrava o terceiro maior número de casos de covid-19 no mundo desde o início da pandemia, com 24,1 milhões de confirmações e 624 mil mortos. Já o México está em 13º lugar no ranking, com 4,69 milhões de casos e 303 mil mortos. Disponível em: <<https://ourworldindata.org/explorers/coronavirus=-data-explorer?tab=table&facet=none&Metric-Confirmed+cases&Interval=Cumulative&Relative+to+Population=true&Color+by+test+positivity=false&country=USA~ITA~CAN~DEU~GBR~FRA~~JPN>>. Acesso em: 25 jan. 2022.

Cenários pré-pandêmicos: emergência e sistematização da Educomunicação Popular e Periférica

Na América Latina, a educomunicação pode ser analisada como um conceito que se origina da educação popular freireana, fenômeno sociocultural ligado a dados como o diálogo, a inconclusão ontológica do ser humano, a problematização do cotidiano, a pedagogia das perguntas, a conscientização, os processos feitos **com** e não **para** os educandos, a perspectiva da denúncia das opressões e anúncio das potencialidades da mobilização social popular, entre outros itens (FREIRE, 1975; FREIRE, 1978; FREIRE, 1983; FAUNDEZ; FREIRE, 1985; e FREIRE; GADOTTI; GUIMARÃES, 2000).

Mesmo nos escritos de Freire, a comunicação é interligada à educação, de forma que se observa a indissociabilidade entre os dois processos. Nesse contexto, Venício A. de Lima (1981) relembra que o ato de comunicar é definido por Freire como:

(...) co-participação dos sujeitos no ato de pensar... implica numa reciprocidade que não pode ser rompida. O que caracteriza a comunicação enquanto este comunicar comunicando-se, é que ela é diálogo, assim como o diálogo é comunicativo. A educação é comunicação, e diálogo, na medida em que não é transferência de saber, mas um encontro de sujeitos interlocutores que buscam a significação dos significados (FREIRE *apud* LIMA, 1981, p. 59).

A partir de tal concepção, Lima (2001) defende a dialogicidade como premissa da

comunicação e da cultura. Para o autor, a originalidade da contribuição de Freire para o âmbito comunicacional consiste na análise do diálogo como raiz conceitual do ato de comunicar, ou seja, de tornar comum (cf. SOUZA, 2019, p. 276-277). Nesse sentido, Lima (2001) alerta que

Comunicação implica um diálogo entre Sujeitos mediado pelo objeto de conhecimento que por sua vez decorre da experiência e do trabalho cotidiano. Ao limitar a comunicação a uma relação entre Sujeitos, necessariamente iguais, toda “relação de poder” fica excluída. O próprio conhecimento gerado pelo diálogo comunicativo só será verdadeiro e autêntico quando comprometido com a justiça e a transformação social (LIMA, 2001, p. 69).

Com base em tais concepções, os processos educacionais possuem como princípios o diálogo permanente e continuado, a interatividade, a produção participativa de conteúdos, a transversalidade, o compromisso com o ato de dialogar saberes, proteção e valorização do conhecimento tradicional e popular, com a democratização, direito à comunicação, além do compromisso com a não-discriminação e o respeito à individualidade e diversidade humana (cf: SOARES, 2011 *apud* SOUZA, 2019). A escolha do neologismo “educomunicação” está relacionada a fatores de ressignificação quanto aos usos da palavra em contextos histórico-sócio-culturais latino-americanos, reconhecimento e pesquisa científica. De igual maneira, não se podia limitar a educomunicação à educação para os meios (CITELLI; SOARES; LOPES, 2019). O compromisso existente com a transformação social presente na construção da

educomunicação em solo latino-americano tem relação direta com o contexto histórico no qual as práticas educacionais nascem, o qual corresponde ao período de ascensão e vigência de ditaduras. Desse modo, observa-se que a relevância da educação está baseada no compromisso acadêmico, com seriedade e aprimoramento científicos interligados constantemente com a busca constante pela transformação social (CITELLI; SOARES; LOPES, 2019) e pela garantia de direitos humanos (cf. SOUZA, 2020).

A comunicação sobre, para e a partir das periferias e os processos educativos que a cercam crescem em tais territórios à medida que ocorre a apropriação de novas tecnologias de informação e comunicação (NTICs) e o desejo de ressignificar narrativas sobre os territórios cresce. Nesse contexto, surgem mais espaços para narrativas acerca de temas como luta pela garantia de direitos humanos, mobilizações de movimentos sociais e expressões culturais nas periferias. Tais iniciativas relacionam-se de forma direta com os novos protagonismos midiático-jornalístico-culturais (OLIVEIRA, 2017) e com a formação de **sujeitas e sujeitos periféricos** (D'ANDREA, 2020).

Tendo em vista o princípio freireano de que "(...) que a realidade exija a transformação do conceito e não o conceito exija a transformação da realidade." (FAUNDEZ; FREIRE, 1983, p. 33), as características dos processos educacionais realizados por coletivos de comunicação nas periferias resultaram na sistematização do conceito de educação popular e periférica. Enquanto o adjetivo "popular" reforça a proximidade da educação com a educação popular, a qual não é homogênea

tampouco uniforme, o adjetivo "periférica" designa a forte interligação que os processos educacionais possuem com os territórios, categoria que está presente nos discursos jornalísticos, audiovisuais e nas linhas editoriais dos coletivos.

São características da educação popular e periférica: pertencimento aos territórios periféricos (o protagonismo da primeira pessoa expressa pelo pronome pessoal do caso reto "nós"); formação de multiplicadores críticos; sentipensar os territórios (percorrer as periferias para narrá-las); reconhecimento das periferias como territórios de saberes; privilégio de processos em comparação com os produtos; construção constante com as pessoas nas cotidianidades, dialogicidade e conteúdos articulados às cotidianidades nas periferias. Nesse contexto, a educação popular e periférica é analisada como uma pedagogia crítica e decolonial³ com metodologias como investigação ação-participativa (IAP) e sistematização de experiências⁴, bem

3 Em linhas gerais, uma pedagogia crítica e decolonial pode ser definida como "prática e processo sociopolítico, produtivo e transformativo assentado nas realidades, subjetividades, histórias e lutas do povo, vividas em um mundo regido pela estruturação colonial" (WALSH, 2010, p. 13-14, tradução nossa). Nesse contexto, essas pedagogias levam em consideração as resistências ao eurocentrismo, à geopolítica do conhecimento, bem como analisar histórias de povos oprimidos e fortalecer memórias e narrativas desde a perspectiva da América Latina.

4 A sistematização de experiências é uma metodologia geralmente adotada por movimentos sociais que busca objetivar experiências vividas por meio da recuperação de registros sobre a experiência, perguntas iniciais, recuperação dos processos vividos, reflexões de fundo (por que as situações aconteceram como aconteceram? Por que não ocorreram outras situações?), formulação de conclusões e comunicação de aprendizagens (cf. JARA, 2012).

como diálogo de saberes. A formação de redes entre coletivos para potencializar processos de educomunicação popular e periférica e as articulações e diálogo de saberes com atores sociais para potencializar processos de educomunicação popular e periférica (por exemplo, realização de processos de coletivos de comunicação em escolas) são características marcantes nesses processos. Por fim, há uma luta que se evidencia no cotidiano dos coletivos, em especial nos processos educacionais, por reconhecimento institucional, político, social e cultural dos territórios. Ademais, o (a) educador(a) popular e periférico(a) é um (a) **sujeito(a) periférico(a)**, dialógico(a), que atua por meio dos processos e características da educação popular; rejeição às posturas adultocêntricas⁵; incentivo à curiosidade epistemológica de educadores e educandos⁶; incertezas quanto ao financiamento de atividades⁷; e participação (cf. SOUZA, 2019).

5 “No âmbito da educomunicação, pode-se considerar o adultocentrismo como a análise de fenômenos a partir de olhares que assujeitam, em diferentes níveis, as opiniões e criações de crianças e adolescentes. Desse modo, a análise do adulto torna-se hierarquicamente superior às palavras de seres dessas faixas etárias. Nesse raciocínio, costuma-se afirmar que o jovem “ainda vai ser”. Ao se recusar o adultocentrismo, considera-se a criança e o adolescente como sujeitos histórico-sócio-culturais que “já são”, ou seja, elaboram reflexões e ações com base em suas vivências e conhecimentos.” (SOUZA, 2019, p. 298).

6 A curiosidade epistemológica é uma categoria trabalhada por Paulo Freire em *A Pedagogia da Autonomia* e consiste em uma diferenciação da curiosidade ingênua ao propor um distanciamento com relação ao senso comum e a consequente transformação a reflexão crítica sobre as cotidianidades em uma ação cada vez rigorosa sobre o ponto de vista metódico.

7 Nesse contexto, a pesquisa de Mariana de Sousa Caires (2021) aborda os desafios no financiamento de

Territorialidades educacionais e o protagonismo territorial na Educomunicação Popular e Periférica

Para além do nome, a educomunicação popular e periférica também traz o protagonismo em suas práticas a partir do território e também das territorialidades. Nesse sentido, é válido destacar que as conceituações sobre território variam de acordo com o lugar epistêmico do qual as significações serão delimitadas. O relato de Tony Marlon, membro do coletivo de comunicação *Historiorama*, atuante na Zona Sul de São Paulo, feito na Virada Comunicação 2017⁸, sintetiza o protagonismo territorial:

projetos de coletivos de comunicação que abordam a linguagem jornalística em São Paulo.

8 Evento ocorrido em setembro de 2017 cujo objetivo foi debater o papel da comunicação nos territórios periféricos. Para isso, foram reunidos mais de 400 participantes, entre coletivos de comunicação, pesquisadores, agentes culturais, fundações, institutos, estudantes de comunicação e moradores de periferias em uma programação com mais de 10 horas de duração, sediada no Centro Cultural Grajaú, Zona Sul da capital paulista. No evento, foram debatidos a conjuntura das periferias; democratização da mídia; formas de atuação na comunicação; genocídio e segurança pública; gênero, etnias e identidades; educação e cultura; transporte e desenvolvimento local; e moradia e meio ambiente. É necessário destacar também que o nome “virada comunicação” foi escolhido pelos organizadores para reforçar a ideia de que comunicar as potencialidades das periferias contribui com uma mudança de visões sobre esses territórios, a qual está associada com a palavra “virada”. A pesquisadora acompanhou o evento como parte dos trabalhos de campo para a realização da investigação desenvolvida durante o Mestrado, intitulada *Entre Quebradas e Comunas: Educomunicação Popular e Periférica em São Paulo e Medellín*.

Uma pergunta que as pessoas sempre falam: “Ah, então existe diferença entre mídia independente e mídia periférica?” A gente fala sim, que é isso que a Gi trouxe e que a gente vai ficar batendo nessa tecla hoje, ao longo de todo o dia. A narrativa, ou seja, a gente fica o tempo todo tá contando a história daqui, a partir deste território, a partir dessa memória, a partir dessas histórias, dessas demandas. Então, tem muita mídia independente, por exemplo, né, e a gente também é mídia independente. Mas esse recorte que a Gi (Gisele Brito) tá chamando a atenção a gente vai ficar batendo na tecla o tempo todo: é pautado pelo território. É uma narrativa que se estabelece a partir do território. Somente quando se estabelece a partir do território, ou seja, a partir de onde a gente mora, a gente consegue, por exemplo, dizer quais são os termos que nos incomodam quando a imprensa tradicional fala alguma coisa sobre o nosso território. Entende qual é a diferença? É muito difícil para alguém que não está no território se sentir incomodado com o termo. Para a gente, a gente sabe qual é o termo que incomoda. (BRITO; MARLON, 2017, grifo nosso).⁹

Ao escrever sobre territórios e territorialidades, Gladys Lucía Acosta Valencia (2020) ressalta o fato de que é necessário reconhecer de onde se pensou a concepção. Por exemplo, conceituar territórios da forma considerada mais tradicional, ou seja, como “alcance geográfico da soberania estatal” (HAESBAERT, 2020, p. 143), implica

utilizar uma concepção eurocêntrica, ligada ao sistema colonial e aos interesses capitalistas hegemônicos. Nesse sentido, as visões sobre território latino-americanas e/ou construídas a partir de visões vivenciais de quem está nas periferias podem ser enfatizadas, a fim de estreitar diálogos com narrativas construídas por meio da educomunicação popular e periférica.

Ao debater as perspectivas latino-americanas sobre território, Rogério Haesbaert (2020) analisa o território a partir de três modalidades: categoria da prática (interpretação do senso comum), normativa (que busca responder o que deve ou deveria ser um território, situação presente, por exemplo, em documentos sobre políticas territoriais de Estado) e de análise (presente de forma predominante no âmbito acadêmico e resultado de um conceito construído teórica e metodologicamente por meio de reflexões intelectuais) (cf. HAESBAERT, 2020, p. 141-142). Haesbaert (2018) também chama a atenção para os diferentes marcos interpretativos do espaço-tempo latino-americano e as influências que eles possuem na formulação da aceção de território: indianismo, indianidade, desenvolvimentismo extrativista, pensamento sobre a dependência e políticas populistas. Para o autor:

(...) não resta dúvida de que uma perspectiva latino-americano sobre o território tem como marca a pluralidade, envolvendo uma multiplicidade de sujeitos sociais, em contraponto à tradicional leitura eurocêntrica exclusivista e universalizante, do território como território estatal. Mesmo que em tratamentos bastante críticos, trata-se da abordagem ainda dominante, por exemplo, como

⁹ O vídeo completo com a abertura da Virada Comunicação está disponível em: <<https://www.facebook.com/redejornalistasdasperiferias/videos/499610220372794/>>. Acesso em: 15 nov. 2017.

categoria analítica e normativa nas geografias anglo-saxônicas. (HAESBAERT, 2020, p. 147).

A partir de uma pesquisa feita por investigadores acadêmicos e comunitários, sintetizou-se que o conceito de território desdobra-se em: espaço de proteção, encontro, compartilhamento, deliberação e ação coletiva (cf. ACOSTA VALENCIA, 2020, p. 53). É no território que o auto e o mútuo cuidado acontecem, por meio de ações, reflexões e sentires, tanto individuais como coletivos. Por meio de uma visão dialética e multidimensional, o conceito de território amplifica-se e complexifica-se, pois passa a compreender os elementos naturais, as vivências, os coletivos e o próprio corpo humano.

Dessa maneira, por parte dos coletivos de comunicação, observa-se a construção das perspectivas sobre território a partir da categoria da prática e também da análise, uma vez que a categoria converte-se em ferramenta política. Tal combinação é possível porque se observa que os coletivos, concretizações de novos protagonismos midiático-jornalístico-culturais (OLIVEIRA, 2017), são compostos por **sujeitas e sujeitos periféricos**, cuja ação política consiste em (1) utilização de periferia como classe; (2) periferia, periférica, periférico e favela como posicionamento político-territorial; (3) organização em coletivos; (4) arte e cultura política; (5) de objeto de estudo a sujeito de conhecimento; (6) sistematização da própria história; (7) fim da necessidade de mediadores; (8) do estigma ao orgulho; (9) relevância dos debates sobre opressões raciais e de gênero; (10) consciência ecológica e de direitos de LGBTQIA+; (11) diferença como bandeira: o direito à diferença; e (12) era

digital (D'ANDREA, 2020). No contexto de organização em coletivos, a educação e a comunicação adquirem protagonismo como dois campos para a concretização do agir político desses indivíduos.

O território como categoria política também é construído a partir das apropriações feitas sobre aquela localidade. Para Gilberto Giménez (*apud* ACOSTA VALENCIA, 2020), territórios são construções sociais e culturais resultantes de múltiplas apropriações ou territorialidades. No caso dos coletivos, pode-se falar de uma territorialidade própria, a qual nasce das relações, reflexões e inter-atuações nos territórios por meio da cultura, memória, experiências e práticas cotidianas e a utopia, com ações como o ser, o estar, o fazer, o vincular, o representar e o sentir (ACOSTA VALENCIA, 2016). Dessa maneira, pode-se observar a criação de territorialidades educacionais, ou seja, a partir de processos educacionais, são gerados vínculos e apropriações com os territórios periféricos, os quais serão posteriormente narrados.

No contexto das territorialidades educacionais, o conhecimento adquire características próprias, que podem ser compreendidas a partir das proposições de Paulo Freire sobre os processos do conhecimento presentes na obra *Cartas a Guiné-Bissau* (FREIRE, 2011):

Que conhecer: territórios periféricos e suas potencialidades, direitos humanos;

Como conhecer: percursos pelos territórios, debates, investigações participativas, entrevistas; **Para que conhecer:** garantia de direitos, entre eles, o direito à comunicação; busca pela emancipação; **Em favor de que conhecer:** reconhecimento

dos territórios periféricos por meio da denúncia de violações de direitos nas periferias e do anúncio das potencialidades dos territórios; **Em favor de quem conhecer:** formação de sujeitos periféricos; **Contra que conhecer:** opressões advindas das fases atuais do capitalismo, caracterizadas pela ação direta do capital; **Contra quem conhecer:** contra sujeitos que, direta ou indiretamente, não reconhecem os territórios periféricos como potências (SOUZA, 2019, p. 372).

Em síntese, há um processo de sentir, pensar, apropriar-se e construir narrativas territoriais a partir da prática educacional em coletivos de comunicação.

Cenário pandêmico e os desafios ao sentipensar

Nos processos da educomunicação popular e periférica, uma das principais características mais presentes consiste em percorrer as periferias a fim de narrá-las por meio de diferentes linguagens: seja para conhecer um sarau no próprio bairro em que reside, para dar visibilidade à luta por moradia em uma localidade, para criar significados sobre os grafites existentes em um muro, ou até mesmo para observar violações de direitos humanos *in loco* ou para anunciar potencialidades periféricas, com destaque para o âmbito cultural.

Com a pandemia e a necessidade do isolamento social, tornou-se inviável sair às ruas para construir pautas, entrevistar pessoas presencialmente ou realizar outro

tipo de atividade. Dessa maneira, como sentipensar as periferias em um contexto de pandemia? Então, coletivos de comunicação em diferentes países latino-americanos, entre eles no Brasil e no México, encontraram caminhos para dar continuidade ao processo de debates sobre opressões e violações de direitos humanos ocorridas em territórios periféricos e/ou visibilizar memórias ligadas aos territórios a partir da mediação virtual. Foi possível verificar que parte dos processos iniciou-se em 2021, ano no qual já havia uma maior familiaridade com meios para a interação a distância e período que possibilitou um planejamento minimamente maior ante as incertezas que a pandemia causou em cronogramas, por conta da pouca previsibilidade provocada pela doença.

Na cidade de São Paulo, houve experiências de comunicação periférica que promoveram atividades durante a pandemia. Entre elas, está o “Repórter da Quebrada: despertando os sentidos”¹⁰, do coletivo e produtora de jornalismo de quebrada *Periferia em Movimento*. Projeto realizado desde 2013 de forma presencial, com mais de 3 mil horas de encontros de aprendizagem e estudado na dissertação “Entre Quebradas e Comunas: educomunicação popular e periférica em São Paulo e Medellín” (SOUZA, 2019), na versão online, a iniciativa abordou quatro bases de sua produção comunicativa para os educandos: memória e identidade; garantia de direitos humanos; protagonismo na narrativa; e ocupação dos espaços de poder.

¹⁰ Disponível em: <http://periferiaemmovimento.com.br/rdq2020/>. Acesso em: 25 out. 2021.

Assim como nos encontros presenciais, houve o convite a **sujeitas e sujeitos periféricos** que poderiam falar mais sobre territórios e territorialidades do Extremo Sul da capital paulista. Em um formato de pedagogia das perguntas, o primeiro encontro, o convidado foi o músico e educador Alan Zas, que ficou responsável por abordar o tema “Quem eu sou e que lugar é esse?”. Já a educadora Regiane Soares conduziu debates sobre o questionamento: “Direitos por que e para quem?”. A escritora e pesquisadora Lucimeire Juventino, por sua vez, ficou responsável por abordar o assunto “Falando por si só”, com foco em memórias, cidadania, resistência e a importância do pertencimento. Por fim, o quarto tema foi “Tomar o que é nosso”, conduzido pela jornalista e articuladora Mariana Belmont. Os diálogos proporcionaram reflexões e ressignificações que trataram tanto sobre memórias, como sobre opressões, denúncias e anúncios acerca das periferias. O projeto foi fomentado pelo Programa de Valorização das Iniciativas Culturais (VAI).

Ainda no Extremo Sul, o coletivo de educação **Arqueperifa**, com atuação mais focada em Parelheiros e cujo foco está em “engajar a quebrada” realizou um curso de produção de conteúdo e mídias focado em outros coletivos e movimentos. Por meio da plataforma **Google Meet**, o grupo compartilhou informações sobre conteúdo online e offline e tirou dúvidas sobre o uso das redes sociais digitais, em especial em um momento de fragilidade econômica provocado pela pandemia. Mais do que aspectos técnicos, o coletivo também se preocupou com as linguagens artísticas e cedeu espaço até mesmo para a elaboração de um poema pós-encontro. Nesse período, o grupo deixou espaço ainda para

que outros internautas enviassem registros fotográficos sobre os territórios no período pandêmico. Foram produzidos ainda 17 episódios do podcast “Lugar de Quarentena”, publicado no **YouTube**, que, apesar de ser uma atividade mais focada em produção de conteúdo, debateu temas como meio ambiente, acesso à água, saúde mental, intolerância, solidariedade, genocídio da população negra, população indígena no cenário de emergência da pandemia, as dificuldades do ensino a distância e violência doméstica¹¹.

Já o coletivo **Desenrola e não me enrola** compartilhou notícias acerca do “Você, Repórter da Periferia 2.0” por meio do **Instagram**. Assim como o “Repórter da Quebrada”¹², o processo educacional também já existia antes da pandemia e era bastante baseado na dinâmica do sentipensar os territórios, inclusive com a possibilidade de percorrer diferentes regiões da cidade e da região metropolitana da capital paulista, a fim de fazer coberturas jornalísticas sobre saraus, eventos literários, futebol de várzea, entre outros temas. A versão 2.0, por sua vez, teve um acréscimo relevante em um contexto de crise econômica de grande impacto nas periferias: o programa foi convertido em um formato de inclusão produtiva: de março a novembro, 10 jovens que já haviam passado por formações e vivências do “Você, Repórter da Periferia” tiveram uma bolsa auxílio mensal

11 Disponível em: <https://youtube.com/playlist?list=PLtLf2OoQgjuF4zHUJ1i-jVPCEySgwiHuP>. Acesso em: 25 jan. 2022.

12 A respeito do projeto, ver mais em: VILHENA, Evelyn et al. *Você Repórter da Periferia: visões e vivências do jornalismo nas periferias*. São Paulo: FiloCzar, 2018.

para produzir conteúdo focado nos próprios territórios. Nesse período, houve formações e acompanhamento para os repórteres. O coletivo justificou a não realização do processo de forma presencial da seguinte maneira:

Com a pandemia da covid-19 e as poucas medidas de enfrentamento do governo federal, ainda não é possível realizar o nosso programa de formação Você Repórter da Periferia de forma presencial e com todas as trocas e vivências pelas quebradas de sp como propomos ao longo do projeto. Seguindo as recomendações dos órgãos de saúde, assim como em 2020, não realizaremos essa construção no formato do VCRP de forma presencial. Por se tratar de um projeto que envolve troca, vivências e circulação pela cidade, escolhemos não realizar de forma online, também por questões estruturais que afetam os jovens da quebrada.¹³

Com a versão 2.0, foi mantida a preocupação com o debate de assuntos vinculados aos direitos humanos e suas respectivas violações e garantias. Além das reportagens, as redes sociais do coletivo também ficaram permeadas por questões reflexivas, em mais um exercício da pedagogia freireana das perguntas. Entre as questões, estavam: o que é ser uma jovem mãe? O que é ser jovem na pandemia? O que é ser jovem enquanto sujeito social? O que é ser jovem em Osasco (município da Grande São Paulo)? O que é ser uma jovem comunicadora?, entre outras perguntas relacionadas ao contexto de uma “juventude

desenrolada”. As respostas foram dadas por meio de vídeo e ficaram disponíveis por meio da rede social digital **Instagram**¹⁴ e demonstraram que houve debates consistentes sobre os direitos e dificuldades para as quebradas durante a pandemia. O processo, inclusive, gerou outros produtos, a exemplo do podcast “Segredos das Margens”, produzido por repórteres do projeto, em uma situação que concretiza uma das características da educomunicação popular e periférica¹⁵: a formação de multiplicadores críticos, que, a partir dos processos formativos, criam suas próprias narrativas a fim de compartilhar suas vivências, visões e análises.

Do lado mexicano, as ressignificações educacionais contaram com o apoio de editais, a exemplo do Programa “Colectivos Culturales Comunitarios”¹⁶, vinculado à Secretaria de Cultura da capital do país. O objetivo da iniciativa é beneficiar projetos culturais propostos pela sociedade civil e, assim, gerar processos comunitários, em busca da garantia de direitos culturais. Um dos processos beneficiados é feito pelo coletivo **Sáas Kalpoli**, responsável por oficinas de fotojornalismo infantil denominadas “Cámara, soy chintololo”:

¹³ Disponível em: https://www.instagram.com/desenrola_/p/CO_SWotHKsv/?utm_medium=copy_link. Acesso em: 25 jan. 2022.

¹⁴ Disponível em: www.instagram.com/desenrola_. Acesso em: 27 out. 2021.

¹⁵ MARLON, Tony. As conversas mais potentes hoje estão nos podcasts. E eu posso provar. Ecoa UOL, São Paulo, 26 out. 2021. Disponível em: <https://www.uol.com.br/ecoa/colunas/tony-marlon/2021/10/26/as-conversas-mais-potentes-hoje-estao-nos-podcasts-e-eu-posso-provar.htm>. Acesso em: 25 jan. 2022.

¹⁶ Disponível em: <https://culturacomunitaria.cdmx.gob.mx/programas-sociales/colectivos-culturales-comunitarios>. Acesso em: 25 jan. 2022.

Como coletivo (Sáas Kalpoli), estamos interessadas em resgatar lugares públicos das comunidades para que as crianças desses locais possam reconhecer e apropriar-se do território em que vivem, convivem e crescem; dessa maneira, gerar impacto social no entorno, ou seja, mostrar desde o olhar dos pequenos, os elementos culturais que são parte da identidade dos povos originários. É por isso que, através da fotografia, estabelecemos um projeto que permitiria às crianças expressar-se, estimular a criatividade e erigir sua própria concepção dos espaços que compartilham entre eles, com suas famílias e com sua comunidade. Como resultado, obtivemos uma grande participação de meninos e meninas desde os 5 até os 12 anos, pertencentes aos povos de Santa Catarina e San Andrés na delegação Azcapotzalco da Cidade do México. A copiosa participação nos permitiu realizar passeios nos quais os participantes tiveram a oportunidade de tirar fotografias de seu bairro. Derivado da grande colaboração de tiveram as crianças com a oficina, tivemos uma exposição de rua e na galeria do material fotográficos que estes criaram. Cabe mencionar que estes espaços são urbanos, pois o coletivo foi criado dentro da Cidade do México, embora não se descarte a possibilidade de ir a outras regiões do país. (ESQUIVEL CAUCHI; DÍAZ SANTOS, 2018, online, tradução nossa).

Durante a pandemia, parte das atividades ocorreu de forma online, com o compartilhamento de técnicas e também com o registro cotidiano. O objetivo era o mesmo: recuperar espaços públicos, gerar identidades e despertar talentos fotográficos. Para isso, foram debatidos temas como

movimentos sociais, tribos urbanas, danças e bailes, gastronomia como patrimônio cultural imaterial, entre outras. Foram realizados também fanzines e uma revista com testemunhos comunitários em 2020. Já em 2021, foi possível realizar atividades presenciais, ainda que se privilegiasse o formato remoto. As linguagens artísticas vinculadas a patrimônios culturais imateriais, tais como as danças, também tiveram espaço em virtude do formato. Aliás, os fanzines ganharam protagonismo nas periferias da Cidade do México. Houve ainda um concurso de videocliques comunitários ocorrido em 20 de novembro de 2021¹⁷.

No caso do coletivo “Identidades y Saberes Urbanos”, os escadões das periferias, em especial na região norte do distrito federal mexicano, ficaram repletos de mensagens vinculadas às identidades, histórias orais, registros familiares, bem como fotografias documentais e cotidianas. O objetivo do coletivo é sensibilizar os atores sociais a fim de resgatar, difundir e divulgar a tradição da história oral, identidade e patrimônio. No processo formativo, valoriza-se bastante as categorias da memória e a valorização das visões que cada um possui sobre o território.

Entre as estratégias adotadas durante a pandemia, o exercício da pedagogia das perguntas nas redes sociais buscou promover interações entre o público. Um dos questionamentos utilizados foi: “O que é um fanzine para você?”. Os vídeos transmitidos pelas redes sociais no período de isolamento social abordavam características de elaboração de fanzines, entre ilustrações, leitura, redação, artes visuais,

¹⁷ As iniciativas e vídeos estão disponíveis em: <https://www.facebook.com/camarasoychintololo/>. Acesso em: 25 jan. 2022.

desenho, entre outros temas. Com a retomada de atividades presenciais, foram feitas oficinas presenciais em diferentes bairros da Cidade do México. No final de novembro de 2021, houve o lançamento do “Fanzine Colectivo Identidades y Saberes Urbanos”, distribuídos nos territórios. Tanto as oficinas online como nas ruas foram financiadas pelo edital “Colectivos Culturales Comunitarios”¹⁸. Apesar dos obstáculos de se trabalhar com linguagens artísticas no formato virtual, o coletivo demonstrou resiliência para realizar os processos educacionais.

problemas de conectividade, os coletivos conseguiram reinventar-se para abordar violações de direitos humanos e valorização de memórias sobre, para e a partir das periferias. Dessa maneira, o tecer das territorialidades a partir da comunicação foi continuado e ressignificado, à espera do momento da retomada das atividades inerentes ao percorrer e narrar as periferias, sem precisar depender da mediação virtual e das telas de computador para conversar com *sujeitas e sujeitos periféricos* com mais tempo e calma. ■

Considerações finais

Ao se analisar processos e territorialidades educacionais de duas cidades marcadas por processos de distribuição desigual de recursos - São Paulo e Cidade do México -, o que resulta em regiões periféricas maiores, foi possível observar a relevância da continuidade dos processos educacionais por parte dos coletivos de comunicação. Apesar das limitações que o meio virtual impõe, em especial para a característica de sentipensar os territórios e para o trabalho com determinadas linguagens, a exemplo da expressão por fanzines, foi possível manter os debates, questionamentos e a realização de processos, inclusive com alguns produtos.

Mesmo que o alcance das atividades tenha sido ainda menor por conta da falta de alcance das tecnologias digitais e dos

¹⁸ As iniciativas estão disponíveis em: <https://www.facebook.com/identidadesysaberesurbanos/>. Acesso em: 25 jan. 2022.

[JULIANA SALLES DE SOUZA]

Doutoranda e mestra pelo Programa de Pós-Graduação Interunidades em Integração da América Latina (PROLAM-USP). E-mail: julianasalles@usp.br

Referências

ACOSTA VALENCIA, Gladys L. Subjetividades y territorialidades: un análisis de tres documentales sociales participativos del colectivo Ciudad Comuna. In: ACOSTA VALENCIA, Gladys L.; PINTO ARBOLEDA, María C.; TAPIAS HERNANDÉZ, César A. (orgs.). **Diálogo de Saberes en Comunicación**: Colectivos y Academia. Medellín: Universidad de Medellín; Sello Editorial Universidad de Medellín; Centro Internacional de Estudios Superiores de Comunicación para América Latina. Ediciones CIESPAL, Corporación para la Comunicación Ciudad Comuna; Corporación Pasolini en Medellín; Corporación Con-vivamos, 2016.

ACOSTA VALENCIA, Gladys Lucia. **Territorio y territorialidades** In: AGUDELO LÓPEZ, Alexandra et al. Minga de pensamiento polifónico: dicionário colaborativo. Medellín: UNAULA, 2020.

BRITO, Gisele; MARLON, Tony. **Notícia com CEP**. 1 vídeo (1h41min45s). Disponível em: <<https://www.facebook.com/redejornalistasdasperiferias/videos/499610220372794/>>. Acesso em: 15 nov. 2017.

CAIRES, Mariana de Sousa. Parcerias e precariedade: investigação sobre o financiamento de projetos de “jornalismo de quebrada” em periferias de São Paulo. **ECCOM**, v. 12, n. 23, jan.-jun. 2021. Disponível em: <<http://publicacoes.unifatea.edu.br/index.php/ECCOM/article/view/1267/1171>>. Acesso em: 04 jul. 2021.

CITELLI, Adilson; SOARES, Ismar de Oliveira & LOPES, Maria Immacolata Vassalo. “Educomunicação: referências para uma construção metodológica”, **Comunicação & Educação**, ano 24, n. 2, jul/dez 2019, p. 12-25. ISSN: 0104-6829, e-ISSN: 2316-9125 Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/comueduc/article/view/165330/159511>>. Acesso em: 22 jun. 2020.

D’ANDREA, Tiarajú. Contribuições para a Definição dos Conceitos Periferia e Sujeitas e Sujeitos Periféricos. **Novos estud. CEBRAP**, São Paulo, v. 39, n. 1, p. 19-36, abr. 2020. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002020000100019&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 30 jun. 2020. Epub June 10, 2020. <https://doi.org/10.25091/s01013300202000010005>.

FALS BORDA, Orlando. **Ciencia, compromiso y cambio social**. Buenos Aires: El Colectivo – Lanzas y Letras – Extension Libros, 2012. HERRERA FARFÁN, Nicolás Armando; LÓPEZ GUZMÁN, Lorena (compiladores) (Colección: Pensamiento Latinoamericano). Disponível em: <http://www.documentos.una.ac.cr/bitstream/handle/unadocs/8133/Ciencia%2C%20compromiso%20y%20cambio%20social_Orlando%20Fals%20Borda.pdf?sequence=2&isAllowed=y>. Acesso em: 11 nov. 2020.

FREIRE, Paulo; GADOTTI, Moacir; GUIMARÃES, Sérgio. **Pedagogia: diálogo e conflito**. 4. ed. São Paulo: Cortez, 1995.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. 25 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002. (2002a).

FREIRE, Paulo. **Cartas à Guiné-Bissau: registros de uma experiência em processo**. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 69. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2019.

FAUNDEZ, Antônio; FREIRE, Paulo. **Por uma pedagogia da pergunta**. 5. Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002. (2002b).

HAESBAERT, R.. De categoria de análise a categoria da prática: a multiplicidade do território numa perspectiva latino-americana. In F. Fridman, L. Gennari & S. Lencioni (Eds.), **Políticas públicas e territórios: onze ensaios latino-americanos** (pp. 267-288). 2018. Buenos Aires: CLACSO. Disponível em: http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/collect/clacso/index/assoc/D13927.dir/Políticas_publicas_territorio.pdf. Acesso em: 07 set. 2021.

HAESBAERT, R. Território (s) numa perspectiva latino-americana. **Journal of Latin American Geography**, Volume 19, Number 1, January 2020. Disponível em: <https://www.univale.br/wp-content/uploads/2018/11/Territorios-numa-perspectiva-latino-americana.pdf>. Acesso em: 07 ago. 2021.

JARAMILLO MARIN, Jefferson. Una sociología sentipensante para América Latina (antología). **Latinoamérica**, México, n. 54, p. 315-324, jun. 2012. Disponible en <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-85742012000100015&lng=es&nrm=iso>. Acesso em: 15 jan. 2021.

JARA HOLLIDAY, Oscar. **La sistematización de experiencias, práctica y teoría para otros mundos posibles**. San José, C.R.: Centro de Estudios y Publicaciones Alforja, CEAAL, Intermon Oxfam, 2012.

LIMA, Venício. **Mídia: teoria e política**. 2. ed. São Paulo: Perseu Abramo, 2002.

LIMA, Venício. **Comunicação e cultura: as ideias de Paulo Freire**. São Paulo: Paz e Terra, 1981.

MIRANDA, Livia Izabel Bezerra de. Planejamento em áreas de transição rural-urbana: velhas novidades em novos territórios. **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais**, v. 11, n. 1, mai. 2009. Disponível em: <<http://rbeur.anpur.org.br/rbeur/article/view/208/192>>. Acesso em: 05 dez. 2018.

OLIVEIRA, Dennis de. Novos protagonismos midiático-culturais: a resistência à opressão na sociedade da informação. In: Encontro Nacional de Pesquisadores em Jornalismo, 15., 2017. **Anais Eletrônicos do 15º Encontro Nacional de Pesquisadores em Jornalismo**. São Paulo: ECA-USP, 2017. Disponível em: <<http://sbpjour.org.br/congresso/index.php/sbpjour/sbpjour2017/paper/viewFile/581/547>>. Acesso em: 30 jan. 2018.

ESQUIVEL CAUCHI, Elisa; DÍAZ SANTOS, Maria Guadalupe. **Cámara, soy chintololo**: Taller de fotoperiodismo infantil. Ponencia presentada para el 3er. Encuentro Nacional de Gestión Cultural México. Mérida, México. 2018. Disponível em: <http://observatoriocultural.udgvirtual.udg.mx/repositorio/handle/123456789/738>. Acesso em: 27 out. 2021.

SOUZA, Juliana Salles de. Educomunicação em coletivos de comunicação e cultura em territórios periféricos da América Latina: das bases freireanas ao bem-viver. In: Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, 43., 2020. In: **Anais Eletrônicos do 43º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação**. Virtual: Intercom, 2020. Disponível em: <<https://portalintercom.org.br/anais/nacional2020/resumos/R15-2575-1.pdf>>. Acesso em: 27 out. 2021.

SOUZA, Juliana Salles de. **Entre quebradas e comunas**: educomunicação popular e periférica em São Paulo e Medellín. Dissertação (Mestrado). Programa Interunidades de Integração da América Latina. Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 2019, 454f. Disponível em: <<https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/84/84131/tde-24052019-122218/es.php>>. Acesso em: 30 set. 2019.

WALSH, Catherine. Estudios (Inter)Culturales en clave de-colonial. **Tabula Rasa**. Bogotá, Colombia, n.12, p. 209-227, jan-jun. 2010.

ESCREVIVÊNCIAS,
PEDAGOGIA HIP
HOP E O ENSINO
DE HISTÓRIA:
REFLEXÕES SOBRE O
ENFRENTAMENTO
DA PANDEMIA
NA PERIFERIA DE
SÃO PAULO



V SICCAL

[GT1 - COMUNICAÇÃO, CULTURA E DIVERSIDADE]

Fábio da Silva Cândido

Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), São Paulo, SP

Kleber Galvão de Siqueira Junior

Faculdade de Educação da USP (FEUSP), São Paulo, SP

[RESUMO ABSTRACT RESUMEN]

Uma formação potencialmente emancipatória, como sugerem Adorno (2008) e Davis (2016), tem como preocupação central a elaboração crítica da História e uma compreensão aprofundada das bases estruturais da sociedade. Inspirando-nos em tais reflexões, bem como na Pedagogia Hip Hop (2014) e no conceito de Escrevivência (Evaristo, 2007), propomos, a partir de docências compartilhadas ministradas na EMEF Célia Regina em São Paulo - SP, uma reflexão crítica sobre a pandemia de covid-19 e os problemas sociais decorrentes dela, especialmente na periferia da capital, tendo como eixo a visão de estudantes da turma do 7ºB, expressa em textos elaborados a partir da interpretação do videoclipe Quarentena, de MV Bill (2020) e da leitura do poema Curar (O'Meara, 2020).

Palavras-chave: Pedagogia hip hop. Escrevivências. Ensino de história. Educação emancipatória. Pedagogia crítica.

A potentially emancipatory formation, as suggested by Adorno (2008) and Davis (2016), has as its central concern the critical elaboration of History and a deeper understanding of the structural bases of society. Inspired by such reflections, as well as by Hip Hop Pedagogy (2014) and the concept of "Writexperience" (Evaristo, 2007), we propose, based on shared teachings taught at EMEF Célia Regina in São Paulo - SP, a critical reflection on covid-19 pandemic and the resulting social problems, especially on the outskirts of the capital, having as its axis the view of students from the 7thB class expressed in texts prepared from the interpretation of the video clip Quarantine, by MV Bill (2020) and the reading of poem Heal (O'Meara, 2020).

Keywords: Hip-hop pedagogy. Writexperience. History teaching. Emancipatory education. Critical pedagogy.

Una formación potencialmente emancipadora, como sugieren Adorno (2008) y Davis (2016), tiene como preocupación central la elaboración crítica de la Historia y una comprensión más profunda de las bases estructurales de la sociedad. Inspirándonos en tales reflexiones, así como en la Pedagogía Hip Hop (2014) y el concepto de escrevivências (Evaristo, 2007), proponemos, a partir de enseñanzas compartidas impartidas en EMEF Célia Regina de São Paulo - SP, una reflexión crítica sobre la pandemia del covid-19 y los problemas sociales resultantes, especialmente en las afueras de la capital, teniendo como eje la mirada de los alumnos de la 7a clase B expresada en textos elaborados a partir de la interpretación del videoclip Quarentena, de MV Bill (2020) y la lectura del poema Curar (O'Meara, 2020).

Palabras clave: Pedagogía del hip hop. Escrevivências. Enseñanza de la historia. Educación emancipadora. Pedagogía crítica.

Introdução

Em *Becos da Memória* (2018)¹, Conceição Evaristo nos apresenta as experiências, os dramas, as lutas e as esperanças de moradores de uma favela supostamente fictícia que estava passando por um traumático processo de desfavelamento nos anos 1980.

Dentre as personagens desta história, destaca-se Maria-Nova, menina altiva, curiosa, inteligente e sensível, de olhar atento a tudo o que acontece em sua comunidade. Em certos momentos, Maria-Nova pode ser confundida com a própria Evaristo, pois a narrativa apresenta processos de rememoração ou de recriação de memórias, entrelaçando as personagens e a autora, a ficção e a realidade, a imaginação e as lembranças, na construção desta história. Mas Maria-Nova também representa muitas jovens moradoras de favelas, comunidades, mucambos e periferias Brasil afora. Temos muitas Marias-Novas em nossas escolas. Meninas e meninos espertos, curiosos, ávidos por compreender os seus contextos e ansiosos para contar as suas próprias histórias.

Ao longo do presente artigo, iremos apresentar uma discussão sobre propostas pedagógicas voltadas para o Ensino Fundamental II, especialmente relacionando as disciplinas de História, Língua Portuguesa e Geografia, dentre outros saberes curriculares de maneira interdisciplinar, que têm como objetivo a promoção de

práticas de ensino que estimulem reflexões críticas sobre a formação da sociedade, com ênfase nos estudantes, em suas experiências e contextos, ao longo do processo de construção de um conhecimento crítico.

Assim, tendo como norte a busca por uma *educação emancipatória*, no sentido proposto por Adorno (1995)² e Davis (2016)³, procuraremos, neste texto, promover um diálogo entre o conceito de *escrevivências*, de Evaristo (2018) e propostas de ensino inspiradas pela *Pedagogia Hip-Hop* elaborada por Hill (2014)⁴.

Avançando nas discussões propostas, apresentaremos o desenvolvimento-piloto de uma experiência de docências compartilhadas inspiradas por tais reflexões e que estão ocorrendo com a turma do 7ºB da EMEF Célia Regina Lekevicius, situada no Parque Novo Mundo, zona norte de São Paulo - SP.

Com o gradual retorno dos estudantes para as escolas públicas, estratégias de acolhimento das crianças e jovens demonstraram-se fundamentais para a retomada dos estudos e para a (re)construção dos laços com as amigas e colegas, com as(os) educadores, as(os) gestores, as(os) funcionários, com o ensino e com a escola propriamente dita.

1 EVARISTO, Conceição. **Becos da memória**. 3ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2018.

2 ADORNO, Theodor. **Educação e emancipação**. Tradução: Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro, 1995.

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

4 HILL, Marc Lamont. **Batidas, rimas e vida escolar: Pedagogia Hip-Hop e as políticas de identidade**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2014.

Contudo, tal acolhida também deveria propiciar reflexões críticas sobre as experiências vividas durante os meses de pandemia, estimulando a compreensão sobre a relação entre o contexto pandêmico por eles enfrentado e as políticas públicas, sobre os direitos e deveres de todos os cidadãos e, principalmente, sobre as questões perpetradas pela desigualdade social e econômica que assola o Brasil e que legou profundas desigualdades no enfrentamento das consequências da pandemia. Com este intuito, nos inspiramos em obras como *Becos da Memória* (2018), bem como no rap *Quarentena*, de MV Bill (2020)⁵ para a promoção das discussões e reflexões com os estudantes.

Nesta perspectiva, a intenção é, por meio de estratégias pedagógicas, colaborar para uma elaboração das experiências, dos lutos e traumas do período, enfim, contribuir para a elaboração das memórias por parte das alunas e alunos, mas sempre abrindo brechas para a esperança, para a possibilidade de sonhar e de imaginar o novo.

Assim como Maria-Nova, em *Becos da Memória* (2018), muitas crianças e jovens anseiam por contar suas histórias, suas lutas, suas dores, suas alegrias e seus sonhos, mas a seu modo. Nossos estudantes desejam contar as suas próprias histórias. Elas e eles têm muito o que dizer, o que mostrar, o que ensinar também. E a escola pode e deve colaborar para que aprimorem as suas *escrevivências* (EVARISTO, 2018). Escrever sobre as suas vivências

é uma forma positiva de elaboração das experiências.

Escrevivências e pedagogia hip-hop: rumo a práticas de ensino de história críticas e potencialmente emancipatórias

Theodor Adorno, filósofo alemão ligado à Teoria Crítica da Escola de Frankfurt, na obra *Educação e Emancipação* (1995), apresenta-nos uma interessante visão sobre o sentido de uma educação emancipatória e sobre as demandas urgentes no ensino, sobretudo após o holocausto e as barbáries efetuadas antes e durante a II Guerra Mundial.

Para o filósofo, uma educação emancipatória seria aquela que dotasse o sujeito de ferramentas para uma análise crítica do passado e das condições que estruturam a sociedade, permitindo que se interrompa o curso da barbárie que perdurou ao longo da história da civilização, estando apto para construir uma nova sociedade, sobre outras bases morais, sociais e econômicas.

Em outras palavras, Adorno defende uma educação na qual os sujeitos possam, por meio de sua formação, elaborar o passado de maneira crítica para atuar no presente. E, dessa maneira, dotados de uma consciência histórica crítica, possam lutar por um outro devir, por uma nova sociedade, mais justa, solidária e democrática. Um conhecimento crítico, neste sentido adorniano, tornaria mulheres e homens inaptos para a sujeição, para a submissão,

⁵ MV BILL. **Quarentena**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=NQiykuwYLSk>. Acesso em: 19 out. de 2021.

para a dominação e para a reprodução das barbáries. Ao contrário, formaria cidadãos com autonomia e capazes de exercer plenamente a sua liberdade.

Adorno (1995) aponta que a tarefa mais urgente da educação seria lutar para que Auschwitz não se repetisse. A construção desta elaboração crítica, tanto sobre as reminiscências do passado, como sobre a estruturação do presente, passa pela compreensão dos sujeitos sobre a própria história e a de seus ancestrais, mas também pela análise e pela compreensão da formação de seu contexto social e econômico.

As raízes do fascismo, do nazismo e do totalitarismo que culminaram no holocausto e em outras tragédias na primeira metade do século XX, continuavam a preocupar Adorno nos anos 1960, motivando-o a realizar uma série de conferências transmitidas pela rádio de Hessen, na Alemanha, ao longo desta década, resultando na referida obra *Educação e emancipação* (1995), que tomamos como base nestas reflexões.

Tais influências nazifascistas nos preocupam até hoje, na Europa, no Brasil e no mundo como um todo. Mas gostaríamos, contudo, de apontar para outra barbárie que ainda tem suas raízes na sociedade brasileira: a diáspora forçada de africanos para as Américas durante a escravidão.

O escravismo nos legou estruturas sociais, jurídicas, econômicas e educacionais que perpetuam, ainda hoje, discriminações raciais, sociais e de gênero, fomentando opressões em diferentes camadas que sustentam e reproduzem,

ainda no século XXI, a desigualdade socioeconômica brasileira.

Se quisermos entender a nossa sociedade atual, precisamos de um olhar atento sobre o passado e suas barbáries, precisamos entender a fundo o escravismo, Auschwitz e outros acontecimentos históricos e suas consequências na vida das pessoas até a atualidade. Uma educação emancipatória tem como proposta o incentivo a uma elaboração crítica do passado.

Em sua célebre obra *Mulheres, raça e classe* (2016), especialmente nos capítulos 5 e 6⁶, Angela Davis, filósofa socialista, ativista social e política, ligada ao Partido Comunista dos EUA e professora do Departamento de História da Consciência na Universidade da Califórnia-Santa Cruz, discorre sobre o sentido de emancipação, principalmente para as mulheres afro-americanas nos Estados Unidos e sobre o papel da educação nas lutas emancipatórias ensejadas na modernidade.

Davis (2016) demonstra como a luta pela abolição da escravidão naquele país teve estreita relação com a conscientização das mulheres e homens sobre os seus direitos civis dentro de uma sociedade forjada na barbárie escravista: países de base econômica sustentados pelo mercantilismo-escravista tendem a perpetuar relações marcadas pelo patriarcalismo, pelo racismo, pela discriminação e pelo preconceito. O que, de acordo com a autora, intersecciona

6 DAVIS, Angela. O significado de emancipação para mulheres negras e Educação e libertação: a perspectiva das mulheres negras. In: DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

as camadas de opressão, mas também as estratégias de resistência.

Ao longo dos séculos XVIII e XIX, a campanha antiescravista foi incentivada, reforçada e sustentada pela luta pelo direito à educação da população afro-americana, ou seja, pela luta pelo conhecimento. Batalha encampada majoritariamente pela população negra, mas contando também com a colaboração dos brancos.

Tais ações foram por vezes individuais, como no processo de alfabetização do líder abolicionista Frederick Douglass, mas também se deram no âmbito coletivo, como nas lutas em prol de escolas para a população negra no norte e no sul dos Estados Unidos - momentos durante os quais a luta da população negra encontrou certo apoio, ainda que pontual e difuso⁷.

Como nos aponta Davis, a luta pela educação da população afro-americana e, consequentemente, em prol da emancipação da

população negra no sul dos Estados Unidos, encontrava apoio de mulheres brancas críticas da escravidão e cientes da importância do ensino no processo de emancipação dos sujeitos. As histórias destacadas por Davis, ocorridas, sobretudo, nos séculos XVIII e XIX, de certa forma antecederam e prepararam a Guerra Civil estadunidense, acontecimento traumático para o país e que culmina na abolição da escravidão naquele território⁸.

Prince Hall, Lucy Prince, Katy Ferguson, Prudence Crandall, Margaret Douglass e Myrtilla Milner, todas exemplos da contribuição de educadoras no movimento antiescravista, também são símbolos da força da mulher em prol do avanço da sociedade⁹.

Retomemos um caso curioso de luta singular pela educação e que exemplifica essa associação entre a importância deste

⁷ Davis lança luz sobre a história de mulheres, como Prince Hall, que ainda em 1787, liderou uma petição no Estado de Massachusetts para que pessoas negras livres pudessem frequentar escolas (um direito que lhes era negado); também cabe lembrar de Lucy Terry Prince, africana que, em 1793, lutou pela admissão de seu filho no Colégio Willians Para Homens, bem como da história exemplar de Katy Ferguson, uma ex-escrava que, neste mesmo ano, abriu em Nova York a **Escola Katy Ferguson Para Pobres**, escola na qual admitia tanto alunos negros, quanto brancos. Todas essas iniciativas verificadas ainda no século XVIII, demonstram as dificuldades vivenciadas pelas populações historicamente prejudicadas, mas também a força e a persistência da população afro-americana, sobretudo das mulheres, em prol do conhecimento para todos. Nas palavras de Davis, “as pessoas negras que recebiam instrução acadêmica inevitavelmente associavam o conhecimento à batalha coletiva de seu povo por liberdade” (DAVIS, 2016, pg. 111).

⁸ Prudence Crandall, por exemplo, foi uma professora branca de Connecticut que defendeu arduamente o direito de suas alunas negras estudarem, até ser presa em 1833 por isso. Outra professora inspiradora foi Margaret Douglass, também presa por lecionar para pessoas negras em Norfolk, Virginia. Por fim, cabe lembrar de Myrtilla Milner, mulher guerreira que arriscou a própria vida para ensinar crianças afro-americanas no Mississippi, prática considerada crime na época. Milner, em 1851, fundou uma **Escola de Formação de Professoras Negras** na capital, em Washington, passo importante para o avanço da educação e da luta emancipatória naquele país.

⁹ Como aponta Davis: “Mytilla Milner manteve acesa a chama que outras antes dela, como as irmãs Grimké e Prudence Crandall, deixaram como um poderoso legado. Não poderia ser mera coincidência histórica o fato de que tantas mulheres brancas que defenderam suas irmãs negras nas situações mais perigosas estivessem envolvidas na luta pela educação. Elas devem ter percebido como as mulheres negras precisavam urgentemente adquirir **conhecimento - uma lanterna para os passos de seu povo e uma luz no caminho para a liberdade**” (DAVIS, 2016, p. 111, o grifo é nosso).

processo de construção do conhecimento crítico na formação de uma consciência emancipatória. Neste quesito, Davis (2016) destaca a história de um grande líder abolicionista afro-americano, Frederick Douglass. Centramos nossa discussão no episódio do “despertar da consciência crítica” deste estadista ou, nas palavras da autora, do “acender das luzes” em seu caminho para a liberdade.

Certa vez, Douglass, ainda escravizado em Baltimore, EUA, ouviu que “O conhecimento torna um homem inapto para a escravidão” (DOUGLASS, 1882, p. 43)¹⁰ - Ele guardou essas palavras no fundo da alma. Esta frase, presente em sua autobiografia, escrita décadas depois, lhe fora dita pelo seu antigo escravizador, Hugh Auld quando este repreendia a sua esposa, Sophia Auld, por ter alfabetizado o menino Douglass.

Sophia, sem querer e sem saber, dotou o menino de ferramentas que possibilitaram que ele quebrassem as correntes físicas e mentais que o escravizavam. Os demais escravizadores da época não eram tão ingênuos quanto ao potencial emancipador da educação quanto ela. Em muitos Estados a educação da população negra era proibida, sendo até mesmo criminalizada!

Estas palavras de Auld foram marcantes para Frederick Douglass, realmente significativas. E a busca pelo conhecimento passou a alimentar o seu espírito, levando-o a alcançar não apenas a própria

emancipação, mas também a ser figura central na abolição da escravidão nos Estados Unidos.

O conhecimento foi libertador para Frederick Douglass ao longo de sua vida, foi uma ferramenta importante para a superação da sua condição de escravizado e, sobretudo, para a construção de si como sujeito dotado de espírito livre, que marcou sua entrada na História. Estes casos, coletivos e individuais, demonstram o que a autora aponta ao escrever que:

É pouco provável que a população negra estivesse celebrando os princípios abstratos da liberdade ao saudar o advento da emancipação. Quando aquele “enorme lamento humano lançou-se ao vento e atirou suas lágrimas ao mar - livre, livre, livre”, a população negra não estava dando vazão a um frenesi religioso. **Essas pessoas sabiam exatamente o que queriam: mulheres e homens almejavam possuir terras, ansiavam votar e “estavam dominados pelo desejo por escolas** (DAVIS, 2016, p. 107, o grifo é nosso).

Nesta obra, Davis (2016) aponta que o sentido de emancipação para a população afro-americana relacionava-se ao direito à autonomia, o que demandava acesso a condições dignas de vida (terra), à participação nos processos eleitorais e políticos (voto) e ao direito à educação crítica e a escolas de qualidade. Algo que, em sociedades escravistas, como a estadunidense e a brasileira, que reproduzem o patriarcado racista e machista, sempre foi dificultado para as pessoas negras e indígenas, mas também para as mulheres em geral.

¹⁰ DOUGLASS, Frederick. **The Life and Times of Frederick Douglass**: From 1817-1882. Introdução de Right Hon. John Bright, ed. John Lobb, London: 1882. p. 43.

Anseios, como o direito à terra, ao seu cantinho digno, ao voto ou ao reconhecimento enquanto sujeitos e cidadãos, mas sobretudo o direito à educação e a escolas de qualidade, também estão presentes, apesar da distância no espaço e no tempo, nas obras de Conceição Evaristo, que retratam em seus romances-denúncia a luta em prol da real emancipação da população negra no Brasil ao longo do século XX.

Com Maria-Nova, em *Becos da Memória* (2018), temos certeza da importância da elaboração da memória e sobre a importância da escrita-de-si no processo de emancipação dos sujeitos. A menina curiosa, que, por vezes, confunde-se com Evaristo, reivindica o sonho de um dia escrever a sua própria História e a História dos seus.

Um dia, ao ser indagada por sua professora sobre porque ela estava pensativa e distante durante uma aula de história da escravidão no Brasil, Maria-Nova (ou seria Evaristo?) se vê numa associação de pensamentos que aproximava as casas-grandes e senzalas das favelas e condomínios que ela conhecia:

A mestra perguntou-lhe qual era o motivo de tamanho alheamento naquele dia. Maria-Nova levantou-se dizendo que, sobre escravos e libertação, ela teria para contar muitas vidas. Que tomaria a aula toda e não sabia se era bem isso que a professora queria. Tinha para contar sobre uma senzala de que, hoje, seus moradores não estavam libertos, pois não tinham nenhuma condição de vida (EVARISTO, 2018, p. 150).

E Maria-Nova, inquieta, indagava-se sobre a condição do negro no Brasil no

pós-abolição, sobre a desigualdade social e econômica gerida pelo contexto da economia escravista que, por séculos, fomentou as relações sociais patriarcais, machistas e racistas vigentes na sociedade brasileira.

Discriminação que atingia em cheio as oportunidades das pessoas negras, indígenas e pobres deste país, dificultando ou mesmo impedindo as chances de crescimento e real emancipação que uma educação crítica e de qualidade pudesse oferecer. A menina continua pensando:

Pensou nas crianças da favela: poucas, pouquíssimas, podia-se contar nos dedos as que chegavam à quarta série primária. E entre todos, só ela estava ali numa segunda série ginásial, mesmo assim fora da faixa etária, era mais velha dois anos que seus colegas. [...] Maria-Nova olhou novamente a professora e a turma. Era uma História muito grande! Uma história viva que nascia das pessoas, do hoje, do agora. Era diferente de ler aquele texto. Assentou-se e, pela primeira vez, veio-lhe um pensamento: quem sabe escreveria esta história um dia? Quem sabe passaria para o papel o que estava escrito, cravado e gravado no seu corpo, na sua alma, na sua mente (EVARISTO, 2018, p. 151, o grifo é nosso).

E com este pensamento de Maria-Nova, retomamos as discussões iniciadas por Adorno (1995) e Davis (2016), apresentadas anteriormente. Evaristo demonstra de maneira inequívoca e poética, a importância da elaboração crítica do passado - seja da memória, seja da história -, apresentando-nos a necessidade vital das populações historicamente prejudicadas contarem a história a contrapelo, segundo as suas

experiências e vivências. Ressalta, nesse sentido, a importância das escrevivências para a sobrevivência das populações legadas à margem. Uma história que, como diz Evaristo, sangra, mas que precisa ser contada. Mas, de fato, o que seria essa chamada *escrevivência*? De acordo com a autora, no prefácio da terceira edição, publicada em 2018,

Becos da Memória é uma criação que pode ser lida como ficções da memória. E como a memória esquece, surge a necessidade da invenção. [...] Na base, no fundamento da narrativa de Becos está uma vivência que foi minha e dos meus. Escrever Becos foi perseguir uma escrevivência. Por isso também busco a primeira narração, a que veio antes da escrita. Busco a voz, a fala de quem conta, para se misturar à minha (EVARISTO, 2018, n.p.).

Ou seja, a *escrevivência* seria a escrita de experiências de vida, principalmente dos corpos e mentes negras, outrora eclipsadas, como parte de um processo de construção ficcional da memória e do processo de elaboração do passado.

Evaristo, em *Becos da Memória* (2018), escreve sobre a sua própria experiência de vida de uma maneira direta e crua, numa escrita-denúncia sobre o contexto das pessoas pobres moradoras de periferias de grandes cidades brasileiras, o que nos lembra alguns raps socialmente engajados escritos décadas depois.

Tendo em vista as ideias sobre educação emancipatória e sobre a importância da elaboração crítica do passado a partir das *escrevivências*, gostaríamos de relacionar

essas discussões com a chamada *Pedagogia Hip-Hop* (2014), inspirando-nos na proposta de Marc Lamont - Hill, de modo a levar tais reflexões para o ensino de História e cultura da África, dos afro-brasileiros e dos povos indígenas, de acordo com as diretrizes da Lei 11.645/2008.

Em sua obra, *Batidas, rimas e vida escolar* (2014), Hill apresenta sua experiência de ensino de literatura inglesa a partir de temas transversais e delicados, mas presentes no contexto de seus estudantes, como: aborto, violência, abandono. Ele ministrava suas docências compartilhadas em uma área socialmente vulnerável da Filadélfia.

Inspiramo-nos sobretudo em dois aspectos de suas experiências: 1. no recurso a textos da literatura *Hip-Hop* enquanto ferramenta pedagógica e 2. na visão dos rappers enquanto *wounded healers*, ou curandeiros-feridos, na tradução em português.

O uso dos textos de rap como estratégias de ensino permitiam discussões sobre a forma e conteúdo das letras, sobre literatura, semântica ou gramática, mas também sobre o contexto social presente naquelas produções e sobre os contextos dos personagens envolvidos. Temáticas, enfim, que possibilitavam estudos da língua inglesa relacionando-os com assuntos próximos da realidade dos alunos e com os quais eles poderiam se envolver ao longo do processo de aprendizagem crítica que Hill propunha.

Já a ideia dos *curandeiros-feridos*, inspirada no mito do Centauro Quíron, se relacionaria com a ideia do autor de introduzir as discussões sociais delicadas, mas necessárias naquele contexto, a partir de

exemplos contidos nas letras. Quíron teria sido um médico imortal que foi ferido por uma flecha envenenada, o que lhe causava uma dor lancinante, mas o levou a aprimorar seus dons para curar os outros.

Hill recorreu a letras de rap cujos personagens, geralmente em primeira pessoa, passavam por situações complicadas na vida, como um aborto ou casos de violência, e convidava as alunas e alunos a, primeiro, escrever em seus diários o que pensaram das letras, para depois, caso quisessem, compartilhassem com os colegas, iniciando a discussão pretendida para a aula. Assim, Hill partia do estímulo dos textos de *Hip-Hop*, recorrendo a textos de rappers tidos como curandeiros-feridos, para a elaboração sobre as condições que estruturavam ou perpassavam o contexto socioeconômico de seus alunos.

Em nossas experiências, pensamos em seguir essas duas estratégias de Hill, o uso de textos de Hip-hop e a seleção de textos com temáticas sociais próximas do contexto de nossos estudantes, mas em aulas de História e Português e para alunas e alunos dos anos finais do ensino fundamental na EMEF Célia Regina Lekevicius, localizada na periferia de São Paulo.

Avançando, pretendemos, ao longo de nossas docências compartilhadas, estimular a produção de textos por parte de nossas alunas e alunos, textos especialmente sobre o contexto de cada um, de suas famílias, de seus bairros e suas comunidades, de suas experiências.

Desse modo, queremos estimular *escrevivências* na escola, contando, para tanto, com o apoio das reflexões críticas

proporcionadas pelos textos de raps selecionados para cada encontro com a turma. Dessa maneira, buscamos construir propostas de ensino que sejam críticas e potencialmente emancipatórias, conforme concebidos por Adorno (1995) e Davis (2016).

Na seção abaixo, apresentaremos um exemplo de um projeto-piloto iniciado em junho deste ano, no contexto de retomada lenta e gradual das aulas presenciais nas escolas municipais da capital paulista.

“Não pense que é só uma gripezinha”: experiências práticas na emef célia regina

A pesquisa-ação prática sobre estratégias para o ensino interdisciplinar e transversal de História e Português que estamos desenvolvendo na EMEF Prof^a Célia Regina Lekevicius Consolin¹¹, com a turma do 7^oB, representa um dos projetos de extensão e pesquisa universitária¹² desenvolvidos

11 A escola está situada no Parque Novo Mundo, próxima da marginal do Rio Tietê, na zona Norte de São Paulo. A instituição atende 684 estudantes atualmente, moradores, tanto da Comunidade da Chácara Bela Vista, conjunto habitacional localizado próximo à escola, como da favela da Baracela e da Penha, bairro da zona leste localizado no outro lado da margem do Rio Tietê. Destes, uma pequena parcela mora em uma rua de moradias precárias chamada Rua dos Anjos, mas a maior parte dos estudantes mora no Conjunto Habitacional Cingapura.

12 O Projeto-maior intitulado “Raça, gênero, etnomatemática, etnociências e culturas afro-brasileiras - relações étnico-raciais e diversidade de gênero na construção de uma epistemologia afrobrasileira e feminista nas escolas públicas de São Paulo” envolve, além da EMEF Célia Regina Lekevicius Consolin, as

pelo Grupo de pesquisa da Faculdade de Educação da USP com educadores de escolas públicas na periferia de São Paulo.

Com base em reflexões teóricas e em reuniões preparatórias, planejamos um conjunto de aulas, no qual cada passo pudesse contar com momentos de participação ativa dos alunos, conforme preconizado pelo pensamento freiriano (1996), ao valorizar os repertórios dos estudantes.

Como ainda estamos vivendo um momento difícil de crise econômica, política e social, potencializada pela pandemia de Covid-19, pensamos em como promover práticas que auxiliem na elaboração deste período com muitas memórias traumáticas, marcado pelo distanciamento social, pelo isolamento, mas também por violências que nesse contexto se ampliaram, somado às vulnerabilidades que os meninos e as meninas da região da escola já enfrentavam antes da pandemia.

A escola tem ciência que muitos estudantes, infelizmente, estão vivendo a experiência do luto e passam por situações socioeconômicas difíceis em seus lares. Questões que precisam ser elaboradas por esses jovens de alguma forma.

escolas, EMEF Irineu Marinho, Levy de Azevedo Sodré e a Escola Estadual Prof. Mário Manoel Dantas de Aquino. Ligado à Faculdade de Educação da USP e coordenado pela Prof^a. Dr^a Mônica do Amaral, conta com a participação de educadoras e educadores, gestores de escolas, pesquisadores acadêmicos, psicólogos, além de arte-educadores, em prol do desenvolvimento de estratégias de ensino críticas, potencialmente emancipatórias e culturalmente relevantes para jovens estudantes de escolas públicas de São Paulo-SP.

Dessa maneira, decidimos iniciar nosso projeto com uma atividade de acolhimento, cuja proposta seria justamente refletir profundamente sobre as experiências que foram vividas por todos neste período. A estratégia foi iniciar as discussões pelas “bordas”, nem sempre de maneira direta, mas a partir da interpretação das letras de um rap e de uma poesia, ambos escritos no período de isolamento social mais rígido. Dessa forma, procuramos nos inspirar na proposta dos *curandeiros-feridos*, apresentada pela *Pedagogia Hip-Hop*, de Hill (2014).

Começamos nossos encontros semanais com o 7^oB em junho de 2021. A primeira dinâmica visou uma apresentação e o reconhecimento do grupo, mesmo já estando no meio do ano letivo¹³. Tivemos muitos resultados surpreendentemente positivos, mesmo com toda a defasagem nas

¹³ Aqui é importante frisar que a escola também não é a mesma, novas rotinas de atendimento, em que tempos e espaços fragmentados pela pandemia podem ter deixado o ambiente escolar ainda mais fragmentado do que já costuma ser o Ensino Fundamental II. Na EMEF Célia Regina, os alunos que retornaram estão frequentando em sistema de rodízio diário, o que dividiu a turma do 7^oB em amarela e vermelha, o que agrava ainda mais as discontinuidades pedagógicas. E esses que estão retornando vêm com uma defasagem muito grande. E, como a cada encontro temos uma turma diferente, o intervalo de encontro com o mesmo grupo de alunos foi quinzenal. Por outro lado, a escola ainda não está preparada estruturalmente para um retorno integral seguindo os protocolos de segurança. Além disso, essas duas turmas estão em diferentes momentos de retorno, na medida em que um dos grupos (o vermelho) já estava retornando para a escola desde maio, pelo menos. O outro (amarelo) começou a frequentar em agosto. O que fez com que os dois grupos apresentassem diferenças significativamente em termos de aprendizagem. Atrelado a tudo isso ainda tivemos um aumento considerável da evasão escolar.

aprendizagens geradas pelo longo período de afastamento da escola.

Os resultados positivos que pudemos observar estão relacionados justamente à visão crítica sobre as consequências deste período pandêmico que os estudantes trouxeram, conforme fomos desenvolvendo a própria temática proposta para a atividade de acolhimento. Foram feitas discussões e produções de texto, nas quais alunas e alunos apresentaram suas visões sobre o atual momento histórico.

Com efeito, obtivemos devolutivas que só foram possíveis ao mudar a forma de abordar os temas históricos, não apenas indagando-lhes diretamente o que achavam disso ou daquilo, mas usando a própria música e a experiência de cada um deles como ferramentas de ensino.

O diálogo entre as disciplinas ocorreu tanto na forma, quanto no conteúdo das aulas: discutimos temas históricos (no caso, o atual momento de crise pandêmica, suas características e consequências), mas também avançamos sobre as demandas de língua portuguesa (leitura e interpretação de texto; análise literária)¹⁴.

Começamos nossa caminhada discutindo o clipe *Quarentena* do Mv Bill (2020), usando o método dialógico, onde criamos

¹⁴ Cada encontro era realizado durante duas horas-aulas em sequência e de maneira interdisciplinar, envolvendo as matérias de História e Português. Como se tratava de uma segunda aula que não era a de História, mas sim da aula de língua portuguesa, felizmente acabamos estabelecendo uma nova parceria com a professora Fabiana que não apenas cedeu a aula para o projeto, como acabou por se envolver a fundo nas docências compartilhadas.

momentos para os alunos destacarem trechos, palavras-chave, imagens e reflexões daquilo que eles iam entendendo e sentindo ao interpretarem a letra do rap.

A estratégia de interpretação partiu do *levantamento de palavras-chaves* sobre o que as alunas e alunos pensaram ao assistir o vídeo clipe. Esta estratégia estimulou a profusão de ideias deles. Claro que houve muitos momentos em que percebemos um desânimo geral e falta de engajamento com o proposto, mas como mencionado, ao observar resultados positivos, isso não ocorreu com todos, e nem na maior parte do tempo. A maioria dos estudantes destacaram algum trecho do rap ou apresentaram alguma reflexão correlata, mas nem todos se aprofundaram nas justificativas sobre o trecho escolhido ou sobre o que estavam elaborando. Vamos às análises e reflexões da turma do 7ºB.¹⁵

Muitos estudantes, logo de início, já apontavam que a mensagem da letra de *Quarentena*, de MV Bill, no geral tratava de uma crítica ao governo ou à falta de ação política Federal no combate à pandemia, como foi expresso no rap com o termo “negligência” que rimou com “não ter plano de contingência”.

Entre os assuntos discorridos, apareceram tanto críticas ao papel dos governos no combate à pandemia, como também ao comportamento das pessoas nos bairros e comunidades vivenciados pelos estudantes. Também apareceram debates sobre o

¹⁵ As discussões abaixo estão presentes nos relatórios elaborados sobre cada encontro. São registros importantes para se fazer um balanço crítico da pesquisa e aprimoramento de nossa proposta.

funcionamento do Estado e críticas sobre a ideia de *gripezinha* proferida pelo presidente, ou seja, ao fato do Governo Federal ter minimizado o problema, levando muitas pessoas comuns a minimizarem o problema também. Além disso, houve discussões sobre o auxílio emergencial e as dificuldades socioeconômicas; sobre a falta de água encanada e potável em muitas quebradas, o que dificultou as tomadas de medidas profiláticas em muitos casos.

Deste último diálogo sobre a ausência de água encanada e potável em muitas comunidades, por exemplo, o assunto fluiu para a questão das desigualdades sociais. Engana-se quem pensa que forçamos ou impusemos as discussões, elas partiram das próprias percepções deles ao interpretar e discutirem a letra de *Quarentena* (MV BILL, 2021) e, a partir daí, fomos propondo novos elementos para reflexão.

Prosseguindo com a proposta, nas aulas seguintes aprofundamos as discussões com a leitura e interpretação do poema *Curar* da estadunidense Catherine O'Meara¹⁶, uma mulher branca de classe média, cuja visão sobre o isolamento social transborda otimismo e esperança, por vezes, de maneira distante da realidade de muitas das nossas crianças e jovens. Ambos, MV Bill e O'Meara escreveram seus textos na mesma época em 2020 e tratam do mesmo tema: o isolamento social durante a pandemia de Covid-19.

16 O'MEARA, Catherine. **Curar**. The Daily round. 2021. Disponível em: <https://pt.aleteia.org/2020/04/01/o-singelo-poema-sobre-a-quarentena-que-tem-comovido-internautas-de-todo-o-mundo/em>. Acesso em: 19 out. de 2021.

Esta relação intertextual possibilitou discussões interessantes, uma vez que estimularam comparações, ressaltando a diferença de pontos de vistas sobre o mesmo tema e a forma de apresentação de suas percepções.

A aluna B., durante o debate, destacou a palavra “negligência”, que aparece na letra do rap ao se referir ao governo e às autoridades e também notou uma grande diferença de visão entre a abordagem dos dois autores, pois para ela, O'Meara estava iludida, no mundo da fantasia, ao escrever que as pessoas ficaram se exercitando e que a Terra iria se curar de tudo. Neste ponto, o colega P. observou que a autora não falava de pobreza ou da favela, como é o foco do MV Bill e ainda arriscou sugerindo que embora não soubesse da condição da cantora, mas que ela de “lá” parecia ter uma vida melhor. O assunto sobre a falta de água potável e encanada, mencionado em um dos parágrafos do rap, também foi destacado por ele. Este foi um tema recorrente nas discussões.

Na mesma linha da crítica ao poema, R. também disse “é como se a pandemia tivesse acabado para ela”, mas mencionou que a ideia de curar é possível e que “podemos incentivar as pessoas” com essa mensagem. P. primeiramente disse que não tinha nada a dizer, mas depois pensou e falou “As pessoas ainda não se curaram”, passando a discorrer sobre o que ela pensava sobre o período pandêmico que vivemos. A partir daí, P. foi uma das alunas mais participativas, não só nesse encontro, mas também nos demais.

Uma mudança mais radical, no sentido positivo, percebemos com o aluno C.,

pois em uma das primeiras aulas o aluno não queria nem realizar a leitura compartilhada de um dos textos propostos, mas depois, com o avanço das discussões na turma e com a percepção de que ele também tinha o que dizer, a postura foi outra. Num segundo momento, C. foi um dos que mais participou, passando a ser o primeiro a querer ler. C., R. e outros alunos destacaram a palavra “gripezinha” ao longo de nosso debate, dizendo se tratar de uma mentira grave, pois muita gente morreu¹⁷.

As discussões sobre as letras da música e do poema deram subsídios e criaram momentos privilegiados para o desenvolvimento de habilidades preconizadas pelo Currículo da Cidade de São Paulo e pela BNCC, mas também ajudaram os estudantes na elaboração de suas ideias e na produção de suas próprias letras e rimas, expressando, de maneira criativa, as suas vivências¹⁸ e estimulando aquilo que entendemos à luz de Evaristo, como *escrevivências* (2018). O resultado dessas discussões e práticas está nos versos que eles produziram em grupos.

¹⁷ Estes relatos dizem respeito às discussões iniciais com a turma vermelha do 7ºB. A partir de agosto começamos a atender o outro grupo de alunos (grupo amarelo) do mesmo 7ºB, estudantes que até então estavam só no ensino remoto.

¹⁸ Durante os encontros em que eles realizavam a escrita, pedimos para que formassem grupos e se dispusessem na sala em estações de trabalho. Nossa mediação, nesses momentos, se deu apenas estimulando as ideias deles e auxiliando na ortografia e estruturação dos versos.

Considerações finais

*As produções desenvolvidas pelas alunas e alunos do 7ºB da EMEF Célia Regina foram criativas e críticas. Deste modo, tivemos resultados parciais que vão ao encontro da lógica presente nos *raps socialmente engajados*, fazendo convergir *Pedagogia Hip Hop* (2014) e a proposta de *se estimular as escrevivências* de Evaristo (2018).*

Podemos destacar alguns trechos das produções dos estudantes, para exemplificar o que queremos dizer: Em seus versos, os colegas G., J. e Pe. ressaltaram o território em que estão inseridos, com o título “Bela Vista contra o Covid”¹⁹. O grupo trouxe especificidades na forma de contar um problema geral, que se passou e se passa em todas as periferias, mas compreendendo o seu lugar, numa cultura própria formada entre um entroncamento de vias, quais sejam, a Marginal Tietê, a Educador Paulo Freire e dois viadutos, a ponte do Aricanduva e a ponte Domingos Franciulli Netto, esta passa quase em cima da quadra da escola. A comunidade cresceu num entroncamento de rodovias, oriundo do crescimento desordenado de São Paulo, segregando a região da própria metrópole, o que, por outro lado, pode ter contribuído para fortalecer a união dos moradores locais e a ideia de pertencimento, destacada pelos alunos.

¹⁹ “Eu moro no Bela Vista/ E vamos fazer essa batida/ Do lado da pista/ tem uma rua sem saída/ Aqui é uma coisa feia/ e tem muita gente bagunceira/ Porque faz uma fumaceira/ Por causa desse covid/ vamos lhe dar um palpite/ e vamos lhe fazer um convite:/ Para acabar com esse covid/ Vamos nos prevenir/ pra depois de casa sair!”, G., J. e Pe.

Notamos isso no trecho “Do lado da pista/ Tem uma rua sem saída”. A pista a que se referem é a Marginal Tietê e a rua sem saída é a que fica ao lado da escola, uma via ao lado da Marginal, mas sem acesso, fechada e desconectada da “pista”.

Em outro grupo, dos alunos Jo., Júlio e V. aparecem os seguintes versos: “Tem gente que não liga para os outros/ Não liga para as pessoas da comunidade/ Use máscara!/ Tem gente que não liga para esse vírus...”²⁰.

Essa crítica foi dirigida ao comportamento de pessoas próximas deles, mas também expressa uma preocupação frente ao abandono do Estado, algo que aparece ainda em outras letras, como destacado pelo grupo de meninas B., P. e S. nos seguintes versos: “A favela é apertadinha, tá ligado, meu irmão?/ O coronavírus não está para brincadeira, não/ Com o Covid-19 veio a crise financeira, então/ Se cuide e mantenha a prevenção!”.

Nesse caso, também podemos notar uma crítica ao problema macroeconômico-social que atinge mais as periferias das metrópoles. Crítica apontada pelo grupo do C. e da R. com o título “Gripezinha” ao denunciar de forma direta o descaso, a minimização e o negacionismo do governo:

20 “Gente vamos se proteger/ O corona é sério/ Ele é pra valer!/ Tem que e proteger/ E usar máscara/ Se não, pode acontecer uma desgraça/ Na comunidade o vírus aumenta/ Porque ninguém segue as regras/ E sofre as consequências/ Use álcool em gel/ Este é o seu papel/ Fica em casa, se cuide/ Tem gente que não liga para os outros/ Não liga para as pessoas da comunidade/ Use máscara! É muito sério! Vamos se lembrar de.../ Usar a máscara! Vamos se lembrar de... usar a máscara!/ Vamos se lembrar de... usar a máscara!”.

“Para uma ‘gripezinha’/ Muitos estão se perdendo/ Muitas pessoas aqui estão sofrendo/ E outras até morrendo [...]”.

Os exemplos poderiam ser multiplicados, mas já podemos ter uma noção boa, dentro da proposta desse artigo, do que as letras produzidas resultaram e como foram importantes os momentos de diálogo e reflexão com a turma sobre as causas e consequências da desigualdade nos planos, social, econômico e político, vigentes no Brasil, estruturas exacerbada pela pandemia de covid-19.

As letras facilitam a introdução dessas discussões delicadas, que envolvem perdas, lutos e dores. Por meio de recursos literários, como a poesia e o rap também podem trazer esperanças. Contudo, elas realçam como propostas de ensino, que visam uma formação emancipatória e crítica, são potencializadas com estratégias que estimulam a articulação das reflexões sobre o contexto social com experiências particulares, relacionando, por exemplo, a história mais geral de um passado colonial e escravista, a história de resistências e culturas ancestrais e as vivências individuais de cada um.■

[FÁBIO DA SILVA CÂNDIDO]

Licenciado e bacharel em História pela UNIFESP,
professor da Rede Municipal de Ensino de São Paulo.
E-mail: fabio.candido@sme.prefeitura.sp.gov.br

[KLEBER GALVÃO DE SIQUEIRA JUNIOR]

Doutorando em Educação pela FEUSP.
E-mail: kleber.siqueira@usp.br

Referências

ADORNO, Theodor. **Educação e emancipação**. Tradução: Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro, 1995.

AMARAL, Mônica. **O que o rap diz e a escola contradiz**: um estudo sobre a arte de rua e a formação da juventude na periferia de São Paulo. São Paulo: Alameda, 2016.

SIQUEIRA Jr, Kleber. **Serviço de preto, muito respeito**: introdução às sobre as raízes do racismo da discriminação no Brasil e História africana por meio do rap. in: AMARAL, Mônica; REIS, Rute; SANTOS, Elaine; DIAS, Cristiane (Orgs.) Culturas ancestrais e contemporâneas na escola: novas estratégias didáticas para a implementação da Lei 10.639/2003. São Paulo: Alameda, 2018.

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

EVARISTO, Conceição. **Becos da memória**. 3ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2018.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**: saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

HILL, Marc Lamont. **Batidas, rimas e vida escolar**: pedagogia hip-hop e as políticas de identidade. Petrópolis: Ed. Vozes, 2014.

MV BILL. **Quarentena**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=NQiykuwYLSk>. Acesso em: 19 out. 2021.

O'MEARA, Catherine. **Curar**. The Daily round. 2021. Disponível em: <https://pt.aleteia.org/2020/04/01/o-singelo-poema-sobre-a-quarentena-que-tem-comovido-internautas-de-todo-o-mundo/em>. Acesso em: 19 out. de 2021.

SÃO PAULO. (SP). **Secretaria Municipal de Educação. Coordenadoria Pedagógica. Currículo da cidade**: ensino fundamental: componente curricular: História. – 2.ed. – São Paulo: SME / COPED, 2019.

ESTÉTICA E
RESISTÊNCIA EM
REDE E EM CENA
DO TEATRO DAS
OPRIMIDAS



V SICCAL

[GT1 - COMUNICAÇÃO, CULTURA E DIVERSIDADE]

Maria Bernardete Toneto

Programa de Pós-Graduação de Integração da América Latina (PROLAM - USP), São Paulo, SP

[RESUMO ABSTRACT RESUMEN]

Feminismo e insurgência das mulheres são temas que passaram a permear o cotidiano, relações sociais, produções culturais, academia. Revelam processos de resistência das mulheres, como os desenvolvidos pela Rede Ma(g)dalena Internacional, grupo de mulheres em rede que desenvolvem ações culturais em redes de relacionamento e produções artísticas com o uso da técnica do Teatro do Oprimido/Teatro das Oprimidas. O objetivo deste artigo é contextualizar esse movimento, buscando entender as dimensões da arte como expressão do feminismo decolonial, com destaque para o feminismo comunitário na América Latina. Por meio do método comparativo, analisa os feminismos dos países hegemônicos e o latino-americano, contextualizando a ação teatral como ação estruturante estruturada do feminismo comunitário por meio da cultura.

Palavras-chave: Cultura. Decolonialidade. Feminismo comunitário. Teatro do oprimido. Estética.

Feminism and women's insurgency are themes that have permeated everyday life, social relations, cultural productions, academia. They reveal women's resistance processes, such as those developed by Rede Ma(g)dalena Internacional, a group of women in a network that develop cultural actions in relationship networks and artistic productions using the Theater of the Oppressed/Theater of the Oppressed techniques. The aim of this article is to contextualize this movement, seeking to understand the dimensions of art as an expression of decolonial feminism, with emphasis on community feminism in Latin America. Through the comparative method, it analyzes the feminisms of hegemonic and Latin American countries, contextualizing the theatrical action as a structured structuring action of community feminism through culture.

Keywords: Culture. Decoloniality. Community feminism. Theater of the oppressed. Aesthetics.

El feminismo y la insurgencia de las mujeres son temas que han permeado la vida cotidiana, las relaciones sociales, las producciones culturales, la academia. Revelan procesos de resistencia de las mujeres, como los desarrollados por la Red Ma(g)dalena Internacional, un grupo de mujeres organizado en red que desarrollan acciones culturales y producciones artísticas con la técnica del Teatro del Oprimido/Teatro de las Oprimidas. El objetivo de este artículo es contextualizar este movimiento, buscando comprender las dimensiones del arte como expresión del feminismo decolonial, con énfasis en el feminismo comunitario en Latinoamérica. Utiliza el método comparativo y analiza los feminismos de los países hegemónicos y latinoamericanos, contextualizando la acción teatral como una acción estructurante estructurada del feminismo comunitario a través de la cultura.

Palabras clave: Cultura. Decolonialidad. Feminismo comunitario. Teatro del oprimido. Estética.

Introdução

O tema da participação das mulheres nas práticas político-culturais permeia diversas discussões no cotidiano, nas relações sociais e acadêmicas. Reverbera a ação de organizações e movimentos que em suas articulações incluem análises sobre questões de gênero, autodeterminação, dignidade e igualdade. Para além de preocupações específicas, históricas e imediatas, o feminismo coloca em foco as condições em que a mudança antissistêmica envolve dimensões simbólicas e as relações delas decorrentes.

Formalmente, a discussão sobre a condição de subalternidade feminina cresceu na Europa e Estados Unidos a partir das lutas de emancipação das mulheres, travadas a partir do século XIX. Mas esse movimento não é exclusivo dos países do Norte; em todo mundo o debate e as lutas conectam-se às realidades imediatas locais, à situação da mulher naquele espaço, aos direitos civis específicos e aos movimentos relacionados à liberdade de existência, comportamento e expressão. Consequentemente, definem-se conflitos entre os princípios que envolvem a luta por equidade para todas as pessoas, de todos os gêneros, e a realidade cotidiana concreta nos tempos e espaços geográficos onde as mulheres vivem, sobrevivem e resistem. Neste jogo que envolve idealismo e **práxis**, não se trata apenas de formalmente postular igualdade, até porque os sujeitos não são uniformes. Esta conjuntura envolve contestar as condições concretas nas quais a promessa de equidade não é cumprida.

O processo da resistência à **violência e luta por direitos** das mulheres não ocorre de forma linear. Desenvolve-se em um palco em que acontecem encontros e confrontos. Neste jogo de cena, desde sempre é preciso considerar as condições concretas e simbólicas das mulheres, em especial as latino-americanas. Elas estão alijadas da política, ausentes de cargos de comando, sub-representadas nas escolas e universidades, maioria entre os desempregados, exploradas como mão de obra barata, vítimas de estereótipos, sujeitas à violência física e psicológica. Nas relações socioafetivas são submetidas ao poder do homem, historicamente detentor do autodireito de decidir sobre a rotina, a economia, a posse do corpo, a vida.

Como romper o silêncio imposto às mulheres? A ação da Rede Ma(g)dalena Internacional/Teatro das Oprimidas vai além do empoderamento do corpo e da alma da palavra expressa pela voz das mulheres. “Provoca” para o fim da discriminação. Alerta que a representação social é reflexo de uma estrutura social dominada por homens. Nas reuniões, laboratórios teatrais e em suas produções, as mulheres organizadas em rede e artífices do teatro desnudam as diversas formas de violência institucionalizada. Divisão de trabalho, atribuição de papéis, padrões de representação, violência sistêmica, leis, monopólios de teoria e interpretação, papel sexual e heterossexismo são tematizadas de maneira constante, em vários países, de maneira provocativa ou mediadora, radical ou moderada. Para falar sobre as mulheres e as suas diversas condições não basta repetir o velho: novas propostas estéticas precisam ser inventadas. O que há de novo nesse momento é a condição de rede que as

Ma(g)dalenas assumem, em que o Brasil e América Latina têm muito a compartilhar.

Teatro em cena

Pensar, fazer e viver teatro significa revelar a realidade. Em *Poética*, Aristóteles define a tragédia como a imitação de uma ação de caráter elevado, que não pela narrativa mas mediante atores suscita “terror e a piedade, tendo por efeito a purificação das emoções” (1966, p.74). A poética aristotélica conecta também o caráter mediático da representação: “É o que acontece na experiência: nós contemplamos com prazer as imagens mais exatas daquelas mesmas coisas que olhamos com repugnância, por exemplo animais ferozes e cadáveres” (1966, 71). Este jogo cênico, em que confluem vida e arte, leva o público a sentir, refletir e/ou compreender questões específicas da existência. Ou, como escreveu o teórico, dramaturgo e diretor teatral Augusto Boal em seu último artigo, publicado em 2009: “Teatro é a verdade escondida”. Desnudar essa verdade é ato de resistência, assim como se afirmar mulher é movimento de rebeldia, como comprova a experiência da Rede Ma(g)dalena Internacional/Teatro das Oprimidas.

Nos jogos teatrais que envolvem mulheres em cena e público, são reveladas práticas de violência que permeiam as relações de poder no processo de domínio não apenas material e físico, mas cultural e simbólico. Ao utilizarem gestos e sons, transparecem a mulher que tem corpo, expressão e voz, só que cerceados e calados

em condição de subalternidade à autoridade masculina. Assim, corporificam para gritar a invisibilidade e o silêncio imposto.

A invisibilidade sistêmica não significa inexistência, muito pelo contrário. Basta ver que em resposta à exclusão que tem origem em práticas consolidadas por paradigmas masculinistas expressos em ações de dominação, as mulheres continuam se articulando de forma específica, transversal, horizontal e interseccionalmente¹. Ocupam arenas a partir de ações multifacetadas e da valorização de práticas históricas de expressão, acolhimento e de partilha de conhecimentos. Neste sentido, por meio do corpo e da voz revela-se a importância da cultura do feminino como instrumento de reavaliação das contradições dos modelos de ser e estar no mundo, com impactos no reconhecimento da identidade do ser mulher.

A invisibilidade feminina é ontológica, no sentido de existir um consenso construído em torno de uma suposta inferioridade humana, expresso inclusive em não reconhecimento social. Afinal, os

¹ É usado o conceito de interseccionalidade desenvolvido pela francesa Silma Bilge, de uma “teoria transdisciplinar que visa apreender a complexidade das identidades e das desigualdades sociais por intermédio de um enfoque integrado. Ela [teoria] refuta o enclausuramento e a hierarquização dos grandes eixos da diferenciação social que são as categorias de sexo/gênero, classe, raça, etnicidade, idade, deficiência e orientação sexual. O enfoque interseccional vai além do simples reconhecimento da multiplicidade dos sistemas de opressão que opera a partir dessas categorias e postula sua interação na produção e na reprodução das desigualdades sociais” (BILGE, 2009, p. 70).

modelos de ser mulheres no mundo não estão dados, e sim construídos na História².

Ser mulher

Após a Revolução Francesa e a promulgação da Declaração dos Direitos dos Homens e dos Cidadãos (1789), as relações de gênero no mundo ocidental tornaram-se tema politicamente discutido. A ascensão das práticas do capitalismo moderno, novas formas para velhas práticas de exclusão e exploração, provocaram diversas críticas à sociedade que nascia. As mulheres também faziam parte dessa mão de obra explorada pelo sistema industrial e enfrentavam a batalha da construção e da manutenção da família. Ganhavam menos que os homens e participavam de trabalhos pesados. O embrutecimento de pais e companheiros por esse mesmo sistema fazia com que sofressem amplamente na luta pela sobrevivência. Poderiam ser vitimadas no mundo familiar e no mundo do trabalho. A luta travada por vários setores sociais de então permitiram assim a criação de um vocabulário político que poderia ser usado também pelas mulheres como crítica a uma sociedade dominada pelos homens.

No século XX, após duas guerras mundiais, buscou-se a restauração de papéis

² Aqui utiliza-se o plural “mulheres”, elaborado por MOHANTY (2008) em oposição ao conceito de “mulher”. Conforme a autora, o segundo, no singular, refere-se ao “outro” ideológico e cultural, construído discursivamente, enquanto o primeiro, no plural, refere-se aos sujeitos reais.

de gênero rígidos e o modelo de casamento e família nuclear como o modo de vida padrão para que pudesse ocorrer uma suposta “normalização” das condições de vida. Embora tivessem lidado com o mundo imediato por conta própria nas condições mais difíceis, durante as guerras as mulheres tiveram que lidar com a instrução clara para retornar ao lar e à família como o verdadeiro lugar e destino próprio à sua condição de gênero.

Em 1949, cenário da reconstrução política, econômica, social e cultural da Europa pós Segunda Guerra Mundial, a filósofa Simone de Beauvoir abre o segundo volume de sua obra mais famosa, **O Segundo Sexo**, com uma afirmação: “Não se nasce mulher, torna-se mulher”. A constatação desnuda uma realidade até a época pouco abordada: não se trata de nascer “menino” ou “menina”, mas de assumir uma identidade que, historicamente, nega o determinismo de subalternidade de metade da população mundial. Também em **O segundo sexo**, Beauvoir escreve: “Nunca se esqueça que basta uma crise política, econômica ou religiosa para que os direitos das mulheres sejam questionados. Esses direitos não são permanentes. Você terá que manter-se vigilante e atuante durante toda a sua vida” (BEAUVOIR, 2016, p.36).

No capítulo “Os mitos” de **O Segundo Sexo**, Beauvoir argumenta que desde os começos do patriarcado os homens tiveram nas suas mãos “todos os poderes concretos; eles trabalharam também para manter as mulheres em estado de dependência; seus códigos estabeleceram-se contra ela; e assim foi que ela se constituiu concretamente como o outro”.

A obra fundante do feminismo europeu pós-movimento sufragista do início do século XX reconhece a fragilidade das mulheres na sociedade a partir da perspectiva da identidade feminina e dos direitos constituídos, tornando-se propulsora da teoria crítica feminista nos países centrais do capitalismo, onde a genealogia das demandas de gênero é registrada desde o final do século XIX.

Embora não haja consenso sobre a gênese do movimento feminino/feminista organizado, convencionou-se que o final do século XIX é o período em que as questões de gênero, a luta pela equidade e a reflexão sobre o papel das mulheres passam a ganhar espaço na pauta política. A partir dessa época as postulações relacionadas aos direitos de mulheres começam a ocorrer de maneira mais estruturada, com a criação de entidades coletivas e o surgimento de demandas uniformes, bem como de esforços teóricos para dar sustentação às cobranças políticas relacionadas à sua situação social mulheres.

Aos ciclos de mobilização das mulheres, surgidos nos países do Norte³, convencionou-se chamar “ondas do feminismo”, contextualizando tempos de efervescência ativa e reflexiva em que questões específicas dominaram o debate social. A primeira onda data do final do século XIX. Alves e Pitanguy (1981) classificam esse ciclo como de ações contra o capitalismo estatal,

3 Utiliza-se aqui a divisão entre Norte e Sul em vez da classificação entre Primeiro e Terceiro Mundo. A opção baseia-se na atual divisão das ordens nacional e internacional provocada pelo processo de globalização neoliberal e os movimentos de posicionamento político e social para além da ideia civil global.

marcado pelos movimentos sufragista e operário. Sob a inspiração da Revolução Francesa, em especial na França tem por fundamento a reivindicação de direitos a partir da discrepância entre os princípios universais de igualdade e a realidade de desigual divisão de poderes entre homens e mulheres.

Nos Estados Unidos e na Europa, a segunda onda se desenvolve nos anos 1960 a 1990. Detecta-se, nos países do Norte, três vertentes da segunda onda: a corrente igualitária, com foco na igualdade de direitos políticos, educacionais e na esfera do trabalho; a corrente radical, centrada na libertação da mulher da obrigatoriedade do papel e deveres biológicos e de subalternidade; e a corrente da feminitude, com foco nos problemas de ética e de identidade do sujeito feminino.

Fruto do pós-guerra, a segunda onda pode ser classificada como a do feminismo contra o capitalismo militarizado. Marcado pelo movimento da contracultura⁴, baseia-se principalmente pela reivindicação por

4 O movimento da contracultura foi um fenômeno cultural antissistema que se desenvolveu em grande parte do mundo ocidental entre meados da década de 1960 e meados da década de 1970. Ganhou ímpeto à medida que o Movimento dos Direitos Civis dos EUA continuava a crescer e com a expansão da extensa intervenção militar do governo estadunidense no Vietnã. À medida que os anos 1960 avançavam, tensões sociais generalizadas também se desenvolveram em relação a outras questões, e tendiam a fluir ao longo das linhas geracionais em relação à sexualidade humana, aos direitos das mulheres, aos modos tradicionais de autoridade, experimentação com drogas psicoativas e diferentes interpretações do que seria a verdadeira realização pessoal.

espaço na esfera pública, que gera um projeto intelectual e político para o pensamento e ação. A segunda onda do movimento de mulheres nos países centrais permitiu que se aprofundasse o debate sobre o papel das mulheres que, para além da biologia, tinham algo em comum, nomeadamente uma história violenta de danos e exclusão que as marginalizava, as definia como pessoas inferiores, excluídas da participação pública, e as expunha à violência cotidiana. As perguntas de Beauvoir são resgatadas: O que é uma mulher? Por que a mulher é a *outra*?

Os debates ocorridos na segunda onda levam literalmente à “redescoberta” de problemas como estupro, violência doméstica e abuso sexual. Coletivos e organizações de mulheres passam a discutir publicamente assuntos privados; mostram seus hematomas, cuidam das vítimas e nomeiam os perpetradores. Ativistas de vários grupos criam instalações de proteção, como chamadas de emergência, abrigos para mulheres e cursos de autodefesa. Paralelamente, surge o debate sobre patriarcado como uma relação fundamental de exploração e opressão acima da contradição de classe.

O mundo contemporâneo, já herdeiro das questões levantadas por essa história de resistência, apresenta outro desafio. Com a ascensão do neoliberalismo, o processo de conscientização torna-se mais difícil pois, segundo alguns autores, o movimento das mulheres está caindo como uma marionete no modelo do novo capitalismo desregulamentado. Dentro do sistema neoliberal, os esforços do movimento das mulheres por mais participação no mercado de trabalho acabaram levando a um aumento das horas trabalhadas por família, juntamente com

a queda simultânea nos salários e condições de trabalho precárias. Para muitos, as mulheres não foram integradas ao mercado de trabalho por razões emancipatórias, mas apenas para aumentar o crescimento econômico.

Essas estruturas hierárquicas e dogmáticas, dentro também dos próprios setores engajados, abafaram muitas vezes o potencial rebelde das questões femininas, como também as sufocaram. O movimento de mulheres e outros grupos que lutam por cidadania buscam então se reinventar e buscar caminhos onde poderiam contemplar suas próprias questões. A luta dessas mulheres passa a ser, além de convencer a população que seguia os padrões da sociedade dominante, o convencimento dos próprios grupos sociais engajados.

Esse é o cenário da terceira onda de organização das mulheres nos países centrais, nos anos 1990, que envolve a nova fase do capitalismo neoliberal relacionada ao processo de globalização do capital. É no seio da terceira onda que Butler, em 1990, desenvolve a teoria de gênero enquanto performance/performatividade (que rompe o paradigma da divisão entre natural e social, sexo e gênero). Butler define a terceira onda como de reconhecimento de que as opressões atingem as mulheres de modos diferentes. Há a desconstrução da categoria “mulher” como um sujeito coletivo unificado que partilha as mesmas opressões, os mesmos problemas e a mesma história. Trata-se de reivindicar a diferença dentro da diferença. Desse princípio surgem conceitos de redes e interseccionalidades do feminino com questões étnicas, sexuais, étnicas, etárias e de renda.

O reconhecimento da diversidade aponta para especificidades das mulheres negras e indígenas e o racismo, da não imposição da heteroafetividade e a violência de identidade sexual e a exploração no trabalho que vitima operárias e trabalhadoras rurais, em oposição ao essencialismo e universalidade verificados até então. A reivindicação da diferença dentro da diferença também abre olhares para o outro, a outra distante, geográfica e culturalmente. As mulheres dos países centrais se veem diante de questões até então inexistentes para elas: o que a “diferente” tem a falar e que se deve ouvir? O que corpos distintos e suas expressões africanas, indígenas, latino-americanas têm a ensinar?

Latino-americanas em rede

No caso da América Latina, a condição era – e é – muito mais difícil, baseada em extremos. As mulheres poderiam estar em grandes centros urbanos e fazer parte de uma rede de informações ocasionada, no mínimo, pelas precárias condições de trabalho e pela cultura de massa, ou poderiam estar ainda em situações que perpetuam padrões do período colonial ibérico, verificados em aldeias, no meio rural e nas periferias das grandes cidades. Além de sofrerem violências comuns às mulheres do mundo, têm de superar condições não mais existentes em países da América do Norte ou da Europa ocidental.

Considera-se que no continente latino-americano, as ações das mulheres, para

além de um sistema simbólico que reúne um conjunto de ações estruturadas e estruturantes de caráter de gênero/sexo, tem papel fundamental na desconstrução dos processos de exploração e dominação. Por suas características é uma categoria a ser inserida no movimento de decolonialidade do poder e da cultura, que conforme Aníbal Quijano (1997) pode se expressar em subversão radical e massiva, que conduz a uma revolução.⁵

Quijano detecta que a colonialidade do poder surge com a colonização, quando o homem branco questiona se os indígenas tinham ou não alma. O mesmo se aplica aos negros, mestiços, e de forma ainda mais acentuada às mulheres, desde sempre consideradas sujeitos inferiores e sem capacidade de pensamento e de expressão. Assim, elas são seres invisíveis em uma escala vertical de validação de uma suposta humanidade completa.

5 Quijano diferencia colonialidade de colonialismo. O segundo refere-se estritamente a uma estrutura de dominação/exploração em que o controle da autoridade política, dos recursos de produção e do trabalho de uma população determinada domina outra de diferente identidade e cujas sedes centrais estão, além disso, localizadas em outro local. Ou seja, o colonialismo revela uma relação política e econômica, na qual a soberania de um povo depende do poder de um outro povo ou nação. Já a colonialidade, que tem na América Latina um eixo central, implica relações racistas e androcêntricas de poder, sendo mais profunda e duradoura que o colonialismo. Sustenta-se na imposição de uma classificação, primordialmente racial e étnica da população, como pedra angular do referido padrão de poder e opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjetivos, da existência social cotidiana e de escala social.

O aspecto relacional homem **versus** mulher que fundamenta a relação de gênero, cujo conceito nasce nos países ocidentais hegemônicos, não consegue abarcar a complexidade da América Latina, continente multirracial e pluricultural, em que a colonização impôs uma forma de distinção muito mais avançada – e cruel: a do humano **versus** o não humano. Não foi à toa que a colonização da América Latina e Caribe tentou negar o caráter humano do colonizado a serviço do homem ocidental, mesmo após a publicação da bula papal **Sublimis Deo**, emitida em 1537 pelo Papa Paulo III, que determinou que os indígenas são seres capazes de compreender a fé cristã, portanto humanos. A mesma lógica foi aplicada em outras distinções hierárquicas, como as referentes a homens e mulheres, neste caso as mulheres brancas. Lugones (2014) exemplifica:

A “missão civilizadora” colonial era a máscara eufemística do acesso brutal aos corpos das pessoas através de uma exploração inimaginável de violações sexuais, do controle da reprodução e o terror sistemático (alimentando cachorros com pessoas vivas ou fazendo bolsas e chapéus das vaginas de mulheres indígenas brutalmente assassinadas, por exemplo). (LUGONES, 2014, p. 937).

A resistência das mulheres da América Latina, consideradas como não-seres humanos, percorreu caminho distinto daquele das mulheres dos países centrais. A gênese do movimento feminino/feminista latino-americano teve a marca da luta pela igualdade política, expressa no direito ao voto. Foi organizada por mulheres das classes médias e altas, com preponderância de filhas de políticos e intelectuais que

tiveram a chance de estudar em outros países. O posicionamento social gerou um caráter internacionalista do movimento, configurado na participação de encontros internacionais e culminando com a realização do Primeiro Congresso Feminino, em 1910, em Buenos Aires, e da 6ª Conferência Internacional dos Estados Americanos, em 1928, em Havana, Cuba, em que foi criada a Comissão Interamericana da Mulher. Nesta fase não são consideradas as lutas das mulheres no cenário do fim da escravidão negra e das indígenas no mundo hispano-americano contra os latifundiários que começam a consolidar as formas de coronelismo.

Na segunda metade do século XX, a América Latina viveu a reação política conservadora das ditaduras militares que se instalaram em países “em desenvolvimento” e que entendiam qualquer forma de crítica ou contestação às normas sociais como rebeldia. Os regimes militares latino-americanos são particularmente importantes para entender o desenvolvimento político do continente: são caracterizados pela repressão da oposição política por meio de medidas violentas como tortura, assassinatos e o “desaparecimento” de pessoas politicamente ativas. A legitimação do poder é propagada contra uma suposta ameaça ao Estado e à sociedade promovida pelos chamados grupos antissistema ou subversivos, que via de regra, mas não só, pertenceriam à luta política de esquerda. As ditaduras militares apareciam como supostas salvadoras do Estado, da economia e da cultura e promoviam um discurso de ordem e manutenção dos costumes sociais tradicionais. Não lidavam bem com a liberação dos costumes dos anos 60 e dos debates teóricos promovidos pela contracultura. A

nação deveria ser “reorganizada” de acordo com os ideais cristãos ultraconservadores e depois “devolvida” à democracia. Os elementos essenciais dessa visão de mundo estariam no tradicionalismo católico, na educação escolar baseada na autoridade, em valores norte-americanos e europeus de civilização (o que deixava exposto o racismo) e o anticomunismo.

Por conta disso, as mulheres latino-americanas não surfaram na segunda onda do feminismo central. Sua articulação esteve ligada à resistência às ditaduras, conforme Doris Lamus Canavae (2009):

O perfil organizacional nos anos 1970 a 1980 estava relacionado ao ambiente político que envolvia os movimentos sociais progressistas em um período de repressivos regimes militares (Argentina, Brasil, Chile, Peru e Uruguai) e as democracias formais restritas ou de autoritarismo civil que se estendiam pelo continente. Em tal contexto, não apenas desafiavam o patriarcado e seu modelo de dominação estatal militarista mas também denunciavam, junto com outras correntes da oposição, a opressão e a exploração econômica e política. (LAMUS CANAVAE, 2009, p. 99).

Nos anos 1970, destaca-se o papel de resistência política das mulheres aos regimes políticos da região, à clandestinidade da sociedade civil e aos condicionamentos da esquerda revolucionária a que elas estavam vinculadas. Mas há pouco registro, por exemplo, sobre o papel das indígenas e negras que assumiram todas as tarefas de suas comunidades depois que os homens se

juntaram (ou foram obrigados a se juntar) à luta armada, sofrendo inclusive violência sexual de ambas as partes do conflito.

Na América Latina, a movimentação da resistência das mulheres, no que poderia ser classificado como “terceira onda”, ganha fôlego no cenário de redemocratização das nações, da revisão do papel do Estado e das subsequentes crises fiscais, e sob impacto das consequências da implantação de projetos neoliberais. Essa linha do tempo estende-se até ascensão de governos progressistas liberais da América Latina nos primeiros anos do século XXI. Verifica-se uma ênfase sobre processos de institucionalização e discussão das diferenças intragênero.

Defrontando-se com novas maneiras de se organizar coletivamente, as mulheres passam por “novas” articulações de resistência. Alvarez (2003, p. 548) observa que, como resposta às dificuldades do contexto marcado pelo empobrecimento e violência, em contraste à face branca/mestiça e de classe média do movimento de mulheres nos seus primeiros tempos, nos anos 1980 floresce uma composição predominante de mulheres pobres, trabalhadoras, e/ou negras e indígenas. Ao mesmo tempo, despontam ações que levam em conta a complexidade da existência feminina, com a sensibilidade para as relações com o Cosmo, a terra, com os seres vivos e o inorgânico, entes cuja expressividade erótica, estética e linguística, cujos saberes, noções de espaço, expectativas, práticas, instituições e formas existir não eram para ser simplesmente substituídas, mas sim encontradas. Essas ações são sistematizadas em uma frase da artista aimará

boliviana Julieta Paredes Carvajal: “Nós mulheres somos metade do todo”:

Essas condições eram também compartilhadas por mulheres na África, Ásia, ou mesmo no leste da Europa que saía do socialismo. Essas mulheres precisavam ir além do debate dos grandes centros da democracia dos países ocidentais centrais e entender a sua realidade próxima de autoritarismo proclamado, censura, machismo tradicional e luta pela sobrevivência econômica. Como ex-colonizadas, as ativistas pelos direitos das mulheres tiveram que incluir ainda o debate sobre o eurocentrismo que vinha sempre carregado de racismo e discriminação na produção intelectual desses centros. As necessidades específicas das mulheres das diferentes regiões culturais dos países periféricos não seriam consideradas se o discurso eurocêntrico continuasse monopolizando essa luta e essa fala.

Nos países periféricos ainda se luta por uma maior participação no mercado de trabalho e a tradição patriarcal barra ao máximo um movimento de autodeterminação sexual. Mesmo assim, os modelos e os projetos de vida das mulheres desses lugares também mudam e imagens tradicionais de feminilidade não combinam mais com aquilo que é almejado por elas. O reconhecimento conseguido com muitas dificuldades e o escândalo público da violência contra as mulheres promovem a consciência de alguns grupos deixando claro as relações estruturais de opressão dessas sociedades. Em nível internacional, o debate provindo das mulheres desses países começou a chamar a atenção. As mulheres do “terceiro mundo” começaram a criar muitas e diversas plataformas e iniciativas que estavam cada vez mais conectadas

ao redor do globo e começavam a atrair a atenção mundial para o tema dos direitos femininos.

Olhares culturais

Pensar a resistência das mulheres sob a perspectiva cultural remete a um novo espelho, com imagem de complexa definição. Para além das conceituações, várias vertentes de pensamento convergem na dimensão societária da cultura, que não é apenas um significado produzido para ser decifrado como um “texto”, mas sim um instrumento de intervenção no mundo e um dispositivo de poder.

Chauí (2014) lembra que, até antes mesmo do Iluminismo as sociedades passaram a ser avaliadas segundo a presença ou não de alguns elementos, cuja ausência indicava ausência de cultura, introduzindo assim um conceito de valor para distinguir formas culturais, legitimando e justificando a colonização e o imperialismo. É preciso lembrar que, desde o início dos tempos, o ser humano se faz três perguntas fundamentais – De onde venho? Quem sou? Para onde vou? – questões que articulam passado, presente e futuro, ou seja, sentidos da origem, da identidade e do destino, que demandam pensamento, sentimento, ato criativo e recriação da realidade concreta e simbólica.

A pergunta de fundo não está vinculada às diferenças de várias partes do mundo, mas sim às convergências no modo de ser, estar e viver. As mulheres

latino-americanas mostram isso por meio dos processos de viver e partilhar, valorizar o ser em lugar do possuir, a ideia de igualdade relacionada ao desenvolvimento do bem comum. Rompem, na prática, a ideia de que são limitadas por falta de conhecimento formal, teórico e acadêmico, desconsiderando assim o saber originado da **práxis**. Essa prática é expressa pelo corpo e pela voz no trabalho, nas ruas, nas organizações comunitárias, nos palcos.

É incontestável que, nos setores populares, bairros da periferia, no meio rural, na rua e no lar, negras, indígenas e brancas empobrecidas sempre estiveram vinculadas ao mundo do trabalho e à violência, fomentado pelos rescaldos das ditaduras, desaparecidos, militares e paramilitares, guerrilhas e mortes seletivas, fome, desemprego, desesperança. Mas é fundamental lembrar que a resistência criou redes de acolhimento e solidariedade, ações de partilha, produções culturais compartilhadas, busca do reconhecimento de saber e construção de uma cultura de paz.

Não se trata de carta de intenções. Na arte, vale o princípio defendido por Boal ao falar de teatro, em que interagem em condições de igualdade o ator e o espectador, considerado por ele como o grande ator social pois tem o livre arbítrio em escolher o seu destino.

Essa é a fundamentação do Teatro do Oprimido⁶. Boal dá a deixa para a arte em

⁶ O Teatro do Oprimido começou a ser gestado após a prisão, tortura e expulsão de Augusto Boal pela ditadura militar brasileira, em 1971. Durante a primeira fase de exílio (1971-1976), em cinco países da América Latina (sequencialmente Argentina, Peru, Colômbia,

cena das mulheres ao afirmar que, ao ver o mundo além das aparências, vê-se opressores e oprimidos em todas as sociedades, etnias, gêneros, classes e castas, o mundo injusto e cruel. Assim surge a obrigação de inventar outro mundo pois outro mundo é possível, “mas cabe a nós construí-lo com nossas mãos entrando em cena, no palco e na vida” (Boal, 2009).

Em seu último livro, *A estética do oprimido*, editado e lançado postumamente, Augusto Boal sistematiza não apenas os princípios do Teatro do Oprimido, mas uma concepção de estética democrática e subjuntiva que, por meio da arte, permite a cidadão questionar dogmas e certezas, hábitos e costumes suportados na vida. Para isso, recorre ao exemplo da violência contra as mulheres:

Todo poder autoritário é violência. Aquela mulher indiana que disse “Meu marido não me bate mais do que o necessário, portanto não sou oprimida!” revela a existência de um poder marital que não é maior nem menor do que aquele que sofre aquela mulher nórdica que justificou seu esposo: “É verdade que, no meu país, pelo mesmo trabalho e mesmas condições, os homens ganham mais do

Venezuela e Bolívia), e depois na França (1979-1986), Boal desenvolve experiências que combinam o fazer político com o fazer teatral, por meio de diversas técnicas teatrais. O objetivo do método é fazer o público (considerado ator) repensar a realidade e reformulá-la, uma vez que se conscientize que a sociedade está dividida entre opressores e oprimidos. Depois disso estará apto a assumir seu real papel, passando a ser sujeito da transformação social. Para que o processo se concretize, é proposto um novo conceito de autoria, em que o ator é destituído de seu papel de profissional de arte para a criação de um espaço de transformação comunitária e de escrita coletiva do mundo.

que nós, mulheres. Mas isso não é opressão porque nossos homens são bons para nós!”. Elas não percebiam que a violência do poder não está apenas no seu exercício – está na sua existência”.

Como a violência pode se manifestar sem que seja exercitada? Pelo espetáculo, pela estética. Como se revela e pode ser combatida? Pela estética e pelo espetáculo, que se extrapora para a realidade onde se torna real e nela se completa.

Uma nova estética é urgente. A estética do oprimido é um ensaio de revolução” (BOAL, 2009, p. 158).

O palco – da arte e da vida – é onde acontecem os movimentos que transformam a realidade. É espaço de relações, de redes, compostas por nós e laços. É importante perceber que a ideia de rede é parte constitutiva da existência das latino-americanas. Redes de lutas, redes de resistência, redes de acolhimento, redes de convivência, redes de expressão, redes de sentimentos.

As potencialidades das articulações em rede estão presentes na Rede Ma(g)dalena Internacional (Red Ma(g)dalena Internacional), composta por arte-ativistas e organizações feministas organizada em cinco regionais (América Central, México e Equador; América do Sul de fala hispânica; Brasil; África; e Europa). A partir da metodologia do Teatro das Oprimidas, a rede

desenvolve projetos teatrais de denúncia e de busca de estéticas feministas.

A rede é integrada por indígenas, afro-latinas, migrantes, imigrantes, lésbicas, não binárias, com diversidades funcional e diferentes experiências em saúde mental, entre outros fatores que as classificam como “oprimidas” político-sociais. Como afirmam o manifesto da Rede Ma(g)dalena Internacional/Teatro das Oprimidas: “Somos oprimidas porque reconhecemos as opressões que vivemos e temos o desejo de mudá-las. Nosso desejo e nossa necessidade são urgentes e é por meio de nossa criatividade teatral que encontramos caminhos para ser as protagonistas de nossas histórias”.

Apesar da dimensão internacional das Madalenas e dos grupos que utilizam a metodologia do Teatro das Oprimidas, é fundamental ressaltar que foi no Brasil, e em seguida nos países latino-americanos e africanos, que surge a proposta de feminilizar as técnicas do Teatro do Oprimido. A primeira experiência ocorre em 2010 no Rio de Janeiro, liderado por Barbara Santos, dando origem à ação conjunta e em rede.

Em 2009, resolvemos fazer uma experiência de um laboratório só para mulheres, porque algumas discussões eram difíceis em grupos mistos. Tudo que tem a ver com sexualidade, medos, culpas, em grupo misto, fica nebuloso, porque a mulher logo sente que tem que se justificar. A experiência foi fascinante. Fizemos o primeiro em janeiro de 2010. As mulheres que participaram começaram a trabalhar com outros grupos,

e foi se multiplicando. Fiz laboratórios na Europa, na Índia. Na América Latina foi impressionante.

[...]Acho que a única explicação é a necessidade. O que faz uma coisa avançar não é que seja original. O importante é que chegue na pessoa certa e as pessoas se apropriam disso. (SANTOS, 2016).

Embora a concepção e pesquisa estética baseie-se no método teatral de diálogo desenvolvido por Boal, o Teatro das Oprimidas recusa o rótulo de “feminino plural” do projeto boaliano. E, se por um lado a Rede Ma(g)dalena Internacional/Teatro das Oprimidas baseia sua ação na sororidade, reconhecendo a universalidade da opressão e a especificação das realidades locais, por outro ressalta questões que são particulares da realidade latino-americana e que devem estar no radar em qualquer parte do mundo: a situação de subalternidade imposta pelo colonizador, a violência originada na desigualdade social, a inexistência de políticas públicas que garantam a vida, o racismo e a xenofobia que vitimam de forma contundente as mulheres negras, indígenas e imigrantes.

É importante destacar que nas articulações da Rede, e nas dinâmicas e apresentações dos grupos do Teatro das Oprimidas, o corpo fala, e a palavra grita. Mesmo em situações de distâncias presenciais, a voz ganha ecos profundos, pois como o próprio Boal alertou, a palavra é axial entre o sensível e o simbólico. Quem fala quer e se faz ouvido. Dá concretude ao pensamento de Montaigne, para quem a palavra pertence pela metade àquele

que fala, metade ao que escuta, ou seja, existe em sua relação com o outro. Daí a força expressiva das latino-americanas: o que sempre foi dito e pouco escutado vai ganhar eco, pois ao mesmo tempo que integra os arsenais da opressão, a palavra é expressão de revolta e presença no tempo e lugar no mundo.

Madalenas em cena

As Madalenas do Teatro das Oprimidas oferecem uma outra forma de engajamento: a estética. A mesma estética que também pode ser entendida como algo secundário por vários membros de grupos considerados progressistas. Todas essas descobertas só foram possíveis porque os coletivos femininos que originaram a Rede Ma(g)dalena Internacional foram estruturados de forma diferente dos tradicionais grupos políticos de então e da atualidade. A sua formação trazia consigo o exemplo da estética/Teatro do Oprimido e o poder de recorrer a tópicos de sua verdadeira escolha:

Juntas queremos fazer real o sonho de uma sociedade baseada na justiça, livre da ideologia capitalista, de competição, de exploração da pessoa humana e de destruição da natureza. Uma sociedade sem racismo, sem machismo, sem homofobia, sem lesbofobia, sem estereótipos ou mandatos sociais. Uma sociedade sem patriarcas, na qual seja possível reinventar e multiplicar os espaços de poder e diversificar quem

os ocupa. (Primeiro Manifesto da Rede Ma(g)dalena Internacional, 2016, p. 13).

Cada coletivo individualmente e em rede pensa a conscientização por meio de produções artísticas que são resultantes desses encontros sistemáticos como peças de teatro, performances, instalações, a utilização de pinturas e esculturas; a expressão por meio de poesias e músicas, além da promoção de discussão e debates em torno desses eventos. A produção estética seria o processo pelo qual ocorre a conscientização e o empoderamento das mulheres.

A estratégia é trazer a percepção que as mulheres podem aumentar seu grau de autonomia e autodeterminação e capacitá-las para que sejam agente transformador de sua realidade imediata, de sua família e de sua comunidade. O objetivo é promover uma sensibilização adequada que gere uma cultura de confiança e a capacitação para assumir responsabilidades ditas “não femininas”. O protesto é dirigido principalmente contra a imagem comercializada e estereotipada do corpo feminino idealizado, principalmente no mundo da moda, contra a homofobia contínua na sociedade (no caso das lésbicas), contra o racismo e contra as oportunidades educacionais desiguais. Em relação ao racismo, estrutural no Brasil e em outros países latino-americanos, podemos pensar:

“... a. resgatar os valores da cultura africana, marginalizados por preconceito à mera condição folclórica, pitoresca ou insignificante; b. Através de uma pedagogia estruturada no trabalho de arte e cultura, tentar educar a classe dominante “branca”, recuperando-a da perversão etnocentrista de se autoconsiderar

superiormente europeia, cristã, branca, latina e ocidental; c. Erradicar dos palcos brasileiros o ator branco maquilado de preto, norma tradicional quando a personagem negra exigia qualidade dramática do intérprete; ...” (NASCIMENTO, 2016 p. 161).

Busca-se assim uma série de conhecimentos culturais de raízes não europeias que resgatem estruturas espirituais, esotéricas ou não cristãs que foram e são moldadas pelo feminino e por tradições matriarcais. Lembram constantemente dos arquétipos da “grande deusa” em suas três formas: menina, mãe e a sábia anciã. A histórica caça às bruxas é metaforicamente interpretada como a lembrança de uma tentativa de destruição do conhecimento feminino sobre o mundo.

O encontro de mulheres é usado como um momento gerador de autorresponsabilidade e autodeterminação. A luta é não deixar que o conhecimento morra ou resgatar aquele que já foi perdido. Por isso, acoplada a essa percepção, está a necessidade e a percepção da alteridade do feminino, que é pelo menos igual, senão superior ao masculino (pensamento da diferença). A abordagem parte de uma intervenção orientada em biografias, autobiografias, narrativas e histórias de vida. O empoderamento é um conceito central na promoção da saúde mental e corporal das participantes e se refere ao processo de emancipação frente aos valores patriarcais, à busca profissional, a percepção da falta de influência nas decisões da sociedade e, por consequência, sua sub-representação sociopolítica. O trabalho pensa no contexto de uma formação política e democrática e essas atividades são entendidas como instrumentos para aumentar a cidadania.

A proposta estética do Teatro das Oprimidas desenvolvida pelos coletivos da Rede Ma(g)dalena defende uma estrutura social no qual a opressão às mulheres seja eliminada como norma social. As Madalenas consideram as ordens sociais prevalecentes como androcêntricas e interpretam esta circunstância como estrutural e como resultado de uma dominação patriarcal gerada há séculos. Suas intervenções abrem espaço para que os homens não tenham sua autoimagem vinculada à dominação sobre as mulheres. Esta afirmação vai em encontro e faz coro à propostas de vários grupos que defendem que a própria visão do mundo que temos e o conhecimento construído pela humanidade estão baseados em um olhar masculino e que as mulheres precisam ocupar esse espaço, mostrando uma observação feminina do vivido. A sociedade teria como tarefa tornar visíveis as conquistas das mulheres e revelar as omissões anteriores sobre a história feminina. A pesquisa desse grupo fala, além de tudo, sobre tornar visível o trabalho privado feminino que fora sempre invisível. Essa feminilidade do conhecimento pode, nesse sentido, compreender também o mundo intuitivo, o esotérico e o pensamento não racional que são considerados alijados do ponto-de-vista masculino.

Cenas finais

A Rede Ma(g)dalena Internacional/Teatro das Oprimidas não se limita ao princípio básico do reconhecimento de igual dignidade de mulheres e homens. Vai além, pois faz soar a palavra das mulheres dos países periféricos,

que têm muito a falar sobre os processos de violência e silenciamento a que foram submetidas.

Como uma rede de discussão feminina espalhada por diversos países e continentes, a Rede Ma(g)dalena/Teatro das Oprimidas se percebe operando com a internet e atuando de forma on-line, de uma maneira orientada a objetivos em projetos interseccionais, desvelando as realidades das mulheres. Esse debate interseccional se desenvolve principalmente a partir das críticas de mulheres negras e indígenas no Brasil, América Latina e África, que observam o racismo na sociedade onde vivem e também no próprio movimento atuante de mulheres. Suas bases incluem posicionamentos a partir da visão de mundo sob a perspectiva da Estética do Oprimido, que se une a uma rede de mulheres de países não centrais. O que se pretende é uma rede intencional de parcerias e a identificação de uma luta em comum, mesmo em situações geográficas dispersas e afastadas. Todas as envolvidas, além de sua condição feminina, trazem como registro as cicatrizes da colonização de seus povos. Nesse sentido, empreendem uma luta decolonial;

A questão central indiscutível de toda essa produção é a desigualdade nos campos da participação política, econômica e intelectual, bem como a crítica à violência. As mulheres da Rede Ma(g)dalena consideram ser capazes de levar uma vida autodeterminada sem violência, com a condição e a possibilidade de uma real existência de liberdade e igualdade. Criticam a falta de valorização da subjetividade feminina, que se expressa na desvalorização dos corpos e mentes. Desnadam sobretudo o modelo de individualidade universal, supostamente neutra em termos de gênero. Algumas lembram que a mulher incorpora uma moralidade diferente do homem por causa da experiência da maternidade e da experiência feminina do cuidado.

A partir dessa vivência estética, examina-se a construção do termo “gênero” nos diversos contextos, seu significado e seus efeitos na distribuição do poder político, nas estruturas sociais e na produção de conhecimento, da cultura e da arte. O aumento da consciência dessas mulheres seria explorar os aspectos políticos de sua própria vida pessoal. ■

[**MARIA BERNARDETE TONETO**]

Doutoranda em Ciências pelo Programa de Pós Graduação em Integração da América Latina, da Universidade de São Paulo (Prolam/USP). Possui Mestrado em Integração da América Latina (Prolam/USP), Especialização em Docência no Cenário do Ensino para a Compreensão (Universidade Cidade de São Paulo) e Graduação em Comunicação Social - Jornalismo pela Faculdade de Comunicação Social Cásper Líbero. É docente de pós graduação e graduação (Celacc/USP), Universidade Mackenzie e Universidade São Judas Tadeu. É coordenadora de projetos educacionais na Faculdade Paulus de Comunicação (Fapcom). E-mail: bernatoneto@usp.br

Referências

ALVES, Branca Moreira; PITANGUY, Jacqueline. **O que é feminismo**. Coleção Primeiros Passos. São Paulo: Brasiliense, 1981.

ARISTÓTELES. **Poética**. Porto Alegre: Globo, 1966.

BALLESTRIN, Luciana. “Feminismos Subalternos”. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 25, n. 3, p. 1035-1054, 2017a.

BALLESTRIN, Luciana. Feminismo De(s)colonial como Feminismo Subalterno Latino-Americano. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 28, n. 3, 2020. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2020000300200&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 26 Out. 2021.

BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo: fatos e mitos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

BILGE, Sirma. **Théorisations féministes de l'intersectionnalité**. Paris, França: Diogène, 2009.

BOAL, Augusto. **O arco-íris do desejo: método Boal de teatro e terapia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

BOAL, Augusto. **O Teatro do oprimido e outras poéticas políticas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

BOAL, Augusto. **Jogos para atores e não atores**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

BOAL, Augusto. **A estética do oprimido**. Rio de Janeiro: Garamond, 2009a.

BOAL, Augusto. **O teatro como arte marcial**. Rio de Janeiro: Garamond, 2009b.

BOURDIEU, Pierre. **Questões de sociologia**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.

BOURDIEU, Pierre. **Sociologia**. Org.: Renato Ortiz. São Paulo: Ática, 1983.

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

CHAUI, Marilena. **Cultura e democracia. O discurso competente e outras falas.** 13ª Ed. São Paulo: Cortez, 2009.

CHIARI, Gabriela Serpa. **Laboratório Madalena:** inovação pedagógica para o gênero feminino. Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Unirio. 2013.

COUTO, Mia. **E se Obama fosse africano?** Ensaios. Lisboa: Ed. Caminho SA, 2009. Disponível em <http://pt.calameo.com/read/0020230234ec7bf740203>. Acesso em 21/07/2013.

CRUZ, Carmen de la. **Guia metodológica para integrar la perspectiva de género en proyectos y programas de desarrollo.** Emakunde. Instituto Vasco de La Mujer. VitoriaGasteiz, dezembro, 1998. http://www.emakunde.euskadi.net/contenidos/informacion/pub_guias/es_emakunde/adjuntos/guia_genero_es.pdf. acessado em: 19 Jul. 2021.

DESGRANGES, Flávio. **A pedagogia do teatro:** provocação e dialogismos. São Paulo: Hucitec, 2006.

DUARTE, Constância Lima. **Feminismo e literatura no Brasil.** http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40142003000300010&script=sci_arttext Acesso em 19 Jul. 2021.

FERNANDES, Sílvia. **Teatralidades contemporâneas.** São Paulo: Perspectiva, 2010.

FREIRE, Paulo. **A importância do ato de ler:** em três artigos que se completam. Coleção Polêmicas de Nosso Tempo, vol. 4. São Paulo: Autores Associados/ Cortez, 1989.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido.** 62ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016.

FIORATTI, Gustavo. Teatro do oprimido atrai mulheres no Oriente. **Folha de S. Paulo**, 13/11/2012. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/1184289-teatro-do-oprimido-atrai-mulheres-muculmanas-no-orientes.html> Acesso em 21 Jul. 2021.

GANGYLY, Sanjoy. Aprendendo com as pessoas. **Metaxis: a revista do Teatro do Oprimido**, Rio de Janeiro, Teatro do Oprimido de ponto a ponto, nº6, p.18 - 22, 2010.

GARCIA, Carla Cristina. **Breve história do feminismo.** São Paulo: Editora Claridade, 2011.

ICLE, Gilberto. **Pedagogia teatral como cuidado de si.** São Paulo: Hucitec, 2010.

LAMUS CANAVAE, Doris. Localización geohistórica de los feminismos latino americanos. In.: **Polis – Revista de la Universidad Bolivariana**, vol. 8, n. 24, 2009, p. 95- 109.

LUGONES, Maria. Rumo a um feminismo descolonial. In.: **Hypatia**, v. 25, n. 4, 2010.

LUGONES, Maria. Colonialidade e gênero. In: BUARQUE DE HOLLANDA, Heloísa (Org.). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

MOHANTY, Chandra Talpade. Bajo los ojos del Occidente: academia feminista y discursos coloniales. In: NAVAZ, Lilian Suárez y HERNANDEZ, Rosalva Aída (eds.). **Descolonizando el feminismo – teorías y prácticas desde los márgenes**. Instituto de la Mujer/Valencia: Ediciones Cátedra, 2008.

MURGUIALDAY, Clara. Genero. In: **Diccionario de acción humanitária y cooperación al desarrollo**. [Bilbao]: Hegoa, c2005. Disponível em: . Acesso em: 19 Jul. 2021.

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro: processos de um racismo mascarado**. São Paulo: Perspectivas, 2016.

NASCIMENTO, Abdias do. Teatro Experimental do Negro: trajetória e reflexões. In: **Estudos Avançados**. 2004. Elaborado com a colaboração de Elisa Larkin Nascimento, a partir de outros ensaios do autor. Publicado originalmente na Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, nº 25, 1997, pp. 71-81. Disponível em: <https://www.dropbox.com/s/7k7692sra02q2q0/Teatro%20experimental%20do%20negro%20-%20trajet%C3%B3ria%20e%20reflex%C3%B5es.pdf?dl=0>

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. In.: **Anuario Mariateguiano**, vol. IX, n.9, Lima, 1997.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, cultura, y conocimiento en América Latina. In.: **Ecuador Debate**, n. 44, p. 227-238, ago. 1998.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade de poder: Eurocentrismo e América Latina. In.: **Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, 2005.

QUIJANO, Aníbal. **Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder**. Buenos Aires: Clacso, 2014.

PRIORE, Mary Del. Ser bela e sedutora no passado. Ciclo de Palestras Um Olhar sobre o Feminino. **Itaú Cultural**. www.itaucultural.org.br/educa%C3%A7%C3%A3o/download/Mary.doc . Acesso em 05 Jul. 2021.

RED MA(G)DALENA INTERNACIONAL (Diversos Países). **Red Ma(g)dalena Internacional**. 2016. Disponível em: <https://teatrodelasoprimidas.org/red-magdalena/> Acesso em: 30 Jul. 2021.

RODRIGUES, Almira. **Mulheres, femininos e feminismos**: construindo igualdades e afirmando diferenças. Disponível em http://www.cfemea.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id=1573:mulheres-femininos-e-feminismos-construindo-igualdades-e-afirmandodiferencas&catid=212:artigos-e-textos&Itemid=146. Acesso em 26 Out. 2021.

SANCTUM, Flávio. **A estética de Boal**: odisseia pelos sentidos. Rio de Janeiro: Multifoco, 2012.

SANTOS, B.; VANNUCCI, A. Madalena. O Teatro das Oprimidas. **Metaxis: a revista do Teatro do Oprimido**. Rio de Janeiro, Teatro do Oprimido de ponto a ponto, n°6, p 101- 103, 2010.

SARAPECK, Helen. É Brasil adentro, é mundo afora! **Metaxis: a revista do Teatro do Oprimido**. Rio de Janeiro, Teatro do Oprimido de ponto a ponto, n°6, p. 34 - 37, 2010. 104.

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

SCOTT, Joan Wallach. **Gênero e história**. México: FCE, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2008.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

VANNUCCI, Alessandra. Lugar de Madalena. **Metaxis: a revista do Teatro do Oprimido**. Rio de Janeiro, Teatro do Oprimido de ponto a ponto, n°6, p. 108 - 110, 2010.

EXPULSÃO
DO RACISMO
ESTRUTURAL DA
COMUNICAÇÃO:
DA UTOPIA À
REALIDADE



V SICCAL

[GT1 - COMUNICAÇÃO, CULTURA E DIVERSIDADE]

Céres Santos

Universidade do Estado da Bahia (UNEB), Juazeiro, BA

Márcia Guena

Universidade do Estado da Bahia (UNEB), Juazeiro, BA

[RESUMO ABSTRACT RESUMEN]

Este artigo defende a proposta de ‘expulsão programada do racismo estrutural da Comunicação’, em especial, no Jornalismo, nas mídias hegemônicas no Brasil. Ela é resultado do desânimo que sentimos diante dos resultados das pesquisas sobre racismo na mídia, pois eles têm apontado, como um mantra, para um mesmo resultado: a presença do racismo. Por isso, apostamos que a ‘expulsão programada do racismo estrutural da Comunicação’, pode acordar sugestões adormecidas em marcos sociais como no Estatuto da Igualdade Racial, de 2010, que dedica um capítulo, o IV, às ações antirracistas nos mídias; e no documento final da 1ª Conferência Nacional de Comunicação, de 2009. Um outro fator também contribuiu para essa decisão: a crise do jornalismo fruto de várias razões: econômica, identidades políticas; rotinas produtivas excludentes; audiência mais crítica etc. Mas há poucas reflexões que pensem em enfrentar essa crise a partir da luta antirracista associada as discussões internacionais sobre ética e cidadania.

Palavras-chave: Expulsão. Racismo. Ações antirracistas. Mídia. Ética.

This article argues for the proposition of ‘programmed expelling structural racism from Communication’ in hegemonic Brazilian media, especially in Journalism. It is the result of the disheartening sensation we feel about the results of research on racism in the media, since they point out, like a mantra, to the same results: the presence of racism. Therefore, we rely on the notion that the ‘programmed expulsion of structural racism from Communication’ may awaken dormant suggestions in social landmarks such as the 2010 Racial Equality Statute, which dedicates a chapter IV to anti-racist interventions in the media; as well as the final document of the 1st National Conference on Communication in 2009. Another factor also contributed to this decision: the crisis in journalism resulting from various sources: economic, political identities; exclusionary productive routines; more critical audiences etc. However, we do not consider facing this crisis through the anti-racist struggle associated with international debates on ethics and citizenship.

Keywords: Expelling. Racism. Anti-racist interventions. Media. Ethic.

Este artículo defiende la propuesta de ‘expulsión programada del racismo estructural de la Comunicación’, especialmente en el Periodismo, en los medios hegemónicos en Brasil. Es fruto del desánimo que sentimos ante los resultados de las investigaciones sobre el racismo en los medios de comunicación, que han apuntado, como un mantra, a un mismo resultado: la presencia del racismo. Por ello, creemos que la ‘expulsión programada del racismo estructural de la Comunicación’ puede despertar sugerencias latentes en marcos sociales como el

Estatuto de Igualdad Racial de 2010, que dedica un capítulo, IV, a las acciones antirracistas en los medios; y en el documento final de las I Jornadas Nacionales de Comunicación, en 2009. Otro factor también contribuyó a esta decisión: la crisis del periodismo, resultado de varias razones: económicas, identidades políticas; rutinas productivas excludentes; público más crítico, etc. Pero son pocas las reflexiones que piensan enfrentar esta crisis desde la lucha antirracista asociada a las discusiones internacionales sobre ética y ciudadanía.

Palabras clave: Expulsión. Racismo. Acciones antirracistas. Mídia. Ética.

Introdução

A mídia hegemônica brasileira, ou mídia corporativa, como os veículos independentes a denominam, tem reproduzido padrões racistas em toda a sua estrutura. Ou seja, o racismo institucional está presente não apenas nos aspectos estritamente ligados à produção da notícia, nas suas rotinas e na contratação de profissionais de comunicação, como também nos aspectos ligados à gestão das empresas de comunicação: o antirracismo não é contemplado ao se estabelecer políticas de equidade de poder ou mesmo de combate a condutas internas.

Chegamos a esta conclusão através dos poucos autores que se debruçam sobre esta questão, através das estatísticas produzidas pelas entidades da área e também através dos resultados obtidos nas últimas pesquisas que temos desenvolvido. Diante deste panorama, podemos partir da premissa de que o racismo institucional constitui uma das estruturas inerentes ao funcionamento da mídia hegemônica, em toda a sua esfera organizacional. Para nós esta afirmação não é mais uma hipótese a ser constatada nos estudos acadêmicos. É, antes de mais nada, uma premissa. Assim sendo, os estudos, como este que propomos devem avançar para outras perspectivas. No nosso caso, nos propomos a pensar em estratégias que permitam a “expulsão programada do racismo estrutural da comunicação”.

Neste artigo amadurecemos uma discussão que foi inicialmente proposta durante o 44o. Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, Intercom com o título: “Expulsão orientada do racismo

estrutural da comunicação: um conceito e saídas” (SANTOS e GUENA), conduzindo-a para o campo da práxis e das discussões já realizadas nos fóruns que problematizam a democratização da comunicação no Brasil. Estamos considerando essa discussão como um ativismo propositivo, ou seja, tentamos refletir e indicar ações e políticas já discutidas pelos movimentos envolvidos com os processos de democratização da comunicação a partir de uma perspectiva antirracista.

Nas duas últimas pesquisas que realizamos em telejornais veiculados pela mídia hegemônica, a constante racista aparece de forma flagrante. A mais atual foi a pesquisa, desenvolvida pelo “Grupo de Pesquisas Rhecados - Hierarquizações étnico-raciais, Comunicação e direitos humanos - coordenado pelas autoras deste artigo e registrado junto ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ) - que analisou a cobertura de quatro telejornais das emissoras brasileiras, Rede Globo, Cultura, Rede Band e Record sobre os assassinatos de George Floyd, 46 anos. Floyd foi morto em 25 de maio de 2020, mas o fato só foi noticiado no Brasil em 27 de maio de 2020 e João Alberto Freitas, 40 anos, cujas notícias foram veiculadas dia 20 de novembro, Dia Nacional da Consciência Negra. No caso do assassinato de Floyd analisamos 12 programas - de 27 a 29 de maio de 2020 - que somaram 11,51 minutos. Já a cobertura da morte de Ferreira, foram oito programas, dos dias 20 e 21 de novembro de 2020 e somaram 104 minutos.”

Utilizamos como metodologia a análise crítica do discurso, de Teun Van Dick, e análise das fontes, chegando às seguintes conclusões que relacionam-se

tanto com a presença do racismo estrutural como com a crise que o jornalismo vive hoje:

1- O início da cobertura do assassinato de Floyd no Brasil se deu dois dias após a sua morte, quando o fato já estava sendo veiculado internacionalmente. Esse dado, nos aponta para o descaso às mortes de pessoas negras; 2- Algumas emissoras, a exemplo da Globo, têm correspondentes nos Estados Unidos, mas estes não foram acionados; 3 - a cobertura foi factual, não gerou novas pautas com temas correlatos, nem motivou a procura por outras pessoas negras e fontes especializadas; 4 - o telejornal que fugiu dessa lógica foi a Tv Cultura; 5- a mídia hegemônica faz uma ligação imediatista e generalizada de manifestações públicas que registram violência a vandalismo. Também constatamos que: 6 - muitas fontes negras não tiveram seus nomes inseridos na tela durante as reportagens; e 7- dificuldade em associar os dois crimes a práticas racistas. (SANTOS e GUENA, 2021, 376).

No artigo “A cobertura parcial e alinhada do Jornal Nacional sobre a intervenção militar na cidade do Rio de Janeiro”, apresentado no Intercom de 2019, nós analisamos a “cobertura jornalística realizada pelo Jornal Nacional em duas datas específicas que marcaram o lançamento e a cerimônia de encerramento da intervenção militar no Rio de Janeiro: 16 de fevereiro de 2018 e 27 de dezembro de 2018, respectivamente” (SANTOS E SANTOS, 2019), recorrendo mais uma vez à análise crítica do discurso e a teoria do *newsmaking*. Nesta análise o que nos chamou a atenção, além do alinhamento do JN com a decisão da ação militar, foi a ausência de fontes contrárias à intervenção, mais particularmente

das populações atingidas, a das falas das comunidades. Não havia o contraditório. Nenhuma pessoa negra aparece na matéria, sendo que a intervenção acontecia em áreas de grande concentração de população negra, na qual muitas pessoas vinculadas a projetos e pesquisas poderiam fazer uma análise complexa, a exemplo dos representantes do Observatório da Intervenção.

Um outro conjunto de investigações, coordenada por nós, também nos conduz à premissa em questão. Trata-se de investigações sobre a cobertura de mídia na região em que trabalhamos, no Vale do São Francisco, entre Bahia e Pernambuco. No trabalho intitulado “Intolerância religiosa contra os Terreiros de Candomblé nos jornais O Diário da Região e A Notícia do Vale, de Juazeiro/Ba” (JESUS, SÁ, SANTOS E SANTOS, 2019), resultado da pesquisa de iniciação científica dos estudantes Marcus Vinicius Gomes de Jesus Ana Luísa da Rocha SÁ, constatamos que no jornal A Notícia do Vale, em 11 anos analisados, de 2003 até 2014, (...) “não foram encontradas publicações que fizessem referências às religiões de matrizes africanas nas edições analisadas”. Já no Diário da Região, em um período de 12 anos, foram encontrados apenas 5 textos: “um editorial, três notícias policiais e uma chamada de capa”, e em 1983 um texto de marcante racismo religioso.

Para entender como a trama racista acontece dentro da comunicação, trabalhamos com os conceitos de sistema-mundo e como se dão as relações do campo com o capital financeiro internacional. Em seguida discutimos racismo estrutural, relacionando com as discussões contemporâneas sobre ética e cidadania no jornalismo. E, por último, abordamos as alternativas

que têm sido apresentadas no campo da ética e da luta por uma comunicação democrática que podem apontar um caminho para o enfrentamento cotidiano do racismo na comunicação, mais particularmente no jornalismo.

O sistema-mundo e a comunicação

A concentração dos meios de comunicação no Brasil representa um importante dado de como o campo se entrelaça com a organização do capital internacional. Partindo da premissa de que “A mídia independente e plural é condição indispensável para um sistema político democrático”, a pesquisa realizada pelo Midia Ownership Monitor (MOM) Brasil, Intervozes- Coletivo Brasil de Comunicação e Repórteres sem Fronteiras, apontou, dentre vários indicadores de concentração dos meios, que cinco grupos, ou seus proprietários, controlam mais da metade dos veículos de comunicação no Brasil:

9 pertencem ao Grupo Globo, 5 ao Grupo Bandeirantes, 5 à família Macedo (considerando o Grupo Record e os veículos da IURD, ambos do mesmo proprietário), 4 ao grupo de escala regional RBS e 3 ao Grupo Folha. Outros grupos aparecem na lista com dois veículos cada: Grupo Estado, Grupo Abril e Grupo Editorial Sempre Editora/Grupo SADA. Os demais grupos possuem apenas um veículo da lista. São eles: Grupo Sílvio Santos, Grupo Jovem Pan, Grupo Jaime Câmara, Diários Associados, Grupo de Comunicação Três, Grupo Almicare Dallevo & Marcelo de

Carvalho, Ongoing/Ejesa, BBC – British Broadcasting Corporation, EBC – Empresa Brasil de Comunicação, Publisher Brasil, Consultoria Empiricus, Grupo Alfa, Grupo Mix de Comunicação/Grupo Objetivo, Igreja Renascer em Cristo, Igreja Adventista do Sétimo Dia, Igreja Católica/ Rede Católica de Rádio e INBRAC – Instituto Brasileiro de Comunicação Cristã. (MOM-BRASIL, 2021).

Essa constatação nos leva ao conceito de coronelismo eletrônico, em que autores, como Suzy Santos (2006) remontam à figura do coronel para abordar a perpetuação dos vínculos nas mãos desses grupos através de mecanismos similares ao controle da terra, em um amálgama com o poder político no país. Os antigos coronéis possuem páginas no twitter e no facebook, possuem canais de rádio e televisão e ainda usufruem do controle e a barganha das benesses no campo da comunicação (SANTOS, 2006).

Desse modo, a comunicação precisa ser pensada dentro da estrutura do capital, dos seus entrelaçamentos com o poder, com o sistema comercial-financeiro, inserida na estrutura do capital globalizado. O conceito de sistema-mundo, de autoria do intelectual negro de Trinidad-Tobago, Oliver Cox, nos ajuda a compreender esse processo. Para Cox a globalização não é um evento novo, sendo eminentemente expansionista, e tem no comércio a sua grande alavanca (COX 1972, pp. 159-160, apud PICO, 2018, p. 143).

A partir das discussões propostas por Oliver Cox, Grosfoguel (2018) também questiona a categoria sociedade, afirmando que vivemos em ‘sociedades globais’ e não em ‘sociedades nacionais’. Para ele o pensamento decolonial e sua concepção de uma

modernidade colonial, “desafia a legitimidade das fronteiras dos Estados”, e questiona as práticas normativas em que as instituições utilizam de marcadores da diferença, raça, gênero, classe e sexualidade para perpetuar-se. (GROSFOGUEL, 2018, p. 36). Como pontua Santos e Guena, o conceito de sistema-mundo:

(...) permite localizar a Comunicação no sistema mundo e pensá-la para além das fronteiras, percebendo os vínculos e lógicas que determinam o seu funcionamento, portanto os vínculos e lógicas que estruturam o racismo dentro das organizações comunicacionais, que estão subordinadas ao comércio e à financeirização, como apontaremos abaixo. As opressões raciais operam de formas similares para além das divisas nacionais, com atenção particular para a população negra nas Américas. “Para Oliver Cox, o racismo é uma estrutura funcional do sistema capitalista. Funcional, porque provoca justificativa de exploração em diversos níveis de certos grupos”. (PICO, 2018, p. 149). (SANTOS E GUENA, 2021).

Muniz Sodré (2014), dentro desta perspectiva global, relaciona a comunicação ao capital financeiro internacional, afirmando que um não opera sem o outro, atribuindo um caráter financeiro e midiático ao capitalismo (SODRÉ, 2014, p. 55). Para o autor, a comunicação permite a ficcionalização e a virtualização de um capital fictício, não ancorado no trabalho, fragilizando assim relações e direitos

trabalhistas conquistados ao longo de muitas lutas nos dois últimos séculos.

O racismo estrutural e a crise do jornalismo

O jornalismo é uma forma de apropriação do conhecimento a partir da discursividade própria sobre os fatos (GENRO FILHO, 1987), e que vem enfrentando uma grande crise provocada pelos fatores que impactam a comunicação globalizada e imersa na financeirização: o impacto da era digital, a mudança nas relações de trabalho, rumo à precarização e a crise de governança (CHRISTOFOLETTI, 2019, p. 86).

Para Christofolletti (2019) a saída da crise passa pela revisão de práticas que podem ser pensadas no campo da ética, com a incorporação de novos discursos o que nos remete, fatalmente, aos caminhos indicados pelas discussões acerca da democratização da comunicação. Assim, uma das questões centrais a serem discutidas é a permanência do racismo e suas várias expressões no campo da comunicação. O racismo estrutural faz parte da sociedade moderno/colonial, ancorado na violência de gênero, de classe e de raça, como acentua Grosfoguel (2019). A cor da pele se tornou uma barreira ao acesso ao trabalho e nos produtos comunicacionais, isso pode ser constatado num simples passar de olhos pela programação nacional de qualquer canal, aberto ou fechado, nos quais há a predominância de pessoas brancas, seja nos produtos de entretenimento ou de informação.

O racismo estrutural ganha um formato específico dentro das instituições, o racismo institucional, principalmente nas instituições públicas, como afirma Almeida (2018, p. 47) em um estado que se ergue tendo o racismo em sua base. Assim, as instituições privilegiam determinados grupos e práticas, excluindo os que estão fora do padrão estabelecido historicamente. Os avanços das Tecnologias da Informação e Comunicação (TIC's), ainda estão trazendo um novo elemento para a comunicação, que é o racismo algorítmico, complexificando a discussão. Encobertos pelo véu da neutralidade, aos poucos o racismo e outras formas de preconceito vão sendo desvendadas, como alerta Silva (2020). São processos "racializados, a partir de uma lógica da supremacia branca" (SILVA, 2020, p.121).

A pergunta que não quer calar: é possível expulsar o racismo da comunicação e do jornalismo?

O relatório sobre o clima, publicado pelo Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas (IPCC, na sigla em inglês), em agosto de 2021, representou um "alerta vermelho" sobre o uso de energias fósseis. A previsão é bastante catastrófica se a temperatura do planeta subir acima de 1,5 graus celsius, uma previsão que pode acontecer a partir de 2050. Com ações drásticas, acertadas e rápidas o homem pode reduzir o impacto desse cenário (PLANELLES, 2021).

Decidimos fazer essa comparação entre a catástrofe climática e as ações

necessárias para a expulsão do racismo da comunicação, em particular do jornalismo, porque em ambos os casos a não ação, a não adoção de medidas politicamente corretas tem resultado em cenários catastróficos, para a humanidade ou parte significativa dela. No caso da população negra ou não branca do planeta, as várias faces do racismo tem provocado mortes em massa: o racismo ambiental que mantém milhares de negros e negras em áreas insalubres; o racismo na área de saúde que tem impedido o acesso a serviços básicos e o não atendimento a questões específicas relacionadas a saúde da população negra; o racismo na área da segurança/violência que transforma os países da diáspora em grandes cenários de guerra, onde as vítimas estão entre a população negra jovem e já provoca grandes comoções globais, como no caso do assassinato de George Floyd; o feminício que atinge principalmente as mulheres negras e muito recentemente a pandemia provocada pelo Novo Coronavírus, que escancarou a face mais cruel do sistema moderno/colonial: primeiro os brancos.

Portanto, nos dois cenários se fazem necessárias ações urgentes, que tenham a presença dos Estados e dos setores privados com a implantação de vigorosas políticas públicas. Nos deteremos em algumas ações possíveis na área do jornalismo, priorizando o cenário brasileiro. No Brasil examinamos dois importantes documentos, elaborados coletivamente, fruto da disputa política por dois direitos constitucionais: o Estatuto da Igualdade Racial, promulgado em 2010, e a Conferência Nacional de Comunicação, realizada em 2009, em Brasília. Exploraremos na sequência esses dois documentos.

O Estatuto da Igualdade Racial

A Lei Federal 12.288/2010 instituiu o Estatuto da Igualdade Racial, em 20 de julho de 2020, pelo presidente Luis Inácio Lula da Silva. O projeto de lei PL 3198/2000 foi apresentado pelo Deputado Federal Paulo Paim (PT-SP), finalmente aprovado depois de 20 anos de pressões e negociações com a participação efetiva do movimento negro e de outras e outros deputados, como Benedita da Silva, Edimilson Valentin, Domingos Leonelli, Carlos Alberto Caó e João Herman. (PAIM, 2020). O texto aprovado sofreu fortes críticas do movimento negro, porém não entraremos nesta discussão, focando nos artigos referentes ao que foi estabelecido para a comunicação.

O Estatuto possui 65 artigos, com 4 títulos, divisões e subdivisões temáticas. As principais partes que integram a lei são seguintes: Título 1 - Das disposições preliminares. Aqui são apresentadas definições importantes, como os significados de desigualdade racial, discriminação da população negra etc. No Artigo 1º. Art. 1º exibe seu objetivo:

Esta Lei institui o Estatuto da Igualdade Racial, destinado a garantir à população negra a efetivação da igualdade de oportunidades, a defesa dos direitos étnicos individuais, coletivos e difusos e o combate à discriminação e às demais formas de intolerância étnica. (BRASIL, 20210).

O Título 2, “DOS DIREITOS FUNDAMENTAIS”, traz as determinações mais importantes do documento, exibindo em capítulos o direito à saúde, a educação, a cultura, o esporte e lazer; à liberdade de

consciência e de crença e ao livre exercício de cultos religiosos; do acesso à terra e à moradia adequada; do trabalho; dos meios de comunicação.

O Título 3, “DO SISTEMA NACIONAL DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL”, institui um sistema para articular as diversas ações.

O Título 4, DAS DISPOSIÇÕES FINAIS, aborda a necessidade de outros instrumentos para aplicação da lei, dentre outras questões.

O tema da comunicação já aparece no Título 1 “das disposições preliminares”, no Art. 4º cujo enunciado é o seguinte: “A participação da população negra, em condição de igualdade de oportunidade, na vida econômica, social, política e cultural do País será promovida, prioritariamente, por meio de” (BRASIL, 20210):

(...)

V - eliminação dos obstáculos históricos, socioculturais e institucionais que impedem a representação da diversidade étnica nas esferas pública e privada;

VII - implementação de programas de ação afirmativa destinados ao enfrentamento das desigualdades étnicas no tocante à educação, cultura, esporte e lazer, saúde, segurança, trabalho, moradia, meios de comunicação de massa, financiamentos públicos, acesso à terra, à Justiça, e outros.

Há um destaque importante no inciso V porque é enfatizado o problema da sub representação e logo no VII a

necessidade de implantação de programas que “garantam o enfrentamento dessas desigualdades”, inclusive nos meios de comunicação de massa. Nesse sentido, quase nada foi implementado, a não ser a política de cotas na publicidade e em alguns programas de entretenimento.

A comunicação é nominada, “dos meios de comunicação” e tratada no Capítulo V, do Título II, dos artigos 43 ao 46, como segue abaixo:

Art. 43. A produção veiculada pelos órgãos de comunicação valorizará a herança cultural e a participação da população negra na história do País. Art. 44. Na produção de filmes e programas destinados à veiculação pelas emissoras de televisão e em salas cinematográficas, deverá ser adotada a prática de conferir oportunidades de emprego para atores, figurantes e técnicos negros, sendo vedada toda e qualquer discriminação de natureza política, ideológica, étnica ou artística. (...) Art. 45. Aplica-se à produção de peças publicitárias destinadas à veiculação pelas emissoras de televisão e em salas cinematográficas o disposto no art. 44. Art. 46. Os órgãos e entidades da administração pública federal direta, autárquica ou fundacional, as empresas públicas e as sociedades de economia mista federais deverão incluir cláusulas de participação de artistas negros nos contratos de realização de filmes, programas ou quaisquer outras peças de caráter publicitário. (BRASIL, 2010).

Neste capítulo referente à comunicação, o Estatuto é bastante tímido, discutindo basicamente a participação de pessoas negras no mercado de trabalho, como

artistas ou em outras atividades. Não prevê qualquer item relativo à propriedade dos meios, a participação na gestão ou o rompimento de questões históricas relativas ao controle da mídia. Porém, seguindo o inciso V, se preocupa da representação. A sua efetivação seria um passo importante para garantir a presença de negras e negros nas diferentes produções, exercendo diferentes papéis e não apenas aqueles historicamente atribuídos na produção audiovisual, como empregadas domésticas, escravos e palhaços, como bem já descreveu Joelzito Araújo em sua obra “A negação do Brasil”.

Ou seja, mesmo diante dos poucos direitos garantidos para a área da comunicação, o Estatuto da Igualdade Racial apresenta algumas possíveis saídas para a expulsão programada do racismo estrutural da comunicação.

A Confecom

A primeira Conferência Nacional de Comunicação (Confecom) aconteceu em Brasília, entre os dias 14 e 17 dezembro de 2009, e foi convocada pelo Governo Federal, durante a presidência de Luis Inácio Lula da Silva, com o tema “Comunicação: Meios para a Construção de Direitos e de Cidadania na Era Digital”. Participaram do evento 1800 delegados, indicados nas etapas estaduais preparatórias, “representando organizações da sociedade civil empresarial (40% do total), da sociedade civil não-empresarial (40%) e das três esferas de governo (20%)” (FGV PROJETOS, 2010). Estima-se o envolvimento de 30 mil pessoas em todas

as conferências realizadas. Mas na avaliação de muitos, como o Valente, Paulino e Urupá (2020) a atuação do governo Lula foi muito tímida no enfrentamento ao poder dos monopólios da mídia no país.

A conferência foi iniciada em abril de 2009, seguindo as seguintes etapas: conferências municipais, intermunicipais, estaduais e distritais e conferências livres, com um calendário específico. O evento foi dividido em eixos temáticos, Produção de Conteúdo; Meios de Distribuição; e Cidadania: Direitos e Deveres, com o objetivo de elaborar propostas para Política Nacional de Comunicação. O resultado foi 633 propostas aprovadas, sendo 569 nos 15 grupos temáticos de trabalho e 64 na Plenária final. Para este artigo nos concentramos nas propostas finais. (FGV PROJETOS, 2010).

Na Conferência havia um GT específico que abordou a questão, O GT 15, que abordou os seguintes temas: “respeito e promoção das diversidades cultural, religiosa, étnico-racial, de gênero, orientação sexual; proteção a segmentos vulneráveis, como crianças e adolescentes”. Muitos estados propuseram ações voltadas para a população negra, a exemplo da Bahia que sugeriu através da proposta 896 a:

(...) obrigatoriedade da disciplina Mídia e Igualdade Racial nos cursos de jornalismo e publicidade em todo território nacional (conforme contribuição enviada ao MEC por Cojiras e Núcleos de Jornalista Afro descendentes no âmbito de revisão de diretrizes curriculares do curso de jornalismo). (FGV PROJETOS, 2010, p. 140).

Segundo Souza (2020, p. 58), três entidades do movimento negro compuseram a Comissão da Pré-conferências Nacional de Comunicação: o Coletivo de Entidades Negras (CEN), o Conselho Nacional de Umbanda (CONUB) e o Movimento Negro Unificado (MNU), com forte articulação nos Estados, culminando na formação do movimento “Enegrecer a Confecom”, que se mobilizou para a reivindicação de pautas relativas ao combate ao racismo na comunicação, com envolvimento de 30 entidades. O grupo elaborou um conjunto de propostas afrocentradas, muitas oriundas da 2ª Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial (2ª Conapir), realizada em julho de 2009; outras do projeto original do Estatuto da Igualdade Racial; outras da agenda do movimento negro (SOUZA, 2020,68).

Na etapa nacional o movimento “Enegrecer a Confecom” conseguiu emplantar nove das dez “diretrizes mínimas para que o Brasil efetive a promoção da igualdade racial no campo da comunicação” (ENEGRECER A CONFECOM, 2009 apud SOUZA, 2009, p.69), as quais fizemos questão de trazer na íntegra já que refletem um processo importante de amadurecimento das entidades negras no sentido de uma comunicação antirracista:

1 – Criação de uma política nacional de comunicação de enfrentamento do racismo e pela democratização da mídia, criando um observatório nacional para desenvolvimento de estudos sobre mídias e racismo (GT14); 2 – Inclusão, por parte de entidades da administração pública direta, autárquica ou fundacional, empresas públicas, sociedades de economia mista e privadas, cláusulas de

participação de artistas em proporção não inferior a 50% de negros/negras do número total de artistas e figurantes, nos contratos de realização de filmes, programas, propagandas, telenovelas, peças teatrais ou quaisquer outros meios de comunicação de caráter publicitário (GT 15). 3 – Que a renovação das concessões tenha como um dos critérios as questões de gênero, faixa etária, diversidade sexual, étnico-raciais (GT 15). 4 – Garantia de concessões para comunidades tradicionais, com recorte para matriz africana: paridade racial e de gênero na publicidade; percentual nos sistemas públicos, privados e estatal – para programas que tratem da história da África e da população de origem africana e indígena no Brasil, considerando a lei 10.639; participação do movimento negro e indígena organizado no Conselho de Comunicação Social e demais órgãos de regulação; política específica de inclusão digital para as comunidades tradicionais; criação de penalidades específicas para combater o racismo e todas as demais formas de discriminação e exclusão nos meios de comunicação (GT 15 – 4661).

5 – Criação de editais públicos para o financiamento e o apoio aos veículos de comunicação alternativos e produções de comunicadores, artistas e comunidades negras/indígenas em geral (GT9); 6 – Garantia de recursos de recorte racial no Fundo de Universalização das Telecomunicações (Fust) para a realização de projetos na área de tecnologia da informação e comunicação para a juventude negra (GT 15); 7 – Incentivo à criação e ao funcionamento de rádios comunitárias em áreas habitadas pela população negra e quilombola como

forma de assegurar o direito à informação e cultura dessas comunidades (GT5); 8 – Realização de censo étnico-racial, de gênero e orientação sexual nos veículos de telecomunicação e de comunicação (públicos, educativos, privados e comunitários) (GT15); 9 – Capacitação de núcleos jurídicos para que a população negra e afroreligiosa seja evidentemente assistida em casos de violação de direitos na mídia, garantindo direito de resposta ou mesmo processo judicial contra os veículos de comunicação responsáveis pela divulgação de imagens ou informações estigmatizadoras ou inverídicas (GT 15). 10 – Incentivo à utilização de novas tecnologias e redes sociais por pontos de cultura, comunicadores, artistas negros/indígenas e afroreligiosos empenhados em efetivar o direito a informação, comunicação e cultura, além de combater o racismo, a discriminação, a intolerância religiosa e homofobia (GT 15). (ENEGRECENDO A CONFECOM, 2009).

No campo da ética internacional

Depois de abordarmos as discussões que no país apontam para importantes ações nas esferas públicas e privadas para expulsão programada do racismo estrutural da comunicação, trazemos reflexões no campo da ética internacional que estabelecem importantes parâmetros nesse sentido, vinculadas às rotinas produtivas e de gestão.

As discussões no campo da ética tem aportado importantes contribuições nesse

sentido. Barber (2014) discute a importância da implantação de novos modelos de negócios face a necessidade de atender as exigências éticas e de participação cidadã, que muitas vezes têm sido provocadas pelo jornalismo online. O autor argumenta que as mudanças não se referem apenas aos conteúdos das mensagens e sim aos modelos de negócios, com a necessária adoção de padrões de qualidade nas empresas de comunicação, passando por toda a corporação, em sua dimensão gerencial e financeira e não apenas nas redações e nos lugares de produção de conteúdo, de forma que a ética atravesse “o negócio de comunicação de um extremo a outro” (BARBER, 2014, p. 85).

Uma das estratégias é a adoção de selos éticos e padrões normativos como já existem na área ambiental ou na defesa dos direitos das crianças, a exemplo do selo Fundo das Nações Unidas para a Infância-UNICEF, implantado no Brasil em 2008. Alguns selos já estão sendo implementados ao redor do mundo: Nos EUA há o selo o “TAO of Journalism (Transparent, Accountable, Open)” (Transparente, Responsabilizável, Aberto), patrocinado pelo Washington News Council (Conselho de Imprensa de Washington), que se baseia na transparência da propriedade, na responsabilidade sobre o resultado do trabalho e na pluralidade de pontos de vista (BARBER, 2014, p. 86). Na Espanha há o “selo de compromisso ético” da Fundação do Conselho de Informação da Catalunha (FCIC), e na suíça “Media and Society Foundation”¹¹ [Fundação Media e Sociedade], que desenvolveu na Europa certificações ISO destinadas, especificamente às empresas jornalísticas” (BARBER, 2014, p. 85), que avalia a empresa globalmente. E na Suíça um selo que avalia “a independência e a

transparência, a ética, o reconhecimento das identidades culturais, a acessibilidade dos media, a inovação e a criação, a relevância social e a qualidade dos conteúdos, o pluralismo e a abertura ao mundo” (BARBER, 2014, p. 85).

Considerações finais

O objetivo deste artigo foi defender a proposta de ‘expulsão programada do racismo estrutural da Comunicação’, em especial, no Jornalismo, na mídia hegemônica brasileira. Ou seja, nos impusemos a tarefa de realizar uma reflexão direcionada a um ativismo propositivo, face às reflexões e proposições já sistematizadas pelas entidades do movimento negro que se debruçaram, depois da Constituição Federal de 1988, a pensar uma comunicação antirracista.

Pois bem, acreditamos que o resultado dessa empreitada é promissor, já que muito já foi sistematizado nos dois documentos que discutimos: o Estatuto da Igualdade Racial, de 2010, e o documento final da 1ª Conferência Nacional de Comunicação, de 2009, muito mais o segundo do que o primeiro. Assim, um grande passo já foi dado, que foi o diagnóstico do setor e a proposição de saídas.

Porém esbarramos nos retrocessos democráticos que aprofundam as relações da mídia hegemônica com os poderes constituídos, sem a construção de novos espaços de diálogo. A comunicação, como discutimos, está submetida no Brasil a uma lógica moderno-colonial, aliada ao mercado

financeiro e ao comércio. Abrir espaços nessa lógica depende de uma forte mobilização dos setores interessados, bem como da participação do poder público, pouco afeita hoje a debates dessa natureza, mais alinhada aos processos ditatoriais de controle da comunicação.

A partir de uma ética que vai se estabelecendo internacionalmente, das pressões dos novos atores a partir das TICs e do reestabelecimento da democracia no Brasil, rompida em 2016, acreditamos ser possível, partir de onde paramos e trabalhar com as propostas já construídas, avançando obviamente diante dos novos cenários da comunicação, para uma comunicação antirracista.■

[CÉRES SANTOS]

Ativista dos movimentos Negro e de Mulheres Negras; Jornalista, doutora em Comunicação pela ECA/USP, Mestre pela Universidade do Estado da Bahia (UNEB), docente no curso de Jornalismo em Mídias da UNEB, campus Juazeiro/BA e integrante do Grupo de Estudos do CELACC e coordenadora do Grupo RHECADOS (Hierarquizações Étnico-raciais, Comunicação e Direitos Humanos). E-mail: ceresantos3@gmail.com

[MÁRCIA GUENA]

Jornalista; mestre em Integração na América Latina (USP); doutora em História (UMC) docente no curso de Jornalismo em Mídias da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), campus Juazeiro/ BA. Coordenadora do Grupo RHECADOS (Hierarquizações Étnico-raciais, Comunicação e Direitos Humanos). E-mail: marciaguena@gmail.com

Referências

ALMEIDA, Sílvio. **Racismo estrutural**. São Paulo: Editora Pólen, 2018.

BRASIL Estatuto da Igualdade Racial **LEI Nº 12.288, DE 20 DE JULHO DE 2010**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/l12288.htm. Acessado em 01/10/2021.

BARBER, Carlos Maciá. Novos desafios para uma deontologia jornalística duradoura: o modelo de negócio dos media face às exigências éticas e à participação cidadã. **Comunicação e Sociedade**, vol. 25, 2014, p.83-96.

CRISTOFOLETTI, Rogério. **A crise do jornalismo tem solução?** Estação das Letras e Cores, 2019.

CRISTOFOLETTI, Rogério; FIDALGO, Joaquim. Ética na Comunicação: nota introdutória. In: **Comunicação e Sociedade**, vol. 25, 2014, pp. 7 – 10.

ENEGRECER A CONFECOM. **Agenda prioritária da articulação Enegrecer a Confecom**. Publicado em 14 dez. 2009. Disponível em: Acesso em: 16 nov. 2019.

FGV PROJETOS. **Caderno da 1ª Conferência Nacional de Comunicação**. Ministério das Comunicações, 2010. Disponível em: https://www.ipea.gov.br/participacao/images/pdfs/conferencias/Comunicacao/relatorio_deliberacoes_1_conferencia_comunicacao.pdf. Acessado em 05/10/2021.

GENRO FILHO, Adelmo. **O segredo da pirâmide**: para uma teoria marxista do jornalismo. Porto Alegre: Tchê! 1987.

GROSGUÉL, Ramón. Para uma visão decolonial da crise civilizatória e dos paradigmas da esquerda ocidentalizada. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGUÉL, Ramón. **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2018, p. 62-89.

JESUS, Marcus; SÁ, Ana Luisa; SANTOS, Ceres; SANTOS, Márcia. **Intolerância religiosa contra os Terreiros de Candomblé nos jornais O Diário da Região e A Notícia do Vale, de Juazeiro/Ba**. Anais do Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação XXI Congresso de Ciências da Comunicação na Região Nordeste – São Luís - MA – 30/05 a 01/06/2019.

VALENTE, Jonas; PAULINO, Fernando Oliveira; URUPÁ, Marcos. **Políticas de comunicação no Brasil:** da Confecom ao governo Bolsonaro. RAMOS, Murilo César; PAULINO, Fernando Oliveira; VALENTE, Jonas; URUPÁ, Marcos; CARVALHO, Mariana Martins (org.) São Cristóvão]: ULEPICC-Brasil, 2020.

MOM - BRASIL - Midia, Ownership Monitor. **Quem controla a mídia no Brasil?** Disponível em: <http://brazil.mom-rsf.org/br/>. Acessado em 01/10/2021.

SANTOS, Suzy. E-Sucupira: o coronelismo eletrônico como herança do coronelismo nas comunicações brasileiras. **E-Compos** - Revista da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação, v. 7 (2006). Disponível em <https://www.e-compos.org.br/e-compos/article/view/104/103>. Acessado em 20/10/21.

PAIM, Paulo. **Dez anos do Estatuto da Igualdade Racial. Portal Geledés**, 06/08/2020. Disponível em: https://www.geledes.org.br/dez-anos-do-estatuto-da-igualdade-racial/?gclid=Cj0KCQjw8eOLBhC1ARIsAOzx5cH5t2tnVfiYD7xspZZx7b3dpQRzVhwJXpqX9aRzEIT5Fs8ucPo23HwaAsxXEALw_wcB. Acessado em: 5/10/2021.

PLANELLES, Manuel. Relatório da ONU sobre o clima responsabiliza a humanidade por aumento de fenômenos extremos. **El País**. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/internacional/2021-08-09/relatorio-da-onu-sobre-mudanca-climatica-responsabiliza-humanidade-por-aumento-de-fenomenos-extremos-atuais.html>. Acessado em 05/10/2021.

SANTOS, Ceres; SANTOS, Márcia. **A cobertura parcial e alinhada do Jornal Nacional sobre a intervenção militar na cidade do Rio de Janeiro.** Anais do Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação 42º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Belém - PA – 2 a 7/09/2019. Disponível em: <https://portalintercom.org.br/anais/nacional2019/resumos/R14-1704-1.pdf>. Acessado em 15 de outubro de 2021.

SANTOS, Ceres; GUENA, Márcia. **Expulsão orientada do racismo estrutural da comunicação:** um conceito e saídas. Anais do do Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação 44º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Recife - PE – 4 a 9/10/2021 (no prelo).

SANTOS, Ceres; GUENA, Márcia. Os assassinatos de George Floyd e João Ferreira reposicionaram o tema racial na mídia hegemônica? Uma pergunta que não quer calar. In: SILVA, Denise Teresinha; BASTOS, Pablo Nabarrete; MIANI, Rozinaldo Antonio; SILVA, Suelen de Aguiar (orgs). **Comunicação para a Cidadania: 30 anos em luta e construção coletiva**. São Paulo: Intercom e Gênio Editorial, 1ªed., 2021, p. 339-378.

SODRÉ, Muniz. **A ciência do comum: notas para o método comunicacional**. Rio de Janeiro, Petrópolis, 2014.

FOTOGRAFIA
DOCUMENTAL
HUMANIZADORA
E A CONSTRUÇÃO
POLÍTICO-ESTÉTICA
NA AMÉRICA LATINA



V SICCAL

[GT1 - COMUNICAÇÃO, CULTURA E DIVERSIDADE]

Pilar Oliva

Programa de Pós-Graduação de Integração da América Latina (PROLAM - USP), São Paulo, SP

Maria Bernardete Toneto

Programa de Pós-Graduação de Integração da América Latina (PROLAM - USP), São Paulo, SP

[RESUMO ABSTRACT RESUMEN]

A fotografia documental, na condição de registro da realidade, é provida de intenções operacionalizadas por técnica. Este artigo contextualiza a fotografia documental sob a perspectiva da construção de uma relação afetiva entre fotógrafo e fotografado, superando as categorizações de objeto, projeto e imagem revelada, ao mesmo tempo em que propõe a concepção do processo fotográfico humanizador, elemento político-estético de desconstrução da invisibilidade ideológica a que são submetidos setores marginalizados da sociedade.

Palavras-chave: Fotografia. Fotodocumentarismo. Relações político-estéticas. Humanização. América Latina.

Documentary photography, in the condition of recording reality, is provided with intentions operationalized by technique. This article contextualizes documentary photography from the perspective of building an affective relationship between photographer and subject, overcoming the categorizations of object, project and revealed image, while proposing the conception of the humanizing photographic process, a political-aesthetic element of deconstruction of the ideological invisibility to which marginalized sectors of society are subjected.

Keywords: Photography. Photodocumentarism. Political-aesthetic relations. Humanization. Latin America.

La fotografía documental, en la condición de registro de la realidad, es provista de intenciones operacionalizadas por la técnica. Este artículo contextualiza la fotografía documental desde la perspectiva de construir una relación afectiva entre fotógrafo y sujeto, superando las categorizaciones de objeto, proyecto e imagen revelada, al tiempo que propone la concepción del proceso fotográfico humanizador, elemento político-estético de desconstrucción de la invisibilidad ideológica a los que están sometidos los sectores marginados de la sociedad.

Palabras clave: Fotografía. Fotodocumentarismo. Relaciones político-estéticas. Humanización. América Latina.

Introdução

O escritor João Guimarães Rosa escreve, em *Grande Sertão Veredas*: “Só se pode viver perto de outro, e conhecer outra pessoa, sem perigo de ódio, se a gente tem amor. Qualquer amor já é um pouquinho de saúde, um descanso na loucura”.

O sentido de pertencer ao mundo, em um cenário de exploração econômica, de marginalização de grande parte da população sem acesso a trabalho, educação e justiça, em uma realidade de conflitos que vitimam os pobres, mulheres, negros, indígenas, e de imposição de modelos importados de viver o mundo, tem fortes impactos na construção da imagem individual e social. A invisibilidade não é só política e econômica, também é cultural. Quando são documentados e têm suas imagens registradas, os integrantes dessa grande massa de invisíveis/invisibilizados são apresentados ideologicamente de duas formas: como seres passivos, olhares perdidos no horizonte inexistente, ou raivosos diante da violência que os atinge. A visibilidade construída no fazer fotográfico é o espelho que reflete a realidade? Ou é reflexo de uma construção político-estética que tem por objetivo destruir identidades, no caso com as marcas da América Latina?

O presente trabalho contextualiza a fotografia documental sob a perspectiva da construção de uma relação afetiva entre fotógrafo e fotografado, superando as categorizações de objeto, projeto e imagem revelada, ao mesmo tempo em que propõe a concepção do processo fotográfico humanizador, elemento político-estético de desconstrução da invisibilidade ideológica.

I.

Apesar de serem maioria numérica nos principais índices econômico-sociais dos países, nos registros fotográficos os latino-americanos empobrecidos inexistem na dimensão de beleza. Mulheres, negros, indígenas, trabalhadores, jovens periféricos, pessoas com deficiência física e mental, os pobres latino-americanos têm suas imagens associadas a violência e vulnerabilidade. Aparecem em situações de conflito ou de penúria, tristes ou em fúria. Não são retratados em toda sua humanidade, da mesma forma que no período de colonização os indígenas “não tinham alma” e os negros “não tinham imagem”. Tornam-se tão somente “objeto” do ato fotográfico, descartáveis depois do uso. A imagem serve a seus propósitos; o humano desaparece.

Pode-se considerar que o desprezo pela imagem da grande massa de latino-americanos faz parte de um sistema simbólico excludente, característico do processo de colonialidade do poder, sistematizada por Aníbal Quijano (2005). Para o autor, a colonialidade como poder central cria padrões de formas de exploração, racionalidade, e também de estética e de relações humanas. A categorização não é estética, mas faz parte de um mecanismo de separação entre o colonizador e o colonizado, que se perpetua até hoje. Diz Quijano que

(...) o fato de os europeus ocidentais imaginarem ser a culminação de uma trajetória civilizatória desde um estado de natureza, levou-os também a pensar-se como os **modernos** da humanidade e de sua história, isto é, **como o novo e ao mesmo tempo o mais avançado da espécie**. Mas já que ao

mesmo tempo atribuíam ao restante da espécie o pertencimento a uma categoria, por natureza, inferior e por isso anterior, isto é, o passado no processo da espécie, os europeus imaginaram também serem não apenas os portadores exclusivos de tal modernidade, mas igualmente seus exclusivos criadores e protagonistas. O notável disso não é que os europeus se imaginaram e pensaram a si mesmos e ao restante da espécie desse modo - isso não é um privilégio dos europeus - mas o fato de que foram capazes de difundir e de estabelecer essa perspectiva histórica como hegemônica dentro do novo universo intersubjetivo do padrão mundial do poder. (QUIJANO, 2005, p. 122).

Quijano estabelece diferenças entre o colonialismo e a colonialidade. O primeiro é uma estrutura de dominação/exploração em que o controle político, dos recursos e do trabalho de uma população determinada é realizado sobre uma outra diferente identidade e cujas sedes centrais estão localizadas em outro território. Ou seja, entram nessa ideia a noção de território e de identidade (o que eu sou? Como os outros me veem? Como eu me vejo?). Já a colonialidade, que tem origem e ganha mundo a partir da América Latina, implica relações etnocêntricas de poder. É mais profunda e duradoura que o colonialismo e um dos elementos que formam o padrão mundial do poder capitalista.

Quijano explica que a colonialidade se sustenta na imposição de uma classificação humana e age em todos os planos, meios e dimensões - tanto os materiais quanto os subjetivos - da existência social e da escala da sociedade. No caso da América Latina, a classificação humana está

explicada no mito de que os setores da sociedade, que são fundamentalmente essenciais para a exploração econômica, mas marginalizados dos centros de poder, são marcados pela feiura, degradação e indignidade.

Para explicar isso pode-se recorrer a Agustín Cueva (2015), que ao tratar das reflexões do filósofo mexicano Samuel Ramos mostra como a construção desse mito não é inocente e está carregada de ideologia.

[...] A mitomania é uma elaboração humana. A “mania” do mito consiste agora em opor algo supostamente natural como superior à – também suposta – artificialidade da Razão, retratada neste “R” maiúsculo, e claro que no **logos**. A função desta “mania do mito” aparece como algo natural e não como uma imagem elaborada no espelho do que a razão instrumental quis criar. Assim, se atribuem hoje à América Latina as mesmas características do mito em geral, como algo positivo, já que estaria em uma natureza humana por muito tempo esquecida. Se em alguns momentos se instala a polêmica na tensão entre natureza e cultura, na América Latina o mito contribui, note-se bem, para a impossibilidade de questionar uma cultura que se faz passar por natureza. A cultura parece brotar da natureza sem ser um “produto”, algo fabricado pelo homem e pelo qual este tivesse que responder – o Homem é “falado” por essa natureza. Talvez se confundam em realidade tradições de que todo modo têm uma origem na sociedade. (AGUSTÍN CUEVA, 2015, p. 119)¹.

1 Tradução das autoras. No original, em espanhol: “(...) la mitomanía es una elaboración humana. La “mania” del mito consiste ahora

A discussão sobre a perpetuação de pré-conceito (que pode ser traduzido de várias formas e, nesta proposta, especificamente pelo processo fotográfico) a partir das relações humanas é um ponto central do funcionamento dos mecanismos de poder. No caso da fotografia, o aparato tecnológico (a câmera) e a decisão do tempo, espaço e enfoque são mecanismos de poder diante do outro. Via de regra é esquecido o diálogo, definido por Freire (1987) como o lugar de negação da autossuficiência e de encontro com o outro.

A autossuficiência é incompatível com o diálogo. Os seres humanos que não têm humildade ou a perdem, não podem aproximar-se do povo. Não podem ser seus companheiros de pronúncia do mundo. Se alguém não é capaz de sentir-se e saber-se tão homem quanto os outros, é que lhe falta ainda muito para caminhar,

en oponer algo supuestamente natural como superior a la – también supuesta – artificialidad de la Razón, retratada con esta “R” mayúscula, y desde luego que al logos. La función de esta “manía del mito” aparece como algo natural y no como una imagen elaborada en espejo de la que la razón instrumental ha querido crear. Así, se le atribuyen hoy a Latinoamérica las características mismas del mito en general, como algo positivo, puesto que estaría en una naturaleza humana por mucho tiempo olvidada. Si por momentos la polémica se instala en la tensión entre naturaleza y cultura, en Latinoamérica el mito coadyuva, nótese bien, a la imposibilidad de cuestionar una cultura que se hace pasar por naturaleza. La cultura pareciera brotar de la naturaleza sin ser un “producto”, algo fabricado por el Hombre y por lo que éste tuviera que responder – el Hombre es “hablado” por estas naturalezas. Tal vez se confunden en realidad tradiciones que de todos modos tienen un origen en la sociedad”.

para chegar ao lugar de encontro com eles. Neste lugar de encontro, não há ignorantes absolutos, nem sábios absolutos: há homens que em comunhão, buscam saber mais (FREIRE, 1987, p.46).

A ideia de diálogo proposta por Freire em *Pedagogia do Oprimido* é apresentada por Dominguez e Bobadilla (2019) no texto sobre educação inclusiva na América Latina. Essa reflexão pode ser transposta para a discussão sobre os processos de documentação fotográfica da realidade das pessoas do continente.

As fronteiras de inclusão são espaços de interrupção, disputa e ruptura. A descontinuidade, a diferença e a busca relacional são formas de enfrentar o fato de que os modos de pensar e agir são variáveis, que acompanham a história e levam a nomeá-los no plural: saberes, culturas etc. (DOMINGUEZ; BOBADILLA, 2019, p. 62).²

Todo processo de fotografia documental deveria nascer do diálogo. Essa premissa gera uma pergunta: qual tipo de relação existe entre o fotógrafo e o fotografado? Uma relação humanista, baseada no desejo de registrar um problema humano, ou a documentação humanizadora, em que, conforme Freire (1982, p.19) “o verdadeiro

2 Tradução das autoras. No original, em espanhol: “Las fronteras de la inclusión son espacios de disrupción, disputa y ruptura. La discontinuidad, la diferencia y la búsqueda relacional, son formas de enfrentar el hecho de que las formas de pensar y actuar son variables, que acompañan la historia e conllevan a nombrarlas em plural: conocimientos, cultura etc.”.

compromisso é a solidariedade com aqueles que, na situação concreta, se encontram convertidos em ‘coisas’? A segunda proposta não é utópica, mas sim uma opção política, pois assume um dos papéis da fotografia: ampliar a percepção para a multiplicidade de olhares, que podem ser ressignificados na relação entre fotógrafo, fotografado e a realidade em que se inserem.

II

A fotografia documental, considerada como a narrativa de uma história por meio de uma sequência de imagens, tem essa perspectiva. Parte-se do princípio de que a fotografia documental é uma linguagem que problematiza a realidade social e ao mesmo tempo reivindica um modo próprio de expressão. A definição é de Paulo Cesar Boni, que no artigo “O nascimento da fotografia documental de denúncia social e seu uso como ‘meio’ para transformações na sociedade” (2009) salienta que por meio da fotografia documental a sociedade “adquire conhecimentos sobre episódios que ocorrem no planeta e pode se mobilizar e/ou agir para modificar a situação”.

Ao tratar do poder da imagem em movimento, Riquelme (2011) destaca o poder imagético da realidade:

O grande público, hoje em dia, tem mais acesso ao que chamamos de “História” por meio das mídias visuais do que pela via da leitura e do ensino nas escolas secundárias, por exemplo. Essa é uma verdade incontestável no mundo contemporâneo. A imagem domina as esferas do cotidiano urbano, individual ou mesmo em grupos. (RIQUELME, 2011, p.100).

Boni defende que, além de gerar sentidos e prazeres estéticos, a fotografia documental difunde informações e forma opiniões. Por ser documento, designa a realidade, portanto é dotada de intenções. O olhar do fotógrafo revela seu gosto pessoal, a estética que fundamenta seu trabalho, mas também e fundamentalmente sua visão de mundo e sua sensibilidade em relação ao outro.

André Rouillé, professor na Universidade Paris 8 e diretor do site de arte contemporânea *Paris-art*, estabelece uma diferença entre fotografia humanitária e fotografia humanista. Em entrevista à fotógrafa Susana Dobol, ele define a primeira como aquela em que “o homem não é mais ator, ele não é mais ativo, há vítimas” (DOBOL, 2010). Também considera que, na atualidade, também deixa de existir a fotografia humanista, em que o fotógrafo se iguala ao fotografado. Para ele, hoje, no momento do ato fotográfico, há mais uma paixão do que diálogo e isso leva a uma crise na fotografia humanista.

Vale lembrar que a documentação por meio de fotografias começa no

início da própria história da fotografia, como evidencia o trabalho do escocês David Octavius Hill (1802/1870), que em 1843 registrou a imagem de membros da Igreja Livre da Escócia. Junto com Robert Adamson, Hill fotografou pessoas em seu cotidiano, documentando um momento histórico do local.

Um dos pioneiros da chamada fotografia documental de compromisso social é John Thomson (1837-1921), cujas primeiras imagens feitas em viagens revelaram aos ingleses momentos da vida e da cultura de povos na China, Sudeste Asiático e Oriente Médio. Os registros feitos por Thomson, de pessoas que trabalhavam e viviam nas ruas de Londres na década de 1870 mostram uma até então desconhecida dimensão humana e transformadora da fotografia. Com Thomson abriram-se as portas para uma geração de fotógrafos que passaram a usar as câmeras para revelar uma realidade próxima, injusta e invisível. Boni lembra que

Thomson fotografava londrinos em seus ambientes habituais e incorporava um texto explicativo, no qual abordava as condições e estilos de vida dos fotografados. Sua intenção era de que os mais favorecidos amparassem os mais carentes, mas não deixava transparecer nas fotografias a dor, o sofrimento ou condições desumanas dos trabalhadores. (BONI, 2009).

As fotografias feitas nas ruas de Londres foram reunidas no livro *Street Life in London*, de 1862, publicado

antes do advento da autotipia e ilustrado com xilogravuras produzidas a partir de seus originais. Souza (2000, p. 54) salienta que Thomson tornou-se um clássico do reformismo social ilustrado, de intenção conscientizadora e moralizadora, apegado ao que contemporaneamente se poderia classificar como “justiça social”.

A fotografia documental ganhou outra dimensão com o estadunidense Lewis Wickes Hine (1874-1940), autor de uma obra fotográfica de forte apelo social, documental e humanitário. Em pouco mais de 30 anos, Hine produziu cerca de cinco mil fotografias em papel e 300 negativos de vidro. A partir de 1908, viajou pelos Estados Unidos a serviço do Comitê Nacional do Trabalho Infantil registrando as difíceis condições de trabalho a que crianças eram submetidas nas minas de carvão e indústrias. Seus trabalhos tornaram-se importantes para a mudança da lei das condições de trabalho no país e, em decorrência, em todo o mundo.



*Menina de cinco anos em fábrica de algodão na
Carolina (EUA)
Lewis Wickes Hine (1874-1940)*

Lewis Hine foi um dos maiores expoentes de um tipo de fotografia documental de esclarecimento de condições políticas e sociais, em que os fotógrafos passam a buscar, com um olhar humanitário, o conceito de verdade em que sobressai a emoção. Sontag (2007, p.95) lembra que, no passado, para os primeiros profissionais da fotografia documental, entre eles Hine, “um descontentamento com a realidade se expressava como um anseio por outro mundo, uma preocupação que perdura até hoje”.

O olhar feminino também está presente na fotografia documental. Uma das fotógrafas é Tina Modotti (1896-1942), que registrou a realidade de trabalhadores rurais mexicanos. Modotti nasceu na Itália, migrou para os Estados Unidos, tornou-se atriz e manteve uma relação duradoura com o fotógrafo Edward Weston, um dos fundadores do movimento *f64*³. Ambos mudam para o México no final dos anos 1920, onde conhecem artistas e intelectuais ligados ao Partido Comunista Mexicano, entre eles os pintores Frida Khalo e Diogo Rivera.



Trabalhadores lendo El Machete (México) / Tina Modotti (c. 1923-1927)

³ O *f/64* foi um grupo de fotógrafos que se reuniram na Califórnia (EUA) em 1932, propondo a prática da fotografia sem interferência de efeitos artísticos e sem manipulação. Um dos movimentos da chamada “fotografia pura”, os fotógrafos da *f/64* negavam o uso de técnicas que viessem no realismo da obra fotográfica.

No artigo “Tina Modotti: A imagem como testemunho”, Manguel (2009) recorre a Sontag para abordar o papel da fotografia como registro histórico com funções que não podem criar uma posição moral, mas que podem reforçar uma posição já existente. Manguel pondera que a fotografia documental humanista de Modotti mostra uma realidade que representa “nosso pacto com a terra, a promessa de pertencermos a algum lugar, por mais que possamos ter nos extraviado”. É a isso que se refere John Berger ao afirmar que “ao mesmo tempo que registra o que foi visto, [a fotografia] sempre e por sua própria natureza refere-se àquilo que não é visto”. Ou seja, revela aquilo que ideologicamente se quer ocultar.

A fotografia de Mondotti mostra uma realidade que não necessita de comentários. Diferentemente da maioria das imagens da tevê, suas fotografias denunciavam a miséria de seus personagens e ao mesmo tempo abraçam a humanidade deles como comum a nossa. (MENGUEL, 2009, p.105).

Horn (2010) estima que a partir dos anos 1930, a fotografia documental mostra-se prioritariamente humanista, abordando temas como trabalho, amor e amizade, impulsionadores da ideia de um mundo melhor. Com o tempo, e o aumento dos problemas sociais, a fotografia humanista deu lugar à fotografia humanitária.

A fotografia humanista de Robert Doisneau, Henri Cartier Bresson, ou então Sebastião Salgado, retraiu-se fortemente, dando lugar a uma fotografia humanitária, surgida com o inusitado aumento dos excluídos. Do humanismo ao humanitário ocorreu uma verdadeira

inversão do conteúdo das imagens. Aos temas humanistas de trabalho, amor e amizade, vieram os humanitários de sofrimento, penúria e doença. (HORN, 2010).

Esta visão diferencia claramente a fotografia documental humanitária, cujo foco é revelar a dureza dos problemas e do sofrimento, da fotografia documental humanista, em que se ressalta a dignidade do objeto fotografado. Horn (2010) lembra que a fotografia documental nunca teve como sua função principal representar o real, nem de torná-lo verdadeiro ou falso, mas, ao designá-lo, de ordenar o visual. Também vale ressaltar que a fotografia documental tem outra função: ampliar os pontos de vista do real, evitando a visão única, sem abertura à diversidade e, portanto, não democrática.

Sontag (2007, p. 70-71) salienta que a fotografia, entendida como um documento social, se tornou inicialmente um instrumento da atitude essencialmente de classe média, zelosa e meramente tolerante, curiosa e também indiferente à realidade que a cercava. Essa classe média via a pobreza e a exclusão como um cenário atraente, exótico, que a atrai mas da qual quer se manter distante. Sontag faz uma ressalva: “A pobreza não é mais surreal do que a riqueza; um corpo envolto em farrapos imundos não é mais surreal do que uma **princesa** trajada para um baile, ou do que um nu imaculado” (SONTAG, 2007, p. 73).

Há várias formas de documentar a realidade dos que sofrem. Alguns fotógrafos documentais preferem revelar os problemas em toda sua profundidade, em detrimento da estética da imagem. A isso

Sontag chama de “enfear” a realidade para causar impacto:

Embelezar é uma das operações clássicas da câmera. Enfear, mostrar algo no que tem de pior, é uma função mais moderna: didática, ela solicita uma reação enérgica. Para apresentar uma denúncia, e talvez modificar um comportamento, os fotógrafos precisam chocar. (SONTAG, 2009, p.69).

Outros fotógrafos documentais preocupam-se mais com a estética e a composição da imagem, empalidecendo o que Sontag define como “qualquer reação moral àquilo que a foto mostra” (2009, p. 64). A composição poética e a “beleza” são prioridade em detrimento da fragilidade humana ali estabelecida.

É preciso considerar que as imagens representam um recorte que faz parte de um contexto social muito mais amplo e complexo. Assim, o processo fotográfico pode permitir ou excluir a construção de uma realidade, a partir de escolhas e reconhecimento de tipos e estereótipos. Noronha (2019) alerta que essas representações revelam preconceitos, desigualdades, invisibilidades e relações de dominação ligadas aos campos da produção cultural e simbólica, bem como aos campos e processos políticos e econômicos que procuram perpetuar a colonialidade do poder, do ser e do saber.

A concretização da relação horizontal entre fotógrafo e fotografado está na fotografia documental humanizadora, também chamada de fotografia compartilhada. Não se trata da fotografia humanitária cujo centro é a crueldade da realidade.

Não é apenas a fotografia humanista em que prevalecem os valores estéticos. A fotografia humanizadora é muito mais, pois visa ressaltar, no meio da dor, o que há de mais profundo no ser humano: sua dignidade, a capacidade de superação, os gestos de solidariedade, a resistência e a esperança.

Na fotografia humanizadora, o diferencial está na relação estabelecida entre o fotógrafo e o fotografado, feita de trocas e de reconhecimento mútuo. É troca. Para que o fotografado não seja apenas um objeto, a fotografia documental humanizadora pressupõe diálogo e convivência. Implica intercâmbio de conhecimentos.



Família no Maranhão (Brasil) / João Roberto Ripper

As relações entre fotógrafo e fotografado na fotografia documental humanizadora cria potencialidades de ação político-mobilizadora. Essas são pistas deixadas por João Roberto Ripper, que defende que o processo fotográfico deve ser dialogado, com a participação ativa do fotografado em todo o processo.

Tento produzir imagens não apenas das pessoas, mas junto às pessoas, buscando um olhar comum. Também procuro combater a informação

única que leva aos estereótipos. O perigo da informação única não é necessariamente que ela seja mentirosa, mas que transforme a vida das pessoas e as histórias das comunidades e até de países em uma única história, como se fosse a única interpretação possível da verdade. Como exemplo, posso citar a visão majoritária que a sociedade recebe sobre as favelas, com consistente ênfase na violência e na ausência. Isso se repete nas questões agrária, indígena e quilombolas. Uma das informações mais omitidas é o belo e o digno que fartamente existem em todas essas comunidades. Tento criar um elo de bem-querer entre as pessoas que fotografo e a sociedade em geral. (RIPPER, s/d).

João Roberto Ripper (Rio de Janeiro, 1953 -) sistematiza o processo da fotografia humanizadora, que prefere chamar de fotografia do bem querer. Fotógrafo formado em Jornalismo pela Faculdade de Comunicação Hélio Alonso, trabalhou nos jornais *O Globo*, *Última Hora*, *Luta Democrática* e *Diário de Notícias*. Participou da F4, uma das primeiras agências de fotografia independente do Brasil e fundou a agência Imagens da Terra. É o idealizador do projeto Imagens do Povo, agência-escola de fotógrafos populares do Observatório de Favelas, localizada no complexo de favelas da Maré, no Rio de Janeiro. Recebeu os prêmios Interpressphoto, Prêmio Pipa, Prêmio Vladimir Herzog de Jornalismo e Direitos Humanos (concedido ao *Jornal Sem Terra* por uma série de reportagens sobre conflitos

agrários), Prêmio Internacional de Ecologia IICC e Prêmio Cidade do Rio de Janeiro. Sobre o processo fotográfico que adota, ele diz:

O fotógrafo nunca deve ser como a árvore de Natal, que chega lotado de equipamentos e parece que desce de paraquedas diante dos outros. Deve respeitar o tempo e o espaço. Quando a gente respeita o tempo dá a impressão de que ele se volta a nosso favor. E em fotografia a gente brinca sempre com o tempo e com a luz, diante de pessoas que vão contando suas vidas no seu tempo, no seu espaço que deve ser respeitado. (RIPPER, 2013).

Outra fotógrafa que se dedica à fotografia documental compartilhada é Paz Errazuriz (Santiago do Chile, 1944-), que iniciou a carreira de fotógrafa documentarista nos anos 1970, quando se instaurava a ditadura de Augusto Pinochet. Em 1981, foi co-fundadora da Associação de Fotógrafos Independentes, organização que documentou as manifestações e outras expressões de resistência contra o regime militar chileno. Com o processo de redemocratização do Chile, concentrou seu trabalho em pessoas e espaços que por diversos motivos foram deslocados para as margens da sociedade, como transsexuais, travestis e profissionais do sexo. É autora do ensaio *O infarto da alma*, de 1990, realizado após estabelecer vínculos afetivos com as pessoas com doenças mentais e que retrata os casais que se formam ao longo dos anos em manicomios. Paz Errazuriz recebeu os prêmios Ansel Adams concedido em 1995

pelo instituto Chileno Norte-americano de Cultura, prêmio Altazor e Prêmio PHotoESPAÑA.



Amigos, Santiago (1986) / Paz Errazuriz

Os trabalhos – processo e obras – de Ripper e Errazuriz têm declaradamente objetivos políticos. São a concretude da fotografia documental humanizadora baseada na perspectiva de que a fotografia deve destacar não só os conflitos, mas a beleza que envolve a realidade registrada. Essa perspectiva baseia-se na ideia de que se a vida dos setores marginalizados não for mostrada, não comporá parte do conteúdo de informações que forma o senso crítico coletivo. O grande risco é repetir a construção da história única sob a perspectiva do dominador/colonizador, reforçando o condicionamento do olhar e o estigma de que, em situações de luta e conflito, os pobres não são humanos e que suas vidas são desprovidas de beleza. A síntese é dada por Ripper (2009), que lembra que nos mais das vezes a beleza dessas pessoas é proibida de ser mostrada, ser conhecida. Hoje, tão importante quanto denunciar é mostrar a beleza das populações que sofrem esse enorme processo de censura,

de exclusão visual de sua beleza e portanto, de segregação, de estigmatização através da violência, de marginalização e de criminalização. A beleza das áreas mais pobres faz parte da beleza do ser humano. ■

[**PILAR OLIVA**]

Mestranda em Ciências pelo Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina, da Universidade de São Paulo (Prolam/USP). Graduada no Curso de Bacharelado em Fotografia pelo Centro Universitário Senac (SP). É fotógrafa documental, autora da exposição Luz sobre Lona, com mostras em São Paulo e Berlim (Alemanha). Free-lancer em fotografia documental e edição de fotografia no jornal Brasil de Fato, revista Dikamba e publicações alternativas. E-mail: pilaroliva.foto@gmail.com

[**MARIA BERNARDETE TONETO**]

Doutoranda em Ciências pelo Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina, da Universidade de São Paulo (Prolam/USP). Possui Mestrado em Integração da América Latina (Prolam/USP), Especialização em Docência no Cenário do Ensino para a Compreensão (Universidade Cidade de São Paulo) e Graduação em Comunicação Social - Jornalismo pela Faculdade de Comunicação Social Cásper Líbero. E-mail: bernatoneto@usp.br

Referências

AGUSTIN CUEVA, Marcos. A. Reller a Samuel Ramos – Mito, mitomania y andolatria. **Brazilian Journal of Latin American Studies**, [S. l.], v. 14, n. 27, p. 117-132, 2015. DOI: 10.11606/issn.1676-6288.prolam.2015.106091. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/prolam/article/view/106091>. Acesso em: 29 Jun. 2021.

BARTHES, Roland. **A câmara clara - Notas sobre a fotografia**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

BAUMAN, Zygmunt. **Globalização. As consequências humanas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1999.

BAUMAN, Zygmunt. **Vidas desperdiçadas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2005.

BONI, Paulo Cesar. **O nascimento do fotodocumentarismo de denúncia social e seu uso como “meio” para transformações na sociedade**. IAR Unicamp, 2009.

CURY, Lucilene. Revisitando Morin: os novos desafios para os educadores. **Comunicação & Educação**, [S. l.], v. 17, n. 1, p. 39-47, 2012. DOI: 10.11606/issn.2316-9125.v17i1p39-47. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/comueduc/article/view/44901>. Acesso em: 11 jul. 2021.

DOBAL, Susana. Foto-evento: entrevista com André Rouillé. **Revista Studium** 31, IAR Unicamp, ago. 2010.

DOBLES OROPEZA, Ignacio. **Investigación cualitativa, metodología, relaciones y ética**. Estrategias biográficas-narrativas, discursivas y de campo. Costa Rica: Edit. UCR, 2018.

DOMINGUEZ, J. B., BOBADILLA, M. del R. A. (2019). Educación inclusiva en Latinoamérica: nuevas preguntas viejos problemas. **Brazilian Journal of Latin American Studies**, 18(35), 2019, 55-76. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.1676-6288.prolam.2019.164124>. Acesso em: 20 jun. 2021.

DURAND, Gilbert. **O imaginário**: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem. Rio de Janeiro: Difel, 2004.

FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. 11ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

FREUND, Gisèle. **Fotografia e sociedade**. Lisboa: Vega, 1995.

GUIMARÃES ROSA, João. **Grande Sertão: Veredas**. 22 Ed. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2019.

HORN, Evelyse Lins. **Fotografia-expressão: a fotografia entre o documental e a arte contemporânea**. Brasília: Minc/Funarte, 2010.

KOSSOY, Boris. **Fotografia e história**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2001.

MACHADO, Arlindo. **A ilusão espetacular: introdução à fotografia**. São Paulo: Brasiliense, 1984.

MANGUEL, Alberto. **Lendo imagens**. São Paulo: Cia das Letras, 2009.

MENDES, Ricardo. **Fotografia e inclusão social: revendo experiências das últimas três décadas**. Disponível em: <<http://www.centrocultural.sp.gov.br/revistadart/pdfs/dart12%20fotografia%20e%20inclus%20social.pdf>>. Acesso em: 20 mar. 2021.

NORONHA, Daniele P. de. A importância social da imagem – Reflexões sobre diferença, representação e poder em diálogo com um pensamento decolonial. In: **Iluminuras**, Porto Alegre, v. 20, n. 50, p. 255-278, julho, 2019.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. In.: **Anuario Mariateguiano**, vol. IX, n.9, Lima, 1997.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade de poder: eurocentrismo e América Latina. In.: **Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, 2005.

RIPPER, João Roberto. **Depoimento** [sem data]. Rio de Janeiro: Prêmio Investidor Profissional de Arte - Pipa 2013. Disponível em: <<http://www.pipa.org.br/pag/joao-roberto-ripper/>>. Acesso em: 24 jun. 2021.

RIPPER, João Roberto. **O que eu penso**. Depoimento [sem data]. Rio de Janeiro, 2010. Disponível em: <http://imagenshumanas.photoshelter.com/page2>. Acesso em: 10 set. 2017.

RIQUELME, Diogo Ivan Caroca. O cinema documentário da América Latina dos anos de 1960. Uma breve reflexão dos principais movimentos cinematográficos do novo cinema da América Latina. **Brazilian Journal of Latin American Studies**, [S. l.], v. 10, n. 18, p. 95-104, 2011. DOI: 10.11606/issn.1676-6288.prolam.2011.82452. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/prolam/article/view/82452>. Acesso em: 27 jun. 2021.

SONTAG, Susan. **Sobre fotografia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SONTAG, Susan. **Diante da dor dos outros**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SOUSA, Jorge Pedro. **Uma história crítica do fotojornalismo ocidental**. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2000.

O RACISMO
NO GOLPE DE
ESTADO DE 2019
NA BOLÍVIA:
REGISTROS ENTRE
20 DE OUTUBRO E
14 DE NOVEMBRO



V SICCAL

[GT1 - COMUNICAÇÃO, CULTURA E DIVERSIDADE]

Martha Raquel Rodrigues

Pontifícia Universidade Católica, Campinas, SP

[RESUMO ABSTRACT RESUMEN]

Este trabalho se debruça sobre os processos que se incidiram na Bolívia entre 20 de outubro e 14 de novembro de 2019 durante as eleições presidenciais e os dias que se sucederam e culminaram no Golpe de Estado que obrigou Evo Morales e Álvaro Garcia Linera, presidente e vice-presidente eleitos, a deixarem o país sob ameaças. Para isso, serão analisadas entrevistas, documentadas pela autora deste artigo durante o período, e dados oficiais relacionados com os conceitos de contrato social, racial e patriarcal de Charles W. Mills (1997), que disserta sobre a colonização latino-americana e os impactos atuais desta dinâmica racista e sexista incorporada nos países periféricos. Um marco significativo do período foi a queima da bandeira Wiphala, que carrega simbolismo dos povos originários da região da Cordilheira dos Andes.

Palavras-chave: Bolívia. Golpe. Racismo. Carlos Mesa. Evo Morales.

This article intends to analyse the processes that took place in Bolivia between October 20th and November 14th, 2019, during the presidential elections and the days that followed it, culminating in the coup d'état that forced the president and vice-president elect, Evo Morales and Álvaro Garcia Linera, to flee the country under threats. In order to do that, this article will use interviews conducted during this period by the author and official data, related to the concepts of social, racial and patriarchal contract first proposed by Charles W. Mills (1997). In his work, Mills analyzes the Latin-American colonization process in its racist and sexist dynamics, and the impacts of this process felt today on peripheral countries. An important hallmark of this period was the burning of the Wiphala flag, which carries symbolism of the native peoples of the Andean Mountains region.

Keywords: Bolívia. Coup. Racism. Carlos Mesa. Evo Morales.

Este trabajo se centra en los procesos que tuvieron lugar en Bolivia entre el 20 de octubre y el 14 de noviembre de 2019 durante las elecciones presidenciales y los días que siguieron y culminaron con el Golpe de Estado que obligó a Evo Morales y Álvaro García Linera, presidente y vicepresidente - presidente electo, dejando el país amenazado. Para ello, se analizarán entrevistas documentadas por el autor de este artículo durante el período y datos oficiales, relacionados con los conceptos de contrato social, racial y patriarcal de Charles W. Mills (1997), quien diserta sobre la colonización latinoamericana y la actualidad. Los impactos de esta dinámica racista y sexista incorporados en los países periféricos. Un hito significativo del período fue la quema de la bandera de Wiphala, que lleva el simbolismo de los pueblos de la región de los Andes.

Palabras clave: Bolívia. Golpe. Racismo. Carlos Mesa. Evo Morales.

Introdução

A quebra da ordem democrática na Bolívia, após as eleições presidenciais de 2019 revelou o legado colonial e o caráter racista, classista e machista ainda hoje presentes no país. A violência instituída durante o Golpe de Estado nos dá mecanismos para compreender como a expressão do neoliberalismo opera de acordo com a inferiorização da cosmologia e dos valores culturais dos povos originários.

Segundo Quijano (2005), há um viés racial e patriarcal no padrão colonial de poder que gera consequências sobre as políticas. Para o autor, a grande chave para entender o atual arranjo institucional é a colonização das Américas. O eurocentrismo é fundamental para o capitalismo, já que precisa desse sistema global. Há uma conexão entre a colonização e o capitalismo, e isso ocorre porque os países são subalternos às ordens capitalistas.

Sendo o racismo um produto de ordenamento social, Quijano define a raça como categoria mental do ser humano, uma vez que ela implica numa forma seletiva do ingresso do trabalho qualificado ou não. O padrão racial estabelece essa hierarquia de acesso e o trabalho é organizado a nível global.

O autor trata a generalização “índios” na América Latina, que abrange milhares de povos originários, ignorando suas origens, costumes e idiomas, a partir da classificação racial que foi criada pela colonização para que houvesse a segregação. Para os colonizadores, a lógica que imperava era a que aqueles que não tinham visões

cosmológicas, se não eram cristãos, não eram humanos. E assim explicavam a escravidão e o genocídio daquelas populações.

No que diz respeito ao Golpe de Estado sofrido na Bolívia em 2019 e as violências institucionais e simbólicas contra os povos originários, Medeiros e Macedo (2020) argumentam que “o atual cenário de violência institucional contra os povos andinos não é um fato espontâneo”. Para os autores, “trata-se de um legado histórico de dominação étnica e racial que se manifesta por meio das estruturas política e sociocultural do Estado boliviano” (2020).

Processos até a Plurinacionalidade

Alfredo José Cavalcanti Jordão de Carmargo (2006) em seu livro *Bolívia: A Criação de um Novo País; a Ascensão do Poder Político Autóctone das Civilizações Pré-Colombianas a Evo Morales* se debruça sobre os contextos enfrentados pelo país até a declaração da plurinacionalidade boliviana, em 2009.

O autor estabelece que o período de 1900 a 1920 marcou “o triunfo de visão segregacionista do desenvolvimento do país, fundamentada na concepção etnocêntrica e racista de que os indígenas constituíam empecilho ao desenvolvimento e ao progresso” (CAMARGO, p. 131). Em outras palavras, a realidade na Bolívia durante o período foi marcada pela violência institucional racista e eurocêntrica que buscava combater a resistência dos povos originários que se posicionavam contra a exploração, a

dominação cultural e a concentração agrária (Idem).

Foi nesta época que se observou um levante político e intelectual por parte dos povos nativos do país, consagrando assim um imaginário nacionalista e indigenista, culminando posteriormente na condução do Movimento Nacionalista Revolucionário (MNR). De acordo com o autor, o indigenismo ressurgiu como “discurso pedagógico”, dando valor a fundação da primeira escola de educação indígena, em Warisata, por exemplo, e como “discurso econômico e político”, dando legitimidade aos movimentos sindicais rurais e aos congressos indígenas regionais que culminaram no Congresso Indígena Nacional de 1945 (Idem, p. 143).

Com a publicação do Decreto Supremo Nº 0048, em 18 de março de 2009, foi oficializada a Plurinacionalidade da Bolívia.

Considerando que a Constituição Política do Estado promulgada em 7 de fevereiro de 2009, determina que a Bolívia se constitua como Estado Social Unitário de Direito Comunitário Plurinacional, livre, independente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado e com autonomias, alicerçado na pluralidade e pluralismo político, econômico, jurídico, cultural e linguístico, dentro do processo de integração do país. Que com a aprovação e promulgação da Constituição Política do Estado, comece a mudança do Estado colonial e neoliberal para um Estado Unitário Plurinacional Descentralizado com Autonomias (BOLÍVIA, 2009).

O artigo 98 da Constituição Política do Estado passa a estabelecer o respeito

às diferenças e à igualdade de condições, sendo assim, determinando “que a diversidade cultural constitui a base essencial do Estado Comunidade Plurinacional e que a interculturalidade é o instrumento de coesão e convivência harmoniosa e equilibrada entre todos os povos e nações” (BOLÍVIA, 2009).

Em artículo único, Evo Morales decreta que de acordo com a Constituição Política do Estado, a nova denominação “Estado Plurinacional da Bolívia” deverá ser utilizada em toda e qualquer ato nacional, internacional ou de diplomacia (2009).

Racismo como alavanca do Golpe de Estado

Sobre a colonização latino-americana e os impactos na realidade atual, Charles W. Mills (1997) aponta que o contrato social é pautado para além do moral e do político, englobando, principalmente, sua origem racial e patriarcal. Não podemos analisar o sujeito como alguém que está no zero, mas, sim, como um sujeito afetado por uma Europa colonizadora, e que, portanto, se trata de um sujeito racializado e marcado por uma hierarquia de gênero.

O autor sintetiza o debate do contrato social sob perspectiva racial, ou seja, meta-contratos formais que estabelecem os limites do contrato social. Quando se define que negros, indígenas e mulheres são inferiores, isso exemplifica o meta-contrato imposto pelos colonizadores.

Mills (1997) também classifica como “sub-humana” a forma com que os indígenas e africanos são vistos pelos colonizadores, já que os enxergam como bárbaros e, não, sujeitos civilizados com repertório de esclarecimento. Ele explica que o que sustenta o racismo e a segregação racial é o contrato social da nossa sociedade.

A relação é considerada também por Milton Santos (2003), que avalia que “o papel do lugar é determinante” (p. 114). Ou seja, que a existência em um espaço estabelecido tem um papel revelador sobre a visão de mundo. “Ele não é apenas um quadro de vida, mas um espaço vivido, isto é, de experiência sempre renovada, o que permite, ao mesmo tempo, a reavaliação de heranças e a indagação sobre o presente e o futuro” (p. 114)

Santos (2004) considera que o território é o chão mais a população, isto é, uma identidade, o fato e o sentimento de pertencimento àquilo que nos pertence. “A instantaneidade da informação globalizada aproxima os lugares, torna possível uma tomada de conhecimento imediata de acontecimentos simultâneos e cria entre os lugares e acontecimentos uma relação unitária à escala do mundo” (SANTOS, p. 203).

Sentimento, este, sentido pelos povos originários do Estado Plurinacional da Bolívia, que mantém suas origens indígenas, andinas e camponesas até os dias atuais através das vestimentas, da culinária, dos costumes e dos rituais.

Para Haesbaert (2004), sistemas capitalistas e de solidariedade não se homogeneízam. “Enquanto que as redes funcionais estão voltadas para a eficácia do sistema

econômico capitalista, as de solidariedade encontram-se em sintonia com as territorialidades mais alternativas ao sistema dominante” (HAESBAERT, 2004).

Segundo o autor o território pode ser concebido a partir da imbricação de múltiplas relações de poder, do poder mais material das relações econômico-políticas ao poder mais simbólico das relações de ordem mais estritamente cultural. A territorialização é vista como o processo de domínio (político-econômico) e/ou de apropriação (simbólico-cultural) do espaço pelos grupos humanos.

Sobre o tema, García Canclini (2007) pontua que é necessário que se conheça suas origens para que possam encarar as dinâmicas do mundo globalizado.

[...] não penso que, hoje, a opção central seja entre defender a identidade ou nos globalizar. Os estudos mais esclarecedores do processo globalizador não são os que apontam para uma revisão das questões identitárias isoladas, mas o que propiciam a compreensão do que podemos fazer e ser com os outros, de como encarar a heterogeneidade, a diferença e a desigualdade. [...] negamo-nos a reduzi-lo à oposição global/local. [...] trata-se de indagar se é possível instituir sujeitos em estruturas sociais ampliadas (CANCLINI, 2007, p. 28).

Ponto defendido por Santos (2001), que considera que “o sentido que têm as coisas, isto é, seu verdadeiro valor, é o fundamento da correta interpretação de tudo o que existe” (p. 16). Para o autor, “sem isso, corremos o risco de não ultrapassar uma interpretação coisicista de algo que é

muito mais que uma simples coisa, como os objetos da história” (Ibidem) já que os significados estão em constante mudança “com o movimento das sociedades e por intermédio das ações humanas sempre renovadas” (Ibidem).

Em síntese, a política cultural e de pesquisa relacionada ao patrimônio não tem por que reduzir sua tarefa ao resgate de objetos “autênticos” de uma sociedade. Mais importante é considerar os processos e sua representatividade sociocultural. Para reconstruir a verossimilhança histórica e estabelecer bases comuns para uma reelaboração de acordo com as necessidades do presente. Necessário realizar ruptura com o realismo ingênuo que a epistemologia realizou há tempos. Toda operação científica ou pedagógica sobre o patrimônio é uma metalinguagem, não faz com que as coisas falem, mas fala delas e sobre elas. Museus e políticas patrimoniais tornam elegíveis as relações entre eles, propõem hipóteses sobre o que significam para nós que hoje os vemos ou evocamos (CANCLINI, 2019).

As eleições e o Golpe de Estado

As eleições presidenciais da Bolívia aconteceram em 20 de outubro de 2019, em todo o país, e contou com a participação de cidadãos bolivianos que vivem no exterior. A primeira parcial dos resultados foi divulgada antes das 20h do dia de votação, através da Transmissão de Resultados Eleitorais Preliminares (TREP). Com 83% das urnas apuradas, Evo Morales, do Movimento

ao Socialismo e presidente à época, tinha 45,28% dos votos. Seu principal concorrente, Carlos Mesa, do Comunidade Cidadã, tinha 38,16%.

Após o primeiro anúncio oficial, o Órgão Eleitoral Plurinacional (OEP), através de Antonio Costas, vice-presidente do Tribunal Supremo Eleitoral (TSE) da Bolívia, anunciou que a divulgação dos resultados parciais através das Atas estava suspensa. Horas depois, María Eugenia Choque, presidente do TSE, comunicou a imprensa nacional e internacional que os votos seriam contados um a um a partir daquele momento e que o resultado poderia levar entre dois e sete dias para ser divulgado.

Para o acompanhamento da contagem dos votos, uma estrutura foi montada no Hotel Real Plaza, em La Paz, para que representantes dos partidos e jornalistas nacionais e internacionais pudessem fiscalizar a contagem das cédulas.

Em 21 de outubro, durante a apuração, manifestantes de ambos os partidos – MAS e CC – se reuniram em frente ao ponto de contagem de votos. Foram entrevistadas 32¹ pessoas apoiadoras de Carlos Mesa, que chegaram ao local através de ônibus fretado e portavam bandeiras do país. Em sua totalidade pessoas brancas, as e os entrevistados gritavam palavras de ordem de cunho racista. Reunidas na Av. Arce, uma das entrevistadas disse “Evo é um narcotraficante que tem que sair da Bolívia. Estou desempregada desde que Evo Morales está no governo porque sou

¹ Entrevistas concedidas para a autora deste artigo nos dias 20 e 21 de outubro de 2019

branca”². Afirmção repetida em outra entrevista no mesmo dia, “eu sou secretária executiva, mas por ser branca fiquei de lado”³.

Diversos homens, durante a manifestação, simularam cenas de estupro⁴ ao se dirigirem às manifestantes apoiadoras de Evo Morales. Apoiadores do CC cantavam, com as mãos sobre o peito, “morrer antes que os escravos vivam”⁵. Em relação a Morales, cantavam “Evo, Evo, seu desgraçado, você é um filho da puta e a sua mãe que te deu a luz é uma vadia”⁶.

Durante a manifestação que acontecia em frente ao local de apuração e contagem dos votos, os apoiadores de Carlos Mesa, em relação aos defensores de Evo Morales, entoavam frases como “chucros de merda não são naturais”⁷, “os burros já sabem falar”⁸, além de chamá-los de

“vendidos”⁹, “filhos da puta”¹⁰, mandarem-os “para Cuba e Venezuela”¹¹, dizer que “precisavam estudar”¹², e utilizarem “Chiquitanos” como forma de ofensa para dizer que os que ali se manifestavam a favor de Morales eram considerados atrasados e subdesenvolvidos¹³.

Também exibiam um boneco de Morales¹⁴ vestido de presidiário e o chamavam de “porco”¹⁵ e “narcotraficante”¹⁶. Em relação aos manifestantes de origem indígena, entoavam palavras de ordem dizendo que deveriam “voltar para seu ministério”¹⁷, fazendo referência ao Ministério das Culturas, Descolonização e Despatriarcalização da Bolívia.

² Disponível em https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch_permalink&v=405190366810598, aos 09:05.

³ Disponível em https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch_permalink&v=533102413928731, aos 02:06.

⁴ Disponível em https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch_permalink&v=502077873680892, aos 06:11 e em https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch_permalink&v=2382667085316546, aos 02:28.

⁵ Disponível em https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch_permalink&v=2382667085316546, aos 00:17.

⁶ Disponível em https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch_permalink&v=525137751658564, aos 07:00.

⁷ Disponível em https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch_permalink&v=2382667085316546, aos 02:42.

⁸ Disponível em https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch_permalink&v=2382667085316546, aos 08:33.

⁹ Disponível em https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch_permalink&v=533102413928731, aos 14:25.

¹⁰ Disponível em https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch_permalink&v=502077873680892, aos 05:24.

¹¹ Disponível em https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch_permalink&v=2382667085316546, aos 09:54.

¹² Disponível em https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch_permalink&v=2382667085316546, aos 10:42.

¹³ Disponível em https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch_permalink&v=405190366810598, aos 18:32.

¹⁴ Disponível em https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch_permalink&v=533102413928731, aos 05:05.

¹⁵ Disponível em https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch_permalink&v=405190366810598, aos 14:20.

¹⁶ Disponível em https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch_permalink&v=405190366810598, aos 09:05.

¹⁷ Disponível em https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch_permalink&v=405190366810598, aos 04:26.

O racismo, o machismo e o capitalismo que estruturam a nossa sociedade se mostraram presentes durante as manifestações. Com ofensas racistas, sexistas e classistas, os manifestantes apoiadores de Carlos Mesa mostravam na prática o conservadorismo neoliberal das elites bolivianas.

Separados por um corredor policial, os manifestantes apoiadores de Evo Morales se concentraram na Rua Fernando Guachalla e na Praça Bolívia. De grande maioria indígena, camponesa e mineira, os manifestantes entoavam palavras de ordem como ‘Evo amigo, o povo está contigo¹⁸’ e “o que queremos? Evo de novo¹⁹”. Trinta e uma entrevistas foram realizadas com pessoas vindas de todo o país.

Portando bandeiras Wiphala, bandeiras do MAS e imagens de Evo Morales, os manifestantes questionavam se a juventude presente do outro lado da manifestação havia estudado sobre o evento conhecido como “Outubro Negro”, em que Carlos Mesa, candidato pelo CC, esteve envolvido. “Outubro Negro não se esquece²⁰”, entoavam em uma só voz sobre o acontecimento.

O “Massacre de Outubro”, “Outubro Negro” ou “Guerra do Gás” foi como ficou conhecida a revolta popular gerada após a decisão do então presidente Gonzalo Sánchez de Losada de exportar gás natural

para os Estados Unidos da América (EUA) e para o México, ignorando a demanda interna do país.

Com início em El Alto, a população tomou as ruas contra a medida neoliberal e, a mando do presidente, foi atacada por militares com armas de guerra, somando 70 mortos e mais de 400 feridos. A população decidiu não deixar as ruas até que Losada deixasse o país e, duas semanas depois, o então presidente saiu fugido diretamente para Miami, nos EUA.

Carlos Mesa, candidato à presidência em 2019, à época era vice-presidente de Losada e assumiu o poder em 17 de outubro de 2003. Durante seu juramento, na sede do Congresso, era possível escutar os estouros das dinamites dos mineiros que ocupavam El Alto e La Paz contra as medidas de empobrecimento do país. Mesa conseguiu se manter no poder por um ano e sete meses, quando renunciou ao cargo. Entre 2001 e 2005 a Bolívia teve cinco presidentes, conseguindo estabilidade somente após a primeira eleição de Evo Morales.

Ao final da tarde do segundo dia de apuração das urnas, apoiadores de Carlos Mesa iniciaram um confronto com a polícia após uma tentativa de invadir o local de contagem dos votos, atacar um ônibus com pedras²¹ e lançar rojões e bombas²² em direção da imprensa e dos apoiadores de Evo Morales. A polícia revidou com spray de pimenta e uma bala de borracha foi disparada. Foram quase seis horas de confronto, que resultaram em um jornalista, três fotógrafos, cinco policiais e dezenas de manifestantes feridos.

18 Disponível em https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch_permalink&v=405190366810598, aos 01:11.

19 Disponível em https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch_permalink&v=502077873680892, aos 03:04.

20 Disponível em https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch_permalink&v=405190366810598, aos 15:45.

21 Disponível em https://www.facebook.com/watch/live/?v=555189938634935&ref=watch_permalink.

22 Disponível em https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch_permalink&v=502077873680892, aos 04:44.



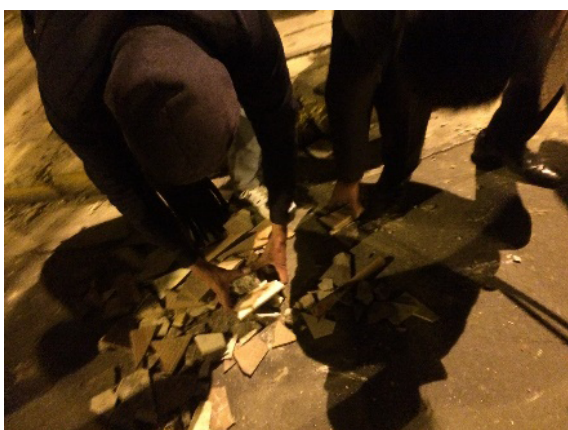
Fotos tiradas em La Paz, em 21/10/2019, por Leonardo Milano e Martha Raquel Rodrigues



As manifestações seguiram nos próximos dias em locais diferentes entre os apoiadores. Silveira Laureano, de origem Aymara e camponesa, em entrevista à autora deste artigo três dias após a eleição e durante o processo de apuração dos votos, revelou que o sentimento do campesinato ao votar era de que eles seriam ignorados, uma vez que ao votar, por volta das 09h da manhã do domingo (20 de outubro de 2019), Carlos Mesa, concorrente de Evo Morales, já falava em fraude eleitoral.



Estamos nesse momento em La Paz, Bolívia. Eu sou exatamente de Villazón, fronteira com Argentina, pertence a Potosí. Minha origem é Aymara, minha mãe é do campo, meu pai também é do campo. Nunca neguei minhas origens, minha mãe é de “pollera” (termo equivalente a mulheres mestiças e indígenas) e eu me sinto muito orgulhosa de minhas origens. Estou convencida que as pessoas que negam suas origens definitivamente não servem para nada. Porque jamais se deve negar suas origens, negar sua cultura. Me sinto orgulhosa, como boliviana, de ter Evo Morales Ayma como presidente, uma pessoa que muitos criticaram por não ter frequentado a universidade. Deram vez a pessoas que foram presidentes, que foram candidatos, que estudaram em Harvard e não fizeram absolutamente nada por este país.



Laureano disse, na ocasião, que o racismo é muito forte no país.

Discriminaram os povos mestiços e indígenas e até agora seguem fazendo e vocês

são testemunhas. É crime ser mestiço e indígena, é crime ser Aymara, sendo que 80% das pessoas daqui são do campo. Não podemos negar de onde vem nossa comida. Se o campo não nos provê de produtos, de onde comemos? Não sabem, não têm nem ideia do sacrifício que há no campo. Colher, semear, colher debaixo de sol, debaixo de chuva. Isso as pessoas da cidade não valorizam, e como vão valorizar se nunca conheceram o campo? O que vão valorizar? Temos um candidato a presidente, Mesa, que não sabe quantos municípios existem na Bolívia e assume isso. Ignorou totalmente o voto do campesino. Votaram incomodados, o campesino está incomodado porque foi ignorado, foram discriminados seus votos.

Desde este local, Laureano explica os avanços do governo Evo Morales para as populações mais vulneráveis.

Tivemos progresso, vias, praticamente toda Bolívia está asfaltada, podemos chegar em pouco tempo. E o asfalto são as veias de cada país. Quando se pensou que a Bolívia teria um satélite? Vamos instalar o segundo satélite na Bolívia. Há três anos começaram a construir com a mais moderna tecnologia locais para detecção de câncer. Não temos mais que ir até a Argentina, Chile ou a outro país para que nos detectem o câncer. Temos tecnologia de última geração, e em novembro já se começa a fazer exames, quimioterapias. Neste ano se aprovou a lei a favor do câncer. Através do Sus, as pessoas que não trabalhamos, esse é nosso plano de saúde. Através do Sus podemos nos beneficiar de uma cirurgia de mama, ou uma cirurgia de ovários, que na rede privada custa de 12 a 15 mil dólares. Onde

conseguiríamos esse dinheiro para ter esse acesso? Nós conseguimos graças ao Evo, agora o compromisso dele é fazer uma fábrica para produção de produtos aqui na Bolívia. Quanta gente vai se beneficiar? Sabe quanto custa um medicamento para o câncer? Uma injeção custa 1.500 bolivianos. Mais de duzentos dólares em uma injeção aplicada quando as defesas baixam por causa do câncer.

Na entrevista, destinada ao público brasileiro, ela detalha um pouco mais sobre a realidade vivida no país.

Uma injeção para uma pessoa que tem câncer avançado custa 2.200 dólares. A partir do ano que vem, o governo vai financiar as quimioterapias. As radio-terapias são gratuitas. As cirurgias são gratuitas. Tudo isso é graças a Evo. Como não estarmos agradecidos a ele? Nos cinco anos que ainda restam, ele vai terminar tudo. Hospitais de níveis 3 e 4 no campo. Antes haviam alguns quartinhos que estavam caindo aos pedaços.

Laureano explica que é preciso olhar a realidade boliviana para além de La Paz e Cochabamba.

Eu queria que as pessoas que estão em La Paz e não conhecem esses lugares em Ravelo. São infraestruturas. Daqui a alguns dias vão entregar em Llallagua hospitais de última tecnologia, onde usarão sistemas inteligentes com sensores, para lavar as mãos e para que não circule ar contaminado. Há maquinários caríssimos onde até as pessoas de La Paz poderemos ir fazer tomografias porque no primeiro ano vai custar 400 bolivianos. Então, saíamos de La Paz, nos

informemos como estamos asfaltados. De La Paz até Oruro são três horas, ida e volta. De Oruro até Llallagua são duas horas. De Llallagua até Ravelo, uma hora. E de Ravelo, algumas horas até Sucre. Estamos conectados a Sucre, e tudo está asfaltado. Então as pessoas que não saem daqui não sabem absolutamente nada. Se dizemos que temos o candidato Mesa que nem sabe quantas cidades temos, que diz que não existe gente no campo, e aqui está demonstrado quanto faltava de votos dos camponeses, que eles tanto discriminam.

A entrevistada argumenta que não é possível fugir de suas origens quando se fala de um povo plurinacional.

O forte de Evo é o campo, as cidades, esse é o povo que eles ignoram. Aqui na Bolívia 60% somos de origem indígena, de origem Aymara. Todos têm uma mãe mestiça ou indígena, uma avó mestiça ou indígena. Repito, quem renega sua raça e seu sobrenome não serve para nada, nem aqui nem na China. Temos que estar orgulhosos do que somos. Meus queridos irmãos, progredimos na Bolívia. temos satélite, já vamos para o segundo. As pessoas não estão cegas, as pessoas veem o progresso. Quando na Bolívia se teve senadoras, ministras de origem mestiça ou indígena? Quando se teve um mineiro como autoridade? As pessoas se lembram quando as pessoas eram tão oprimidas em gestões anteriores. Isso os incomoda agora, que uma mulher mestiça e indígena seja senadora, ministra, deputada, que tenha todos os cargos. Isso os incomoda. Por isso nos discriminam, por isso tanto ódio por nós, os Aymaras,

aos camponeses, esse é o ódio que têm por nós, porque não há mais repressão.

Em 31 de outubro a Organização dos Estados Americanos (OEA) anunciou que começaria uma auditoria sobre o resultado da eleição no país. Segundo a instituição, a auditoria foi realizada por 30 especialistas de diversos países. Em 10 de novembro, a OEA anunciou que as eleições na Bolívia foram fraudadas e recomendou uma nova votação. Em seu comunicado, sem explicar em que se baseava a decisão, a OEA disse: “A equipe de auditores não pôde validar o resultado da presente eleição, e recomenda um outro processo eleitoral. Qualquer futuro processo deverá contar com novas autoridades eleitorais para poder levar a cabo eleições confiáveis²³”. Versão refutada no ano seguinte por Francisco Rodríguez, professor de estudos latino-americanos na Tulane University, Dorothy Kronick, especialista em política latino-americana da Universidade da Pensilvânia, e Nicolás Idrobo, estudante de doutorado da mesma universidade e especialista em métodos estatísticos avançados, por encontrarem falhas no método utilizado.

Após a declaração à imprensa da OEA (2019), antecipada pelo secretário-geral da OEA, Luis Almagro, as Forças Armadas da Bolívia emitiu um comunicado pedindo a renúncia de Evo Morales do cargo em que foi eleito. Destacando o compromisso com a pacificação do país, que enfrentava protestos violentos, Evo Morales disse em pronunciamento que deixaria o país. Gesto seguido por Álvaro

23 Disponível em https://www.oas.org/pt/centro_midia/nota_imprensa.asp?sCodigo=P-109/19.

García Linera, vice-presidente, que também renunciou.

Minutos antes do anúncio de renúncia de Morales e Linera, Luis Fernando Camacho, presidente do Comitê Cívico Pró-Santa Cruz - cidade mais populosa da Bolívia - e líder opositor do de Morales, invadiu o antigo Palácio do Governo, em La Paz, e entoando um discurso religioso, colocou uma Bíblia em cima da bandeira da Bolívia.

Quadrada e quadricular com sete cores, a bandeira Wiphala representa a Plurinacionalidade da Bolívia. “A palavra “wiphala” significa, na língua aimará, um objeto flexível, ondulado e quadrado. Segundo o pesquisador, sem perder o sentido diz-se wiphailita em quechua, a cultura dos Lecos o chama wilpha e para os chiquitanos é materaru” (PIEB, 2010).

Com dois arco-íris - vertical e horizontal -, a bandeira Wiphala carrega significados diferentes em cada cor de acordo com uma perspectiva indígena.

O amarelo está relacionado com a espiritualidade, a Pachamama (mãe terra) e a achachila; laranja significa saúde, dinamismo e fisicalidade; vermelho é conhecimento, sabedoria e linguagem; roxo é economia, substância, a base estrutural de todas as pessoas, colunas e pilares de uma sociedade; o azul tem a ver com astronomia, o céu, as estrelas; o verde está relacionado aos animais, plantas e sua reprodução; e o alvo que forneceu o celestial, é a força mental e espiritual, tem a ver com o ar e a terra (PIEB, 2010).

Uma onda de manifestações de oposição ao governo eleito tomou o país. Bandeiras Wiphalas foram queimadas em La Paz e Santa Cruz de la Sierra e os patches com a bandeira que representa os povos andinos foi rasgada dos uniformes da Polícia Boliviana, revelando, assim, o caráter racista da oposição de Morales, que nunca aceitou que um indígena governasse o país e se aproveitava do clima forjado de fraude para destilar o preconceito com os povos originários do país.



Fotos: Reprodução/La Voz de Tarija e Diario Registrado

Em 12 de novembro, a senadora Jeanine Áñez se autoproclamou presidenta da Bolívia. O anúncio foi feito no mesmo dia em que Morales e Linera foram recebidos no México, país em que receberam asilo político.

À época, foram recuperados **tweets** de Añez de cunho racista contra indígenas da Bolívia. A Agência de notícias Agence France-Presse (AFP) atestou a veracidade dos **tweets** publicados em junho 2013 e outubro de 2019²⁴. De acordo com a agência, Añez publicou (em tradução livre) “Que ano novo Aymara nem estrela da manhã!! satânicos, ninguém substitui Deus” e uma charge sobre Morales com os dizeres “últimos dias”, e legenda “pobre índio agarrado ao poder”.

Uma outra publicação de novembro de 2019 questiona a ancestralidade de indígenas apoiadores de Morales por utilizarem calças jeans. A autoproclamada presidenta questiona se as roupas e sapatos utilizados pelos manifestantes são “nativas”.

Presidente e vice-presidente tiveram que renunciar e deixar o país escondidos, sob risco de morte, após serem legitimamente eleitos por aqueles que os golpistas dizem não representar o país, os povos originários. Como resultado da ira de uma elite conservadora e neoliberal, o Golpe de 2019 escancarou a mediocridade de uma parcela da população que, além de renegar as origens do país, ainda ignora os processos travados por bolivianas e bolivianos até os dias atuais. ■

Conclusões

O Golpe de Estado na Bolívia em 2019 foi resultado de uma cultura racista, clasista e machista que nunca aceitou que um presidente indígena Aymara governasse o país. Com políticas de fortalecimento da resistência indígena e andina, Morales foi responsável pela instituição da plurinacionalidade da Bolívia, da implementação da bandeira Wiphala e pela criação de políticas públicas que atendessem a população mais pobre, camponesa, trabalhadora e originária do país.

²⁴ Disponível em <https://checamos.afp.com/estes-sao-os-tuites-agressivos-contra-indigenas-e-nativos-que-presidente-interina-da-bolivia-jeanine>.

[MARTHA RAQUEL RODRIGUES]

Jornalista graduada pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas), comunicadora da Rede Jornalistas Livres e da Secretaria Nacional de Comunicação do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra. E-mail: martharaquel.jornalismo@gmail.com

Referências

CAMARGO, Alfredo José Cavalcanti Jordão de. **Bolívia**: a criação de um novo país; a ascensão do poder político autóctone das civilizações pré-colombianas a Evo Morales. Brasília: Ministério das Relações Exteriores, 2006.

CANCLINI, Néstor García. **A globalização imaginada**. São Paulo: Iluminuras, 2007.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas híbridas - estratégias para entrar e sair da modernidade**. Tradução de Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo: EDUSP, 2019.

ESTADO PLURINACIONAL DE BOLÍVIA. **Decreto Supremo, N° 0048, del 18 Marzo 2009**, Bolívia. Disponível em: <https://www.derechoteca.com/gacetabolivia/decreto-supremo-0048-del-18-marzo-2009>. Acesso em: 24 set. 2021.

MACEDO, Guilherme Fenício Alves; MEDEIROS, Enzo Gabriel Oliveira. **A (Sub)Condição Whipala**: uma análise decolonial sobre a violência estrutural e cultural contra os povos originários na Bolívia pós-ruptura democrática (2019). Revista Perspectiva, [S. l.], ano 2020, v. 13, n. 25, p. 71-98.

MILLS, Charles Wade. **The racial contract**. [S. l.]: Cornell University Press, 1997.

RODRIGUES, Martha Raquel. **Antes do golpe, boliviana celebrava os avanços do governo de Evo Morales**. Jornalistas Livres, [S. l.], 10 nov. 2019. Disponível em: <https://jornalistas-livres.org/antes-do-Golpe-boliviana-celebrava-os-avancos-do-governo-de-evo-morales/>. Acesso em: 2 out. 2021.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização**: do pensamento único à consciência universal. 10. ed. Rio de Janeiro: Record, 2003.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço**. São Paulo: Edusp, 2004.

PERIÓDICO DIGITAL DE INVESTIGACIÓN SOBRE BOLÍVIA (PIEB). **Historiador**: la inclusión de la wiphala como símbolo patrio tiene un sentido estratégico. Periódico Digital PIEB, [S. l.], 20 jan. 2010. Disponível em: <http://www.pieb.com.bo/nota.php?idn=4608>. Acesso em: 23 set. 2021.

QUIJANO, Anibal. **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.

O RÁDIO
MULTICULTURAL NA
NOVA ZELÂNDIA:
BRASILEIROS
NA OCEANIA



V SICCAL

[GT1 - COMUNICAÇÃO, CULTURA E DIVERSIDADE]

Carlos Augusto Tavares Junior

Escola de Comunicações e Artes (ECA - USP), São Paulo, SP

Luciano Victor Barros Maluly

Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, SP

[RESUMO ABSTRACT RESUMEN]

O presente trabalho faz parte da pesquisa de pós-doutorado na Universidade de São Paulo que estuda o rádio como ferramenta de integração multicultural entre Brasil e Nova Zelândia. Este artigo aborda três entrevistas realizadas em 2020 com produtores culturais brasileiros que possuem programa de rádio em emissoras comunitárias: Maya Hasegawa (Free FM - Hamilton), Eduardo Meireles (Radio Vox Brazil - Wellington) e Alda Rezende (Wellington Access Radio) sobre como os programas têm abordado a questão multicultural presente no rádio multicultural e multilíngue neozelandês. Essas entrevistas foram realizadas na tipologia estruturada com perguntas abertas por meio da metodologia da pesquisa qualitativa. Essas experiências ocorridas na Nova Zelândia têm a finalidade de listar sugestões para fomentar futuras produções radiofônicas no Brasil e América Latina com base na abertura da diversidade cultural dos povos e da integração por meio do rádio.

Palavras-chave: Brasil e Nova Zelândia. Multiculturalismo. Rádio. Comunicação. Diversidade cultural.

This essay is a part from the post-doctorate research which studies the radio as multicultural integration tool between Brasil and New Zealand. The following article fetchs three interviews conducted at 2020 with the following cultural producers who have programs in community radio broadcast: Maya Hasegawa (from Radio Free FM - Hamilton), Eduardo Meireles (Radio Vox Brazil - Wellington) and Alda Rezende (from Wellington Access Radio). They also deal how the radio approaches several multi-cultural and multi-language scenarios on New Zealand. These interviews were made on semi-structured pattern set by the qualitative research method. Their experiences have the objective to list suggestions for fostering future radio productions on Brazil and Latin America from opened cultural diversity from these people and their integration by the radio.

Keywords: Brasil and New Zealand. Multiculturalism. Radio. Communication. Cultural diversity.

El presente trabajo integra la investigación postdoctoral que estudia la rádio como herramienta de integración multicultural entre Brasil y Nueva Zelanda. Este artículo aborda três entrevistas ocurridas en 2020 con productores culturales brasileños que poseen programas de rádio en emisoras comunitarias: Maya Hasegawa (Free FM - Hamilton), Eduardo Meireles (Radio Vox Brazil - Wellington) y Alda Rezende (Wellington Access Radio) sobre como los programas han tratado de las cuestiones multiculturales y multilingüe en Nueva Zelanda. Las entrevistas fueran realizadas por la metodología cualitativa, con cuestiones semiestructuradas y preguntas abiertas, con la finalidad de reunir sugerencias para fomentar futuras producciones

de rádio em Brasil y en Latinoamérica a partir de la abertura de la diversidad cultural de los pueblos y con la integración a través de la rádio.

Palabras clave: Brasil y Nueva Zelanda. Multiculturalismo. Rádio. Comunicación. Diversidad cultural.

Introdução

Desde a publicação do livro *The Radio Years: a history of broadcasting in New Zealand* em 1994, o professor da Universidade de Auckland Patrick Day já assinalava a importância dos estudos de mídia sonora na Nova Zelândia, desde a chegada do rádio em 1925 na cidade de Hamilton, especificamente em Waikato. Nas palavras de Day (1994, p. 314):

“foi uma grande e agradável ocasião social com a presença de todas as pessoas [de Waikato], embora a recepção de rádio era tanto quanto nenhuma voz ou nota de música tivesse sido ouvida. Era o início dos anos de transformação sobre como o rádio mudaria radicalmente o interesse da sociedade”. (Tradução nossa).

Outro fator de destaque consiste na legitimação do idioma nativo, maori, em 1987, possibilitada por meio da Lei de número 176 com reconhecimento da língua maori que, por sua vez, foi substituído pela lei do idioma maori (2016, número 7)¹. Em termos de radiodifusão algo semelhante só ocorre em dois países latino-americanos: Paraguai e Bolívia, que também reconhecem seus idiomas nativos, como o quéchua, aymara e guarani.

No bojo desta discussão, o pesquisador argentino Daniel Prieto Castillo publicou em 1986 um estudo sobre *Comunicadores en idiomas nativos*. O trabalho constitui-se na produção e veiculação de programas em

quéchua na emissora boliviana La Voz de los Andes. De acordo com Prieto Castillo (1986, p. 56):

Aprendí que cuando existe voluntad de trabajos que cuando un grupo se lanza a una labor creativa, un proceso educativo requiere de mayores refinamientos. Y algo más, lo fundamental sin duda: la fiesta del lenguaje. Brotaron poesías, leyendas, relatos, bromas, juegos de palabras. Una capacidad que regocijarse con el lenguaje que tan poco asoma en nuestras aulas universitarias [...] Fue la experiencia educativa más rica que me haya tocado vivir.

De maneira incisiva, a tarefa apresenta desafios experimentais tanto no Brasil quanto ao fato de se trazer ao contexto da radiodifusão latino-americana e, para salientar esse propósito, a troca de experiências com a mídia sonora neozelandesa, surge a oportunidade para a realização de novos projetos para o rádio contemporâneo, que consiste na realização de experimentos com por exemplo, o projeto realizado em 2015 pelo conglomerado de mídia Disney, no qual a jornalista Eleanor Ainge Roy, do periódico britânico *The Guardian* constata o *renascimento* do maori como língua materna no *mainsstream* do canal neozelandês, com produtos para consumo no Netflix. Na mesma matéria, Roy entrevista John McCaffery, professor de letras da Universidade de Auckland (2018²), que observa:

¹ Informação disponível em: <https://www.legislation.govt.nz/act/public/1987/0176/latest/DLM124116.html>

² Disponível em: <https://www.theguardian.com/world/2018/jul/28/google-disney-maori-new-zealand>

Nos últimos três anos, realmente tem sido comovente, Maori se tornou *mainstream* [...] O que temos visto é uma clara indicação de que o status e prestígio da linguagem tem aumentado dramaticamente e pesquisas mostram que isso é um dos indicativos principais se crianças e jovens terão interesse e se comprometerão a aprendê-la³. (Tradução nossa).

Brasileiros no rádio neozelandês

Além dos exemplos citados até o momento, emergiram-se as seguintes necessidades que ocasionaram a consultar brasileiros que atuam no rádio da Nova Zelândia:

- A pandemia da doença Covid-19 em âmbito global, impactando nesse trabalho como o adiamento da visita *in loco* às comunidades maori e às emissoras de rádio na Nova Zelândia;
- Torna-se impraticável estudar de modo analítico uma cultura diferente como a maori por meio da conferência via *web* à distância, único meio possível diante do fechamento dos aeroportos em 2020, principalmente quando nenhum

outro contato havia sido realizado desde o início desta pesquisa;

- Os brasileiros que imigraram para a Nova Zelândia e atuam no rádio também têm um papel importante para o mapeamento da produção local diante do principal componente: existe espaço para a transmissão a partir de idiomas não nativos em emissoras comunitárias.

Para salientar esse exemplo a Wellington Access Radio, sediada na capital neozelandesa, não aparece apenas como uma rádio comunitária, mas um serviço controlado com o respaldo do governo daquele país por meio da Lei de Radiodifusão (1989, n. 5) cujo destaque envolve especificamente a Comissão de Radiodifusão para as seguintes atribuições, conforme o artigo 36, parágrafo 1, inciso 3, linha 5:

A principal função das Comissões são: [...] manter e ampliar a cobertura da transmissão radiofônica e televisiva às comunidades da Nova Zelândia que, de outra forma não receberiam um sinal comercialmente viável e [...] para garantir que um limite de transmissão esteja disponível para atender aos interesses de [...] minorias nas comunidades, incluindo minorias étnicas e estimular uma série de transmissões disponíveis para [...] encorajar o estabelecimento e operação de arquivos de programas de interesse histórico para a Nova Zelândia⁴.

3 No original, em inglês: "It has been really dramatic, the past three years in particular, M ori has gone mainstream [...] What we're seeing is a clear indication that the language's status and prestige has risen dramatically and research shows that is one of the key indicators of whether children and young people will be interested and committed to learning it".

4 Tradução nossa. Disponível em: <https://www.legislation.govt.nz/act/public/1989/0025/latest/whole.html#DLM158011>

Desse modo, a produção de programas por imigrantes brasileiros não se restringe à *web*, mas em canais comunitários. A fim de desenvolver uma análise sobre a atuação dessas pessoas na mídia sonora neozelandesa, foram selecionadas as seguintes atrações:

- Programa *Kia Ora Brazil*, apresentado por Maya Hasegawa na Free FM (Hamilton);
- Rádio Vox Brazil, coordenada por Eduardo Meireles, voltada essencialmente a imigrantes brasileiros na Nova Zelândia;
- Latin Club, iniciativa artística realizada pela cantora Alda Rezende, com transmissão na Wellington Access Radio.

O programa *Kia Ora Brazil* possui a típica formatação do *talk show*, com entrevistas a convidados, voltado ao segmento da prestação de serviços e utilidade pública. Apresentado por Maya Hasegawa (2020), formada em biomedicina pela Universidade de São Paulo e também atriz e radialista, o programa:

Me motiva, assim como muitas comunidades no Brasil que a gente vê é a necessidade da população daquele grupo em que eu estou inserida por exemplo até um tempo atrás a gente tinha uma brasileira chamada Juliana, ela é uma cadeirante tem lúpus e de acordo com a lei de imigração da Nova Zelândia uma pessoa com algumas doenças crônicas não tem direito ao visto de residência. Durante a pandemia ela teria o seu visto cancelado isso porque ela já está há mais de 15 anos na Nova Zelândia morando com a

sua família né ela tinha pedido antes o visto então eles deram o visto para ela como temporário e ela trabalha ela tem um salário altíssimo quem é que ganha se ela mais do que 38 dólares a hora e o salário mínimo daqui da Nova Zelândia são as que 17 alguma coisa assim por hora ela pega 38 hora então não é um salário meia-boca ela é qualificada, tem pós-graduação mas ela [continua] contribuindo pagando imposto desse jeito e a Nova Zelândia ia mandar embora. Eu através da Rádio [Free FM] conseguimos fazer uma campanha em que a gente coletou trocentas [centenas de] assinaturas no abaixo-assinado para que ela ficasse na Nova Zelândia e, a partir do momento que eu vi o quanto o meu trabalho conseguiu ajudar esta moça e ela conseguiu a residência acho que isso me motivou muito e mais muito então eu acho aqui essa questão lógica como eu falei a rádio comunitária no Brasil também tem para fazer esse tipo de coisa de promover e ajudar a fazer campanha para a comunidade local mas aqui na Nova Zelândia você vê que o governo incentiva e ajuda né ainda mais agora nesse momento da pandemia que ele chegar e falar que vocês precisam de ajuda da Cruz Vermelha, etc. faz é: divulguem nas rádios é esse momento que eles vêm cobram da gente assim a sua comunidade sabe que eu tenho que fazer então.

Hasegawa também conclui que seu trabalho em rádio demonstra uma experiência singular porque:

como eu falei eu sair do Brasil mas eu não tive experiência de rádio no Brasil a minha Rádio é tudo aqui é uma das coisas que eu queria saber por quê é uma das

coisas que eu queria saber por exemplo é esse em termos de mídia digital além do *podcast* já tem alguma rádio digital como por exemplo eu não há para além de rádio na América do Norte eu acho que então como eu falei a própria Vox Brasil ela é não é uma rádio digital se você ouvir aula online o tempo todo e eu digo assim tipo é ela tem propagação de uma onda também ela tem antena tem a proposição analógica vai por onda e ela também é uma web rádio descobrisse se ela tem também tem o acesso via internet.

Ao mencionar a emissora Vox Brazil, surge a necessidade de descobrir como ocorre a atuação da referida estação com a programação inteiramente em português, voltada para os imigrantes brasileiros na Nova Zelândia. A entrevista ocorreu por meio contato com o diretor da Vox Brazil, Eduardo Meireles (2020), também conhecido como *Eddie*, um radialista brasileiro, de Goiás, com experiência na implantação de redes de rádio brasileiras nos Estados Unidos:

Às vezes acontecem surpresas que ninguém está preparado e nessas empreitadas eu fiquei desempregado, minha namorada na época; hoje a minha esposa tinha ficado grávida eu falei caramba mexer agora como é que eu vou fazer eu preciso de ir eu preciso de fazer alguma coisa. E aí foi um mês mais ou menos de de incerteza tal e eu falei claro vamos fazer o seguinte agora nos Estados Unidos o meu sogro mora lá e falei: deixa que eu vou, vamos lá e ela estava quase terminando o curso psicologia falei ah vamos vamos tentar porque aqui tá tá difícil [...], a gente não tá virando e eu não tenho proposta nenhuma então não

sei como vai ser então. Essa conversa de vamos para os Estados Unidos está nos Estados Unidos foi exatamente em 34 dias a gente organizou tudo em 34 dias aí a gente foi mesmo lá nos Estados Unidos sem conhecer nada... O meu inglês [...] eu tenho que aprender eu tenho que aprender a aprender e aí é o que que eu fiz; trabalhei em tudo quanto é tipo de serviço mas o rádio não saiu de mim... E o rádio continuou: está no sangue então tem como e enfim na cidade que eu morava numa cidade próxima que se chama Firmino que é a maior comunidade brasileira fora do Brasil existe uma emissora de rádio que é a WSR650 e lá é funcionava assim você pega e aluga o horário [...] Então, quando eu cheguei lá tinha um cara que era meu ou gente na época eu trabalhava na rádio Araguaia FM lá em Goiânia. E aí eu liguei para o cara e falei: mano me dá uma oportunidade aí como é que eu esquema de começar a rádio aí [...] Mas eu falei com quem eu vou lá nessa emissora tal e, quando eu fui lá a diretora na época viu a minha paixão [pela profissão], ela gostou de mim ela falou: não é pelo seus anos experiência não. Vem para cá, está bem? E aí para mim quando comecei a fazer a rádio lá e locutor, daqueles profissionais só tinha eu [...] Aqui também era uma outra emissora que tinha programas brasileiros e hispânicos a 650 que ela tem emissoras brasileiras a emissora brasileira história que tinha umas quatro emissoras na grande Boston com programas brasileiros mas ele não consegui espaço neles e ele falou cara eu conheço um cara que é dono de rádio ele quer alugar uma rádio E é só que eu não sei fazer eu tenho dinheiro né Eu tenho um A partir na feira mas eu não sei fazer você não quer me ajudar eu falei post aí

você né aí você mexeu comigo e aí o que que a gente fez eu falei cara então vamos pensar Vamos pensar então numa coisa para a gente fazer porque a gente alugar uma rádio gente tem que ter conteúdo se alguma rádio tem que ter conteúdo é uma rádio é aqui 1570 AM e é uma essa rádio ela é muito interessante porque ela era ela é 50 mil watts de potência durante o dia e à noite ela caíria para 75 watts só que é o dono da Rádio ele deixava o esse outras pessoas já rádio tem ela ele tem um aplicativo que você através do seu celular se aumenta aqui diminui a potência então Dias específicos por exemplo final de semana principalmente deixar pra gente colocar mais ele falou: cara, eu não me responsabilizo; o contrato está no nome de vocês então, tipo assim, faça o seguinte: eles têm uma rádio no Canadá que era a mesma frequência 1570. [O sinal ia] longe mas ela pegava lá em Boston, só que essa rádio que a gente a gente arrendou a aqui 1570 ela também ela o transmissor dela ficava perto do do mar então assim é a maioria da transmissão ia para o oceano então quando a gente fazia por exemplo final de semana que colocava deixava um negócio no 50 mil a noite toda e recebi a cartas de gente da do outro lado é na Europa toda cara eu sou daqueles caras que sintonizam rádios e aí eu pego e grava as coisas que eles moravam cartas ele só cara eu escutei isso aqui ó Então eu queria que você desse o adesivo da rádio só para confirmar que vocês receberam. Então falei: cara, vamos fazer uma rádio profissional e aí os meus anos de experiência que eu te digo eu passei pelo Brasil e fiz grandes amigos, eu falei: cara, vamos trazer uma aqui do Brasil para cá vamos fazer uma afiliada e foi aonde eu consegui te levar a

Transamérica para Boston, foi a primeira afiliada da Transamérica fora do Brasil e eu acho que rádios de rede [tem que ser] no Brasil acho que nenhuma outra emissora acho que talvez não tenha um tem lá em Portugal mas nenhuma outra emissora tinha afiliada fora do país. E aí eu peguei entrar em contato com o pessoal conversei tá aí a gente organizou e finalmente conseguimos levar a Transamérica para Boston, então a Transamérica a gente conseguiu então ser afiliado lá. E aí estava tudo indo bem: você sabe que quando é tudo vai bem: você tem milhões de amigos, milhões de milhões de companhias e todo mundo quer trabalhar com você. Aí eu sempre fui muito realista: cara, é um projeto que está começando agora e retorno financeiro, até agora, não vi nada cara porque isso aqui... É um projeto que vai virar mas não tem nada não tem nada não tem não tem quase anunciante e é só eu mesmo.

Mas o trabalho com diferentes parceiros comerciais também acarreta em futuros problemas. Meireles explica que:

E aí a Transamérica ela fez história lá nos Estados Unidos e a gente cobriu vários eventos estamos shows lá e todo mundo era apaixonado pela marca. Tudo que a gente levava para fazer sorteio todo mundo pegava né informe não tem uma festa junina que acontece é uma vez por ano e na igreja de São Tarcísio e na época lá dava sete e dez mil pessoas nesse evento e fizemos transmissão de lá ao vivo o tal então a gente não vou ninguém conhecia. Aquilo é tudo que tudo que a gente fez, então as pessoas pegaram os adesivos colocavam no carro, pegavam camisetas e faziam questão de usar o

chaveiro [da rádio], essas coisas então. Fez história infelizmente acabou porque a pessoa que ajudou [mais] a rádio estava envolvida num esquema de pirâmide financeira chamava a TelexFREE e eu não sabia e aí já tinha mais ou menos uns seis meses de rádio; já desisti às vezes e ela já tinha mais ou menos uns 30 anunciantes. E aí o dia o cara falou assim não tem mais condição de ficar de pagar rádio ou a TelexFREE quebrou eu falei para você não sabia se eu soubesse eu não tinha entrado nisso jamais que ia colocar meu nome neste tipo de coisa mas, enfim, eu não sabia [...] Eu tinha satisfações para dar para Transamérica e os anunciantes, mesmo ainda assim tentei. Cara... eu tentei ficar ainda com essa rádio mais uns três meses a gente foi correndo atrás correndo atrás de mais anunciantes, mas chegou num ponto que a minha saúde psicológica começou a não funcionar, a saúde do meu casamento já estava indo para o espaço por conta desse negócio. Aí foi quando um desses amigos que eu tenho amizade até hoje, o Alex Colombini falou: cara... eu sei que você está passando dificuldade aí tal é mas eu conheci um pessoal aqui que tá interessada em arrendar uma emissora que é o pessoal da Nossa Rádio, aquele RR Soares aquele Apóstolo RR Soares [...] Então vamos fazer Transamérica continuar durante uma semana e a gente vai avisando que a partir da semana que vem a coisa, vai mudar e tal. Só que ele foi muito radical assim que ela assinou contrato no dia seguinte ele mudou a programação da rádio. Então ninguém entendeu nada com coisa nenhuma porque saiu do Zezé di Camargo e Luciano e entrou para uma Eyshila por exemplo se for aí né mudou a programação da noite para o dia então

com os anunciantes também fica ruim [...] Nunca foi problema enfim a gente ficou lá eu fiquei lá na trabalhando com eles fazendo uma rádio Gospel a gente eu fiquei ainda mais um ano trabalhando com eles lá e aí eu voltei para a 650.

Para Meireles, o interesse na Nova Zelândia surgiu de maneira inusitada:

Eu tenho um cunhado que mora na Nova Zelândia e ele servia falando: cara, venha para a Nova Zelândia. Nova Zelândia lindo[a] e a comunidade brasileira que está crescendo. O que você acha de vocês virem para cá. Vem passar uma temporada aqui com a gente. Eu falei se seria nesse o tempo de ter uma **web** rádio em casa: é o meu o momento de lazer de é o meu momento que eu que eu fico bem nessa estrutura. Já tinha montado ela lá na minha casa porque tem rede de rádio demais de Goiás, também em Goiás São Paulo tem [a Rede Pai Eterno, do] padre Padre Robson. Ele montou essa rede de rádio me convidou. Aí eu fazia ao vivo lá na minha casa: bom dia lá dos Estados Unidos para o Brasil, a gente faz um programa diário ao vivo. Então tinha essa estrutura lá em casa estava pronta, parado e, eu falei: cara, vou montar alguma coisa para mim aqui para falar um pouco para não ter o que fazer e aí eu montei essa estrutura; eu queria a Vox Brazil, uma rádio que é a menina dos meus olhos, tipo, era uma coisa que eu fiz do meu jeito com a minha cara é uma rádio vai falar para os brasileiros que estão aqui. Ia tentar lá e aí se não der certo a gente volta dos Estados Unidos e tal e aí a gente pensou fez o projeto durante um ano. A Nova Zelândia realmente é um país incrível só Nova Zelândia é

maravilhosa. Enfim, aprendemos uma nova cultura; aprender a dirigir do lado esquerdo, a mão inglesa, como se diz, é um outro tipo de inglês: cara, o inglês neozelandês é uma coisa inexplicável sabe é uma coisa inexplicável! Um amigo lá dos Estados Unidos colocaram como é que o inglês daí eu falei cara essa você pega um um cara lá do meio do Texas e aí mistura com o australiano, o resultado da o inglês neozelandês; mas é um povo muito agradável.

Alda Rezende era jornalista em Minas Gerais e, quando decidiu se mudar para a Nova Zelândia, optou pela realização de pequenos projetos. Atualmente se tornou uma referência no cenário musical ao interpretar canções brasileiras na Nova Zelândia. Rezende (2020) disse que o contato profissional com rádio ocorre desde a universidade:

[...] começou como uma Rádio Universitária, a rádio existiu como como a como Rádio Universitária do curso. E aí, depois de muito tempo é comprada por alguns dos estudantes que começaram a rádio e depois disso tudo ela não conseguiu sustentar, mas ela virou um ícone da cidade, muito um símbolo cultural da cidade. Lá vieram muitas pessoas em socorro a essa rádio e daí formaram uma organização sem fins lucrativos e de caridade. E fizeram também uma espécie de vaquinha duas vezes e para rádio sair do buraco que estava nas dívidas que tinha os radialistas que trabalham lá diariamente são pagos e quem faz como eu o que eles chamam de fecha o show. No meu caso é o programa de uma *music on*. E aí a gente é voluntário, todos nós somos voluntários e esses programas

acontecem nos fins de semana e também a noite. É um espectro enorme de pessoas, tem gente que está lá desde a fundação está há quase quarenta. Eu estou [na Nova Zelândia há] 14 [anos], mas tem gente com programas feitos por estudantes da escola secundária [...]. No meu programa que se chama Global Pool já existia muito antes de mim. Nós somos [produzimos o programa em] três que se revezam. O programa é no nosso domingo de manhã à de 8 às 11 horas. É um programa musical, de World Music. Pessoalmente é legal que tenha outras pessoas porque o programa fica mais diverso ainda. Eu procuro fazer uma interação entre o que é fácil de de ouvir mesmo que não seja que não é conhecido é diverso. Na minha opinião tem qualidade, mas que as pessoas vão facilmente gostar e volta e meia o programa desafia: mas não pode espantar o ouvinte.

Alda Rezende também destaca a importância da qualidade no trabalho voluntário no rádio neozelandês:

Tem gente aficionada em World Music e gente muito jovem. Então o programa é bem diverso e amplo e não tem nenhuma interferência da direção da Rádio. Ninguém me paga, mas também eu estou lá porque eu quero. Então o nosso pagamento é passar a música que eu gosto pelas pessoas e obviamente eu toco mais música Latina do que qualquer coisa. Por quê? Porque eu conheço mais coisa e para mim é muito interessante também porque eu tenho que pesquisar isso me faz estar sempre ligada na música que se faz no mundo especialmente no Brasil e até na cena de onde eu venho, de Minas Gerais é uma dúvida que eu

tenho é seguinte o critério de World Music que você utiliza é parecido com aquele de dar um olhar alternativo que que assim só cantores e outros países que não têm visibilidade no cenário, por exemplo de *mainstream* e, para eu ouvir música é música terrestre... Eu acho que é um termo extremamente amplo eu toco desde música tribal ou a de monge zen-budista até um bolero antigo até música eletrônica experimental.

Alda Rezende também discute a questão multicultural – um tema recorrente no quesito da diversidade cultural ao tangenciar a coexistência e coabitação de diferentes povos num local em comum – e, com base na experiência como imigrante brasileira, ela relembra:

Quando eu cheguei aqui a Nova Zelândia a princípio é por princípio né é um país bicultural né os maori e os pakeras⁵ esse biculturalismo só que a e eu senti essa diferença assim essa mudança muito nesses eu moro aqui há 17 anos e e o e frequenta aqui não comecei a vir para cá há 20 anos e antes era super-raro achar alguém que falasse espanhol já tinha muito asiático, da Ásia inteira, gente de outro país mas era muito raro achar pessoas falando espanhol e português na rua. Agora, por exemplo eu trabalho durante o dia alguns dias por semana numa empresa de internet e o espanhol agora é a língua mais requisitada. Ou seja, é uma coisa que cresceu assim, com isso a presença de latinos aqui na Nova Zelândia mas é e não só de latinos, mas de

5 Palavra maori designada para fazer referência a uma etnia externa. Em termos generalistas, corresponde à expressão “cara-pálida” utilizada por indígenas no Brasil.

uma diversidade maior de europeus e de africanos. Então o eu acho que esse múltiplo multiculturalismo pegou de umas pessoas, pegou muita gente. Porque até então existia ser dicotomia do maori do pakera e de repente de um monte de outras coisas que não são os pakera e como conjugar isso com essa com esse com princípios do do Tratado de Waitangi? Então isso é uma uma mudança, uma coisa que eu acho muito interessante e a cultura neozelandesa. O país é muito novo tudo aqui é muito maleável sabe é por exemplo não só culturalmente [...] Eu acho que isso não existe em lugar nenhum outro do mundo um povo indígena que conseguiu a duríssimas penas preservar a sua cultura, a sua língua que quase morreu e agora está começando a ter um movimento pelo ensino do Te-Reo [idioma, em maori], a língua maori nas escolas primárias. E eu acho certíssimo e porque é uma língua nativa.

Considerações finais

O rádio, como estratégia comunicacional, possibilita uma função de agregar diferentes conteúdos em diversos nichos sociais. Entretanto, torna-se fundamental ressaltar a necessidade da adaptação, tema recorrente das entrevistas, principalmente no quesito da imigração brasileira e nas propostas levantadas pelo Relatório da Unesco *Invertir em diversidade cultural*, decorrente da complexidade que tangencia o convívio e a coabitação.

Desta forma, as falas dos brasileiros que atuam no rádio neozelandês

expressaram a tênue articulação do multiculturalismo em um aspecto simplificado, em comparação ao convívio multicultural entre neozelandeses e maoris – por serem brasileiros e atuarem junto à sociedade neozelandesa por meio do rádio. Tais aspectos assinalados como singelos demonstraram tópicos importantes a serem considerados na aproximação multicultural por meio do rádio: envolvimento governamental, como a Lei de Radiodifusão da Nova Zelândia ao assegurar como prioridade as manutenções dos direitos à informação e à representatividade no rádio, por meio das emissoras comunitárias, ressaltando-se a cláusula da abrangência de cobertura e a obrigatoriedade de envolver não apenas a sociedade civil, mas abrir espaço para as minorias.

Com isso, o rádio neozelandês coexiste com rádios via *web* com uma proposta de abordagem semelhante e, ao mesmo tempo, assegurando-se a expressão da multiplicidade cultural, como por exemplo, a liberação da transmissão de programas produzidos por imigrantes direcionadas à comunidade local no idioma falado por essas pessoas. No que abrange as discussões de facilitar o acesso multicultural à comunicação, o rádio neozelandês apresentou uma iniciativa assinalada com a mesma viabilidade quando o pesquisador Daniel Prieto Castillo se deparou com a emissora de rádio quéchua na Bolívia. Ambas as experiências destacadas se constituem de referência importante para produzir iniciativas de comunicação viável, no rádio comunitário eletromagnético no Brasil, para abrir espaço à diversidade étnica, principalmente dos indígenas que poderiam se comunicar em seu próprio idioma nativo.■

[CARLOS AUGUSTOTAVARES JUNIOR]

Pós-doutorado da Escola de Comunicações e Artes (CJE - USP). Doutor em Ciências da Comunicação (USP, 2019). Mestre em Ciências da Comunicação (USP, 2013). Especialista (*latu sensu*) em Mídia, Informação e Cultura (CELACC-ECA-USP, 2011). Bacharel em Comunicação Social (hab. em Radialismo - Unimep, 1999). E-mail: carlostavaresjr@alumni.usp.br

[LUCIANO VICTOR BARROS MALULY]

Livre-docente (USP). Pós-doutor em Comunicação (UMINHO). Doutor em Ciências da Comunicação (PPGCOM-USP). Mestre em Ciências da Comunicação (UMESP). Professor da Escola de Comunicações e Artes. E-mail: lumaluly@usp.br

Referências

BALSEBRE, Armand. "A linguagem radiofônica". In: MEDITSCH, Eduardo. **Teorias do rádio: textos e contextos**. Vol. I. Florianópolis: Insular/UFSC, 2005.

CEBRIÁN HERREROS, Mariano. **La rádio en internet**. Buenos Aires: La Crujía, 2008.

HALL, STUART. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

HOWE, Jeff. **O poder das multidões: porque a força do coletivo está remodelando o futuro dos negócios**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009.

JENKINS, Henry. **Cultura da convergência**. 2 ed. São Paulo: Aleph, 2009.

MATSUURA, Koichiro. **Invertir en la diversidad cultural y el diálogo intercultural: informe mundial de la UNESCO**. Informe Mundial de la Unesco. Paris: ONU, 2010.

McLUHAN, Marshal. "Rádio: o tambor tribal". In: MEDITSCH, Eduardo. **Teorias do rádio: textos e contextos**. Vol. I. Florianópolis: Insular/UFSC, 2005.

PRIETO CASTILLO, Daniel. Bolivia: comunicadores en idiomas nativos. **Revista Chasqui** n.18, p. 54-56. Quito: CIESPAL, jun, 1986.

Websites

FREE FM. **Kia Ora Brazil**. Disponível em: <https://www.freefm.org.nz/Programmes/Details.aspx?PID=bb07de6b-0704-436c-945f-8074af262876>

NEW ZEALAND. **Māori Language Act 1987**. Disponível em: <http://www.legislation.govt.nz/act/public/1987/0176/latest/DLM124116.html>

NEW ZEALAND. **Broadcasting Act 1989**. Version as at October 28, 2021. Disponível em: <https://www.legislation.govt.nz/act/public/1989/0025/latest/whole.html#DLM158011>

NZ ON AIR. **Diversity Report 2020**. Disponível em: <https://www.nzonair.govt.nz/research/diversity-report-2020/>

NZ ON AIR. **Community Access Radio**. Disponível em: <https://www.nzonair.govt.nz/about/our-funding-strategy/community-access-radio/?fbclid=IwAR29EdJ7p6-g38zu5fi4rzsJXOCV6jhjwTgaFIbnoT2-Ayn6cklaQwBSCEs>

NEW ZEALAND COMMUNITY ACCESS MEDIA ALLIANCE. **What is Access Media.**
Disponível em: <http://www.cama.nz/>

RADIO VOX BRAZIL. Disponível em: <https://radiovoxbrazil.com/>

WELLINGTON ACCESS RADIO. **About us.** Disponível em: <https://www.accessradio.org.nz/contactabout.html>

Documentos sonoros (entrevistas)

HASEGAWA, Maya. Entrevista: Maya Hasegawa [set. 2020]. Entrevistador: Carlos Augusto Tavares Junior. São Paulo: ECA-USP, 2020. 1 arquivo. WAV (177,4 min.).

MEIRELES, Eduardo. Entrevista: Eduardo Meireles [dez. 2020]. Entrevistador: Carlos Augusto Tavares Junior. São Paulo: ECA-USP, 2020. 1 arquivo. WAV (50,5 min.).

REZENDE, Alda. Entrevista: Alda Rezende [dez. 2020]. Entrevistador: Carlos Augusto Tavares Junior. São Paulo: ECA-USP, 2020. 1 arquivo. WAV (60 min.).

A CAPOEIRA E A BUSCA DE SOLUÇÕES PARA TRANSPOR OS OBSTÁCULOS NA EDUCAÇÃO: EMANCIPAÇÃO PELO CORPO



V SICCAL

[**GT1 - COMUNICAÇÃO, CULTURA E DIVERSIDADE**]

Valdenor S. dos Santos

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH - USP), São Paulo, SP

Estefânia Zonaro

Rede Municipal de Ensino de São Paulo, SP

Nicole de Souza Pereira

Rede Municipal de Ensino de São Paulo, SP

[RESUMO ABSTRACT RESUMEN]

Este ensaio tem como foco a capoeira na perspectiva pedagógica dentro da escola, à luz de uma concepção de educação como prática dialógica, corporal e emancipatória. O objetivo deste artigo foi compreender a capoeira enquanto arte-ancestral corporal e, especialmente, como linguagem, a partir de processos em que o corpo e o movimento, depois de um prolongado isolamento social, constituem-se em aspectos fundamentais para uma educação emancipatória. Para compor as reflexões acerca do que se propõe, fundamentamos as nossas análises em autores do campo da corporeidade e de uma perspectiva crítica. Desse modo, foi possível compreender que o corpo e o movimento são instâncias fundamentais para uma educação libertadora.

Palavras-chave: Capoeira. Educação. Corporeidade. Pandemia e emancipação.

This essay focuses on capoeira in the pedagogical perspective within the school, in the light of a conception of education as a dialogical, corporal and emancipatory practice. The objective of this article was to understand capoeira as an ancestral body art and, especially, as a language, from processes in which the body and movement, after a prolonged social isolation, constitute fundamental aspects for an emancipatory education. To compose the reflections about what is proposed, we base our analyzes on authors from the field of corporeality and from a critical perspective. In this way, it was possible to understand that the body and movement are fundamental instances for a liberating education.

Keywords: Capoeira. Education. Corporeality. Pandemic and emancipation.

Este ensayo se centra en la capoeira en la perspectiva pedagógica dentro de la escuela, a la luz de una concepción de la educación como práctica dialógica, corporal y emancipatoria. El objetivo de este artículo fue comprender la capoeira como un arte corporal ancestral y, especialmente, como un lenguaje, a partir de procesos en los que el cuerpo y el movimiento, después de un prolongado aislamiento social, constituyen aspectos fundamentales para una educación emancipatoria. Para componer la reflexión que se propone, basamos nuestro cuerpo en perspectivas críticas sobre lo que escriben desde el campo y desde una reflexión. De esta forma, fue posible comprender que el cuerpo y el movimiento son instancias fundamentales para una educación liberadora.

Palabras clave: Capoeira. Educación. Corporeidad. Pandemia y emancipación.

Introdução

Nesse prólogo, vale destacar que defender a educação de um corpo que se expressa com liberdade é, notadamente, a tarefa dos profissionais da educação. Claro está, que educadores (as) que têm o corpo como alvo da sua prática pedagógica, e não apenas a cognição, envolvendo, portanto, a expressão corporal, como a capoeira, entre outras, é uma imensa oportunidade de educar para uma prática emancipatória. Por quê?

Porque é com o corpo que afirmamos nossa existência. É com o corpo que nos movimentamos, sentimos, pensamos, desejamos, reivindicamos, enfim, é com o corpo que nos fazemos presentes nos espaços e, nesse sentido, o corpo é um corpo político. Pelo corpo expressamos o que somos e, pela ação, expressamos como percebemos o outro e o mundo.

A rigor, a capoeira, de acordo com nossa perspectiva, somente ganha sentido educacional na medida em que se constitui como educação para a liberdade do corpo, em que cada um possa expressar os seus sentimentos e desejos por meio deste, considerando-o uma forma de expressão fundamental de linguagem, além de guardar consigo uma memória ancestral. Todavia, expressão e liberdade aqui são compreendidas dentro das suas possibilidades efetivas, individuais e corporais, sem as determinações disciplinares do corpo pelos padrões estabelecidos, como bem demonstrou-nos Foucault (1979). Tema abordado com propriedade pela psicóloga Vivian Correia e Silva, que atua em abrigos, para se pensar o que as instituições escolares e abrigos

têm exigido de crianças pequenas, cuja infância é submetida, desde a mais tenra idade, a uma organização rígida de horários e atividades (Silva, 2016). Sem que se tenha a competição e a derrota do outro como prioridade e, sobretudo, que cada um de forma consciente reconheça em seu corpo a representação de um corpo vivo, ativo, criativo, autônomo, artístico, poético, solidário, alegre, político, enfim.

Em última análise, que possa expressar o corpo para amar, compreender, doar, experimentar, criar, fazer, sentir prazer, se libertar. Enfim viver plenamente esse corpo numa relação dialógica com outro.

À luz dessas reflexões, nossa problemática neste ensaio se constitui a partir da seguinte questão: é possível superar uma educação positivista, autoritária e reducionista, a partir de uma pedagogia corporal ancestral, denominada capoeira, dentro de um contexto de pandemia na escola?

Esse ensaio se justifica na medida em que, mesmo no século XXI, ainda perpetuamos uma escola hegemonicamente cartesiana e autoritária. Assim, considerando uma capoeira que supere a dicotomia entre corpo e mente, teoria e prática, buscamos uma pedagógica ancestral enquanto educação do corpo no seu todo, para que esse corpo, de posse de um movimento consciente, de auto-expressão e de liberdade, sinta-se inteiro e reconheça todas as suas múltiplas potencialidades humanas, sua autonomia, força política que se manifesta na sua totalidade corporal.

Para nós, a missão da educação é cultivar singularidades. Que cada um possa de fato se assumir, assumir o outro e ser

valorizado pelo que é. Acreditamos que se partirmos de uma educação orientada para a aceitação daquilo que se é, será um grande passo no sentido de combater as muitas formas de preconceitos e discriminações. As propostas de Freire e Scaglia (2003, p, 10) sugerem que “a educação seja uma [...] prática de corpo inteiro; que se dirija tanto ao indivíduo quanto à sociedade, de modo que João aprenda a ser João e Maria aprenda a ser Maria, porém, ambos disponíveis para o outro e para a sociedade.”

Quando eu venho de Luanda eu não venho só – a história das lutas de emancipação nos cânticos da capoeira

Eu fui preso à traição trazido na covardia
Que se fosse luta honesta
de lá ninguém me trazia
Na pele eu trouxe a noite
na boca brilha o luar
Trago a força e a magia presente dos orixás
Eu trago ardendo nas costas o peso dessa
maldade
Trago ecoando no peito o grito de liberdade
Que é grito de raça nobre grito de raça
guerreira
Que é grito da raça negra, é grito de capoeira
Quando eu venho de Luanda eu não venho só
Quando eu venho de Luanda eu não venho só
Quando eu venho de Luanda eu não venho
só (coro)
Quando eu venho de Luanda eu não venho
só (coro)

Letra e música: Mestre Toni Vargas

Com músicas como esta que narram a forma brutal pela qual foram arrancados negros e negras do continente africano, é que, trabalhamos com nossas crianças,

sempre tomando em consideração a faixa etária, aprofundando as análises dos conteúdos históricos associadas às narrativas dos cânticos da capoeira, em meio à linguagem corporal envolvida no jogo da capoeira. Com as músicas, exercitamos os cânticos e os responsórios, interpretando a letra fazendo reflexões acerca da barbárie que infelizmente, fez parte da nossa história.

Nessa perspectiva de revisitar a história, seus momentos sociais e políticos, vale pôr em jogo uma análise sobre as concepções autoritárias que gradativamente foram se inoculando no interior da capoeira. Ou seja, as tradições militares também entraram na roda. O envolvimento da capoeira nas corporações militares foi intenso. Farda e vadiação se misturavam no corpo dos capoeiras, o que vale à pena discutir pois assumir uma posição autoritária na educação não favorece, segundo o nosso entendimento, uma prática emancipatória.

A década de 1850, que coincidiu com a entrada maciça de não-escravos na capoeiragem, também espalhou a presença frequente de capoeiras nas corporações militares, principalmente na Guarda Nacional. Muitas vezes a farda não era obstáculo ao exercício lúdico da capoeira, misto de brincadeira e combate (SOARES, 1999, p.85).

A própria força da capoeira enquanto contra-poder, juntamente com a malícia do capoeira, que para não ser reprimido e para conquistar certas vantagens, aproximava-se do universo militar, serviram de mecanismos de aproximação desses dois mundos.

Por toda a segunda metade do século XIX, as relações entre o mundo militar e o universo da capoeiragem foram caracterizado por uma estranha simbiose. Seguindo bandas militares, utilizando a proteção da corporação militar para seus conflitos com a polícia misturando-se com soldados em maltas, os capoeiras, principalmente nas décadas de 1870 e 1880, criaram um *modus vivendi* com caserna que ameaçou, algumas vezes, a própria hierarquia militar. (SOARES, 1999, p. 84).

Como nos mostra Soares (1999, p. 84) “a documentação policial revela exaustivamente a estratégia deliberada de praticantes da capoeira em participar da corporação como estratégia de defesa, num período de feroz repressão”. Aqui fica revelada as estratégias de malandragem do capoeira e também, a influência da cultura militar na capoeira.

De todo modo, na medida em que essas duas culturas se misturaram, podemos inferir que houve uma influência mútua. De um lado a capoeira sendo influenciada pelos hábitos da caserna, envolvendo disciplina, autoritarismo, ordem, e respeito às hierarquias, e por outro, é possível que a malícia, a engodo e, sobretudo, a ética da malandragem tenha de certa forma influenciado esse universo militar, em especial no jeito malandro de lidar com as instituições burocráticas.

Isto posto, “o capoeira na vida militar, baseado em sua experiência social, reordenava valores e comportamentos marcando sua presença por novos laços de identidade no seio da tropa” (SOARES, 1999, p.87). O

mecanismo usado pelos capoeiras durante as investidas de repressão era o mecanismo da malandragem, da dissimulação, o que Vieira (1995) chama de ética da malandragem, expressão de uma atitude complexa que envolve, simultaneamente, a resistência e a convivência com as instituições que representam.

Assim, a capoeira foi símbolo de luta e resistência contra um sistema de dominação e opressão, fazendo uso das formas mais criativas e audaciosas. O capoeira, com seu corpo de mandinga, com perspicácia e manha, ludibriava as autoridades, como pondera Soares:

O aparato repressivo mobilizado para dar fim à capoeira – meta do Estado colonial, depois imperial, totalmente mal-sucedida – foram poucas vezes igualado na história social do Brasil. Raras vezes – ou mesmo nunca – uma prática cultural, que seria depois introduzida no universo do folclore, chamou tanto a atenção dos donos do poder no regime escravista e causou tanta preocupação aos tradicionais dirigentes do Estado no Brasil. Claro está que a capoeira nunca foi uma atividade que poderíamos chamar de inocente. A capoeira era uma prática cultural que municiaava os escravos e iguais de fortes instrumentos para lutar diretamente com o agente da opressão (SOARES, 1999, p. 547).

Todavia, embora reconheçamos essa força da capoeira enquanto prática cultural de contra-poder, os muitos desdobramentos e influências sociais, políticas e culturais, enfraqueceram suas características culturais e políticas.

Padronizada e, porque não dizer atualmente, mercantilizada, a capoeira e os capoeiras, como diz Reis (1997, 92) “perderam o corte da navalha”.

Vale ressaltar que esse legado positivista é historicamente marcado por interesses de classe calcados numa visão determinista de ciência. Reis (1997), autora de uma interessante obra que analisa o jogo da capoeira como uma metáfora das relações entre negros e brancos, aborda em sua obra as tendências higienistas e as influências desse pensamento em nossa cultura.

Em outros termos, a capoeira também carrega, nos seus desdobramentos sociais e culturais, uma tradição positivista, considerando suas evoluções e as muitas influências culturais, históricas, políticas e ideológicas desses últimos dois séculos, o que procuraremos identificar nas entrevistas com os mestres de capoeira, a serem realizadas em nosso doutorado.

A capoeira perseguida por ser uma manifestação afro-brasileira, não atendia aos auspiciosos projetos de desenvolvimento social das primeiras décadas de 30 e 40 da República nascente. Para tanto, para ir ao encontro das concepções hegemônicas do período “Varguista”, foi preciso higienizar ou desafricanizar a capoeira para que a mesma pudesse sair da condição de manifestação ameaçadora e marginalizada:

Ao período repressivo da capoeira iniciam-se gestões no sentido de higienizar, isto é, minimizar ou destituir de sua

origem africana aquela que era a nossa “gymnastica nacional” por excelência. Entretanto essa nova representação social da capoeira como um esporte – que vai, pouco a pouco, tornar-se hegemônica – tem origem nos mesmos pressupostos teóricos do determinismo racial, nesse momento histórico, o discurso médico higienista, impregnado de uma visão eugênica, enfatiza a ginástica como fator de regeneração e purificação da raça (REIS, 1997, p. 83).

Essas concepções higienistas e nacionalistas invadiram a cultura do povo brasileiro sem pedir licença e aproximaram-se também da capoeira. Esse processo ocorreu num duplo sentido, pois, à medida que a capoeira é desafricanizada, perde parte de suas raízes culturais africanas, para obter a outorga do Estado para a sua prática em certas condições. Nessa dinâmica, ao mesmo tempo que segue as regras da instituição do Estado, vislumbra uma possibilidade de liberdade para se intensificar como prática cultural e, mesmo sob a vigilância e o controle do Estado, pôde se difundir e ao mesmo tempo resistir ao poder. Em outras palavras foi usada pelo Estado, mas também o usou para se fortalecer.

Reis (1997), situando a capoeira entre os movimentos políticos e ideológicos desse período, assevera que ao longo das décadas de 30 e 40 certas manifestações culturais negras como o samba, a capoeira e o can-dôblé, até então bastante perseguidas, foram, pouco a pouco e em graus diferenciados desafricanizadas.

Esse abrandamento da repressão tem como pano de fundo interesses políticos e controladores. Segundo Fry (s/d) apud Reis

(1997, p. 113), há uma interpretação dessa “conversão de símbolos étnicos em emblemas de nacionalidade como uma estratégia política para acobertar e mascarar a dominação racial, dificultando inclusive a sua própria denúncia”.

Vale destacar que esse período foi marcado por um projeto político de modernização e desenvolvimento, de tal modo que, a vadiagem, a malandragem, a preguiça, conforme foi tipificada a figura do malandro, bem como as pitorescas rodas, não só de capoeira, mas de outras manifestações populares, como o samba, por exemplo, não correspondiam aos valores hegemônicos da época, valores que se pautavam na racionalidade e na disciplina.

Os anos trinta foram marcados por uma política cultural fundamentalmente orientada pela preocupação de ruptura com características como a “malandragem”, a “indolência”, a “preguiça”, tidas como definidoras da condição de país “arcaico”. A construção de nossa modernidade passaria pela eliminação desses fatores, erigindo em seu lugar outros que tomassem por base a racionalidade e a disciplina. Era necessário construir uma nova imagem do homem brasileiro, convertendo a irreverência da cultura popular em doutrinas ascéticas mais adequadas à consolidação de um país moderno (REIS, 1997, p. 164).

Com base nessas pesquisas que apontam as formas de resistência e dificuldades encontradas pela capoeira no Brasil para se ver reconhecida, nosso pressuposto é de que a capoeira, em determinados momentos históricos de muita repressão, é preciso reconhecer, esteve pautada em concepções

de natureza autoritária, em que identificamos a predominância do treinamento em busca de vigor físico, preocupação com a preparação técnico-combativa, a hierarquização e o poder centralizado no mestre e o autoritarismo manifesto nas relações verticais, o que contribuiu para o esvaziamento a capoeira dos sentidos formativo e cultural, sendo esta a sua essência - pautada em uma cosmovisão africana.

Assim, por todas essas questões aqui enunciadas, vale destacar que ao longo de sua vivência, como Mestre de capoeira e em contato com muitas histórias de horrores, vivenciadas por meus antepassados, e amplamente denunciadas em suas músicas, Mestre Valdenor sentiu-se sensibilizado e, por sua vez, também compôs algumas músicas, como as que apresentamos a seguir:

Lua cheia, lua nova
Quarto minguante e crescente
Uma embarcação `vela
Um tilintar de correntes
O banzo faz seu transporte
O horror, paira no ar
Sob a melodia do açoite
Corpos lançados ao mar
Digo a reza e abro o jogo
Como manda a tradição
O que faço porque faço
Fica pra sua dedução
Camaradinha.
Dá volta ao mundo
Iê dá volta ao mundo, Camará!

Lua Cheia, lua Nova
Letra e música: Mestre Valdenor
Estou longe muito longe
Da minha terra do meu chão
De sangue suado, negro
De sangue suado, negro

Ouçó o estalar da chibata
E treme o prato de pirão
Senzala, noite sem fim
Senzala, noite sem fim
Ouvi a morte dizia
A vida não é candeia
E o sopro do vento, não me alivia

A vida e a Candeia

Letra e música: Mestre Valdenor

Assim, à luz das letras aqui apresentadas, podemos entender que a Diáspora Africana está para o Brasil, do mesmo modo como a barbárie do holocausto está para a Alemanha, tendo em vista que a exigência de que a barbárie de Auschwitz não se repita é a primeira exigência de todas para o campo da educação (ADORNO, 1995 apud ZAMBEL; LASTÓRIA, 2016).

Mas, o que significa dizer “para que Auschwitz não se repita”, ou ainda, em que medida a educação poderia eliminar tais barbáries? Questões desafiadoras, sobretudo se considerarmos que muitos dos elementos que levaram a elas ainda continuam presentes na sociedade brasileira.

Na sociedade administrada, pensar criticamente e de modo autônomo, cada vez mais se torna urgente. Eis aí o grande desafio da educação: possibilitar o pensamento crítico e desenvolver a autonomia do indivíduo. Problemáticas que devem ser enfrentadas pela educação, caso contrário, seu objetivo emancipatório se restringirá

exclusivamente ao campo do utilitarismo (ZAMBEL; LASTÓRIA, 2016, p. 2206).

Isto posto, a exemplo dos dias atuais podemos observar com grande tristeza as ações autoritárias de nosso governo e sua equipe, como o desrespeito às populações quilombolas, às populações indígenas, aos grupos de imigrantes, aos grupos LGBTQIA+, à mulher, dentre outros absurdos, inadmissíveis para o século XXI. Assim, como educar para a emancipação sem respeitar os sujeitos nas suas identidades?

No entanto, por meio da história da capoeira e, particularmente, do estudo das letras de suas músicas foi possível contribuir para o exercício do pensamento crítico e da autonomia, tão caro a Adorno e à luta anticolonial:

Negra que vem de Angola, pra um futuro derradeiro
Não entende o sofrimento, dentro do navio negreiro
Deixou a terra natal com promessa de melhora
Neste navio em agonia, toda a família chora
A sua menina chora, pergunta o que faço aqui
Rasga sua saia nega, faça ela Abayomi
Abayomi, rasga sua saia nega, faça dela Abayomi
Boneca feita de pano, para trazer alegria
Feita da saia da mãe, para afastar a agonia

Te pergunto ó menina, que lições
aprende aqui

Escutando esta cantiga, faça sua Abayomi

Nesta cantiga, Eder Roberto nos traz um recorte da vida dos(as) escravizados(as) no navio negreiro e por meio desta cantiga foi possível introduzir para as crianças a história de como nasceu a boneca Abayomi, assim como realizar oficinas para a confecção das mesmas.

Depoimento da Profa. Estefânia de Educação Infantil, EMEF Célia Regina, Zona Leste de São Paulo, docência compartilhada:

Como se reinventar pensando em currículo, formação, áreas do conhecimento, alfabetização, e ainda assim pensar em distanciamento, máscaras, álcool em gel.

Enfim foi possível trazer finalmente a roda de capoeira para dentro da escola promovendo aos estudantes viver tudo aquilo que havíamos já falado e muito na teoria.

Nas rodas começamos com as músicas, com os toques dos instrumentos. As músicas foram fundamentais para o processo da alfabetização: a oralidade, a posse da letra escrita em mãos, o reconhecimento das letras, do som e a afetividade acerca da atividade trouxeram à tona a leitura e a escrita, trazendo vários estudantes que estavam na hipótese pré-silábica para a alfabética como num passe de mágica, mas

sabemos que não teve nada místico, mas, sim, sensível.

A experiência de trazer um tema de trabalho: cultura e território, nesse período pandêmico, e com assuntos que são pertinentes a vida dos estudantes como: comunidade, povo brasileiro e território foi de fundamental importância.

Voltando a ideia das rodas de capoeira a atenção que se solicita traz aos estudantes outro ponto de equilíbrio e que impacta diretamente na fruição de todo o processo estudado em sala de aula. Viver o esporte, a dança e a luta ali no pátio da escola acessando toda uma memória ancestral da grande maioria absoluta dos estudantes da nossa unidade escolar.

O tema da capoeira é sensível, assistimos filmes e documentários, reconhecemos nossos corpos e os limites, aprendemos nomes e experimentamos os golpes e acima de tudo entendemos que é uma atividade feita efetivamente com base do olho no olho, do respeito e da sensibilidade.

A pandemia de uma certa forma ressaltou a empatia, como o senso de humanidade. Começamos a ver movimentos nos condomínios para ida ao mercado para as pessoas mais suscetíveis a contrair a Covid-19 de uma forma mais grave, os idosos, por exemplo, a empatia do uso da máscara, a busca pela vacina e o sentido de amor pela vida.

E essa percepção de empatia também veio para a escola, os grupos reduzidos de estudantes devido o sistema de rodízio possibilitou com certeza esse trabalho todo, a proposta toda, as rodas de capoeira e que

agora que podemos ampliar a quantidade de crianças por encontro temos feito rodas lindas.

Um ponto alto desse rodízio percebemos no momento proposto ao registro feito pelas crianças, usamos um encontro para que elas pudessem registrar todas as suas percepções sobre as rodas de capoeira e tudo o que a cerca.

Elas cantam, repetem o coro, ainda muito tímidas, mas que certamente essa ação vem quebrando muitos paradigmas de uma educação jesuítica com ênfase numa concepção bancária com não sendo mesmo a única faceta de um processo de construção dá certo.

O jogo da capoeira na escola num retorno presencial, num período posterior ao isolamento devido a pandemia do Covid-19, foi quase que um achado, a ao mesmo tempo fundamental para o processo de humanização dos indivíduos (crianças e adultos) que fizeram parte dessa proposta.

Enfim como reinventar-se em meio a pandemia por meio da capoeira é dinâmico, amoroso e afetuoso como exatamente esse retorno presencial pediu e seguimos construindo com as experiências e dinâmicas cheio de esperança de um olhar humanizado lançado por e para cada uma das pessoas envolvidas no projeto e a todos que de alguma forma assistem ou são tocados pelas ações.

Esse olhar humanizado aponta uma direção a seguir que é: como garantir de fato a voz e a vez para crianças e jovens que foram obrigados a migrar seu processo

cognitivo para o mundo das tecnologias, mas que essas mesmas crianças de uma maneira desumana e desigual não tinham em mãos as tecnologias necessárias para esse processo imposto neste período de isolamento.

A capoeira por fim veio incluir o que a falta de acesso excluiu, que foi o olho no olho, o processo cultural, a ancestralidade e para isso a tecnologia também esteve presente e com maestria, mas não era o eixo dessa ação humanizadora.

É notório ver a felicidade de cada estudante de encontrar no mural interativo da sala de aula a sua fotografia.

Com essa leitura podemos perceber que a humanização do processo cognitivo se faz fundamental, afinal a identidade do estudante com a sua ancestralidade é de fato um momento de “feliz aniversário” pois é certamente após o renascimento que podemos de vez tirar as máscaras.

Por fim, a capoeira uma filha do Brasil, apresenta em meio às discussões com os estudantes esse aspecto de unidade ancestral, de ritmo, da língua, da ginga, da oralidade, de comunicação, de percepção de unidade, da luz e da melodia.

Há muito tempo, esperado por todos aqueles que puderam tomar contato direto com essa arte/luta e comprovaram sua relevância na formação do ser humano.

Há muitos anos tenho dito que a capoeira transformou a maneira como olho para as coisas. E, assim, penso que ela também pode transformar a vida das pessoas de modo geral. Costumo dizer que

aprendi a gingar na vida com as situações que nos chegam, sejam elas agradáveis ou não. A capoeira, a partir do princípio da esquiva e da flexibilidade, permite-nos olhar os desafios de diferentes ângulos e amplia as possibilidades de solução. O conjunto de saberes expressos na capoeira é enorme, sendo vasto o que essa arte/luta tem feito por milhares de pessoas ao redor do mundo, a começar pelo Brasil. Entre as várias culturas de resistência negra construídas em solo brasileiro, a capoeira é uma das mais significativas, constituída com base em culturas oriundas da África, em especial as de matriz banto.

Ao mostrar que a capoeira educa, demonstra-se a sua capacidade, ainda pouco utilizada, de compor a educação formal ministrada nas escolas brasileiras. A capoeira, ao trabalhar com valores humanos, o faz integrando uma série de práticas, entre elas a música, a ginga e a luta. É uma das poucas manifestações culturais-desportivas que agrega tantos elementos.

A capoeira, assim como a música negra, alterou as estruturas do convencional e estabeleceu uma reinvenção da lógica dada. Ao longo de sua história, ela vem se reestruturando com base em suas heranças mais tradicionais e no diálogo que desenvolve com a atualidade. É tradicional porque guarda em si os valores da ancestralidade e o respeito aos mais velhos, além da oralidade e da transmissão geracional como mais importante forma de continuidade. Mas, acima de tudo, é tradicional porque não está presa a um passado remoto; muito pelo contrário, permanece viva e dinâmica no mundo de hoje.

Há muito tempo que este reconhecimento tem sido esperado por todos aqueles que puderam tomar contato direto com essa arte/luta e comprovaram sua relevância para a formação do ser humano. E o depoimento de professoras das primeiras letras na infância e dos pequenos estudantes é sempre uma alegria e uma prova desse reconhecimento.

Há muitos anos tenho dito que a capoeira transformou a maneira como olho para as coisas. E, assim, penso que ela também pode transformar a vida das pessoas de modo geral. Costumo dizer que aprendi a gingar na vida com as situações que nos chegam, sejam elas agradáveis ou não. A capoeira, a partir do princípio da esquiva e da flexibilidade, permite-nos olhar os desafios de diferentes ângulos e amplia as possibilidades de solução. O conjunto de saberes expressos na capoeira é enorme, sendo vasto o que essa arte/luta tem feito por milhares de pessoas ao redor do mundo, a começar pelo Brasil. Entre as várias culturas de resistência negra construídas em solo brasileiro, a capoeira é uma das mais significativas, constituída com base em culturas oriundas da África, em especial as de matriz banto.

Ao mostrar que a capoeira educa, demonstra-se a sua capacidade, ainda pouco praticada como parte intrínseca da educação formal ministrada nas escolas brasileiras. A capoeira, ao trabalhar com valores humanos, o faz integrando uma série de práticas, entre elas a música, a ginga e a luta. É uma das poucas manifestações culturais-desportivas que agrega tantos elementos.

A capoeira, assim como a música negra, alterou as estruturas do modo de ser convencional e estabeleceu uma reinvenção da lógica dada pelo pensamento ocidental. Ao longo de sua história, ela vem se reestruturando com base em suas heranças mais tradicionais e no diálogo que desenvolve com a atualidade, não sem deixar de considerar as contradições sociais que a atravessam. É tradicional porque guarda em si os valores da ancestralidade e o respeito aos mais velhos, além da oralidade e da transmissão geracional como mais importante forma de continuidade. Mas, acima de tudo, é tradicional porque não está presa a um passado remoto; muito pelo contrário, permanece viva e dinâmica no mundo de hoje.

Assim, para que não percamos o corte da navalha, é necessário que façamos a leitura da realidade, que identifiquemos onde se encontram, no governo e instituições do Estado, os atuais senhores de engenho e os capitães do mato que permanecem oprimindo o conjunto da sociedade, particularmente as pessoas pretas e pobres de nosso país. Porém, como alerta Nunes Filho (1997, p.76) “não basta se reconhecer oprimido. É necessário recusar-se a sê-lo”.

Nosso jogo, nossa vadiação agora, vai no sentido de interpretar o sistema vigente atual, seus mecanismos de dominação e seus impactos em nosso corpo. Boff (2000), a respeito do modelo político e econômico atual, assevera:

Tragicamente, esse modelo favorece uma cultura reducionista, baseada numa visão encurtada da vida, consumista, exaltando o individualismo, magnificando o mais esperto, considerando

o mais competente, enaltecendo o espírito competitivo e enfraquecendo os ideais de cooperação, de solidariedade e de compaixão com os destituídos sociais. Não é de se admirar o crescimento da violência em todos os campos, pois a ideologia ensina que o direito está ao lado do mais forte e não do lado da justiça e da causa nobre. (BOFF, 2000, p. 62).

Já Comblin (1999) discute as instituições modernas, como o estado, o exército, a escola, o hospital, a empresa, a prisão, enquanto mediações proclamadas para libertar as pessoas, mas, que, no entanto, essas mesmas instituições servem para disciplinar o corpo, os desejos, as aspirações, inibindo a espontaneidade corporal, através de padronizações e mecanismos que homogeneizam as pessoas em uma mesma manobra.

A rigor, a libertação real do sujeito reside na espontaneidade do seu ser, trata-se de uma espontaneidade vivida no corpo (COMBLIN, 1999).

Ainda recorrendo às críticas de Comblin (1999) em relação ao sistema ideológico dominante, o autor entende que no presente contexto, gozar significa provavelmente consumir. Alegria de viver, gozar a vida significa atuar no mercado na situação presente. Quem já desiste de criticar a sociedade da economia, cai na armadilha e reforça o sistema dominante. Toda a cultura atual assimila a alegria de viver ao consumo: para isso existe a publicidade.

Comblin (1999) ainda nos provoca dizendo que o jogo não está somente no esporte, mas em várias situações sociais. As formas de competir estão em todas as partes. A televisão está repleta de programas

de competição e concursos dos mais diversos. Nessa dinâmica cultural, cada um se torna um torcedor. Em nossa cultura atual, o cidadão torna-se torcedor, onde a vida social é um grande jogo.

De todo modo, para que se possa educar para a emancipação, é preciso admitir que grande parte da classe média atualmente está muito mais preocupada com o resultado dos campeonatos de futebol, e as mulheres com as roupas da moda, do que com as questões políticas, econômicas, ecológicas, sociais, culturais e humanas da nossa sociedade e do mundo. Esse mecanismo ideológico que se revela nos meios de comunicação e propagandas publicitárias, e que serve de instrumento da classe dominante para a manutenção do status quo, torna-se poderoso ópio para ludibriar e anestesiar a consciência de grande parte das pessoas, que deixando de ser o que elas são, vão enfraquecendo sua individualidade, identidade e história, perdendo, cada vez mais, o corte da navalha.

Portanto, nossos valores estão voltados para os ganhos econômicos voltados ao consumo, nossa cultura é a cultura do mercado, na contramão do que defendemos como devendo ser o objetivo de uma educação emancipatória e libertária da capoeira:

O sentido da arte: quanto vale este quadro? O sentido da música: quantos CDs foram vendidos? O sentido de uma invenção científica: quantos milhões de dólares serão economizados? O valor da natureza: quantos turistas visitarão o lugar e quantos dólares cada um vai gastar? O esporte: quantas entradas foram vendidas? Quanto vai ganhar cada

jogador? O dinheiro fixa o valor de cada elemento cultural. O que não rende, não vale. (COMBLIN, 1999, p. 114).

Com efeito, a sociedade neoliberal atual fragmenta, atomiza, destrói, enfraquece qualquer sujeito ou comunidade. Não apresenta projeto para o conjunto da sociedade. O capitalismo representa o mecanismo que funciona por si mesmo e para si mesmo. Não pode ser um projeto social para uma comunidade humana, nem tampouco para as pessoas. No entanto, como assinala o autor, o consumo não é um propósito que possa manter uma sociedade integrada por muito tempo (COMBLIN, 1999).

Nunes Filho (1997), ao se referir à cultura civilizada, analisa-a enquanto ajuste social, reguladora, homogeneizando ações e comportamentos e reprimindo as energias naturais. A desertização não tem influências apenas filosóficas, mas culturais, políticas, econômicas e ideológicas. A cultura de mercado e suas características, como a competitividade, o individualismo, a produção e o consumo, que se massificam, prejudicam as relações humanas e desertizam o humano que assume seu corpo como um corpo voltado para a produção e para o consumo.

O prazer não se resume a comprar, a consumir (consumir é estar entregue às dominações desse monstro ideológico, o mercado). O prazer é algo mais, é alegria, é aprender a viver com eroticidade, é assumir Eros em nossa capacidade lúdica de viver a vida, como nos ensinam as culturas de matriz africana e a capoeira em particular. Não pensar no prazer e na alegria, é negar a eroticidade. Negar o prazer, é negar a vida. Então brincar é afirmar a vida. Brincar, é

celebrar a vida e o mundo, por se descobrir que são intrinsecamente bons. Brincar é viver. O prazer é a mais eficiente arma contra o sistema que nos domina. Aprender a lidar com o outro, com o corpo e com o prazer representa, crescer, querer ser, ser humano. (NUNES FILHO, 1997).

Na mesma linha defendida por Nabor Nunes (1997), partilhamos a ideia de que o Eros representa um elemento fundamental na quebra dessa submissão. Há que se pensar com liberdade, ser desejante de fazer história e ser erótico o bastante para não sucumbir à dominação. Os grandes nomes da história não se fizeram sob a vigilância do Estado, eram livres e se lançaram na vida repletos de eroticidade.

Corporeidade erótica. Para falarmos de corpo, corporeidade, recorreremos a Capalbo (2003) que sensivelmente diz que o corpo é:

Expressão e manifestação de uma subjetividade, é a maneira de um sujeito estar presente ao mundo, aos outros e às coisas, bem como a maneira de como estas se tornam presentes para o sujeito. O corpo é uma das formas significativas de linguagem. Nele estão embutidas as questões de valorização de tipos de cultura física, numa dada época da história; questões referentes ao bem estar, à saúde, à dor, à doença, ao processo de envelhecimento etc. Por essa relação “ eu-corpo-outro-mundo “, o homem vive a sua corporeidade de modo significativo para si próprio e deseja ser reconhecido, nesse valor significativo, pelos outros (CAPALBO, 2003, p. 13).

Capalbo (2003) ainda, discorrendo acerca do corpo, afirma que o corpo é a expressão de nossa existência, tanto quanto a palavra é a expressão do pensamento. E ainda, que as manifestações de nossa vida como a imaginação, a emoção, o trabalho cultural e artístico, representam manifestações de nossa existência, na mesma medida que representam realizações existenciais.

A corporeidade precisa considerar a sensibilidade afetiva, as emoções, os sentimentos, os impulsos sensíveis, o senso estético, etc. Também não significa que isso seja a corporeidade humana, mas é aqui e assim que ela se manifesta e se expressa. São esses os sinais e os elementos que precisam ser desenvolvidos, isto é, cultivados e, portanto, orientados, estimulados, fortalecidos. Poderíamos dizer, talvez, educados, e ao mesmo tempo cultuados, isto é, mantidos livres, espontâneos, criativos, como a obra de arte, como os valores estéticos. (SANTIN, 1999, p. 68).

Nessa perspectiva de se expressar corporalmente através do sentido estético, Nunes Filho (1997) revela que na arte há uma possibilidade de descontinuidade com a ordem estabelecida, representando no corpo uma expressão erótica.

O erótico deve ser interpretado como desejo. Desejo de manifestação humana e construção de historicidade. A história é construída a partir de um desejo, de uma existência e um projeto de eroticidade (NUNES FILHO, 1997).

A partir desses lampejos teóricos sobre o significado da eroticidade, cabe-nos

entender a expressão corporal da capoeira como essa manifestação erótica. A excitação de ser-estar-jogar eroticamente na roda. A libertação se dá no corpo, ao jogar, cantar, tocar, expressar com liberdade os movimentos, expressar autenticamente as emoções na roda e viver eroticamente essa liberdade no corpo quebrando as correntes que são colocadas no corpo pelo sistema.

O corpo erótico luta. Está sempre com o corte da navalha afiado, como se pode depreender desta reflexão:

A luta é o elemento básico para o enfrentamento dos mecanismos de poder que tentam impedir a auto-regulação, a liberdade de ser e fazer o que se quer. A disposição de luta numa roda de capoeira está relacionada às nossas atitudes de luta na vida. A roda é um treino e um diagnóstico de como estamos lutando. Nosso esquema corporal é um reflexo direto de nossa vida emocional. (FREIRE; DA MATA, 1993, p. 38).

O corpo deve ser contemplado na sua plenitude. O corpo não é a prisão da alma, mas a fonte de emancipação do ser. Os gestos e toda a expressão corporal revelam as emoções, as intenções, isto é, é pelo corpo que se estabelecem as relações com o outro e com o mundo. É o corpo a maior expressão dos nossos desejos (NUNES FILHO, 1997).

Nunes Filho (1997) discorre acerca da libertação enquanto ética. A ética contemplada como a ética pela busca da liberdade. A transgressão representa não apenas a negação de valores, mas a superação da deserotização. Viver eroticamente, é gozar de liberdade, assumindo uma própria individualidade, existencialidade, sem os ajustes

sociais, as padronizações que aprisionam o corpo. Portanto, uma maneira de ser-estar-no-mundo eroticamente representa um corpo que tem e assume seus desejos, suas paixões, se expressando na roda da vida com liberdade, conforme assinala Kofes:

Também seria bom lembrar que os indivíduos nunca são apenas receptáculos passivos de uma regra social. Nenhuma sociedade, por mais totalizante ou totalitária que seja, conseguiria sobrepor aos indivíduos suas regras sem nenhuma resistência, recodificação, transgressão. Estas reações possíveis através das quais as pessoas reformulam, recriam as normas sociais – mas também inventam outras possibilidades – se manifestam em múltiplas linguagens: pensamentos, comportamentos, arte, política strictu sensu, cultura em sentido mais amplo. Mesmo fazendo do seu corpo espaço possível e expressão de transgressões e invenções (KOFES, 1986, p. 58).

Ainda na perspectiva da libertação do corpo, vale destacar a seguinte reflexão:

No corpo – este sistema bioenergético-dialético – que está depositada toda a potencialidade revolucionária dos dominados e oprimidos. Sendo assim, todo o processo de libertação deve necessariamente passar pelo corpo-libidinal, fonte do desejo que pela solidariedade radical conquista as transformações sociais concretas (MEDINA, 1987, p. 71).

Como nos incita Medina (1987) à reflexão sobre o corpo, real, histórico, é presença e manifestação no mundo, e para lograr sua libertação precisa estar engajado na luta pelas transformações sociais. Mais

do que desejar, é preciso criar coletivamente condições concretas, objetivas e históricas.

Gonçalves (1994), ao fazer uma análise do corpo, fala do corpo em suas formas de ritmos e gestos, como a linguagem para si e para o outro. Corpo e linguagem, juntos, se revelam na expressão e na comunicação, e é nessa unidade que a autenticidade da expressão encontra a sua verdade. Poderíamos dizer uma verdade corporal.

Partindo dessa análise da unidade corpo e linguagem encontramos lugar para uma relação com a capoeira. Jogar capoeira é antes de tudo conversar com o corpo. A conversa é mediada pelo corpo, trata-se de um jogo de perguntas e respostas corporais. O corpo na sua plenitude, na sua mais autêntica expressão. Solto, livre, integrado, harmonizando ritmos e gestos, faz poesia e é poesia. Corpo e linguagem, linguagem de corpo, capoeira, “corpoeira”.

Corpo, linguagem e movimento. Movimento que, segundo Gonçalves (1994, p. 150), é dialogar com o mundo, é querer saber sobre as coisas do mundo, pois

ao movimentar-se, o homem relaciona-se com algo que está fora dele, podendo ser com os outros ou objetos. Esses são interrogados sobre seu significado para o indivíduo, constituindo-se o movimentar-se sempre de perguntas e respostas. Ex. a bola é interrogada a respeito de sua capacidade de rolar, pular, etc. O adversário ou companheiro sobre suas intenções do movimento. (GONÇALVES, 1994, p. 150).

Santin (1992) entende que o movimento humano pode ser executado

mecanicamente ou como uma expressão artística, de tal modo que esse movimento pode ser uma manifestação simbólica ou de um sentimento. Pode ser um exercício automatizado, ou uma arte vivida no corpo, o que vai depender em parte do professor, mas sobretudo, da intencionalidade dos próprios corpos que realizam esses movimentos.

As palavras do autor expressam essa possibilidade de libertação do corpo nas potencialidades do movimento humano, como por exemplo, na arte vivida no corpo, na liberdade de expressão, então diante dessa sugestão irresistível, não poderíamos deixar de pensar na capoeira, como forma de libertação do corpo.

Assim, com a capoeira no contexto escolar, as crianças estão inteiras. Elas cantam, repetem o refrão em coro, embora ainda muito tímidas, mas que certamente esta participação ativa envolvendo o corpo vem quebrando muitos paradigmas de uma educação jesuítica com ênfase numa “concepção bancária”, tal como designada por Paulo Freire (1999), vem demonstrando que não é mesmo a única faceta de um processo de construção e de elaboração do conhecimento.

Final do jogo

Por todas as questões aqui enunciadas, fica a perspectiva de que o jogo da capoeira na escola no momento de retorno presencial, num período posterior ao isolamento devido à pandemia do Covid-19, constitui-se

como um importante processo pedagógico de (re)humanização. Humanização que passa pelo encontro dos corpos, pela linguagem, pela interação e, sobretudo, pelas ações colaborativas, aspectos estruturantes da roda de capoeira.

A capoeira, por fim, em tempos de pandemia, veio incluir o que marca o mundo digital, que é o encontro com o outro mediado pela imagem, pelo aparelho que nos transmite a imagem. O olho no olho, o estar com o outro, a motricidade, a ludicidade, a colaboração e a linguagem corporal, uma vez que a capoeira é um permanente diálogo corporal na roda, pois transmutado em conversas mediadas pelo mundo digital das tecnoimagens, como sugere Vilém Flusser (2008). O exercício da prática de capoeira, as rodas de conversa propiciadas por ela, as produções culturais a ela associadas, a alfabetização, a rotina, o envolvimento e o reconhecimento étnico-racial vêm contribuindo de maneira significativa para os processos pedagógicos dos estudantes.

Por fim, a capoeira, filha do Brasil, apresenta em meio às discussões com os estudantes esse aspecto de unidade ancestral, de ritmo, da língua, da ginga, da oralidade, de comunicação, de percepção de unidade, de luz e melodia.

Ao observarmos os resultados das experiências tanto da Profa. Estefânia, quanto da Profa. Nicole na EMEF *Profa. CELIA REGINA LEKEVICIUS CONSOLIN*, durante a pandemia, percebemos que foram dias difíceis, porém as dificuldades forma contornadas pela entrega, pela dedicação e pela criatividade de ambas. Os resultados das ações que temos realizado em equipe, reafirmam o

que nos traz (TRINDADE 2013), com relação aos valores civilizatórios afro-brasileiros e da maneira como a prática destes, pode potencializar o processo educativo:

MESTRE VALDENOR, ESTAVA COM SAUDADES DE VOCÊ!

Esta foi a frase com a qual fui recebido por uma das crianças na EMEF Célia Regina, recentemente, nosso espaço de pesquisa de campo, devo confessar que foi um dos momentos mais emocionantes e significativo para mim no contato com as crianças, durante a pandemia.■



Profa. Estefânia – Educ. Infantil - EMEF
Célia Regina Lekevicius Consolin



Aluno: Executando uma Queda de Rins



Prof. Kleber Diretor Célia Regina tocando Berimbau

A capoeira já existe no Brasil há muito tempo, e atualmente não tem fronteiras culturais, que misturam esporte, luta, dança, cultura popular, música e etc.
A capoeira se dá através de lutas, pois quem aprende a música, além dos significados, a palavra popular refere-se às ações de luta, tanto no interior do Brasil.



Profa. Nicole Pereira e Profa. Mônica Coordenadora Geral do Projeto



Aula presencial em novembro 2021

[VALDENOR S. DOS SANTOS]

Graduado em Rádio e TV, Mestre em Educação pela FEUSP, Doutorando pela FFLCH/USP
E-mail: mestrevaldenor@hotmail.com

[ESTEFÂNIA ZONARO]

Graduada em História, Filosofia, Pedagogia e Artes Cênicas, Professora na Rede Municipal de Ensino de São Paulo. E-mail: estefaniazonaro@gmail.com

[NICOLE DE SOUZA PEREIRA]

Graduada em Educação Física e Pedagogia, Professora na Rede Municipal de Ensino de São Paulo. E-mail: nicole-sp@hotmail.com

Referências

BOFF, L. **Espiritualidade - Um caminho de transformação**. 2. ed. Rio de Janeiro: Sextante, 2001.

BOFF, L. **Depois de 500 anos - Que Brasil queremos?** Petrópolis: Vozes, 2000.

CAPALBO, C. Corpo e existência na filosofia de Maurice Merleau-Ponty. In: PINTO DE CASTRO, D.S. et.al. (Orgs.) **Corpo e Existência**. São Bernardo do Campo: UMESP, 2003.

COMBLIN, J. **O neoliberalismo - Ideologia dominante na virada do século**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

DA MATA, J. **A liberdade do corpo - Soma, capoeira angola e anarquismo**. São Paulo: Editora Imaginário, 2001.

FLUSSER, Vilém. **O universo das imagens técnicas. Elogio da superficialidade**. São Paulo: Ed. Annablume, 2008.

FREIRE, J. B.; SCAGLIA, A. J. **Educação como prática corporal**. São Paulo: Scipione, 2003.

FREIRE, P. **Educação como prática da liberdade**. 23ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999.

FREIRE, R.; DA MATA, J. **Soma - Uma terapia anarquista: corpo a corpo (A síntese da soma)**. Vol.3. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1993.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

GONÇALVES, M. A.S. **Sentir, pensar e agir: corporeidade e educação**. Campinas: Papirus, 1994.

KOFES, S. **E sobre o corpo, não é o próprio corpo que fala? Ou, o discurso desse corpo sobre o qual se fala**. In: BRUHNS, H. T. (Org.). **Conversando sobre o corpo**. 2ª ed. Campinas: Papirus, 1986.

MEDINA, J. P. S. **O brasileiro e seu corpo: educação e política do corpo**. Campinas: Papirus, 1987.

NUNES FILHO, N. **Eroticamente humano**. 2. ed. Piracicaba: UNIMEP, 1997.

REIS, L. V. S. **O mundo de pernas para o ar - A Capoeira no Brasil**. São Paulo: Editora Publischer, 1997.

SANTIN, S. Perspectivas na visão da corporeidade. In: MOREIRA, W.W. (Org.) **Educação Física e esportes – Perspectivas para o século XXI**. 3. ed. Campinas: Papirus, 1999.

SILVA, V. de J. C. **Sociedade Disciplinar no pensamento de Foucault e a sociedade de controle no pensamento de Deleuze-Guatarri**: o papel da instituição educacional e o controle da infância. Revista Aurora - Revista Discente da PPGCS da UNESP de Marília, v. 9, n.2, p. 01-18, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.36311/1982-8004.2016.v9n2.09>. p130. Acesso: 25/01/2022.

SOARES, C. E. L. **A Negregada Instituição - Os Capoeiras na Corte Imperial 1850 - 1890**. Rio de Janeiro: Access, 1999.

ZAMBEL, L.; LASTÓRIA, L. A. N. **Educação e emancipação em T. W. Adorno**: contribuições para a formação de professores. Revista Ibero-Americana de Estudos em Educação, v. 11, n. 4, p. 2205-2218, 2016. Disponível em: < <https://periodicos.fclar.unesp.br/iberoamericana/article/view/8794> > Acesso em: 23 jan. 2022.

OS ESTUDOS DE RECEPÇÃO
LATINO-AMERICANOS
COMO POTÊNCIA CONTRA-
HEGEMÔNICA NO CAMPO
DA COMUNICAÇÃO:
A PERSPECTIVA DOS
MAPAS DAS MEDIAÇÕES
BARBERIANOS



V SICCAL

[GT1 - COMUNICAÇÃO, CULTURA E DIVERSIDADE]

Felipe Chibás Ortiz

Escola de Comunicações e Artes (USP), São Paulo, SP

Gustavo Fernandes Dainezi

Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Práticas do Consumo (PPGCOM - ESPM), São Paulo, SP

Ana Paula Dias

Programa de Pós-Graduação Interunidades em Integração da América Latina (USP), São Paulo, SP

[RESUMO ABSTRACT RESUMEN]

O presente artigo procura discutir, de um lado, o desenvolvimento dos estudos de recepção latinoamericanos como potência epistemológica contra-hegemônica que oferece ao campo da comunicação uma perspectiva emancipatória e um cabedal teórico-metodológico capazes de reorientar a pesquisa na região e, de outro, a consolidação ao longo das quatro décadas desses estudos, da perspectiva das mediações de Jesús Martín-Barbero, a partir de seus quatro mapas das mediações e sua cartografia. As metodologias utilizadas são a revisão bibliográfica e a análise hermenêutica. Como resultado, esperamos apresentar perspectivas de investigação barberiana sobre a comunicação contemporânea e apontar de que maneiras sua cartografia e seus mapas contribuem para a constante emancipação decolonial da América Latina.

Palavras-chave: Comunicação. Epistemologia. Estudos de recepção. América Latina. Jesus Martin-Barbero.

This article seeks to discuss, on one hand, the development of Latin American reception studies as a counter-hegemonic epistemological power that offers the field of communication an emancipatory perspective and a theoretical-methodological basis capable of reorienting research in the region and, on the other, the consolidation over four decades of these studies, from the perspective of mediations by Jesús Martín-Barbero, based on his four maps of mediations and his cartography. The methodologies used are literature review and hermeneutic analysis. As a result, we hope to present Barberian research perspectives on contemporary communication and point out how his cartography and mediation maps contribute to the constant decolonial emancipation of Latin America.

Keywords: Communication. Epistemology. Reception studies. Latin America. Jesus Martin-Barbero.

Este artículo busca discutir, por un lado, el desarrollo de los estudios de recepción latinoamericanos como un poder epistemológico contrahegemónico que ofrece al campo de la comunicación una perspectiva emancipadora y una base teórico-metodológica capaz de reorientar la investigación en la región y, en el otro, la consolidación a lo largo de cuatro décadas de estos estudios, desde la perspectiva de las mediaciones de Jesús Martín-Barbero, a partir de sus cuatro mapas de mediaciones y su cartografía. Las metodologías utilizadas son la revisión de la literatura y el análisis hermenéutico. Como resultado, esperamos presentar las perspectivas de investigación Barberianas sobre la comunicación contemporánea y señalar cómo

su cartografía y mapas de las mediaciones contribuyen a la constante emancipación decolonial en Latinoamérica.

Palabras clave: Comunicación. Epistemología. Estudios de recepción. Latinoamérica. Jesús Martín-Barbero.

Introdução

Neste texto, apresentamos, primeiramente, um panorama histórico dos estudos de recepção latino-americanos e sua construção teórico-metodológica contra-hegemônica para, em seguida, analisar a fundação das mediações e cada um dos mapas das mediações barberianos e de que maneira ajudaram e ajudam a superar as constantes crises evocadas pelo capitalismo na região. Como resultado, esperamos apresentar perspectivas de investigação barberiana sobre a comunicação contemporânea e apontar de que maneiras sua cartografia e seus mapas contribuem para a constante emancipação decolonial da América latina.

1. Os Estudos de Recepção latino-americanos como potência contra-hegemônica no campo da comunicação

Os estudos de recepção latino-americanos têm, em sua origem, por um lado, uma inspiração nos estudos culturais britânicos e, por outro, forte contraposição à hegemonia dos estudos comunicacionais dominantes não só no momento de sua proposição inicial como ao longo da própria trajetória do campo, sobretudo fora do continente. O campo da recepção, informam Silveira (2014) e Tondato (2014), surgiu e se manteve durante boa parte do século XX em um contexto acadêmico marcado pela hegemonia de uma concepção estrita e funcionalista do fenômeno comunicacional, ancorada no trinômio emissor-mensagem-receptor:

“As teorias hegemônicas orientavam-se, via de regra, pela tradicional influência de concepções deterministas e que traduziam (e traduzem) a comunicação como transmissão linear e direta emissor/canal/receptor (FIGARO; GROHMANN, 2017, p. 145).

Na década de 80, a América Latina vivia uma fase de forte transformação política, livrando-se paulatinamente dos governos militares impostos pelo imperialismo norte-americano ao longo da guerra fria. A decadência dos regimes e a emergência dos movimentos de redemocratização em diferentes países latino-americanos favoreceu, segundo Figaro e Grohmann (2017, p. 147) “a reflexão sobre a necessidade de aparatos teórico-metodológicos capazes de conhecer e explicar as relações de comunicação que ali se davam” (FIGARO; GROHMANN, 2017, p.147). Os movimentos teóricos e críticos da época procuraram “fazer uma reflexão alternativa sobre a comunicação e a cultura de massas através da perspectiva gramsciana, propondo-se como contraponto às análises funcionalistas, semióticas e frankfurtianas predominantes até então.” (LOPES, 2014, p. 66).

As perspectivas funcionalistas, ora defasadas, relegavam à recepção um papel de passividade, como um “dispositivo que capta mensagens” (TONDATO, 2014, p. 307), ao passo em que afastavam “os contextos de produção e circulação dos sentidos no cotidiano de embates entre as classes sociais e a cultura popular” (FIGARO; GROHMANN, 2017, p. 142). Se as análises funcionalistas tinham forte conexão com os pressupostos do mercado, as semióticas e frankfurtianas abriram espaço à crítica. No entanto, as conclusões que decorriam destas perspectivas permitiam, no limite, oferecer uma crítica

à manipulação promovida pela esfera da produção que estaria a serviço de uma ideologia dominante, cuja função seria controlar as massas e, conseqüentemente, os rumos da sociedade. Tondato (2014) ainda destaca que a recepção, vista como audiência nesse contexto, era reduzida a sofrer os efeitos do condicionamento e da modelagem.

Os estudos de recepção latino-americanos devem muito de suas características aos estudos culturais, dos quais podem ser considerados uma vertente. Segundo Escosteguy (2014, p. 248),

o que faz a diferença dessa tradição é estar comprometida com uma determinada forma de estudar a cultura da por uma abordagem contextual e conjuntural; envolvida com o reconhecimento de diferenças culturais que são atravessadas por relações de poder, bem como concentrada na atenção entre a capacidade criativa e o peso das determinações estruturais como dimensão substantiva na limitação de tal capacidade.

Escosteguy (2001) localiza nas pesquisas de Richard Hoggart, Raymond Williams e Edward Thompson os trabalhos seminais dos Estudos Culturais, na Inglaterra. A pesquisa de Hoggart, defende a autora, analisa qualitativamente uma série de materiais culturais tradicionalmente desprezados no campo e “inaugura o olhar de que no âmbito popular não existe apenas submissão, mas também resistência, o que, bem mais tarde, será recuperado pelos estudos de audiência dos meios massivos” (ESCOSTEGUY, 2001, p.28).

Williams, por sua vez, é responsável por uma grande revolução no entendimento

do conceito de cultura, na medida em que, segundo a autora, transformou toda a base do debate, de uma definição moral do conceito de cultura para um ponto de vista propriamente antropológico. Williams, defendem Figaro e Grohmann (2017, p. 150), “dá à cultura um sentido contextual e histórico, marcado pelos embates da luta de classes, daí a importância das culturas populares, que passam a ser valorizadas como objeto de estudo tanto quanto qualquer outra produção cultural literária ou artística”. Thompson tem como marca a premissa de que a cultura se realiza enquanto enfrentamento entre diferentes modos de vida (ESCOSTEGUY, 2001, p. 29).

A autora identifica ainda uma outra grande marca desta vertente epistemológica: é um movimento ao mesmo tempo teórico e político, cujas características respondem a contextos sócio-históricos específicos. Do ponto de vista acadêmico, uma das principais marcas desta área é o diálogo entre disciplinas: “é um campo de estudos em que diversas disciplinas se interseccionam no estudo de aspectos culturais da sociedade contemporânea, constituindo um trabalho historicamente determinado.” (ESCOSTEGUY, 2001, p.34). É a essa época que Escosteguy (2001) associa a consolidação da visibilidade e repercussão da área dos Estudos Culturais na cena acadêmica mundial. Informa ainda que os grandes temas que motivavam as investigações marcavam a emergência de culturas populares de resistência, donde se abordou a construção de identidades coletivas e suas dinâmicas de resistência e subordinação, de um lado, e os meios de comunicação de massa e sua estrutura ideológica, de outro.

Neste contexto, afirma Tondato(2014), escritos de Hall sobre codificação e decodificação¹ foram fundamentais para a aproximação da Antropologia com a Comunicação, trazendo para esta as técnicas etnográficas daquela. Esta incorporação interdisciplinar possibilitou um deslocamento do olhar investigativo para os grupos sociais. Figaro e Grohmann (2017) lembram que Hall estuda os discursos a partir da parte da recepção e que conceitos como elites, hegemonias, classe social e cultura popular emergem e participam dessas produções discursivas populares.

Estudos de recepção derivaram desta perspectiva, “como uma tentativa de verificar empiricamente tanto as diversas leituras ideológicas construídas pelos próprios pesquisadores quanto as posições assumidas pelo receptor” (ESCOSTEGUY, 2001, p.37) com destaque para David Morley, Dorothy Robson, David Buckingham, entre outros. (TONDATO, 2014; ESCOSTEGUY, 2001). A perspectiva de Hall abriu um novo filão nos estudos de recepção, mas ressalta-se o seu caráter ainda transitório, uma vez que acabou por se materializar, no princípio, em estudos ainda voltados ao texto midiático e às análises sobretudo das marcas ideológicas, quer das mensagens, quer da recepção.

Na década de 80, Escosteguy (2001) identifica o movimento epistemológico em direção a um estudo mais antropológico e aprofundado das audiências:

aos poucos, nos anos 80 vão definindo-se novas modalidades de análise dos

meios de comunicação. Passou-se, então, à realização de investigações que combinam análise de texto com pesquisa de audiência. São implementados estudos de recepção dos meios massivos, especialmente, no que diz respeito aos programas televisivos. Também são alvo de atenção a literatura popular, séries televisivas e filmes de grande bilheteria. Todos estes tratam de dar visibilidade à audiência, isto é, aos sujeitos engajados na produção de sentidos. Também há um redirecionamento no que diz respeito aos protocolos de investigação. Estes passam a dar uma atenção crescente ao trabalho etnográfico. (ESCOSTEGUY, 2001, p. 42).

Nesta mesma década, os Estudos Culturais adquirem um caráter mais descentralizado, acompanhando as mudanças culturais e as transformações das relações de poder decorrentes do processo de globalização mundial. Este caráter permanece até hoje, não se podendo atribuir mais aos Estudos Culturais uma liderança específica (ESCOSTEGUY, 2001). Figaro e Grohman (2017) informam que é no contexto da redemocratização e de enfraquecimento das metodologias de comunicação hegemônicas que os estudos culturais chegam à América Latina, em um cenário sociocultural marcado pela entrada em cena de uma série de novos atores sociais e suas respectivas reivindicações, entre os quais “associações comunitárias, clubes de mães e de jovens, comunidades eclesiais de base, movimentos em defesa da moradia, do meio ambiente, dos direitos humanos, o movimento feminista, o negro” (ESCOSTEGUY, 2001, p. 52).

A transformação epistemológica acompanhou aquela dos Estudos Culturais e orbitou novos eixos epistemológicos,

1 “Encoding and decoding in the television discourse”, publicado pela primeira vez em 1973.

destacados por Figaro e Grohmann (2017, p. 145) como cultura e poder. Lopes (2014, p. 66) os identifica como cultura e política. Os paradigmas metodológicos predominantes orbitavam as estratégias qualitativas e a etnografia (ESCOSTEGUY, 2001). Esta nova concepção epistemológica desloca o eixo central de entendimento da comunicação: o processo comunicacional deixou de ser compreendido como uma lógica universal válida em qualquer situação e contexto, para ser visto como “um lugar de lutas e embates, não de transmissões e apenas consensos.” (FIGARO; GROHMANN, 2017, p. 157) É a partir deles que os elementos envolvidos no processo comunicacional podem assumir novas concepções:

O interesse central dos estudos culturais é perceber as intersecções entre as estruturas sociais e as formas e práticas culturais. Assim, a análise dos meios de comunicação pelo prisma dessa perspectiva, na América Latina, é vista como comunicação, mas em relação à cultura e aos processos políticos, isto é, como parte da problemática do poder e hegemonia. (ESCOSTEGUY, 2001, p. 49).

Além disso, matizes da realidade antes ignoradas podem não só aparecer como objetos de estudo, mas ocupar espaço privilegiado de análise, especialmente o popular, o local e o contra-hegemônico. Isso porque esses dois eixos (cultura e política) são intrinsecamente atravessados pelo popular e pelo subalterno. (FIGARO; GROHMANN, 2017, p. 148). Nessa perspectiva, a concepção tradicional de cultura como mero descritor de bens, atributos e papéis ganha uma dimensão de processo histórico que não pode prescindir de um sujeito histórico. (FIGARO; GROHMANN, 2017, p. 150).

Nas palavras de Escosteguy (2001, p. 53), desloca-se a ideia de cultura “do âmbito estrito da reprodução para o campo dos processos constitutivos e transformadores do social. O desafio para os investigadores da comunicação é, portanto, construir um discurso – a partir da comunicação – sobre os sujeitos sociais e suas práticas”.

Assim, os Estudos de Recepção se orientam por concepções de sujeito e subjetividade e de suas relações com as coletividades das quais fazem parte: “[o sujeito] nos discursos e nas mídias passa a ser compreendido como ser particular e histórico, paciente-agente da transformação social”. (FIGARO; GROHMANN, 2017, p. 149). A peculiaridade destes em relação aos Estudos Culturais de outras localidades é uma concentração mais intensificada nas relações do popular com o massivo e do cotidiano com as relações de poder, com repercussões no tipo de estudo produzido na região: uma ênfase muito forte nas práticas sociais no âmbito popular, em oposição a uma tradição britânica que despontou com análises textuais, um indicativo de compromisso social (ESCOSTEGUY, 2001).

Do ponto de vista da epistemologia da comunicação, Cogo (2011) ressalta, a partir de Martín-Barbero, que, nesse contexto, a própria oposição entre produção e recepção se transforma: “as lógicas dos usos aparecem estreitamente relacionadas às lógicas de produção, na medida em que o autor aponta a necessidade de incorporar o estudo das instâncias e dispositivos concretos que formam parte da estrutura e da dinâmica da produção” (COGO, 2011, p. 5, tradução nossa²).

2 En De los medios a las mediaciones, las lógicas de los usos aparecen estrechamente relacionadas con las lógicas de producción, en la medida en que el autor

Ou seja, a recepção, no contexto latino-americano, deixa de ser vista como um polo passivo e como resultado dos efeitos do processo comunicacional para ser entendida também como lugar de produção de sentido e exercício de autonomia, ainda que relativa, no processo comunicacional, inserido em um contexto cultural que é processo:

aos estudos de recepção importam os sujeitos e os sentidos do que eles consomem, produzem e circulam em suas relações de comunicação. Os receptores não são assujeitados ou efeitos de estruturas ou enunciações. Eles são produtores de sentido e da própria história, embora não detenham controle da totalidade desse processo (FIGARO; GROHMANN, 2017, p. 156).

Cogo e Brignol (2008, p. 5) também destacam que os receptores das mídias agem como protagonistas ativos na apropriação e usos midiáticos e negociam sentidos a partir de suas identidades. O que não implica em considerar que a autonomia do receptor seja irrestrita diante de uma realidade comunicacional marcada pelas assimetrias e desigualdades.

Nesta mesma direção, Lopes (2014), defende que a recepção é um contexto complexo, multidimensional, em que relações de poder que se constituem estrutural e historicamente se desvelam na cotidianidade, na vida comum das pessoas (LOPES, 2014, p. 67). Winques e Longhi (2020, p. 5) se inspiram em Couldry e Hepp para argumentar

apunta la necesidad de incorporar el estudio de las instancias y dispositivos concretos que forman parte de la estructura y la dinámica de la producción.

que recepção “é sinônimo de interação, e as interações com os mediadores se multiplicam e reestruturam, no que lhe concerne, em múltiplas convergências.” Temos, então, um campo que volta seu olhar para fenômenos comunicacionais que têm lugar no subalterno, no cultural e no cotidiano e que observa nesse contexto múltiplo, complexo e interacional as formas sociais, políticas e culturais que o percorrem.

A nova configuração epistemológica dos estudos de recepção tem impacto na compreensão conceito de mídia, ou de meios de comunicação, uma vez que, como sintetizam Figaro e Grohmann, “são das correntes midiológicas e que consideram o meio como o centro de tudo que os estudos latino-americanos de recepção se afastam.” (FIGARO; GROHMANN, 2017, p. 155). Assim, a “ênfase da recepção reside na análise da constituição do cultural pelas mediações comunicativas. As mediações que atravessam a relação dos receptores com os meios não existem fora da relação com os meios” (RONSINI, 2010, p. 11). Contexto sintetizado por Martín-Barbero no título de sua obra seminal, “Dos Meios às Mediações”.

Os meios deixam de ser vistos pelos pesquisadores como meros transmissores de mensagens, aglutinadores de consumidores, agentes maquínicos de dominação ideológica para serem entendidos como partes de um processo comunicativo em que prevalece a ideia de dinâmica, sobretudo entre as esferas de produção e recepção, ao invés de um caminho linear, como anteriormente: “a proposta teórica latino-americana, que entende a comunicação como uma questão de cultura, surge como tentativa de resposta à crise dos paradigmas

existentes e, essencialmente, contra o olhar que reduz a comunicação a explicações causais e funcionais” (ESCOSTEGUY, 2001, p. 57).

A prerrogativa de povoar os meios, operar fluxos de mensagens, e até mesmo transformá-los e operá-los fisicamente não é mais exclusividade de um polo produtivo de caráter industrial, mas concerne a qualquer sujeito ou grupo que esteja participando do ecossistema comunicativo. Por isso, o entendimento do processo comunicacional como um fenômeno não-linear “é um dos objetivos pendentes dos estudos de recepção cujo sucesso representaria poder abarcar o processo comunicacional como um todo” (COGO, 2011, p. 8, tradução nossa³). Assim, torna-se central nesse campo de estudos “compreender como os sujeitos se relacionam com os meios de comunicação, como se dão as relações de comunicação e como se constroem os efeitos de sentidos” (FIGARO; GROHMANN, 2017, p. 153).

Se a ênfase da recepção está na interpretação da constituição do cultural inferida das mediações comunicativas (RONSINI, 2010, p. 11), Cogo (2011) defende que o consumo aparece como um dos eixos conceituais principais nos estudos Latino-americanos e seu entendimento supera o de meras possessões de bens, para significar um fenômeno de produção de sentidos e “espaço de luta e ação social que forma parte de um conjunto de interações sociais complexas” (COGO, 2011, p. 4). Nesse sentido, Figaro e Grohmann também apontam os desdobramentos desta intersecção:

³ Es uno de los retos pendientes de los estudios de recepción, cuyo logro significaría el poder abarcar el proceso comunicacional como un todo.

Em nossa visão, os estudos latino-americanos de recepção podem tratar de consumo cultural, consumo midiático (Toaldo e Jacks, 2013), circulação (Fausto Neto, 2010), consumo midiático (Trindade e Perez, 2014) ou quaisquer outras terminologias, desde que haja uma concepção de sujeito social-comunicacional envolvida, bem como considere as relações de poder, sem separar os contextos de produção e circulação dos sentidos dos embates que envolvem classes sociais e cultura popular (FIGARO; GROHMANN, 2017, p. 155).

Apesar da potência dos Estudos de Recepção entre os anos 80 e 90, os pesquisadores filiados a essa vertente se veem desafiados por novas dinâmicas sócio comunicacionais a partir do começo do século XXI e da consolidação da internet e das sociedades em rede (FIGARO; GROHMANN, 2017). No entanto, este desinteresse se mostrou assaz momentâneo, e, na década de 2010 a 2020, o campo da recepção recobrou fôlego e observou um exponencial aumento na quantidade de estudos (WINQUES; LONGHI, 2020, p. 18), agora com um novo foco possível: a internet. Lopes (2011) afirma que as categorias-chave da pesquisa de recepção ganham mais importância num contexto comunicacional de novas mídias. A mudança é justificada: como pontua Orozco-Gomez (2011, p. 393), neste período, a tendência na sociedade de rede seria a transformação da definição dos comunicantes não mais a partir de seus modos de estar como receptores, mas sim a partir de seus modos de agir como usuários e mesmo emissores/produtores neste contexto em que a interatividade é preponderante e a riqueza empírica para o campo se mostra evidente. Winques e

Longhi (2020, p. 7) propõem, inclusive, que os próprios algoritmos sejam analisados pela perspectiva das mediações a partir de sua inserção no âmbito dos estudos de recepção.

Após apresentar esse breve panorama histórico, passemos, então, à aproximação com a comunicação contemporânea e a perspectiva barberiana, analisando de que maneiras sua cartografia e seus mapas contribuem para a constante emancipação decolonial da América Latina.

2. Historicidade das mediações nos mapas barberianos

A produção teórica de Jesús Martín-Barbero atravessa três décadas e está em constante transformação, refletindo uma metodologia cuja centralidade reside em apresentar-se com humildade diante do real: “uma epistemologia cujo método cartografa os rastros, ação nunca finalizada e, como mapas noturnos, seus agentes registram a importância das periferias por meio dos discursos de resistência e da diversidade” (FIGARO, 2019, p. 1). O mapa noturno e a própria cartografia barberiana implicam, até mesmo como método do método, oferecer mapas de mediações sempre inacabados, tentativos, propositivos, no sentido de atualizarem-se diante das incessantes transformações sociais da América Latina, sem que a proposição de um mapa anule a aplicabilidade dos outros. Nesse sentido, pontua Lopes (2018a, p. 58):

A historicização das mediações dentro da teoria barberiana da comunicação leva a tomar distância das certezas metafísicas e do racionalismo positivista para propor categorias possivelmente transitórias para dar conta de uma realidade mutável e suscetível de intervenção.

Por esse motivo, Ronsini (2010, p. 6) hesita em denominar a produção barberiana de modelo metodológico, preferindo o termo “perspectiva teórica, que vem sendo desenvolvida em termos de sua especificidade no tocante à sua operacionalidade na pesquisa empírica.” Isso não impede que a perspectiva teórica tenha seus alicerces mais perenes. A começar pelo seu grande objeto de estudo: “a mediação, em primeiro lugar, como tecido de processos e materialidades da comunicação em um ambiente social e cultural, e em segundo, como um sistema de “des-coberta” de falsas polaridades”. (LOPES, 2018b, p. 18).

A mediação como objeto e perspectiva teórica, a comunicação e cultura como *locus* de observação dos fenômenos, a perspectiva dos usos sociais da mídia e a perseguição de pistas como guia metodológico são grandes marcas da perspectiva barberiana, balizadas pela premissa de ser um analista da cultura, cuja principal preocupação é “enfocar os processos produtivos da cultura e suas bases materiais, e, transversalmente, comentar as injunções deles com as relações sociais e culturais com base em exemplos empíricos que servem para comprovar aqueles.” (RONSINI, 2010, p. 4).

O conceito de mediação, na sua dimensão polissêmica, percorre, então, a obra de Martín-Barbero como objeto de pesquisa, marcador teórico-metodológico e guia de seu olhar diante dos fenômenos do real. As grandes transformações do pensamento barberiano operarão para definir as mediações, as dinâmicas de interação entre elas e as relações entre mediações, meios e cultura. Nesse sentido, o autor propõe, segundo Rocha e Roche (2013, p. 73, tradução nossa⁴).

[...] compreender a mediação como os lugares de negociação e interação que estruturam a vida social, os espaços de transação onde os indivíduos não aceitam supostas verdades únicas e imutáveis, mas as reconfiguram para construir cenários onde suas realidades e interesses se encaixem.

Os processos de mediação acontecem em um lugar simbólico (ROCHA & ROCHE, 2013, p. 73), que é o ponto de encontro de diversos fenômenos contextuais (quer sejam inerentes ao receptor, quer a seu entorno social). A arena é dada pela esfera da hegemonia produtiva, mas a atividade exercida nela é

reprodução de forças, mas também produção de sentidos: lugar de uma luta que não se restringe à posse

4 él propone entender la mediación como los lugares de negociación e interacción que estructuran la vida social, los espacios de transacción donde los individuos no aceptan supuestas verdades únicas e inmodificables, sino que las reconfiguran para construir escenarios donde sus realidades y sus intereses encajen.

dos objetos, pois passa ainda mais decisivamente pelos usos que lhes dão forma social e nos quais se inscrevem demandas e dispositivos de ação provenientes de diversas competências culturais. (BARBERO, 2015, p.292).

As mudanças e reconfigurações das mediações na teoria barberiana acompanharam a história de sua obra, como já dissemos, e se materializaram em diferentes mapas, sem que essas transformações incorressem em prejuízos de sua cartografia. Os mapas simbolizam importantes mudanças do aparelho teórico mobilizado para entender o mundo e, sobretudo, as percepções do autor a respeito dos estados dos jogos de força das esferas que integram no campo comunicacional no momento da proposição de cada mapa.

Se no primeiro mapa, proposto em 1987 no livro “Dos Meios às Mediações”, o ambiente comunicacional era aquele descrito no começo deste capítulo, compreende-se que sua conformação tenha tido como principal objetivo reposicionar o campo dos estudos de recepção e confrontar o modelo hegemônico de estudos de comunicação. Este primeiro mapa, pontua Lopes (2018b, p. 16), “propõe o enfoque epistemológico da comunicação a partir da cultura ou o estudo das mediações culturais da comunicação”. Ao centro, Comunicação, Cultura e Política, as três grandes mediações. Nos eixos, Lógicas de produção e Competências de recepção formando o eixo sincrônico e Matrizes culturais e Formatos industriais formando o eixo diacrônico:



[Figura 1] primeiro mapa das mediações

Fonte: Lopes (2018a)

A partir do lançamento de “Ofício de Cartógrafo”, e ao longo da década de 90, o autor responde às transformações sociais questionando as mediações propostas em seu primeiro mapa. Ronsini (2010, p. 6) informa que, nessa época, Martín-Barbero propõe que os lugares de mediação propostos anteriormente em “Dos Meios às Mediações” (comunicação, cultura e política) passem a ser entendidos como três dimensões (tecnicidade, ritualidade e sociabilidade). A grande operação que se produz nessa década é a inversão do “olhar antes direcionado às mediações sociais e culturais dos meios de comunicação para olhar a cultura e as mediações a partir da comunicação” (RONSINI, 2010, p. 6). É o caminho para o seu segundo mapa, produzido para responder ao protagonismo dos meios na “sociedade da informação” (ROSINI, 2010). Surgem então as mediações comunicativas da cultura: institucionalidade, tecnicidade, socialidade e ritualidades. Estas se incorporam ao primeiro mapa, resultando no seguinte desenho:



[Figura 2] segundo mapa das mediações de JMB

Fonte: LOPES (2018b)

Para Lopes (2018b), esse segundo mapa representa uma complexa teoria das mediações que ultrapassa os limites dos estudos de recepção, visando abarcar o processo comunicacional como um todo. Além disso, pondera que “a importância desse mapa está em reconhecer que a comunicação está mediando todas as formas da vida cultural e política da sociedade” (*Idem*, p. 18). Por isso, postula que seu olhar, agora “não se inverte no sentido de ir dos meios para as mediações e nem das mediações aos meios, senão para ver a complexa teia de múltiplas mediações.” (*Ibid*, p. 18). E conclui:

Segundo o autor, o que existia era que a identidade da comunicação era achada nos meios e, hoje ela não se dá somente meios. A comunicação ocorre na interação que possibilita a interface de todos os sentidos, portanto, é uma intermediação, que é um conceito para pensar a hibridização das linguagens e dos meios. (*Ibid*, p. 18).

Ronsini (2010, p. 10) postula que, a partir desse momento, só existem mediações comunicativas da cultura, um reflexo do protagonismo do caráter comunicativo na vida e na convivência sociais. As novas mediações são divididas pela autora em

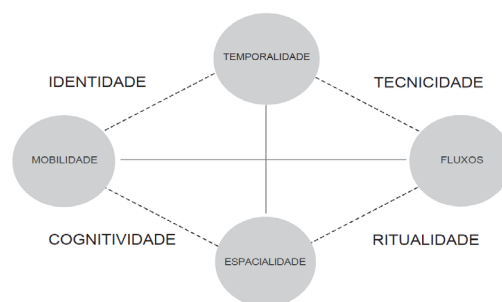
duas categorias: a socialidade e a ritualidade, de um lado, e a institucionalidade e a tecnicidade, de outro. As primeiras se constituem a partir dos processos midiáticos, enquanto as segundas dizem respeito ao aspecto técnico da conformação da cultura:

Entram em cena, doravante, as mutações culturais, perspectiva fortemente influenciada pela ambiência comunicacional da internet, que opera o desenraizamento e oferece novos regimes culturais para a tecnicidade e para as novas configurações de tempo e espaço, que se tornam dois novos polos do eixo vertical de seu mapa. A temporalidade, aqui, segundo Lopes (2014) responde aos novos regimes de temporalidade experimentados pela sociedade, marcada pela relação enfraquecida com tradições e com o passado e a convivência simultânea de vários tempos presentes. Já a espacialidade se apresenta múltipla: intersecciona o espaço habitado, o comunicacional, o imaginado. (LOPES, 2014, p. 73).

No eixo horizontal, a mobilidade, representando a potência dos movimentos migratórios e a navegabilidade da vida conectada e os fluxos, que possuem potência caótica e desestabilizadora: “redes migratórias e redes informacionais são disruptivas: impactam a lógica das fronteiras geográficas e simbólicas, reorientam os modos de leitura, escrita e produção de conhecimento.” (BRIGNOL ET AL., 2019, pp. 205, 206, tradução nossa⁵).

Em decorrência dessa disrupção, surge a mediação da cognitividade, demandada pelo deslocamento provocado pelas novas lógicas de circulação e pela nova técnica. Esta mediação ocupará o lugar da sociabilidade, enquanto a mediação da identidade vai substituir a da institucionalidade. O terceiro mapa, portanto, resulta da incorporação dos mapas anteriores à reflexão destas mutações culturais, que se inserem no contexto em que a temporalidade, a espacialidade e os fluxos de mensagens e pessoas adquirem novas formas e protagonismos (LOPES, 2014).

Neste mapa, já ficam evidentes as mutações cartográficas decorrentes da consolidação da sociedade em rede: “a lógica das redes - tanto dos sujeitos em deslocamento quanto das narrativas hipertextuais - aparece configurando novas espacialidades e temporalidades.” (BRIGNOL ET AL., 2019, p. 203, tradução nossa⁶).



[Figura 3] Terceiro mapa das mediações de JMB

Fonte: Lopes (2014)

⁵ Las redes migratorias y las redes informacionales son disruptivas: impactan en la lógica de las fronteras geográficas y simbólicas, reorientan los modos de lectura, de escritura y de producción de conocimiento.

⁶ identificamos distintos modos por medio de los cuales la lógica de las redes – tanto de sujetos en desplazamiento como de narraciones hipertextuales – aparece configurando nuevas espacialidades y temporalidades.

Deste modo, para Martín-Barbero, “a tecnologia é uma das metáforas mais poderosas para compreender o tecido, formado por redes e interfaces, em que se fazem as subjetividades e as sociabilidades contemporâneas”. (BRIGNOL ET AL., 2019, p. 204, tradução nossa⁷). A tecnicidade não se encontra ainda integralizada neste mapa, mas aparece apenas como uma das mediações empíricas, paralelas às grandes mediações comunicativas e culturais. O passo seguinte do autor foi posicionar a tecnicidade no centro das potências comunicativas e criativas da sociedade, uma mediação que transcende a perspectiva da técnica como mero aparato, aparelho, máquina: “não mais como instrumento, mas incrustada na estrutura mesma da cognição/logos e da vida cotidiana, acreditamos que aqui está a uma pista metodológica forte que nos dá JMB.” (LOPES, 2018a, p. 58).

Nesse novo e quarto mapa barberiano, Tecnicidades e Sensorialidades assumem o eixo horizontal como grandes mediações que transformam o eixo das temporalidades e espacialidades. As tecnicidades tornam possível “entender a técnica como constitutiva, como dimensão imanente de uma noção antropológica de comunicação”. (LOPES, 2014, p.74).



[Figura 4] Quarto mapa das mediações de JMB

Fonte: LOPES (2018a)

Considerações finais

Este artigo buscou apresentar as transformações da perspectiva de investigação barberiana e apontar de que maneiras sua cartografia e seus mapas contribuem, a partir do campo da recepção e em conjunto com ele, para a constante emancipação decolonial da América Latina. A trajetória intelectual de JMB nos lembra constantemente da necessidade de uma ininterrupta humildade e abertura epistemológica - importante em qualquer área, mas imprescindível na comunicação, por conta da dinamicidade.

A metodologia barberiana é porosa e acolhe a bricolagem e a remodelagem, “pois se trata de uma perspectiva teórica que vem sendo desenvolvida em termos de sua especificidade no tocante à sua operacionalidade na pesquisa empírica.” (RONSINI, 2010, p. 6). Nesse contexto, oferece aos pesquisadores a oportunidade de navegarem pelos seus mapas e pistas para abordarem seus

⁷ Para el autor, en este contexto, la tecnología es una de las metáforas más potentes para comprender el tejido, formado por redes e interfaces, de que se hacen las subjetividades y sociabilidades contemporáneas.

objetos de pesquisa a partir das mediações que lhes forem mais afins:

a apropriação do Mapa pelo pesquisador depende da estratégia metodológica que adotar em uma dada pesquisa empírica de modo que a escolha pode recair em determinadas mediações, e não em outras, dependendo do destaque que ganham na abordagem analítica (LOPES, 2014, p. 75).

Em perspectiva similar, Ronsini (2010, p. 5) defende que a proposição teórica do autor não tem como única função desvendar a integralidade da comunicação, e que pode participar de pesquisas de maneira menos ambiciosa, podendo ser ela mesma recortada para defender diversas agendas investigativas. Nesse sentido, apresenta-se como uma perspectiva com potencial constantemente renovado, oferecendo ao campo da comunicação latinoamericano uma possibilidade emancipatória na construção de sua investigação.

Nosso desafio, enquanto campo, é não deixar que tão rica contribuição se perca com a partida de seu autor. Cabe a nós, desde já, mantermos ativa a potência desta obra, quer seja discutindo sua relevância histórica, como buscamos fazer aqui, quer seja tensionando-a e a explorando para revelar novas interfaces teórico-metodológicas, novos desdobramentos, novas mediações e mutações e para, sobretudo, que continuemos a deixar viver em nossa obra a voz de nossos povos.■

[FELIPE CHIBÁS ORTIZ]

Professor Doutor e Livre Docente da Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo. E-mail: chibas_f@yahoo.es

[GUSTAVO FERNANDES DAINEZI]

Mestre e doutorando no Programa de pós-graduação em Comunicação e Práticas do consumo (PPGCOM-ESPM), com bolsa CAPES. E-mail: gustavo.dainezi@alumni.usp.br

[ANA PAULA DIAS]

Mestranda do Programa de Pós-Graduação Interunidades em Integração da América Latina da Universidade de São Paulo e membro do Comitê Jovem da UNESCO MIL Alliance Latin America and Caribe. E-mail: ana2.dias@usp.br

Referências

BARBERO, J. M. **Dos meios às mediações**: comunicação, cultura e hegemonia. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2015.

BRIGNOL, L. D. **Migrações transnacionais e usos sociais da Internet**: identidade e cidadania na diáspora latino-americana. Tese (Doutorado em Comunicação Social) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). São Leopoldo, 2010. <http://www.repositorio.jesuita.org.br/handle/UNISINOS/2531> Acesso em: 23 jun. 2021.

BRIGNOL, L. D. Diáspora latino-americana e redes sociais da internet: a vivência de experiências transnacionais. In: COGO, Denise; ELHAJJI, Mohammed; HUERTAS, Amparo (Eds.). **Diásporas, migrações, tecnologias da comunicação e identidades transnacionais**. Balaterra: Instut de la Comunicació Universitat Autònoma de Barcelona, 2013. Disponível em: http://oestrangero.org.files.wordpress.com/2013/03/diaporas_migraciones_tic_identidades1.pdf. Acesso em: 23 jun. 2021.

BRIGNOL, L. D.; COGO, D.; MARTÍNEZ, S. L. REDES dimensión epistemológica y mediación constitutiva de las mutaciones comunicacionales y culturales de nuestro tiempo. In: JACKS, N.; SCHMITZ, D.; WOTTRICH, L. (Eds.). **Un nuevo mapa para investigar la mutación cultural**. Diálogo con la propuesta de Jesús Martín-Barbero. Quito: CIESPAL, 2019.

BRIGNOL, L. D. Tecnicidades e identidades migrantes nos usos sociais das mídias: Uma Aproximação à Diáspora Senegalesa no Sul do Brasil. **Dados**, v. 64, n. 2, 2021.

COGO, D. Los Estudios de Recepción en América Latina: perspectivas teórico-metodológicas **Portal de la Comunicación InCom-UAB**, 2011. Disponível em: http://portalcomunicacion.com/lecciones_det.asp?lng=esp&id=48. Acesso em: 23 jun. 2021.

COGO, D. Cidadania comunicativa das migrações transnacionais: usos de mídias e mobilização social de latino-americanos. In: COGO, Denise; ELHAJJI, Mohammed; HUERTAS, Amparo (Eds.). **Diásporas, migrações, tecnologias da comunicação e identidades transnacionais**. Balaterra: Instut de la Comunicació Universitat Autònoma de Barcelona, 2012. Disponível em: http://oestrangero.org.files.wordpress.com/2013/03/diaporas_migraciones_tic_identidades1.pdf. Acesso em: 23 jun. 2021.

COGO, D. Internet e Redes Migratórias Transnacionais: Narrativas da Diáspora sobre o Brasil como país de Imigração. **Novos Olhares**, v. 4, n. 1, p. 91, 17 jun. 2015.

COGO, D. Redes migratórias transnacionais e comunicação cidadã. **COLETIVA**, v. 23, n. Out. Nov. Dez. Jan 2018-2019, 2018. Disponível em: <<https://www.coletiva.org/artigo-denise-cogo>>. Acesso em: 1 jul. 2021.

COGO, D. Tecnologias de comunicação e informação. In: CAVALCANTI, L. et al. (Eds.) **Dicionário crítico de migrações internacionais**. Brasília, DF: Editora UNB, 2017. p. 677-682.

COGO, D.; BRIGNOL, L. D. Recepção midiática e migrações transnacionais em Barcelona e porto alegre. In: **XVII Encontro da Compós**. São Paulo: COMPÓS, 2008, Anais.

COGO, D.; BRIGNOL, L. D. Redes Sociais e os estudos de recepção na Internet. In: **XIX Encontro da Compós**. Rio de Janeiro: Compós, 2010.

COGO, D.; BRIGNOL, L.D.; FRAGOSO, S. Práticas cotidianas de acesso às TICs – outro modo de compreender a inclusão digital. **Palabra Clave - Revista de Comunicación**, v. 18, n. 1, p. 156-183, 1 fev. 2014.

COGO, D.; ALLES, N. L. Ativismos e usos de tics por mulheres migrantes latino-americanas: o caso do coletivo equipe de base warmis. In: BAENINGER, R. et al. (Eds.) **Migrações sul-sul**. Campinas, SP: Unicamp, 2018.

ESCOSTEGUY, A. C. **Cartografias dos estudos culturais**: uma versão latino-americana. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

ESCOSTEGUY, A. C. Estudos Culturais ingleses. In: CITELLI, A.; BENDASSOLLI, P. F.; CAMARGO, R. Z. (Eds.) **Dicionário de comunicação**: escolas, teorias e autores. São Paulo, SP: Editora Contexto, 2014. p. 248-256.

FIGARO, R.; GROHMANN, R. A recepção serve para pensar: um “lugar” de embates. **Palabra Clave - Revista de Comunicación**, v. 20, n. 1, p. 142-161, 1 fev. 2017.

FIGARO, R. Estudos de Recepção no contexto do Big Data como sistema de controle. In: **XXVIII Encontro da Compós**. Porto Alegre: Compós, 2019.

LOPES, M. I. V. de (2011). Uma agenda metodológica presente para a pesquisa de recepção na América Latina. In N. Jacks (Org.), **Análisis de recepción en América Latina**: un recuento histórico con perspectivas al futuro (pp. 409-428). Quito: Centro Internacional de Estudios Superiores de Comunicación para América Latina.

LOPES, M. I. V. de. Mediação e recepção. Algumas conexões teóricas e metodológicas nos estudos latino-americanos de comunicação. **Matrizes**, v. 8, n. 1, p. 65, 24 jun. 2014.

LOPES, M. I. V. de. A teoria barberiana da comunicação. **MATRIZES**, v. 12, n. 1, p. 39, 3 maio 2018a.

LOPES, M. I. V. de. Jesús Martín-Barbero e os mapas essenciais para compreender a comunicação. **Intexto**, n. 43, p. 14, 20 ago. 2018b.

OROZCO GÓMEZ, G. Los estudios de recepcion: de un modo de investigar, a uma moda, y de ahí a mucho modos. **Intexto**, Porto Alegre: UFRGS, v. 2, n. 9, p. 1-13, julho/dezembro 2003.

OROZCO GÓMEZ, G. La condición comunicacional contemporánea. Desafíos latinoamericanos de la investigación de las interacciones en la sociedad red. **In**: JACKS, Nilda; MARROQUIN, Amparo; VILLARROEL, Mónica; **et al** (Orgs.). **Análisis de recepción en América Latina**: un recuento histórico con perspectivas al futuro. Quito, Ecuador: CIESPAL, 2011, p. 377-408.

OROZCO GÓMEZ, G.; GONZÁLEZ REYES, R. **Una coartada metodológica**: abordajes cualitativos en la investigación en comunicación, medios y audiencias. México, D.F.: Productora de Contenidos Culturales : Editorial Tintable, 2015.

ROCHA, S. M. DA; ROCHE, F. L. DE LA. Temporalidades para pensar la contemporaneidad de lo no-contemporáneo. **In**: JACKS, N.; SCHMITZ, D.; WOTTRICH, L. (Eds.). **Un nuevo mapa para investigar la mutación cultural**: diálogo con la propuesta de Jesús Martín-Barbero. Quito: CIESPAL, 2019.

RONSINI, V. V. M. A perspectiva das mediações de Jesús Martín-Barbero¹ (ou como sujar as mãos na cozinha da pesquisa empírica de recepção). **In**: **XIX Encontro da Compós**. Rio de Janeiro: Compós, 2010.

SILVEIRA, F. Teoria dos usos e gratificações. **In**: CITELLI, A.; BENDASSOLLI, P. F.; CAMARGO, R. Z. (Eds.). **Dicionário de comunicação**: escolas, teorias e autores. São Paulo, SP: Editora Contexto, 2014, p. 459-466.

TONDATO, M. Estudos de recepção e audiência. **In**: CITELLI, A.; BENDASSOLLI, P. F.; CAMARGO, R. Z. (Eds.). **Dicionário de comunicação**: escolas, teorias e autores. São Paulo, SP: Editora Contexto, 2014, p. 304-312.

WINQUES, K.; LONGHI, R. R. Mediação, recepção e consumo frente à explosão dos algoritmos. **In**: **XXIX Encontro da Compós**. Campo Grande: Compós, 2020.

PARDO,
ALGUMAS REFLEXÕES
PRELIMINARES
SOBRE A PRODUÇÃO
DAS IDENTIDADES
E AS FORMAS DE
IDENTIFICAÇÃO DOS
DIFERENTES SUJEITOS,
NO PARANÁ (1853/1888)



V SICCAL

[GT1 - COMUNICAÇÃO, CULTURA E DIVERSIDADE]

Ricardo de Oliveira

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, SC

[RESUMO ABSTRACT RESUMEN]

A proposta do artigo é discutir criticamente a construção histórica da categoria de classificação racial denominada pardo. O texto analisa dois contextos históricos: o presente nacional e a situação social daqueles identificados ou autoidentificados como pardos; o século XIX, a condição do pardo e sua relação com o trabalho escravo, bem como sua representação em jornais da época, especificamente na província do Paraná. O objetivo é refletir sobre a construção de identidades racializadas, no passado e no presente, e como essas identidades operam dentro de uma hierarquia racista como um dos pilares do sistema capitalista.

Palavras-chave: Pardo. Identidade. Escravidão. Racismo. História.

The purpose of the article is to critically discuss the construction history of the racial classification category called pardo. The text analyzes two historical contexts: the national present and the social situation those identified or self-identified as pardos; the 19th century, the condition of the pardo and its relationship with slave labor, as well as its representation in newspapers of the time, specifically in the province of Paraná. The objective is to reflect on the construction of identities racialised, past and present, and how these identities operate within a racist hierarchy as one of the pillars of the capitalist system.

Keywords: Pardo. Identity. Slavery. Racism. History.

El propósito del artículo es discutir críticamente la construcción histórica de la categoría de clasificación racial llamada pardo. El texto analiza dos contextos históricos: el presente nacional y la coyuntura social de los identificados o autoidentificados como pardos; el siglo XIX, el condición del pardo y su relación con el trabajo esclavo, así como su representación en diarios de la época, específicamente en la provincia de Parana. El objetivo es reflexionar sobre la construcción de identidades racializados, pasados y presentes, y cómo operan estas identidades dentro de una jerarquía racista como uno de los pilares del sistema capitalista.

Palabras clave: Pardo. Identidad. Esclavitud. Racismo. Historia.

Considerações iniciais

Neste artigo apresento algumas reflexões preliminares sobre os processos de identificação dos sujeitos e a consequente formação de identidades coletivas. O contexto que serve como objeto de análise é a província do Paraná, entre os anos de 1853 e 1888. Este recorte temporal tem como marco inicial a formação da província paranaense, cujo território foi delimitado, grosso modo, pelas terras que até então formavam a quinta comarca de São Paulo. O marco final coincide com o fim da escravidão legal em todo o Brasil e também com o período final da província, visto que, a partir de 1889 o Brasil passa ao modelo republicano e a província se converte em Estado do Paraná.

Para que as reflexões não sejam relegadas ao passado, como se as situações analisadas fossem dadas por superadas, são estabelecidas pontes entre o contexto paranaense da segunda metade do século XIX e a realidade contemporânea, caracterizada, principalmente, pelos dados do IBGE.

Com o artigo pretendo oferecer um esboço ou, pelo menos, algumas considerações que nos permitam compreender duas questões, cujas respostas não estão dadas, nem podem ser consideradas como superadas ou respondidas; são elas:

- a) Quem é *pardo* no Brasil?
- b) Como se deu o processo de identificação e produção da identidade *pardo*, na província do Paraná, entre 1853 e 1888?

Como toda pergunta colocada para a História, estas duas questões nascem das relações sociais do presente, dos dilemas que temos que encarar no nosso cotidiano, da observação das assimetrias que caracterizam a sociedade brasileira do século XXI, bem como todas as demais nações que emergem da modernidade/colonialidade, marcadas pelas conquistas europeias. A assimetria que marca as relações sociais entre diferentes povos, e entre diferentes grupos sociais dentro de uma mesma nação, é um pilar de sustentação do modelo econômico que a produziu e produz: o capitalismo (Ver Quijano¹). “O capital não só nunca encerrou sua fase de acumulação primitiva, como sempre recorreu a *subsídios raciais* para executá-la.”²

Antes de tratar do passado do processo de identificação produtor dessas assimetrias e do sistema de classificação dentro do qual ele opera, apresento alguns dados, extraídos das estatísticas do IBGE, que dão conta de demonstrar a relevância das questões propostas, bem como a necessidade de compreender esse estado de coisas. Compreender, como afirmou Hannah Arendt, significa, “encarar a realidade, espontânea e atentamente, e resistir a ela – qualquer que seja, venha a ser ou possa ter sido,”³ sem jamais negar, subtrair, defender ou justificar as violências e injustiças que resultam de toda relação desigual.

1 QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: Epistemologias do sul/ Boaventura de Sousa Santos, Maria Paula Meneses [orgs]. São Paulo: Cortez, 2010.

2 MBEMBE, Achille. Crítica da Razão Negra. São Paulo: n-1 edições, 2018, p. 53.

3 ARENDT, Hannah. As Origens do Totalitarismo, anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 20.

A presença e realidade dessa ficção, a força destes preconceitos é de tal forme preponderante que, muitas vezes, mesmo lutando contra falsos princípios, que a nossa razão rejeita e a nossa consciência condena, defendêmo-los sem perceber, raciocinamos segundo estes falsos princípios, obedecemos-lhes atacando-os. É como se fossemos colocados em um círculo vicioso que, coberto pelo véu da novidade, reafirma os preconceitos que procuramos combater.

Mesmo operando dentro de conceitos e categorias ficcionais, as estatísticas têm algo a dizer sobre a realidade prática dessas categorias ou da realidade que elas tentam representar. É nesse ponto que essas ficções nos interessam. O que importa não é, pelo menos não nesse momento, saber da realidade ou ficção das categorias de classificação, mas de compreender o que elas procuram representar e o que elas têm a dizer sobre a nossa sociedade.

Vejamos alguns números: os classificados ou auto-identificados pretos e pardos correspondem a 55,8% da população, mas representam apenas 24% dos deputados federais⁶; os proprietários de grandes estabelecimentos agrícolas são 79% brancos, 18,9% pretos ou pardos e 1,1% de amarelos (?) e indígenas;⁷ pretos e pardos representaram, em 2018, 66% dos subocupados; ainda em 2018, os brancos ganhavam, em

média, 73,9% mais do que pretos e pardos;⁸ a taxa de homicídios de pretos e pardos é três vezes maior que a de brancos.⁹

Esses são os números da desigualdade, a eles se somam muitos outros, que o leitor curioso poderá confirmar no site do IBGE ou em outros portais de informação. Em 2016 a população brasileira atingiu 205,5 milhões de habitantes, dos quais 90,9 milhões se auto-declararam brancos (uma redução de 1,8% em relação aos censos anteriores), 95,9 auto-declarados pardos (um aumento de 6,6%) e 16,8 milhões de auto-declarados pretos (com aumento de 14,9%).¹⁰ De acordo com os números de 2016, a população brasileira é constituída por uma maioria de auto-declarados pardos.

O sistema utilizado pelo IBGE é de 1872 e, apesar de algumas modificações ao longo do tempo, continua operando com categorias de classificação criadas por uma pequena elite econômica e política, que as criou justamente com a finalidade de segregar.¹¹ O censo populacional da província do Paraná, de 1862, já diferencia três categorias de pessoas, os brancos, os pretos e os

6 Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/25998-menos-de-um-quarto-dos-deputados-federais-eleitos-sao-pretos-ou-pardos>.

7 Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/26139-pretos-ou-pardos-sao-minoria-na-direcao-de-grandes-estabelecimentos-agricolas>.

8 Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/25879-pretos-ou-pardos-representam-dois-tercos-dos-subocupados-em-2018>.

9 Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/25999-taxa-de-homicidio-de-pretos-ou-pardos-e-quase-tres-vezes-maior-que-a-de-brancos>.

10 Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/18282-populacao-chega-a-205-5-milhoes-com-menos-brancos-e-mais-pardos-e-pretos>.

11 Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/18282-populacao-chega-a-205-5-milhoes-com-menos-brancos-e-mais-pardos-e-pretos>.

pardos¹². O censo do IBGE trabalha com 5 categorias (branco, preto, pardo, indígena e amarelo, mas algumas estatísticas trazem ainda caboclo, mulato e cafuzo) e a (auto) identificação é sempre uma atribuição do sujeito, o que, dado o preconceito de cor no país, possivelmente esconde uma realidade diferente da representada pelos números. Vale lembrar que no século XIX a classificação se valia da identificação vertical, não levando em conta a auto-identificação. Classificar o Outro constituiu-se de importante ferramenta e estratégia para a segregação, a auto-identificação do sujeito, hoje, pode levar em conta os preconceitos oriundos do método de classificação vertical, que inferiorizou certas identidades, preenchendo seus atributos com qualidades negativas, favorecendo, no presente, a opção menos passível de preconceito, no caso, a branca ou parda.

Mas afinal, quem ou o que é Pardo no Brasil?

Para o porteiro, todos aqueles senhores eram um só. Quer tivessem cruz, bengala, cavalo, arnica, chicote, breviário ou coroa de espinhos, dava tudo no mesmo. Um escravo nunca poderia ficar ereto diante deles e muito menos fitá-lo nos olhos.

Os escravos sabiam que o patrão era o dono de suas vidas, seu senhor, aquele que decidia se eles mereciam viver ou

não, se estavam prontos para construir família, se podiam ficar com os próprios filhos ou se estes seriam vendidos como cestas de frutas.

O patrão deliberava sobre tudo o que se relacionasse às suas vidas e mortes, com mais poder que Deus e do que todos os santos dos quais o vigário falava aos domingos.

Um escravo era apenas um pedaço de carne malcheirosa e mais nada. Um negro era uma besta de carga, uma alimária, um saco de carvão... Apenas uma peça.

Um senhor e um negro jamais poderiam ser iguais. Cachorro Velho sabia disso. Os negros nunca dariam chicotadas em uma criança que tivesse apenas apanhado um pedaço de pão. Ele nunca tinha visto Cumbá matar outro homem de pancada, nem Beira cortar a orelha de alguém, nem Malongo estuprar uma mocinha...

Todas aquelas atrocidades tinham vindo sempre dos brancos do engenho ou do feitor.¹³

O objetivo desse artigo não é oferecer uma resposta geral, pronta e acabada para a pergunta, quem é pardo no Brasil? Penso que uma resposta desse tipo resultaria numa ficção tão grande quanto à ficção das próprias categorias raciais. Procuro apenas refletir e oferecer possibilidades de interpretação dessa categoria, a partir da análise dos modos de identificação e classificação da população, em um contexto

12 DEZENOVE DE DEZEMBRO. Curityba, 22/06/1862, anno VIII, nº 322.

13 CÁRDENAS, Teresa. Cachorro Velho. Rio de Janeiro: Pallas, 2010, p. 23.

específico, no caso, o Paraná, de 1853 a 1888. Entendo que o contexto analisado permite pensar o tema de uma perspectiva histórica. As formas de classificação apresentadas nesse subcapítulo poderão auxiliar para a compreensão das desigualdades demonstradas no subcapítulo anterior.

Vejamos primeiro quais as definições para o termo pardo:

- 1- “O termo pardo remete a uma miscigenação de origem preta ou indígena com qualquer outra cor ou raça.”¹⁴
- 2 – “Cuja cor está entre o branco e o preto; Cuja cor varia entre o amarelo ou o marrom-escuro: envelopes pardos; Diz-se do arroz cuja casca é retirada, sem polimento; A cor parda: o pardo do seu vestido; Pessoa cuja ascendência provém da mistura de diversas raças e etnias; [Antigo] Animal conhecido por ser muito feroz; leopardo.”¹⁵

Pardo pode ser sinônimo de cinzento, mestiço, leopardo (origem latina: *leo pardus*)¹⁶, mulato, cabra, marrom, castanho, gris, pardacento, sombrio¹⁷. Nesse emaranhado de definições e sinônimos, é possível reconhecer alguns referenciais significantes da cor parda, bem como sua apropriação para fins de identificação de sujeitos, em geral, considerados miscigenados. Pensar

no pardo em termos de miscigenação nos conduz ao fato, talvez inegável, que a quase totalidade da população mundial é constituída de pardos, pois, assim como não existem raças, tampouco existem raças puras e a história humana é, em grande medida, a história das relações entre povos que se misturam.

O processo de identificação nunca é neutro,¹⁸ ele expressa a força simbólica daquele que detém o poder; poder de nomear, poder de classificar, poder de excluir. A marca do poder de definir pode ser encontrada em outros aspectos do processo de diferenciação: incluir/ excluir, demarcar fronteiras, classificar puros e impuros, desenvolvidos e primitivos, racionais e irracionais.¹⁹ Na modernidade/colonialidade, as cores são formas de representação das identidades racializadas e respondem ao sistema de classificação social no interior da colonialidade do poder.

Pensando na identidade como processo de identificação²⁰, apresento agora como esse processo ocorreu na província do Paraná. No catálogo seletivo de documentos referente aos indígenas do Paraná provincial, bem como no referente aos africanos e afrodescendentes, livres e escravos, pardo é definido como: “Em geral, pessoa livre, mas

¹⁴ Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/21206-ibge-mostra-as-cores-da-desigualdade>.

¹⁵ Disponível em: <https://www.dicio.com.br/pardo/>.

¹⁶ Disponível em: <https://www.dicio.com.br/pardo/>.

¹⁷ Disponível em: <https://www.sinonimos.com.br/pardo/>.

¹⁸ SILVA, Tomaz Tadeu da (org). “A produção social da identidade e da diferença.” In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. 4 ed. P.81.

¹⁹ SILVA. *Ibid.*, p. 84.

²⁰ HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós modernidade*. Tradução de Tomáz Tadeu da Silva & Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: Lamparina, 2014, p. 24.

descendente de escravos.”²¹ Os documentos que servem de base para esta exposição foram extraídos do jornal Dezenove de Dezembro, bem como dos já mencionados catálogos. Este jornal foi criado em 1854, com o apoio do governo provincial, recebendo recursos repassados pela presidência da província.

Em 1853, foi criada a província do Paraná, dividida em 19 distritos, com capital em Curitiba. Não tenho dados da população total da província, mas um recenseamento feito por Antônio Manoel Fernandes Júnior, chefe de polícia nomeado por Carta Imperial de 20 de outubro de 1853, apresentado por Romário Martins,²² apurou a existência, na capital, Curitiba, de 5.819 habitantes, não contadas às crianças. Essa população estava dividida entre 2.040 homens e 2.879 mulheres, dos quais, 4.102 são classificados como brancos; 955 mulatos; 762 pretos. Do total classificado como pretos e mulatos, 473 eram escravos.

Nesse período o censo não se baseava, como hoje, na autoidentificação. A identificação operava a partir da classificação vertical. Eram funcionários do Estado, homens brancos, de posses, escravocratas e, às vezes, de títulos, que controlavam todos os aparelhos do Estado; os fragmentos do passado que utilizei nessa pesquisa, são os fragmentos deixados por estes homens. A população indígena não é mencionada. As

categorias por eles utilizadas, bem como as descrições dos traços físicos dos sujeitos, criavam e recriavam os predicados racializados, oficializavam a elaboração dos perfis, refletiam no âmbito nacional e eram refletidos por ele. Dos documentos oficiais aos periódicos, da prática ao discurso, do público ao privado, numa dinâmica circular e permanente, bebendo na fonte das teorias evolucionistas; da literatura indianista, dos relatos de viagem, dos relatórios de expedições de conquista do território Kaingang, Guarani, Xetá; da literatura em geral; das notícias do mundo, com façanhas de conquistadores enfrentando “bárbaros e selvagens”; dos anúncios de fuga, de compra, de venda, de aluguel de seres humanos; de tudo isso, foi se formando o imaginário regional e nacional. Naquilo que Benedict Anderson chamou de *simultaneidade*, formava-se o conteúdo das categorias racializadas.

Nesse processo, quem nomeia e classifica não é um grupo de pessoa que se pressupõe partícipe de uma identidade, mas sujeitos que naturalizam os predicados com os quais se identificam e que tomam por universal. Uma forma de hierarquização é estabelecer uma identidade como norma, neste caso, a identidade “normalizada” pode até mesmo “deixar de ser identidade”, pelo menos por integrantes da identidade que retém o privilégio de classificar. Assim, a identidade só existe no “outro”. As características positivas são atribuídas ao grupo dominante que é normalizado e este grupo é o parâmetro para a classificação valorativa de outros grupos, a

²¹ CATÁLOGO SELETIVO DE DOCUMENTOS REFERENTES AOS POVOS INDÍGENAS DA PROVÍNCIA DO PARANÁ: 1853-1870. Curitiba: Imprensa Oficial, 2007. ISBN 978-85-99404-02-7, p. 18.

²² MARTINS, Romário. Terra e Gente do Paraná. Curitiba: Farol do Saber 1995, p. 229.

partir de ideia que faz de si mesmo.²³ Enquanto oprime, explora e mantém pela força as outras identidades na condição de sub-humanos, destituindo seus sujeitos das possibilidades mais elementares de subsistência, agindo com astúcia, praticando o roubo, o assassinio e a perfídia, impondo um sistema de produção baseado na ganância, o homem branco, paranaense ou brasileiro, acusava a incapacidade natural do Outro, que pode ser pardo, mulato, índio, amarelo ou qualquer coisa que não seja identificada como branco.

Como esses sujeitos estavam identificando o(s) Outro(s)? Apesar dos Catálogos de documentos definirem pardo como “em geral, pessoa livre, mas descendente de escravos”, o maior número de referência a pardo, no periódico *Dezenove de Dezembro* (1854-1888), trata de pessoas escravizadas. Vejamos algumas referências para conhecermos como o termo pardo aparece:

“Aluga-se um pardo cozinheiro; nesta typographia se dirá quem o tem.”²⁴

“Compra-se uma parda moça, que saiba cozinhar, lavar, engomar e costurar (...).”²⁵

“Na praça do juízo commercial da Villa do Príncipe (Lapa), serão arrematados, nos dias 4 e 5 de agosto, por quem melhor preço oferecer, os bens pertencentes a Joaquim de França Ribas (...), um bom sitio aquém do registro Velho, (...), um

escravo preto Thimoteo, de 50 anos por 150\$000, um dito Benedito, pardo de 11 anos, por 300\$000, um dito Pampilho pardo, de 9 anos, por 200\$000, uma dita Laura parda, de 4 anos, por 200\$000, uma dita Martha, mulata, de 3 anos, por 150\$000, uma dita Esthella, mulata, de 2 anos, por 100\$000, dez bestas mansas, por 12\$000, uma escrava Gabriella, preta, crioula, por 500\$000, uma dita Izabel, crioula, parda e idiota, de 22 anos, por 100\$000 (...).”²⁶

“Fugiu, há mais de dous mezes, da Villa do Príncipe, a escrava Senhorinha, parda muito clara, de 42 anos de idade, de estatura regular, cabelos crespos, nariz afilado, rosto descarnado, desdentada; falla um pouco fanhoso, tem os pés pequenos, grosseiros e muito encardidos, com os dedos abertos; levou vestido de mescla azul (...).”²⁷

“(...) para serem vendidos em hasta publica os escravos: Escrava parda, de nome Romana, de 30 annos, com um filho de três mezes 1:400\$000, Euzebio; Escravo pardo, de nome João, filho da mesma, de 12 anos, 800\$000; Escrava parda, de nome Laurinda, de 7 ou 8 annos, filha da mesma 600\$000; Escrava parda Adelaide, de 5 annos, filha da mesma, 400\$000; Escravo pardo, de nome Sergio, de 3 annos, filho da mesma; Escravo preto, de nome Antonio, de 13

23 SILVA. *Ibid.*, p. 84.

24 DEZENOVE DE DEZEMBRO. Curityba, 18/03/1856, anno III, n° 123. Museu Paranaense, v.06, n 325-350.

25 DEZENOVE DE DEZEMBRO. Curityba, 10/06/1860, anno VII, n° 228.

26 DEZENOVE DE DEZEMBRO. Curityba, 22/06/1864, anno III, n° 432.

27 DEZENOVE DE DEZEMBRO. Curityba, 18/01/1867, anno III, n°518.

annos, 1.000\$000; Escrava parda, de nome Felisberta, 16 annos, 1.200\$000.”²⁸

“Fugiu de Paranaguá, no dia 4 do corrente, o escravo Miguel, pertencente aos abaixo assignados. É pardo escuro, barbado, falla fina e tem bons dentes. É baixo e reforçado, tem um signal de golpe em hum dos punhos (...)”²⁹

“Fugiu (...) um escravo de nome Benedicto, de idade de 50 annos, pouco mais ou menos, pardo claro, altura ordinária, fino de corpo, bem barbado, bom carpinteiro, tem o braço direito deslocado do ombro e por isso um pouco mais seco que o outro. Esse escravo foi crioulo do fallecido Joaquim Antonio Guimaraes (...)”³⁰

“Setembro, 01- Foi encontrado morto, nas praias de Paranaguá, no logar denominado Estaleiro, a parda Chrtistina, escrava de José Pinto de Amorim (...). As pesquisas feitas deram logar ao processo que está em andamento contra o próprio senhor da escrava.”³¹

“Pela secretaria de policia se faz publico, que se acham na cadeia dessa capital o preto Fiel, que diz ser escravo de Tristão Cardoso de Menezes; o mulato Graciano José dos Santos, filho da parda Francisca, suposta escrava de Candido de Almeida, morador em Guarapuava, o qual diz ser livre; o mulato claro Candido, que diz ser livre, com quanto

tenha sido possuído por Libania Mauricia de Sá Ribas como escravo (...)”³²

“Nesta capital, no dia 26, falleceu o pardo João, escravo de Candido Martins Lopes, em consequência de haver voluntariamente tomado uma grande porção tartaro emético, que produziu a intoxicação.”³³

Estes são alguns exemplos de menções ao termo pardo. Estes exemplos são representativos de acontecimentos e situações que se repetem diversas vezes ao longo do período pesquisado. Pude contabilizar, além dos mencionados, mais oito casos de fuga de escravos classificados como pardos; mais quatorze leilões, envolvendo vários “pardos” em cada um deles; mais quatro casos de escravos “pardos” que se suicidaram; além de incontáveis referências a pardos presos, pardos depositados, pardos anunciados para venda e aluguel e etc, além, como se vê nos anúncios, dos pardos tomados, ilegalmente, como escravos. No total foram mais de 379 referências ao pardo (contam também algodão pardo, onça parda, besta parda e outras coisas desse tipo), no período de 1854 a 1888, apenas no jornal Dezenove de Dezembro. Tudo isso, possivelmente, é apenas a ponta do iceberg, pois são os casos mais notáveis que são noticiados e anunciados no jornal.

Ao ler estas notícias, estes anúncios, estes editais, perseguindo, leiloando seres humanos, crianças, jovens, adultos, idosos, ao lado de sítios, chácaras, bestas, casas e tudo que o povo da mercadoria compra e vende, salta aos olhos as descrições físicas

28 DEZENOVE DE DEZEMBRO. Curityba, 12/04/1865, anno III, n°489.

29 DEZENOVE DE DEZEMBRO. Curityba, 28/07/1875, anno III, n°852.

30 DEZENOVE DE DEZEMBRO. Curityba, 26/04/1854, anno III, n°219.

31 DEZENOVE DE DEZEMBRO. Curityba, 20/09/1876, anno III, n°754.

32 DEZENOVE DE DEZEMBRO. Curityba, 18/09/1857, anno III, n°489.

33 DEZENOVE DE DEZEMBRO. Curityba, 18/02/1856, anno III, n° 132.

detalhadas com perversidade. Como compreender essas diferentes referências aos tons de pele? É necessário fazer um estudo mais apurado de todas essas classificações, para que seja possível compreender, ou, no mínimo, imaginar como de fato os sujeitos se localizavam nessa paleta de cores do homem branco.

Outro aspecto que salta aos olhos e que confirma as ideias de Tomaz Tadeu da Silva sobre a identidade normalizada, que deixa de ser identidade, é a ausência do atributo branco, para classificar o homem branco. Não existe uma única referência que trate do “escravo Benedito, pertencente ao branco Candido Martins Lopes”, ou qualquer menção ao branco Fulano de tal. Quando existe a preocupação em determinar mais detalhadamente um sujeito branco, o recurso passa a ser a nacionalidade. Aparece então “o brasileiro João”, “o alemão Muller”, o “médico francês Augusto Stellfeld” e assim por diante, enquanto para os Kaingang, ou para os Guarani, os usos mais comuns são “índio bravo”, “índio aldeado”, “selvagens”, “infelizes”, “bárbaros” e etc; os negros, mulatos, crioulos, cablocos, mamelucos, vêm acompanhado das descrições físicas e de suas aptidões para o trabalho.

Existem casos de reivindicações de liberdade, feitas por pessoas ilegalmente escravizadas que, para justificar seu direito à liberdade, reivindicam seu pertencimento a uma identidade específica, mas que tem sua identidade negada, para que a escravização seja legitimada. É o caso de Mathias José dos Santos, que acessou a justiça pedindo sua liberdade se autoidentificando como índio, mas que é classificado

nos documentos como pardo.³⁴ Existem situações das mais diversas e igualmente variadas são as formas de descrição, identificação e classificação dos sujeitos, o que dificulta a missão de encontrar um lugar para o pardo na História, que não seja apenas nas estatísticas dos censos populacionais. As palavras também têm sua história.

Considerações finais

Durante uma meia hora olhei um por um e o que todas as senhoras tinham em comum: a roupa humilde, a pele escura, o rosto abatido pela Vidadura. Colocando flores sobre a sepultura (“podia ser a minha mãe”) Que loucura!³⁵

Quando um sujeito se autoidentifica como pardo, o que ele entende com isso? Alguma coisa para além de uma cor parda da pele? Ele consegue, consciente ou inconscientemente, pensar num passado? Um passado em comum com outros pardos? Qual o seu horizonte de expectativas? Existe algum sentimento de pertencimento a uma comunidade imaginada? É uma estratégia de ocultamento da identidade com a qual ele realmente se identifica, mas que é carregada de preconceitos? No Paraná, considerando o termo pardo como sinônimo de

34 OFÍCIO 02/01/1860 – 16/02/1860. **Ofício do Diretor Geral dos Índios do Paraná, para o presidente da província José Francisco Cardoso.** Guarapuava (PR). BR APPR. AP87.3.172-178.

35 Racionais Mc's. **A Fórmula Mágica da Paz.** Disco Sobrevivendo no Inferno, 1997.

miscigenação, ele poderia transitar entre botocudos, coroados, guaicurus, caiugua, índio manso, bárbaro, selvagens, africanos livres, mulatos, crioulo, negro da nação, negro do Congo, emigrantes, alemães, portugueses, índio aldeado, Canyuás, Guarany, mameluco, polaco, preto, Mina, Cabinda, Angola, Moçambique, Benguella, Mange, Monjolo, Cambandu, Macetan, Umbambe, Mucumim, Muvumbo, Angicos, parda livre, crioula parda, crioulo mulato escuro acaboclado, rebeldes, parda cabocla de raça por parte do avô, parda liberta, francês, russo, ucraniano, espanhol, italiano, sardenho, inglês, argentino, etc.³⁶ Todos esses grupos, adjetivos e formas de classificar e identificar o outro estão presentes na realidade social paranaense, da segunda metade do século XIX.

O pardo pode ser muitas coisas, mas o que ele não foi, ao longo do período analisado, é livre. No século XIX, o “século das raças”, segundo Domenico Losurdo,³⁷ o mestiço era o grau mais baixo da hierarquia social. O discurso pseudo-científico dos evolucionistas de plantão, considerava a miscigenação como a degeneração das raças, o que nos permite imaginar o lugar do pardo ou, o lugar onde a elite colonialista desejava colocá-lo. Como afirmei no início, não pretendo oferecer respostas, mas esboçar, em linhas gerais, algumas considerações sobre essa ficção criada pela mente colonialista que atravessou os séculos e toca, hoje, em mais de 90 milhões de brasileiros. O pardo

é, em geral, pessoa livre? Os números que respondam! ■

³⁶ Todas essas identificações foram retiradas das diversas edições do jornal Dezenove de Dezembro que eu analisei.

³⁷ LOSURDO, Domenico. **Colonialismo e luta anti-colonial**: desafios da revolução no século XXI. São Paulo: Boitempo, 2020, p.95.

[RICARDO OLIVEIRA.]

Doutorando do Programa de Pós Graduação da Universidade Federal de Santa Catarina, na linha de pesquisa História Indígena, Etnohistoria e Arqueologia. E-mail: ricardopeyerle@gmail.com

Referências

ARENDT, Hannah. **As origens do totalitarismo:** anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

CÁRDENAS, Teresa. **Cachorro velho.** Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

CATÁLOGO SELETIVO DE DOCUMENTOS REFERENTES AOS POVOS

DEZENOVE DE DEZEMBRO. Curityba, 10/06/1860, anno VII, nº228.

DEZENOVE DE DEZEMBRO. Curityba, 12/04/1865, anno III, nº489.

DEZENOVE DE DEZEMBRO. Curityba, 18/01/1867, anno III, nº518.

DEZENOVE DE DEZEMBRO. Curityba, 18/02/1856, anno III, nº422.

DEZENOVE DE DEZEMBRO. Curityba, 18/03/1856, anno III, nº 123. Museu Paranaense, v.06, n 325-350. (preciso arrumar as referências).

DEZENOVE DE DEZEMBRO. Curityba, 18/09/1857, anno III, nº179.

DEZENOVE DE DEZEMBRO. Curityba, 20/09/1876, anno III, nº754.

DEZENOVE DE DEZEMBRO. Curityba, 22/06/1862, anno VIII, nº 322.

DEZENOVE DE DEZEMBRO. Curityba, 22/06/1864, anno III, nº432.

DEZENOVE DE DEZEMBRO. Curityba, 26/04/1854, anno III, nº219.

DEZENOVE DE DEZEMBRO. Curityba, 28/07/1875, anno III, nº852.

Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/25998-menos-de-um-quarto-dos-deputados-federais-eleitos-sao-pretos-ou-pardos>.

Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/26139-pretos-ou-pardos-sao-minoria-na-direcao-de-grandes-estabelecimentos-agricolas>.

Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/25879-pretos-ou-pardos-representam-dois-tercos-dos-subocupados-em-2018>

Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/25999-taxa-de-homicidio-de-pretos-ou-pardos-e-quase-tres-vezes-maior-que-a-de-brancos>

Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/18282-populacao-chega-a-205-5-milhoes-com-menos-brancos-e-mais-pardos-e-pretos>

Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/21206-ibge-mostra-as-cores-da-desigualdade>.

Disponível em: <https://www.dicio.com.br/pardo/>.

Disponível em: <https://www.dicio.com.br/pardo/>.

Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/geociencias/cartas-e-mapas/sociedade-e-economia/15963-distribuicao-espacial-da-populacao-segundo-cor-ou-raca-pretos-e-pardos.html?edicao=16125&t=acesso-ao-produto>.

Disponível em: <https://www.sinonimos.com.br/pardo/>.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós modernidade**. Tradução de Tomáz Tadeu da Silva & Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: Lamparina, 2014.

Indígenas na província do Paraná: 1853-1870. Curitiba: Imprensa Oficial.

LOSURDO, Domenico. **Colonialismo e luta anti-colonial: desafios da revolução no século XXI**. São Paulo: Boitempo, 2020.

MARTINS, Romário. **Terra e gente do Paraná**. Curitiba: Farol do Saber 1995.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

OFÍCIO 02/01/1860 – 16/02/1860. **Ofício do Diretor Geral dos Índios do Paraná, para o presidente da província José Francisco Cardoso**. Guarapuava (PR). BR APPR. AP87.3.172-178.

Orwell, George. **Dias na Birmânia**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. **In: Epistemologias do sul/** Boaventura de Sousa Santos, Maria Paula Meneses [orgs]. São Paulo: Cortez, 2010.

Racionais Mc's. **A fórmula mágica da paz.** Disco Sobrevivendo no Inferno, 1997.

SILVA, Tomaz Tadeu da (org). "A produção social da identidade e da diferença." In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org). **Identidade e diferença:** a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. 4.

PERSPECTIVA
DECOLONIAL E
PENSADORAS
LATINO-AMERICANAS:
APORTES PARA ANÁLISE
DE NARRATIVAS
AUDIOVISUAIS NA
AMÉRICA LATINA



V SICCAL

[GT1 - COMUNICAÇÃO, CULTURA E DIVERSIDADE]

Andrea Rosendo da Silva

Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina (Prolam - USP), São Paulo, SP

Dennis de Oliveira

Escola de Comunicações e Artes (ECA - USP), São Paulo, SP

[RESUMO ABSTRACT RESUMEN]

Os estudos das relações de gênero na perspectiva Decolonial/Anticolonial estão cada vez mais fortalecidos. Observando esse fenômeno, o artigo reflete sobre as contribuições das pensadoras latino-americanas sobre colonialidade do poder, ser, saber e do gênero. Parte-se do questionamento se os estudos de representação e representatividade avançam em relação à discussão sobre outras formas de ver e olhar e, a partir das questões levantadas, pretende-se promover aportes para o campo da cultura visual e estudos de visualidades. Almeja-se com a pesquisa bibliográfica apresentar resultados que possam incentivar estudos mais densos sobre visualidades em sentido oposto às narrativas coloniais, sobretudo em produções audiovisuais realizadas por mulheres amefricanas e ameríndias, como conceitua Lélia Gonzalez.

Palavras-chave: Perspectiva decolonial/anticolonial. Representação. Cultura visual. Visualidades. Mulheres indígenas e afro-latinas.

The studies of gender relations from the Decolonial/Anticolonial perspective are increasingly strengthened. Observing this phenomenon, the article reflects on the contributions of Latin American thinkers about coloniality of power, being, knowledge and gender. It starts by questioning whether the studies of representation and representativeness advance in relation to the discussion about other ways of seeing and looking and, based on the questions raised, it intends to promote contributions to the field of visual culture and visibility studies. The aim of this bibliographical research is to present results that may encourage more dense studies on visualities in opposition to colonial narratives, especially in audiovisual productions made by African and Amerindian women, as conceptualized by Lélia Gonzalez.

Keywords: Decolonial/anticolonial perspective. Representation. Visual culture. Visualities. Indigenous and Afro-Latin women.

Los estudios sobre las relaciones de género desde la perspectiva Decolonial / Anticolonial son cada vez más fuertes. Al observar este fenómeno, el artículo reflexiona sobre los aportes de las mujeres latinoamericanas sobre la colonialidad del poder, el ser, el conocimiento y el género. Si partimos de la cuestión de sí mismos, los estudios de avance de la representación y la representación en relación con la discusión de otras formas de ver y mirar, a partir de las cuestiones planteadas, pretendemos promover aportaciones al campo de la cultura visual y los estudios de visualidades. . El objetivo de la investigación bibliográfica es presentar resultados que puedan incentivar estudios más densos sobre visualidades frente a narrativas coloniales, especialmente en producciones audiovisuales realizadas por mujeres americanas y ameríndias, como conceptualiza Lélia González.

Palabras clave: Perspectiva decolonial / anticolonial. Representación. Cultura visual. Visualidades. Mujeres indígenas y afro-latinas.

1. Pensamento de mulheres latino-americanas na Perspectiva Decolonial/Anticolonial sobre colonialidade

Entende-se por contemporaneidade esse momento histórico dinâmico no qual as sociabilidades diversas empurram para os centros de pesquisas acadêmicos temas como diversidade, relações raciais e de gênero, diferença, identidade, resistência, entre outras questões próprias da atualidade, as quais demandam por epistemologias plurais. Boaventura Santos (2009) fez a crítica em relação à hegemonia epistemológica do norte ao defender a noção da epistemologia como conhecimento válido independente de fronteiras. Para o teórico português estamos num momento em que se principia o fim do império da versão eurocêntrica e hegemônica da história e dos povos nas ciências sociais, pois, para ele, inexistente fronteira para o conhecimento, ou, as epistemologias:

Toda a experiência social produz e reproduz conhecimento e, ao fazê-lo, pressupõe uma ou várias epistemologias. Epistemologia é toda a noção ou ideia, reflectida ou não, sobre as condições do que conta como conhecimento válido. É por via do conhecimento válido que uma dada experiência social se torna intencional e inteligível. Não há, pois, conhecimento sem práticas e actores sociais. E como umas e outros não existem senão no interior de relações sociais, diferentes tipos de relações sociais podem dar origem a diferentes epistemologias. (...)No seu sentido mais amplo, as relações sociais são sempre culturais (intra-culturais ou inter-culturais) e políticas

(representam distribuições desiguais de poder). Assim sendo, qualquer conhecimento válido é sempre contextual, tanto em termos de diferença cultural como em termos de diferença política. Para além de certos patamares de diferença cultural e política, as experiências sociais são constituídas por vários conhecimentos, cada um com os seus critérios de validade, ou seja, são constituídas por conhecimentos rivais. (SANTOS, 2009, p.10).

O pensamento que atualiza a crítica ao colonialismo foi adensado na década de 1990 por um grupo de intelectuais do Sul Global vinculado a diferentes universidades da América Latina. O Grupo Modernidade/Colonialidade (M/C), segundo Luciana Ballestrin (2013), um movimento epistemológico, foi construído com o objetivo de promover uma renovação crítica e utópica das ciências sociais na América Latina no século XXI. Os intelectuais procuram fazer uma ciência que dialogue com saberes e entenda o encontro de epistemologias e não a isenção de conflitos entre elas. O início do Grupo M/C, foi paulatinamente estruturado por vários seminários, diálogos paralelos e publicações; nas décadas seguintes, os estudiosos estruturam a Epistemologia Decolonial, uma perspectiva latino-americana que trava rupturas com as epistemologias ocidentais, eurocêntricas, sem, contudo, suprimi-las ou negá-las.

O grupo propõe, então, a radicalização do argumento pós-colonial no continente por meio da noção de “giro decolonial”, a qual fornece uma ideia de mudança, de reviravolta na tradição crítica de pensamento latino-americano e promove releituras históricas ao mesmo tempo em que problematiza velhas e novas questões para

o continente. A opção decolonial fica, então, alicerçada como forma epistêmica, teórica e política, a qual visa compreender e atuar em um mundo marcado pela permanência de uma colonialidade global, nos diferentes níveis da vida pessoal e coletiva, como argumenta Catherine Walsh (2007):

Por lo tanto, el problema no descansa simplemente en abrir, impensar o reestructurar las ciencias sociales como algunos estudios sugieren, sino más bien en poner en cuestión sus propias bases. Es decir, refutar los supuestos que localizan la producción de conocimiento únicamente en la academia, entre académicos y dentro del cientificismo, los cánones y los paradigmas establecidos. También refutar los conceptos de racionalidad que rigen el conocimiento mal llamado “experto”, negador y detractor de las prácticas, agentes y saberes que no caben dentro de la racionalidad hegemónica y dominante. Tal refutación no implica descartar por completo esta racionalidad, sino hacer ver sus pretensiones coloniales e imperiales y disputar su posicionamiento como única, de esta manera cuestionan también la supuesta universalidad del conocimiento científico que preside las ciencias sociales, en la medida en que no capta la diversidad y riqueza de la experiencia social ni tampoco las alternativas epistemológicas contra-hegemónicas y decoloniales que emergen de esta experiencia. (WALSH, 2007, p.103).

A contribuição de Aníbal Quijano (2005) para a concepção de giro decolonial está na compreensão de que o capitalismo colonial/moderno e eurocentrado

se estabeleceu como um padrão de poder mundial e é o responsável por uma permanente colonialidade do poder. Assim, a noção de colonialidade é problematizada a partir do paradigma Histórico Dialético (materialismo) para apreender as relações sociais não apenas pelo viés da categoria classe, mas, também, com possibilidade de ser interseccionada por categorias, como raça e gênero.

(...) Foi decisivo para o processo de modernidade que o centro hegemônico desse mundo estivesse localizado na zona centro-norte da Europa Ocidental. Isso ajuda a explicar por que o centro de elaboração intelectual desse processo se localizará também ali, e por que essa versão foi a que ganhou a hegemonia mundial. Ajuda igualmente a explicar por que a colonialidade do poder desempenhará um papel de primeira ordem nessa elaboração eurocêntrica da modernidade. Este último não é muito difícil de perceber se leva em consideração o que já foi demonstrado antes, o modo como a colonialidade do poder está vinculada com a concentração na Europa do capital, dos assalariados, do mercado de capital, enfim, da sociedade e da cultura associadas a essas determinações. Nesse sentido, a modernidade foi também colonial desde seu ponto de partida. Mas ajuda também a entender por que foi na Europa muito mais direto e imediato o impacto do processo mundial de modernização. (QUIJANO, 2005).

O intelectual peruano entende poder e lutas de poder articulam formas heterogêneas de existência social e são “produzidas em tempos históricos diferentes e em

espaços distantes, aquilo que as junta e as estrutura em um mesmo mundo, em uma sociedade concreta, finalmente, em padrões de poder historicamente específicos e determinados” (Quijano, 2005, p. 14). O autor complementa o argumento afirmando que, em torno da ideia de raça, foram se redefinindo e se reconfigurando todas as formas e instâncias prévias de dominação. Pontua, ainda, sobre a existência da dominação sexual, mas não avança na percepção sobre as desigualdades entre os sexos:

Assim, no modelo de ordem social, patriarcal, vertical e autoritária, do qual os conquistadores ibéricos eram portadores, todo homem era, por definição, superior a toda mulher. Mas a partir da imposição e legitimação da idéia de raça, toda mulher de raça superior tornou-se imediatamente superior, por definição, a todo homem de raça inferior. Desse modo, a colonialidade das relações entre sexos se reconfigurou em dependência da colonialidade das relações entre raças. E isso se associou à produção de novas identidades históricas e geoculturais originárias do novo padrão de poder: “brancos”, “índios”, “negros”, “mestiços”. (QUIJANO, 2005, p. 18).

A intelectual argentina Maria Lugones (2008) tece críticas em relação à Quijano. Na perspectiva decolonial, gênero e teoria feminista são formulados com fontes teóricas diversas visando impedir a reprodução da exclusão do ponto de vista feminista e da categoria gênero para análise socio-histórica. A autora investiga a interseccionalidade entre raça, classe, gênero e sexualidade para entender e problematizar a indiferença masculina sobre violências sofridas

por mulheres (negras, não negras e indígenas) na permanência colonial do poder (colonialidade do poder). Deste modo, a autora procura compreender como a colonialidade do gênero opera dentro da colonialidade do poder.

Mantendo a concepção de colonialidade a partir do trabalho de Quijano, Lugones (2008) reflete sobre raça e gênero e propõe o conceito de colonialidade de gênero. Para a autora, houve um “esquecimento” do papel desempenhado por homens no processo de dominação não somente de corpos masculinos negros e indígenas, mas também de mulheres, ou seja, houve um uso colonial da noção de gênero, a qual não avançou para outras categorias de gênero além de heterossexual e patriarcal.

Aníbal Quijano concibe la intersección de raza y género en términos estructurales amplios. Para entender su concepción de la intersección de raza y género hay que entender su análisis del patrón de poder capitalista Eurocentrado y global. Tanto «raza» como género adquieren significado en este patrón(...) entiende que el poder está estructurado en relaciones de dominación, explotación, y conflicto entre actores sociales que se disputan el control de «los cuatro ámbitos básicos de la existencia humana: sexo, trabajo, autoridad colectiva y subjetividad/intersubjetividad, sus recursos y productos».(...) Por lo tanto, para Quijano, las luchas por el control del «acceso sexual, sus recursos y productos» definen el ámbito del sexo/género y, están organizadas por los ejes de la colonialidad y de la modernidad. Este análisis de la construcción moderna/colonial del género y su alcance es limitado.

La mirada de Quijano presupone una comprensión patriarcal y heterosexual de las disputas por el control del sexo y sus recursos y productos. (LUGONES, 2008, p.78).

Outra intelectual comprometida em não negar perspectivas que problematizam o colonialismo, mas questionadora da posição elitista e androcêntrica no pensamento produzido por teóricos de epistemologias que procuram romper com um “certo eurocentrismo acadêmico” é a afro-dominicana Ochy Curiel (2007). Ela lembra as feministas racializadas afro-descendentes e indígenas produtoras de conhecimentos desde os anos de 1970, inclusive com discussões sobre o poder patriarcal e capitalista e considerações do entrelaçamento de vários sistemas de dominação - racismo, sexismo, heteronormatividade, classismo. Entretanto, reconhece que as vozes dessas pensadoras são desconhecidas, pois, mesmo com a abertura dada por aquelas (es) que estudam subalternidade, há posturas elitistas e visões masculinas e androcêntricas (CURIEL, 2007).

Curiel (2007) pondera que as colonialidades de poder e gênero são denunciadas há anos por mulheres intelectuais e feministas que se debruçam sobre as relações do poder colonial e as formas de violência sobre corpos femininos negros e indígenas. Para ela, as enunciações de suas produções teóricas alcançam outras camadas, pois, o entendimento do ser mulher em situações de subalternidade, isto é, quando as mulheres são reduzidas aos papéis de escravizadas, amas de leite ou como objeto sexual dos seus senhores passa, também, pelas teorias do gênero.

As relações raciais e o sexismo também aparecem nos apontamentos teóricos do porto-riquenho Ramon Grosfoguel (2016). Segundo ele, a visão racista e sexista no pensamento epistêmico é um dos problemas mais importantes do mundo contemporâneo. Sobre as relações de gênero, o autor faz o seguinte questionamento: “como é que no século XXI, com tanta diversidade epistêmica existente no mundo, estejamos ancorados “em estruturas epistêmicas tão provincianas camufladas de universais”? (GROSGOQUEL, 2016, p. 27).

Grosfoguel (2016) se pergunta o porquê de a teoria social, histórica, filosófica, econômica se basear na experiência sócio-histórica e na visão de mundo de homens oriundos do Norte Global (Itália, França, Inglaterra, Alemanha e os Estados Unidos) e o porquê de se manter o pensamento canônico da área de humanidades ou Ciências Sociais baseado na teoria desses mesmos homens. Na sequência, versa sobre o privilégio epistêmico, uma das formas que pode marcar outra colonialidade, a colonialidade do saber:

O privilégio epistêmico dos homens ocidentais sobre o conhecimento produzido por outros corpos políticos e geopolíticas do conhecimento tem gerado não somente injustiça cognitiva, senão que tem sido um dos mecanismos usados para privilegiar projetos imperiais/coloniais/patriarcais no mundo. A inferiorização dos conhecimentos produzidos por homens e mulheres de todo o planeta (incluindo as mulheres ocidentais) tem dotado os homens ocidentais do privilégio epistêmico de definir o que é verdade, o que é a realidade e o que é

melhor para os demais. Essa legitimidade e esse monopólio do conhecimento dos homens ocidentais tem gerado estruturas e instituições que produzem o racismo/sexismo epistêmico, desqualificando outros conhecimentos e outras vozes críticas frente aos projetos imperiais/coloniais/patriarcais que regem o sistema-mundo. (GROSFOGUEL, 2016, p.25).

De acordo com Grosfoguel (2016), nas bases sobre as quais se constrói o privilégio epistêmico estão vários genocídios epistêmicos praticados pela Europa Moderna durante “o longo século XVI”. O autor traz a discussão de Enrique Dussel sobre os conceitos de *Ego conquiro* (conquisto, logo existo) e *Ego cogito* (penso, logo existo) e observa que, para além de conquistar e conhecer o novo mundo, havia uma “lógica” para o pensamento europeu estar assentado em ponto de vista racismo e sexista, que é o *Ego extermino*. Para ele, o *Ego extermino* é a condição sócio-histórica estrutural que faz possível a conexão entre o *Ego conquiro* e o *Ego cogito*. Segundo o autor, ao usar a noção de *Ego Extermino*, por exemplo, compreende-se o genocídio das mulheres que transmitiam, de geração para geração, o conhecimento indo-europeu nos territórios europeus na Idade Média - e séculos XVI e XVII - nos primórdios da modernidade, quando milhões de mulheres foram queimadas vivas, acusadas de bruxaria, onde a Inquisição foi a vanguarda dos ataques, portanto, já dentro das estruturas modernas, coloniais, capitalistas e patriarcais de poder.

Essas mulheres dominavam conhecimentos xamânicos de tempos ancestrais. O conhecimento que acumulavam abrangia diferentes áreas, tais como astronomia,

biologia, ética etc. Elas eram empoderadas por resguardarem um conhecimento ancestral e o seu principal papel dentro das comunidades era o de estabelecer formas comunitárias de organização da política e da economia. A perseguição dessas mulheres começou na Baixa Idade Média. Entretanto, intensificou-se nos séculos XVI e XVII, com o advento das estruturas “modernas, coloniais, capitalistas e patriarcais” de poder. (GROSFOGUEL, 2016, p.41).

A violência contra as mulheres latino-americanas registrada nas estatísticas sobre o feminicídio na América Latina, somado à interdição de teóricas afro-latinas e indígenas, sujeitas subalternizadas no processo colonial de hierarquização de raças, como fonte de conhecimento teórico nas universidades, como registrou Grosfoguel (2016), materializam, além da colonialidade de poder e do saber de forma mais explícita, a colonialidade de gênero.

No documento *Mulheres afrodescendentes em América Latina e Caribe*, produzido pela CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe) é possível perceber um crescente aumento de homicídios de mulheres negras e uma redução de dados em relação às mulheres não negras. Há uma diferença evidentemente racializada no que se refere à violência de gênero. Entre 2007 e 2013, são contabilizados os números trágicos de 17.818 homicídios de mulheres negras e 10.844 homicídios de mulheres brancas - uma diferença de quase 7.000 casos. “Entre estes, o número de vítimas cai 2,1% a partir de 2006 e até 2013, enquanto aumentou em 35% entre as mulheres negras nesse mesmo período” (CEPAL, 2018).

Para este artigo, além de evidenciar a colonialidade do poder por meio de dados sobre violência contra as mulheres, interessa pontuar as evidências de colonialidades na produção audiovisual, mas, antes, é preciso conhecer as estereotípias nos estudos sobre representatividade e matriz colonial de poder e pensar alternativas para refutá-las.

2. Representação, estereotípias e rupturas empreendidas por mulheres afro-latinas contra imagens de controle

Vinculado aos estudos pós-coloniais, o indiano Homi Bhabha (2013) dedica tempo sobre o tema do estereótipo, representação e alteridade. O autor mostra o estereótipo como uma forma de conhecimento e identificação que vacila entre o que está sempre “no lugar”, já conhecido, e algo que deve ser ansiosamente repetido (BHABHA, 2013, p 117). Ao discorrer sobre estereótipo, discriminação e discurso colonial, diz não ser preciso a desconstrução do discurso colonial, mas questionar o modo de representação da alteridade (do sujeito da diferença racial e cultural).

Não pretendo desconstruir o discurso colonial para revelar seus equívocos ou repressões ideológicas, para exultar diante de sua auto-reflexividade ou tolerar seu excesso liberatório. Para compreender a produtividade do poder colonial é crucial construir o seu regime de verdade e não submeter suas representações a um

juízo normatizante. Só então se torna possível compreender a ambivalência produtiva do objeto do discurso colonial - aquela alteridade que é ao mesmo tempo objeto de desejo e escárnio, uma articulação da diferença contida dentro da fantasia da origem e da identidade. (BHABHA, 2013, p. 118).

O autor reflete que é impossível falar em representação sem desconsiderar as nuances dos estereótipos. Bhabha (2013) entende que o estereótipo é um modo de representação complexo, ambivalente e contraditório. Para tanto, propõe uma leitura do estereótipo em termos de fetichismo, afirmando que o fetiche ou estereótipo dá acesso a uma “identidade” baseada tanto na dominação e no prazer quanto na ansiedade e na defesa, pois é uma forma de crença múltipla e contraditória no reconhecimento e recusa da diferença. “Esse conflito entre prazer/desprazer, dominação/defesa, conhecimento/recusa, ausência/presença. Tem uma significação fundamental para o discurso colonial” (BHABHA, 2013, p 118).

Patrícia Hill Collins (2016), quando defende a importância de uma epistemologia do feminismo negro, o faz no sentido de propor uma ruptura com interpretações masculina e branca do mundo, mas, ainda que não incorpore a perspectiva decolonial na sua produção teórica, interessa a ela se contrapor a essas racionalidades dominantes e ou hegemônicas, manifestas desde o período colonial. A autora estadunidense realiza estudos do conhecimento subjogado e centra o olhar para as experiências de mulheres negras norte-americanas e afrodescendentes, procurando colocar as experiências das mesmas na esfera transnacional, reconhecendo o papel da mulher

negra e intelectual como a da produtora de fatos e teorias sobre a experiência de mulheres negras e suas práticas sociais.

Deste modo, ela elabora e elenca três temas-chaves que permeiam o pensamento feminista negro: auto-definição e auto-avaliação, interligação. Além destes, inclui na suas reflexões teóricas, a interseccionalidade com as categorias de raça, gênero e classe e a cultura de mulheres negras para pensar as representações daquelas mulheres. Neste artigo, propõe-se o diálogo entre Collins (2016) e Bhabha (2013) como ponto de fusão sobre formas de capturas a respeito das imagens das mulheres. Collins (2016) apresenta a noção de auto-definição como forma de substituição de imagens externamente definidas e controladoras sobre mulheres negras. De acordo com a autora, estas imagens controladas historicamente produzem estereótipos da condição feminina afroamericana, ao argumentar que “mulheres negras têm sido atacadas com uma variedade de imagens externamente definidas, projetadas para controlar seu comportamento assertivo”. (COLLINS, 2016, p. 103).

A insistência quanto à autodefinição das mulheres negras remodela o diálogo inteiro. Saímos de um diálogo que tenta determinar a precisão técnica de uma imagem para outra que ressalta a dinâmica do poder que fundamenta o próprio processo de definição em si. Feministas negras têm questionado não apenas o que tem sido dito sobre mulheres negras, mas também a credibilidade e as intenções daqueles que detêm o poder de definir. Quando mulheres negras definem a si próprias, claramente rejeitam a suposição irrefletida de que aqueles que estão em

posições de se arrogarem a autoridade de descreverem e analisarem a realidade têm o direito de estarem nessas posições. Independentemente do conteúdo de fato das autodefinições de mulheres negras, o ato de insistir na autodefinição dessas mulheres valida o poder de mulheres negras enquanto sujeitos humanos. (COLLINS, 2016, p. 104).

Lélia Gonzalez, intelectual interessada em analisar o capitalismo à brasileira analisando as relações raciais pelo paradigma do materialismo histórico, mas incluindo gênero e raça nas suas elaborações teóricas, busca elementos em várias áreas de conhecimentos para construir o seu pensamento sobre as assimetrias raciais e as marcas deixadas pelo colonialismo. A psicanálise foi uma delas e tornou-se um instrumento para compreender as subjetividades das pessoas negras. Lélia critica o privilégio racial, denunciando que o sistema capitalista construído sob formas de hierarquizações raciais, se beneficiou e se beneficia com a exploração da mão de obra negra. E sustenta que sujeitos brancos, possuidor ou não de propriedades ou meios de produção, obtiveram benefícios econômicos (recompensas materiais) e sociais (recompensas simbólicas).

Ainda no campo simbólico e fazendo correlação com os papéis das mulheres negras ao longo da história, Lélia expõe o projeto da construção de uma imagem folclorizada dessas mulheres num suposto sistema brasileiro de representações que atribuiu a elas papéis fixos. Ela apresenta três imagens a respeito da mulher negra presentes no imaginário brasileiro: a mãe preta (aquela que é responsável pela educação dos

filhos dos senhores brancos), a empregada doméstica, outrora chamada de mucama, e a mulata. No entanto, de um modo particular e “desobediente”, a autora assinala para ressignificações de tais imagens, pois há nuances da cultura da população negra descartadas por intérpretes da história do Brasil. Estes não investiram tempo nas interações sociais mais profundas entre pessoas com distintas posições sociais (os próprios negros e negros e brancos) na engenharia da convivência colonial. Um dos argumentos sobre outra possível interpretação da mãe preta, por exemplo, é o da pessoa que seria responsável pela construção de uma resistência passiva, como recontam Márcia Lima e Flávia Rios (2020), autoras do livro ***Por um feminismo afro-latino-americano***, ao selecionar os escritos de Lelia Gonzalez sobre o tema.

De acordo com opiniões meio apressadas, a “mãe preta” representaria o tipo acabado da negra acomodada, que passivamente aceitou a escravidão e a ela correspondeu da maneira mais cristã, oferecendo a face ao inimigo. Acho que não dá para aceitar isso como verdadeiro, sobretudo quando se leva em conta que sua realidade foi vivida com muita dor e humilhação. E justamente por isso não se pode deixar de considerar que a “mãe preta” também desenvolveu as suas formas de resistência: a resistência passiva, cuja dinâmica deve ser encarada com mais profundidade. (...) Conscientemente ou não, ela passou para o brasileiro branco as categorias das culturas negro-africanas de que era representante. Foi por aí que ela africanizou o português falado no Brasil (transformando-o em “pretuguês”) e, conseqüentemente, a cultura brasileira. (LIMA; RIOS, 2020, p.180).

Apontada a defesa de Lelia pela reconsideração do papel da mãe preta e retomando as contribuições de Collins (2016) sobre repensar sistemas de representação das imagens das mulheres negras, uma forma eficiente que esta última propõe para obstruir a função da imagem dentro de uma dinâmica de poder que desumaniza e controla os corpos negros, é a autodefinição, pois esta desafia o processo de validação do conhecimento político que resultou na produção de “imagens estereotipadas externamente definidas da condição feminina afro-americana”, (COLLINS, 2016, p 102). Isto é, o conteúdo de fato dessas autodefinições desafia o conteúdo de imagens controladoras definidas por outros sujeitos que não sejam mulheres negras,

O tema relacionado da autoavaliação de mulheres negras põe todo esse processo um passo adiante. Enquanto a autodefinição de mulheres negras dialoga com a dinâmica do poder envolvida no ato de se definir imagens do self e da comunidade, o tema da autoavaliação das mulheres negras trata do conteúdo de fato dessas autodefinições. Muitos dos atributos existentes nos estereótipos relacionados a mulheres negras são, em verdade, versões distorcidas de aspectos do comportamento das mulheres negras vistos como os mais ameaçadores ao patriarcado branco (Gilkes, 1981; White, 1985, apud COLLINS, 2016, p. 104).

Collins (2016) também entra neste campo psicológico e subjetivo ao defender a autodefinição e autoavaliação como processos fundamentais para que mulheres afro-americanas rejeitem opressão psicológica internalizada, pois, pelo controle internalizado, danifica a autoestima dessas

mulheres, como exemplifica nesta declaração. “você sabe que nenhuma mulher é cachorro ou mula, mas se as pessoas continuarem fazendo você se sentir dessa forma, se você não tiver autonomia de pensamento, você pode começar a deixar que te digam o que você é.” (Gwaltney, 1980: 152, apud COLLINS, 2016, p. 106).

No entendimento da autora, redefinir imagens distorcidas é desmitificar os mitos de *Sapphire* (negra raivosa) e da *mammy* (escrava de casa que era “quase da família”), estereótipos capturados pelo discurso dos que se colocam superiores quando da construção das hierarquias das raças para dominação de outros povos não brancos. É por isso que ao fazer uma síntese das noções que apresenta destaca a importância da leitura do ponto de vista de pensadoras negras para investigações teóricas sociológicas.

Considerados em conjunto, os três temas chaves no pensamento feminista negro – o significado de autodefinição e de autoavaliação, a natureza interligada da opressão e a importância de redefinição da cultura – têm contribuído significativamente na tarefa de elucidar o ponto de vista das e para as mulheres negras. Embora essa conquista seja importante em e para si mesma, o pensamento feminista negro tem contribuições potenciais para oferecer às diversas disciplinas que abrigam os seus praticantes. COLLINS, 2016, p 115).

Romper com a lógica é criar condição de resistência à desumanização imposta e essencial aos sistemas de dominação. Como diz a autora, mulheres negras que se fortalecem na cultura das mulheres negras, que reconhecem os valores da autodefinição e

autoavaliação, podem estar mais aptas a tomarem uma postura crítica em análises sociológicas. Neste sentido, é possível afirmar que podem estar propensas a observarem a manifestação de colonialidades na indústria cultural, como é o caso do cinema e das produções audiovisuais.

3. Direito ao olhar e materialização de colonialidade de gênero: “cinemicídio feminino” e contravisualidades na produção audiovisual

Em artigo que discute o enegrecimento do cinema brasileiro nos últimos 30 anos, Joel Zito Araújo (2019) apresenta dados que apontam mudanças no audiovisual do país. O autor apresenta a pesquisa A cara do Cinema Nacional, do Grupo de Estudos Multidisciplinar da Ação Afirmativa (Gema),¹ e o estudo da Agência Nacional de Cinema (Ancine) sobre diversidade de gênero e raça no mercado audiovisual. Ambos os estudos demonstram o interesse pela investigação com recorte racial, entretanto, ambos também revelam a ausência de negros e negras no setor audiovisual brasileiro.

1 O GEMAA é um núcleo de pesquisa sediado no Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IESP-UERJ), criado em 2008, com o objetivo de produzir estudos multidisciplinares de ação afirmativa, incluindo os tipos de participação de grupos raciais em representações da indústria cultural, os quais têm dominado as pesquisas do grupo na atualidade.

Segundo Araújo (2019), a pesquisa do Gemaa buscou avaliar o conteúdo dos filmes mais vistos (por ano), no período entre 2002 e 2014. O intuito foi mapear a diversidade de gênero e raça e compreender o papel assumido pela diversidade nos filmes. Os resultados evidenciam a materialidade da colonialidade de gênero, pois, quando comparadas com a presença masculina, as mulheres ficaram estatisticamente em desvantagem:

- Dos 919 atores e atrizes mapeados na pesquisa 71% eram do gênero masculino, contra 28% do gênero feminino e 1% de pessoas trans;

- uma “desproporção similar de participação se verifica quanto à cor das personagens: branca (65%), preta (18%), parda (14%), não identificada (2%) ou indígena/amarela (1%)”;

- também por trás das câmeras a desigualdade é evidente. Dentre as obras de longa-metragem lançadas no período, 80% têm como realizadores homens brancos, 14% mulheres brancas, 2% homens negros e 0% mulheres negras. (ARAÚJO, 2019).

Ao apontar o estudo realizado pela Superintendência de Análise de Mercado, órgão vinculado à Ancine, intitulada **Diversidade de Gênero e Raça nos Lançamentos Brasileiros de 2016**, Araújo (2019) demonstra semelhança com os dados do Gemaa. Os resultados obtidos após análise de 142 longas-metragens brasileiros (97 obras de ficção, 44, documentários e uma animação), que foram lançados comercialmente em salas de exibição no ano de 2016,

também revelam desigualdades de raça e gênero.

Os longas lançados naquele ano foram dirigidos, em sua grande maioria, por pessoas brancas. Um dado que evidencia a total invisibilidade da mulher negra na produção audiovisual fomentada pelo Estado por meio da Ancine diz respeito ao roteiro e direção: nenhuma mulher negra dirigiu ou roteirizou filmes em 2016. Pode se dizer que esse “cinemicídio feminino” afro-latino é uma forma de epistemicídio visual, uma vez que impede a representação de conhecimentos, saberes, culturas, interações sociais, modos de vidas, práticas sociais, entre outros elementos da cultura e cultura visual negra.

- Os homens brancos assinaram a direção de 107 destes filmes, que corresponde a 75,4% do total;

- As mulheres brancas dirigiram 28, igual a 19,7%; os homens negros somente 3, ficando na percentagem ínfima de 2,1%

- e em nenhum deles foi dirigido ou roteirizado por uma mulher negra.

- “a análise apontou o domínio de homens brancos não apenas na direção, mas nas principais funções de liderança no cinema, o que evidencia que as histórias exibidas nas telas do país, produzidas por brasileiros, têm sido contadas majoritariamente do ponto de vista dos homens: 68% deles assinam o roteiro dos filmes de ficção, 63,6% dos documentários, e 100% das animações brasileiras de 2016. Os homens dominam também as funções de direção de fotografia (85%) e direção de arte (59%)”.

- “a participação nos elencos das obras também mostra a sub-representação da população negra. [...] o percentual de negros e pardos no elenco dos 97 filmes brasileiros de ficção lançados em 2016 foi de apenas 13,4%”.(ARAÚJO, 2019).

Essa invisibilidade da presença de mulheres negras na direção de cinema infere não apenas sobre a manifestação da colonialidade do poder e do gênero devido à manutenção da estrutura do racista e patriarcal vigente no país, mas também nega o “direito de olhar” para um pouco mais da metade da população do país; a população negra somam 54,9% do total de uma população de 205 milhões de habitantes², mas a representação da sua participação tanto no mercado como na produção audiovisual é profundamente desigual. O direito a se olhar no cinema é arbitrariamente negado a este grupo.

Para o estudioso estadunidense de Cultura Visual, Nicholas Mirzoeff (2016), este direito está relacionado com o direito à liberdade e, por conseguinte, ao direito à existência. Para este autor, o direito a olhar é muito mais que uma questão de visão. Trata-se de um direito ao real, a um olhar que “reivindica autonomia, não individualismo ou voyerismo, mas aquele que pleiteia uma subjetividade e coletividade políticas, que permite o encontro:

Você, ou seu grupo, permite que um outro te encontre, e ao fazê-lo, você encontra tanto o outro quanto a si mesmo. Isso

² Dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) de 2016, elaborada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE).

significa requisitar o reconhecimento do outro a fim de ter um ponto de partida para reivindicar um direito e determinar o que é certo. É a reivindicação a uma subjetividade que tem autonomia para organizar as relações do visível e do dizível. (...) O oposto do direito a olhar não é a censura, então, mas a visualidade, aquela autoridade que nos manda chispar e que supõe aquela reivindicação exclusiva da capacidade de ver. Visualidade é uma palavra antiga para um projeto antigo. Não é um vocábulo teórico da moda significando a totalidade de todas as imagens e dispositivos visuais, mas é na verdade um termo do início do século XIX que faz referência à visualização da história. (MIRZOEFF, 2016).

Mirzoeff (2016) assinala que é preciso compreender que as imagens fazem parte de um tempo e espaço históricos culturalmente construídos, como também argumenta a socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui (2010). Segundo a autora, as imagens mais que as palavras - em um contexto de um devir histórico que hierarquizou o textual em detrimento das culturas visuais - permitem captar os sentidos bloqueados e esquecidos pela língua oficial. Por meio do registro visual é possível descobrir as formas pretéritas operadas pelo colonialismo, pois apresentam potencialidade de interpretação, desmistificação e contraponto das culturas letradas. (RIVERA CUSICANQUI, 2010).

Rivera Cusicanqui (2010) defende que há, no tempo presente dos países latino-americanos, uma continuidade de colonialismo. Nesse sentido, ela recorre às imagens para melhor entender o passado e os aspectos das realidades sociais na região. Para a

intelectual boliviana, imagens do passado podem servir para contar outras narrativas, rever contexto histórico, subverter o texto colonial e colocar o ponto de vista do sujeito colonizado, subalternizado.

Desde hace tiempo he venido trabajando sobre la idea de que en el presente de nuestros países continúa en vigencia una situación de colonialismo interno. Y es en este marco que voy a hablar ahora sobre lo que llamo la sociología de la imagen, la forma como las culturas visuales, en tanto pueden aportar a la comprensión de lo social, se han desarrollado con una trayectoria propia, que a la vez revela y reactualiza muchos aspectos no conscientes del mundo social. Nuestra sociedad tiene elementos y características propias de una confrontación cultural y civilizatoria, que se inició en nuestro espacio a partir de 1532. Hay en el colonialismo una función muy peculiar para las palabras: las palabras no designan, sino encubren, y esto es particularmente evidente en la fase republicana, cuando se tuvieron que adoptar ideologías igualitarias y al mismo tiempo escamotear los derechos ciudadanos a una mayoría de la población. De este modo, las palabras se convirtieron en un registro ficcional, plagado de eufemismos que velan la realidad en lugar de designarla. (RIVERA CUSICANQUI, 2010, p.19).

O argumento ocorre porque no entendimento dela, as imagens são construções culturais. Deste modo, é possível dizer que visualidades produzidas por um suposto “saber científico colonial”, poderiam se tornar invisíveis ao olhar daqueles que não produzem ou não produziram imagem, dos alheios ao saber técnico. E assim

permaneciam sem informação por não serem, aquelas pessoas, também, detentoras de conhecimento que os permitissem compreendê-las.

Para Rivera Cusicanqui (2010), registros visuais possibilitam descobrir formas sobre como o colonialismo pode ser combatido e subvertido, pois entende que o sistema colonial encobriu práticas sociais de sujeitos historicamente subalternizados. Entretanto, também afirma que o processo de descolonização não pode ser “apenas um pensamento ou uma retórica, porque as palavras tendem a ignorar as práticas” (RIVERA CUSICANQUI, 2010).

Este procedimiento de problematización visual es entonces doblemente filoso, en tanto nos habla de una historia viva, que pugna constantemente por irrumpir, sometida a un juego de fuerzas que la actualiza y, además, nos conecta con las culturas visuales como potencias de interpretación, desmitificación y contrapunto de las culturas letradas. (RIVERA CUSICANQUI, 2010, p.6).

De acordo com Rivera Cusicanqui (2010), para o mundo indígena, por exemplo, a história não é linear porque passado e futuro estão contido no presente, ou seja, a experiência da contemporaneidade faz com indígenas, desde Bolívia, se comprometerem com o presente que, por sua vez, “contém em si sementes do futuro que brotam do fundo do passado”. Ou seja, “la regresión o la progresión, la repetición o la superación del pasado están en juego en cada coyuntura y dependen de nuestros actos más que de nuestras palabras”. (RIVERA CUSICANQUI, 2010).

Ao dizer que o presente serve para derrotar o colonialismo, pois, mais do que palavras, é preciso ação, a autora parece convocar os subalternizados do continente - negros e indígenas - a resignificarem o passado e a se colocarem como agentes em disputas por narrativas outras: “é preciso derrotar aqueles que insistem em preservar o passado com todo o seu lastro de privilégios mal obtidos” (RIVERA CUSICANQUI, 2010). É a mesma recomendação de Mirzoeff (2016):

Esse sentido alargado do real, o realista, e realismo(s) está em jogo no conflito entre a visualidade e a contravisualidade. O “realismo” da contravisualidade é o meio pelo qual se tenta dar sentido à irrealidade criada pela autoridade da visualidade enquanto, ao mesmo tempo, propõe uma alternativa real. Não se trata de modo algum de uma representação simples ou mimética da experiência vivida, mas de retratar realidades existentes e as contrapõe com um realismo diferente. (MIRZOEFF, 2016).

Mirzoeff (2016) sugere que criar contravisualidades é um mecanismo adequado para suprimir a invisibilidade de sujeitos negros e negras e sujeitos indígenas da visualidade normativa. É uma sugestão muito próxima da que foi exposta no pensamento de Collins (2016), ou seja, assumir possibilidades de redefinir imagens distorcidas e abraçar oportunidades de romper estereótipos hierarquizantes. Recomendação do também o cineasta brasileiro Araújo (2019):

Chegamos a um ponto de mutação, a um limite, em que o mundo do cinema não pode mais ignorar que 90% da produção cinematográfica atual continua sendo feita por brancos e brancas, com preferência por atores e atrizes brancas. Por isso, tratar da escravidão, um período da história do Brasil que marca nossas vidas até hoje, somente com um olhar a partir da Casa Grande, é que continua sendo um verdadeiro equívoco. O lugar de fala, o lugar da construção narrativa do cinema brasileiro, vai continuar sendo cúmplice do nosso racismo cotidiano se expressar apenas o ponto de vista do brasileiro branco gilberto freyriano. E continuaremos nos comportando como vira-latas e colonizados se os negros continuarem sendo tratados como uma minoria, como a ralé indesejada que não sabe o seu lugar e/ou como perturbadores da marcha irreversível do branqueamento. (ARAÚJO, 2019).

Para Mirzoeff (2016) uma “neovisualidade” deverá ser criada como uma estratégia, isto é, uma contravisualidade que poderá ser utilizada para se opor às diferentes formas de colonialidade, aos regimes necropolíticos de separação, novos autoritarismos. Embora tenha mais questionamento que respostas, o autor reafirma o direito ao olhar: como um desdobramento possível da contemporaneidade: diversos desdobramentos parecem possíveis: um novo autoritarismo, uma crise perpétua, ou, quiçá, um tempo no qual minha reivindicação ao direito a olhar alcance seu desejo de ser visto. E eu retribua”, Mirzoeff (2016).

No entanto, para que o direito a olhar seja direito de fato, é necessário repensar a estrutura colonial de poder ainda presente nas instituições. Propostas de mudanças nas políticas públicas culturais, nas leis de fomento à produção audiovisual brasileira também se somam ao conjunto de ações que garantiria as contravisualidades. Mirzoeff (2016), Araujo (2019) e Collins (2016) não procuram dar solução à colonialidade do poder e do gênero evidenciadas nas duas pesquisas citadas no início do capítulo, pois não são teóricos vinculados à epistemologias decoloniais, as contribuições teóricas deles, incluindo a da boliviana Rivera Cusicanqui (2010), acenam para um tempo de descolonização do olhar e, por extensão, a descolonização da imagem dos sujeitos subalternizados.

4. Considerações finais

O artigo buscou oferecer reflexões em torno das noções de colonialidades, representação e visualidades, conceitos que podem ser empreendidos em investigações científicas relacionadas a representação de mulheres latino-americanas em produtos da indústria cultural, mas também para se compreender mecanismos do mercado de produções cinematográficas e audiovisuais neste ambiente contemporâneo.

Trouxe, ainda, aportes que orientam o campo da visão para as assimetrias de gênero e outras formas de violências

– físicas, simbólicas e materiais. As epistemologias decoloniais e anticoloniais, além de fundamentar os estudos daqueles que buscam uma perspectiva teórica não eurocentrada, servem também para observar, de modo sócio-histórico-temporal, a ação das mulheres subalternizadas. É importante enfatizar que não se trata da negação de produções teóricas de outras orientações epistêmicas, mas de propor diálogo e incentivar a descoberta de pensadoras (es) desde América Latina e Caribe, que fornecem reflexões teóricas para investigações científicas que envolvam populações subalternizadas do mundo todo. Discutir colonialidades do poder e colonialidade de gênero e verificar suas possíveis materializações pode contribuir, ainda, para entender o porquê de mulheres negras e indígenas serem invisibilizadas e excluídas historicamente dos espaços de poder e representação.

Ainda que tenham dificuldades imposta pelo racismo e sexismo ao acessar os instrumentos para a produção de filmes longa-metragem, análises fílmicas em processo na elaboração da tese de doutorado mostram que representações nas produções cinematográficas e audiovisuais de mulheres latino-americanas, sobretudo afro-latinas e indígenas, incorporam noções de auto-definição, autoavaliação, opressões interseccionadas, interculturalidade, colonialidades; as narrativas também imprimem diversas formas de existir e estratégias de resistência.

Este trabalho não se encerra aqui, pois se representatividade importa, contra-visualidades também. Estas são

importantes para modificar as relações de raça e gênero construídas hierarquicamente e para promover maior debate sobre ressignificação na representação, principalmente de corpos femininos indígenas e afro-latinos.■

[ANDREA ROSENDO DA SILVA]

Jornalista, doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina da Universidade de São Paulo (Prolam/USP). Mestre em Comunicação pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da Universidade Federal do Paraná (PPGCOM/UFPR), bacharel em Comunicação Social - Jornalismo. Pesquisadora nas áreas de Comunicação e Cultura, com enfoque em cinema e produção audiovisual. Temáticas de interesse: colonialidade, imagem e representação, Estado, políticas públicas, diversidade cultural, interculturalidade crítica, visualidades, interseccionalidades, estudos de gênero, mulheres na América Latina e mulheres afro-latinas e caribenhas. E-mail: dearosendo@gmail.com

[DENNIS DE OLIVEIRA]

Professor livre-docente em Jornalismo, Informação e Sociedade pela ECA/USP. Possui graduação em Comunicação Social Habilitação Em Jornalismo pela Universidade de São Paulo (1986), mestre e doutor em Ciências da Comunicação pela Universidade de São Paulo (1992; 1998) Tem experiência na área de Comunicação, com ênfase em Comunicação Popular, atuando principalmente nos seguintes temas: comunicação e cultura, processos mediáticos e culturais, comunicação e recepção, processos mediáticos e jornalismo, mídia e racismo, e integração na América Latina. É coordenador do CELACC (Centro de Estudos Latino Americanos de Cultura e Comunicação). E-mail: dennisol@usp.br

Referências

ARAÚJO, Joel Zito. **O tenso enegrecimento do cinema brasileiro nos últimos 30 anos, Cinémas d'Amérique latine** [En ligne], 26 | 2018, mis en ligne le 24 juillet 2019. DOI:<https://doi.org/10.4000/cinelatino.4185>. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/cinelatino/4185>>. Acesso em 01 dez. 2020.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. In: **Revista Brasileira de Ciência Política** (11). Brasília, 2013.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe). (2018). Mulheres afrodescendentes em America Latina e Caribe, Santiago, julho.

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

CURIEL, Ochy. **Crítica pos-colonial desde las practicas políticas del feminismo antirracista**. Normadas (Col) [em línea] 2007. Disponível: <http://redalyc.org/articulo.oa?id=105115241010> ISSN 0121-7550. Acesso em: jan de 2019.

GONZALEZ, Lélia. **Primavera para as rosas negras**: Lélia Gonzalez, em primeira pessoa. São Paulo, UCPA, 2018. Editado de forma independente pela União dos Coletivos Pan-Africanistas de São Paulo.

GROSGOUEL, R. **A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI**. Soc.estado. [online]. 2016, vol.31, n.1, pp.25-49. ISSN 0102-6992. Disponível em :<<http://dx.doi.org/10.1590/S010269922016000100003>>. Acesso em: out de 2021.

LIMA, Márcia; RIOS, Flávia. **Lélia Gonzalez, por um feminismo afro-latino-americano**. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2020.

LUGONES, María. Colonialidad y género. **Tabula Rasa**. Bogotá - Colombia, N° 9, 75-101, jul./dez., 2008.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos Feministas Florianópolis**, 22(3): 320, set./dez./2014.

MIRZOEFF, Nicholas. (2003). **Una introducción a la cultura visual**. Buenos Aires: Paidós.

MIRZOEFF, Nicholas. O direito a olhar. In: ETD - Educação Temática Digital, v. 18, n. 4, nov., p. 745-768. **Revista Eletrônica da Faculdade de Educação da UNICAMP**. Campinas, 2016.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Edgardo Lander (org). **Colección Sur Sur**, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. pp.227-278.

RIVERA Cusicanqui, Silvia. **Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010. 80 pp.

ROSENDO DA SILVA, Andrea; SILVA, Maria Anunciação. Amefricanidade: afro-latinas e a resistência à subalternidade suavizada na América Latina In: **Estamos aqui: debates afrolatinoamericanos em perspectiva Brasil Argentina**. 1 ed. Juazeiro do Norte: Universidade Federal do Cariri (UFCA), 2021, v.1, p. 44-63. Disponível em: <<https://natachalopezgallucci.com/estamos-aqui-debates-afrolatinoamericanos-em-perspectiva-brasil-argentina-vol-1-ufca-2021/>>. Acesso em: 18 de outubro de 2021.

STAM, Robert. **Introdução à teoria do cinema**. Campinas: Papirus, 2013.

WALSH, Catherine. **Colonialidad, conocimiento y diáspora afro-andina**: construyendo etnoeducación e interculturalidad en la universidad. In: RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel (eds.). Conflicto e (in)visibilidad: retos en los estudios de la gente negra en Colombia. Popayán: Ed. Universidad del Cauca, 2004.

WALSH, Catherine. ¿Son posibles unas ciencias sociales/ culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales. **Nómadas** (Col), núm. 26, 2007, pp. 102-113.

WALSH, Catherine. Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. **Tabula Rasa**. Bogotá, Colombia, No. 9: 131-152, julio/diciembre, 2008.

VIDA FAVORECIDA
COLORIDA:
VOU TE CONTAR, A
VIDA NA FAVELA
NÃO É FÁCIL NÃO!



V SICCAL

[GT1 - COMUNICAÇÃO, CULTURA E DIVERSIDADE]

Mônica G. T. do Amaral

Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo (FEUSP), São Paulo, SP

Marina Nunes Dias

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH - USP), São Paulo, SP

Robson Guarnieri dos Santos

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH - USP), São Paulo, SP

[RESUMO ABSTRACT RESUMEN]

Com base em nossas experiências de docência compartilhada em sala de aula com professores e estudantes do 7º ano em uma escola municipal, destacamos as afinidades entre as narrativas de videoclipes de rappers do próprio território das comunidades do entorno e as vivências dos jovens, de maneira a potencializar reflexões críticas e uma escrita sensível às mazelas que os atingem como sujeitos. Ao propor videoclipes, como “De onde eu venho” (Edi Rock e Mc Pedrinho, 2019), testemunhamos o despertar de uma memória afrodiaspórica e a escrita de raps pelos próprios estudantes sobre o significado de suas origens, como estratégia de denúncia e de combate às desigualdades raciais e de classe. Propomos uma leitura desta experiência dos pontos de vista, estético (BENJAMIN, 1980; ADORNO, 1986), do território (SANTOS, 1998, 2009) e de uma narrativa engajada, presente na literatura (JESUS, 2020; HOOKS, 2017) e na poesia do rap.

Palavras-chave: Pedagogia hip-hop. Educação emancipatória. Choc póstumo. Escrita sensível e transgressora. Memória afrodiaspórica.

Based on our shared teaching experiences in the classroom with teachers and 7th grade students from a municipal school, we highlight the affinities between the narratives of the rappers' video clips from the territory of the surrounding communities and the experiences of young people, in order to enhance critical reflections and sensitive writing to the painful experiences that affect them as subjects. By proposing video clips, such as “Where I come from” (Edi Rock and Mc Pedrinho, 2019), we witness the awakening of an Aphrodispora memory and the writing of raps by the students themselves about the meaning of their origins, as a strategy for denouncing and fighting against to race and class inequalities. We propose a reading of this experience from the aesthetic points of view (BENJAMIN, 1980; ADORNO, 1986), of the territory (SANTOS, 1998, 2009) and of an engaged narrative, present in the literature (JESUS, 2020; HOOKS, 2017) and rap poetry.

Keywords: Social integration. Classical music. Orchestras. Pandemic. Social networking.

A partir de nuestras experiencias de enseñanza compartida en el aula con docentes y alumnos de 7º grado de un colegio municipal, destacamos las afinidades entre las narrativas de los videoclips de raperos del territorio de las comunidades de los alrededores y las vivencias de los jóvenes, con el fin de potenciar las reflexiones críticas y la escritura sensible a las experiencias dolorosas que les afectan como sujetos. Al proponer videoclips, como “De donde vengo” (Edi Rock y Mc Pedrinho, 2019), asistimos al despertar de una memoria de la Afrodispora y la escritura de raps por los propios estudiantes sobre el significado de sus orígenes, como estrategia de denuncia y como una forma de combatir las desigualdades raciales y de clase.

Proponemos una lectura de esta experiencia desde los puntos de vista, estéticos (BENJAMIN, 1980; ADORNO, 1986), del territorio (SANTOS, 1998, 2009) y de una narrativa

Palabras clave: Pedagogía hip-hop. Educación emancipadora. Choc póstumo. Escritura sensible y transgresora. Memoria y afrodiáspora.

Introdução

A ideia, neste artigo, é apresentar uma reflexão sobre nossas experiências de docência compartilhada¹ - entre professores, artistas e pesquisadores - em salas de aula do 7º ano de uma escola municipal situada na periferia da zona norte, mais especificamente na Chácara Bela Vista, localizada no Parque Novo Mundo.

Almejando a efetivação da Lei 10.639/2003, que torna obrigatória a inclusão de história e cultura africana e afro-brasileira no ensino fundamental e médio, delineamos uma proposta pedagógica com vistas à emancipação da juventude negra e periférica, buscando proporcionar novos laços entre os saberes científicos, culturas jovens urbanas e ancestralidade africana (AMARAL et al., 2018). Para tanto, nossa proposta de docência compartilhada com professores de Geografia e de Artes², teve como perspectiva propiciar aos jovens educandos reflexões sobre a adolescência, a sexualidade, raça e gênero no contexto escolar e na sociedade.

1 Como parte de um projeto maior, intitulado *Raça, gênero, etnomatemática e culturas afro-brasileiras - relações étnico-raciais e diversidade de gênero na construção de uma epistemologia afro-brasileira e feminista nas escolas públicas de São Paulo (FEUSP, 2018)*, sob coordenação de Profa Mônica do Amaral, que está sendo desenvolvido em quatro escolas municipais situadas em diferentes regiões periféricas do município.

2 A proposta de docência compartilhada, "Sexualidade, Gênero e Raça na Adolescência", foi feita por Mônica do Amaral e Marina Dias, ao Prof. Robson G. dos Santos, de Geografia, e à Profa. Denise Lima, de Artes, na EMEF Prof.ª Celia Regina Lekevicius Consolin.

Consideramos, ainda, que a arte visual engajada de alguns videoclipes põe em marcha uma espécie de "receptividade não idêntica no plano inconsciente" (HANSEN, 2012) e, por meio de um *choc* póstumo, como sugerira Benjamin (1980) a propósito do cinema de vanguarda da época, produz-se uma espécie de "reposição da experiência vivida" no plano estético, permitindo assim a elaboração de experiências traumáticas do presente e do passado.

Com base em textos e debates desencadeados em sala de aula por um clipe da quebrada, *De onde eu venho* (Edi Rock e Mc Pedrinho, 2019), propomos uma reflexão sob diversos ângulos - dos pontos de vista, estético (BENJAMIN, 1980; ADORNO, 1986), do território (SANTOS, 2009, 1998) e de uma narrativa engajada, presente na literatura (JESUS, 2020; HOOKS, 2017) e na poesia do rap. Ao mesmo tempo, apresentamos o processo de construção de uma concepção transdisciplinar e interseccionada do trabalho em sala de aula, procurando delinear as condições - culturais, históricas, políticas, ecológicas e identitárias, inseparáveis das atividades econômicas -, que engendraram a fragmentação e o desenvolvimento desigual do território brasileiro, conforme bem salientara Santos (1998).

Nesse sentido, buscaremos apresentar neste artigo experiências envolvendo reflexões e produções de texto de estudantes, como resultado desta circulação de conhecimentos, saberes e vivências cotidianas em sala de aula. Esperamos que os debates aqui apresentados possam auxiliar na construção de propostas pedagógicas emancipatórias e culturalmente relevantes para a educação brasileira, especialmente nas circunstâncias em que se deu a

retomada das aulas presenciais, no período pós-pandemia.

Cabe, inicialmente, apresentar o contexto de produção do rap, *De onde eu venho*, de Edi Rock e Mc Pedrinho, trabalhado com os alunos em sala de aula.

Origens

Foi nas batalhas da São Bento, berço do movimento hip-hop³ em São Paulo, nos anos de 1980, que Edi Rock e KL Jay, ambos originários da zona norte, tiveram um primeiro encontro produtivo com Mano Brown e Ice Blue, da zona sul. Um encontro que marcou uma parceria que perdura até hoje desde a criação conjunta do grupo de rap - os Racionais MC's - o que não impediu que começassem a lançar também seus discos solo, como o fez Mano Brown, como *Boogie Naípe* e Edi Rock, com este seu disco - *Origens*⁴.

3 Arnaldo Contier, em seu artigo "O rap brasileiro e os Racionais MC's", apresenta como se deu o início deste movimento no Largo São Bento, contando com a participação de Nelson Triunfo, Thaide & DJ Hum, MC/DJ Jack, os Metralhas, Racionais MC's, os Jabaquara Breakers, os Gêmeos, entre outros. (An. 1Simp. Internacional do Adolescente, May 2005, p. 01). Disponível em: http://www.proceedings.scielo.br/scielo.php?pid=msc0000000082005000100010&script=sci_arttext. Acesso em: 16/10/2021.

4 Este foi o título escolhido por Edi Rock para seu último disco solo, lançado em 2019, se é que assim pode ser chamado, uma vez que conta com a participação de inúmeros outros cantoras e cantores da cena do hip-hop e do funk, ou mesmo de outros estilos, como o samba, o sertanejo, com influências do R&Blues, reaggae, rock, blues e folk.

Embora este disco, *Origens*, conte com a participação de diversos artistas, foi com Mc Pedrinho e o DJ Kalfani, filho de KL Jay, outro integrante dos Racionais MC's, que tudo começou quando estes apresentaram a Edi Rock a música *De onde eu venho*, que já vinha com o refrão e com a batida do funk, cuja base havia sido composta por estes dois jovens compositores. A temática abordada, ou seja, o território da juventude periférica da Vila Maria, zona norte da cidade de São Paulo, estimulou Edi Rock a compor um disco que falasse de seu território, na zona norte, mas também de sua ancestralidade africana.

Eles invejam o que tenho
Todos os bens que obtenho
Mas não vêm da onde eu venho
Da onde eu venho

(DE ONDE eu venho, Edi Rock e Mc Pedrinho, 2018).

Este foi o refrão introduzido pelos jovens compositores, ao qual foram associadas cenas e estrofes que nos remetem a um passado marcado pela violência e estupro durante o período colonial no Brasil:

Sou fruto do engenho, fruto do campo
Anos e anos de estupro e espanco
Leito da dor, leito do pranto
De 1500-600 e tanto

(Ibidem, 2018).

Fazendo um recuo no tempo, relembra-nos de nossos antepassados, guerreiros e reis de África - oriundos do Congo, Angola e região Centro-oeste - que foram traficados, comprados e escravizados nas

Américas. E desde então, “o povo sobrevive entre aspas”.

Mas mesmo em tempos de subjugação, evidencia as lutas de resistência nas Américas e em África, ressaltando as principais lideranças desses movimentos: *Mandela, Zumbi, Luiz Gama, E-D-I/ Qual a diferença, qual a facção/Qual a sua sentença, qual a sua razão.*

Alternando riqueza, opressão e resistência. Entre “ouro, café, engenho e cana” ... permanece um Brasil, com “violência sangrando a esmo”. Mas o tamborzão bate em toda a América, sinal de que a resistência continua, como sugerem os rappers: *Zulu, Homem de ambições, homem de visões/ Viagem de líderes, reis e leões.*

Ao mesmo tempo, introduz o que querem dizer com a *guerra é outra* - a do mic (microfone do MC) - a resistência recriada pela música rap: *Por pra cima, agora, e mais, em outra vida/ O mic é minha nove [minha arma], caneta, ferida/ Quântico, crítico, romântico, político.*

Menciona o cangaço, os mercados de São Joaquim⁵ na Bahia, o candomblé, até se acercar da comunidade mais próxima, da Vila Maria, zona norte, como se pode observar neste trecho:

Da onde eu venho, da onde eu venho,
sigo aprendendo

5 Feira de São Joaquim é a maior feira livre de Salvador, Bahia, sendo a mais tradicional para a população de baixa renda, não só dos soteropolitanos como do recôncavo baiano. Localizada na Cidade Baixa entre a Baía de Todos os Santos e a Avenida Oscar Pontes, no bairro do Comércio.

Desde menor, desde menor canto o que
eu tô vivendo

Vila Maria, que me refugia, sempre me
acolhendo

E os mano de cria, do meu dia a dia,
fazendo dinheiro

(Ibidem, 2018).

Uma letra carregada de mensagens alusivas ao passado e ao presente, que nos põe no coração de cenas cuidadosamente apresentadas, realizando o que o filósofo Béthune (2003), estudioso do rap e do jazz, chamou de “telescopia histórica”, segundo a qual expressões estéticas afro-diaspóricas nos fazem rever o passado com as lentes do presente. Um videoclipe, alinhavado por esta letra, que remete o expectador, simultaneamente, a uma espécie de elaboração *a-posteriori* de uma história que não foi contada para muitos de nós brasileiros nos bancos escolares, ao mesmo tempo que propicia uma espécie de reposição de experiência, ou melhor, da capacidade de ter experiência. Condição, segundo Adorno (1995), para qualquer projeto de educação com fins emancipatórios, em que a rememoração torna-se condição para a experiência, para que se desenvolva o sentido de outras possibilidades humanas que escapam ao sujeito moderno, fechado ao outro não idêntico, à diversidade de pessoas e pluralidades territoriais e identitárias.

Tais videoclipes teriam, a nosso ver⁶, função semelhante ao cinema de vanguarda

6 AMARAL, M., DIAS, D.C. e TEJERA, Daniel B.O. Do cinema de vanguarda ao videoclipe dos Racionais MC's: uma discussão a partir de Vilém Flusser, Walter Benjamin e T.W. Adorno. Revista Tempos e Espaços em Educação. São Cristóvão, Sergipe, Brasil, v. 11, n.24, p. 111-126, jan/mar. 2018.

como apontara Benjamin (1980), a de provocar o **choc** póstumo, colocando em cena algo vivenciado, mas não elaborado, que, por meio da montagem cinematográfica, alternando o passado e o presente, poderia criar as condições de elaboração e de crítica do presente.

No caso do Brasil, uma nação, cujo projeto de modernidade se fez ancorado na negação de um passado bárbaro escravista, urge ir ao encontro deste passado negado, mas, como afirma o professor Muniz Sodré (2021), com vistas a descolonizar o presente, movido pela força da ancestralidade. O autor discorre, no artigo *Descolonizando*, sobre a importância de se ir ao encontro de uma ancestralidade, que nada tem a ver com os “heróis das glórias exclusivas do Estado”, como é o caso da estátua do bandeirante Borba Gato, queimada recentemente em um protesto em razão de seu passado escravista e genocida⁷. Para ele, “a ancestralidade faz ressoar, na consciência afetada por um destino comum, as vozes dos guias consensualmente ilustres”. E acrescenta: “O que importa é a narrativa de uma experiência existencial compartilhada na memória coletiva” (SODRÉ, 2010, p. A2).

Parece-nos ser este o percurso de vídeos como *De onde eu venho*, que

assinalam a opressão e a tentativa de desumanização dos povos africanos trazidos à força para as Américas, mas também as lutas de resistência, em meio aos tambores e rituais africanos recriados em terras brasileiras que conferiram vigor às lutas e formas de resistência encontradas pelos afrodescendentes. Lutas que precisam ser conhecidas e valorizadas pelas novas gerações para que possam visualizar um horizonte digno, por meio de uma educação capaz de propiciar a construção de realidades e espaços também no plano dos afetos, base para a construção de conhecimentos contextualizados, interseccionados e de enfrentamento das desigualdades oriundas do racismo e das opressões de classe.

Neste videoclipe, em meio a cenas de vida na favela, vielas e más condições de vida e de trabalho, são apresentadas cenas de riqueza ritualística, como a do ritual do *Ebó*⁸ no candomblé, o uso de colares e roupas africanas que embelezam os corpos de pessoas negras, fazendo reemergir a altivez dos povos africanos no Brasil e em África. E o videoclipe, acompanhando a letra, termina com cenas da Vila Maria, onde residem diversos alunos da escola na qual realizamos a docência compartilhada, sugerindo que esta riqueza pode ser reencontrada também neste território.

Passaremos ao relato justamente do trabalho realizado por nós com uma classe da 7ª série, a partir da apresentação deste videoclipe, de Edi Rock e Mc Pedrinho – *De onde eu venho*.

⁷ No dia 24 de julho de 2021, segundo Nicolau Neto, “durante os atos contra o governo federal, mais de 40 pessoas ligadas ao movimento ‘Resistência Periférica’ usaram pneus para atear fogo no símbolo dos bandeirantes paulistas, mas que representa sangue e dor por sua relação com um passado de escravidão de negros e indígenas”. (cf Blog Negro Nicolau). Disponível em: <https://www.badalo.com.br/brasil/quem-foi-borba-gato-bandeirante-e-escravagista-que-teve-estatueta-queimada-em-sao-paulo/>. Acesso: 17/10/2021.

⁸ Ritual do candomblé que propicia uma espécie de purificação espiritual, no qual alimentos e cantigas são oferecidos aos Orixás, que, por sua vez, proporcionam cura e paz espiritual aos participantes.

Preâmbulo: desafio para uma prática pedagógica emancipatória

Embora tenhamos iniciado nosso trabalho presencial em abril/maio do ano de 2021, quando a escola retornou após um recesso de 15 dias, decretado pela Prefeitura de São Paulo devido ao recrudescimento da pandemia e aos surtos de Covid nas escolas, sabíamos que teríamos que nos adaptar ao ritmo de rodízios⁹ impostos pelo retorno parcial às aulas.

A partir de agosto deste ano, foi permitida a presença de 50% dos alunos em sala. Os professores decidiram dividir em uma “turma vermelha”, a que havia acompanhado as aulas e outra, “amarela”, cujos alunos até então não haviam comparecido às aulas e tampouco tiveram acesso à plataforma oferecida pela Secretaria Municipal de Educação (SME) para que acompanhassem as aulas e atividades via *online*. E, o pior, saltaram do 5º para a 7º ano no contexto da crise pandêmica no Brasil. E mesmo assim, optou-se por um sistema de avaliação tradicional¹⁰, medida adotada na unidade em substituição a um processo de avaliação capaz de captar o pensamento sutil e mais sensível de percepção e compreensão da realidade como era o nosso propósito.

⁹ Até o final de julho, as turmas do 7º ano, A e B, eram divididas em duas outras turmas cada uma, de maneira a garantir no máximo 35% em sala de aula. Portanto, rodiziávamos nossas docências em quatro sub-turmas.

¹⁰ Pretendia-se, com essa medida, obter um quadro “mais preciso” sobre o nível de fixação dos conteúdos alcançado pelos alunos, muitos dos quais estiveram afastados por mais de 15 meses de qualquer contato com a escola.

Entretanto, “as preocupantes falhas do sistema escolar cobram novas ideias, e o novo brota sem parar em um meio quase incapaz de acolhê-lo”, conforme assinala o professor, nosso parceiro, procurando manter a chama acesa, a despeito das tentativas burocratizantes de apagá-la.

Mesmo diante desses impasses, demos continuidade a nossas aulas compartilhadas com os professores Robson e Denise, promovendo algo que fosse significativo e culturalmente relevante para os alunos, além de lhes proporcionar condições para a construção da identidade étnico-racial, ao aproximá-los de seu passado esquecido, por meio da reativação de uma memória ancestral em conexão com suas expressões estéticas contemporâneas.

As primeiras associações com base no clipe *De onde eu venho*

Após discutirmos a história de surgimento do hip-hop, retomamos a letra da música *De onde eu venho*, de Edi Rock e Mc Pedrinho. Dentre os debates desenvolvidos com os estudantes, podemos destacar três aspectos: o primeiro, sobre o significado das origens; o segundo, sobre as personalidades negras que mudaram nossa história; e por fim, os resquícios da escravidão brasileira nos dias de hoje.

No que diz respeito ao debate que a música propõe sobre as origens, comentamos que o trecho “mas não veem de onde eu venho” poderia estar relacionado, tanto com a origem periférica de Pedrinho, quanto

com as origens ancestrais dos negros, resgatada por Edi Rock. Uma estudante associou este trecho ao preconceito na sociedade com as pessoas oriundas das periferias, tratando-as como marginais.

No que diz respeito às personalidades negras da nossa história, resgatamos o trecho “Mandela, Zumbi, Luiz Gama, E-D-I”. Discorremos a respeito desses nomes, em especial o de Zumbi, líder do Quilombo dos Palmares. Uma jovem observou que a versão contada em muitos livros didáticos, que apresenta a Princesa Isabel como a libertadora dos escravizados, era uma “versão desleal” da história. Segundo a jovem, essa narrativa invisibilizava a luta dos escravizados, inclusive daqueles que organizaram batalhas contra os colonizadores, como o Quilombo dos Palmares. Uma observação aguda da jovem que apontou a necessidade de outra versão da história a ser reparada e reconstruída do ponto de vista do oprimido e não dos opressores. Abria-se, assim, um caminho para se desmontar um dos pilares do mito da democracia racial - a narrativa de apagamento da história de resistência dos negros escravizados.

No último momento da aula, discutimos sobre os resquícios de práticas e mentalidade escravistas nos tempos atuais, responsáveis pela naturalização das diversas faces da violência sofrida pelos negros, como o extermínio de jovens negros, a falta de oportunidades de inserção social, o desemprego, o racismo, etc. O rap e a cultura afro-diaspórica foram percebidos pelos estudantes como uma “arma” de resistência daqueles que sofriam com as mazelas de uma sociedade que negava o direito a uma reparação material e simbólica a seus afrodescendentes.

Dando continuidade ao debate sobre as origens

Noutra aula, ao trabalharmos o verso “O mic é minha nove, caneta, ferida”, o professor Robson esclareceu que “o mic é minha nove” era uma forma de dizer que o microfone era uma arma, ao mesmo tempo que fazia referência, a um trecho da música Capítulo 4, Versículo 3, do grupo Racionais MC's: “minha palavra vale um tiro, eu tenho muita munição”¹¹. Um verso que, no caso da música “De onde eu venho”, sugeria que o rap era uma forma potente de resistência contra a violência sofrida pelos periféricos e afrodescendentes.

Dividimos a lousa em duas partes, de modo que na primeira, escrevemos as palavras da música que chamaram mais a atenção dos jovens, como: *dor, pranto, café, engenho e estupro*. O Prof. Robson fez observações sobre a íntima relação entre esta realidade de opressão e de exploração do trabalho escravo e a formação territorial brasileira, tema sobre o qual haviam se debruçado na disciplina. Na segunda parte da lousa, anotamos e explicamos o significado das palavras que os estudantes desconheciam, como, por exemplo, afrodescendentes e remanescentes.

Ao discutirmos sobre a trajetória de MC Pedrinho, que valorizava, em suas músicas, suas origens, orgulhando-se de seu nascimento e permanência na Vila Maria, observamos que grande parte de seu sucesso poderia ser atribuído às suas

¹¹ Música do Álbum: *Sobrevivendo no inferno*, dos Racionais Mc's. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=2LQSFLTiwS8>. Acesso: 16/10/2021.

vivências na periferia. Salientamos, nesse sentido, a importância de conhecermos as origens dos estudantes. Algumas alunas mencionaram os estados que nasceram seus pais: Minas Gerais, Bahia, Pernambuco e Maranhão. Já outros jovens responderam que nasceram no hospital do Tatuapé, em São Paulo.

Mesmo depois de fazer todo esse percurso, procurando *escovar a história a contrapelo*, como diria o filósofo Walter Benjamin (2005), ressaltando a importância de se recontar a história não hegemônica, no sentido de valorizar as raízes de cada um, uma estudante nos perguntou sobre qual a importância de conhecermos o nosso passado, uma vez que somos o presente, o aqui e agora.

Para responder a essa pergunta, Robson solicitou que os estudantes elencassem quais os lugares da cidade de São Paulo que resgatavam a história dos indígenas, por exemplo. Os jovens não souberam responder, justamente pelo fato de a história indígena ser invisibilizada, do mesmo modo que a história das lideranças negras de nosso país era apagada. O professor observou que não havia referências na maior parte da cidade sobre os guerreiros e caciques de diferentes etnias. Não obstante, exaltava-se a figura dos bandeirantes, demonstrando, desse modo, como os colonizadores contavam a história de nosso país sob a perspectiva dos brancos europeus, detentores de poder econômico. Daí a importância de se compreender nossas origens e resgatar o nosso passado, o que implicaria, antes de tudo, entender qual o papel dos nossos ancestrais na construção de nosso país. Quando percebemos, disse-lhes o professor, que a maior parte

de nossos pais e avós é fruto da diáspora, passamos a valorizar nossos antepassados, nossas origens, como fizeram Edi Rock e Mc Pedrinho na música *De onde eu venho*.

Como sugestão para a aula seguinte, pensamos em elaborar raps a partir da história de vida e das origens dos adolescentes.

Ensinando a transgredir como prática da liberdade

As contribuições de Bell Hooks, em seu livro *Ensinando a Transgredir - a educação como prática de liberdade* (2017), parecem-nos pertinentes para os nossos propósitos de construir em sala de aula um espírito de comunidade, tendo como base a construção de um conhecimento que fosse significativo para a vida dos jovens estudantes.

Inspirada nos ensinamentos de Paulo Freire, do pensamento feminista e da luta antirracista, Hooks (2017) sustenta que, ao rompermos com os moldes de uma educação bancária e verticalizada, abriremos espaço para uma educação que admita os saberes oriundos das vivências de cada um, alicerçados no desejo de um saber capaz de curar o espírito desinformado e que almeje um conhecimento significativo: “Antes de tudo, uma educação que ‘liga a vontade de saber à vontade de vir a ser’” (HOOKS, 2017, p. 35).

Inspirados em seus escritos, procuramos criar um sentimento de comunidade em sala de aula, que proporcionasse o respeito mútuo entre os estudantes e

professores, o desejo pela aprendizagem e o entrelaçamento dinâmico entre a teoria e a prática pedagógica. Com esse propósito, preparamos nossa aula seguinte, cujo objetivo seria, a partir do rap, *De onde eu venho*, retomar as ideias principais da música e dar início à construção das letras de rap com os estudantes.

Criando raps e fortalecendo laços

Sugerimos que relêssemos a letra “De onde eu venho” para reavivarmos nossas memórias sobre o que discutimos na última aula. Começamos a ler e, para nossa surpresa, os estudantes acompanharam toda a leitura da letra da música. Um jovem destacou que a letra da internet estava escrita errada. Não se tratava de “12 do sigla”, mas sim “12 do Cinga¹²”, nome de um baile famoso de uma comunidade da região do Parque Novo Mundo/Vila Maria.

Em seguida, sugerimos que realizassem uma nova leitura, dessa vez, anotando as palavras da música relacionadas com os dias de hoje. Eis que uma aluna se aproximou timidamente de Marina e perguntou em voz baixa: “Professora, posso anotar estupro?”. Marina respondeu que sim, perguntando-lhe se ela sabia o que significava. A jovem apenas acenou positivamente com a cabeça. Além de *estupro*, as palavras anotadas foram *drogas*, *leito de dor e favela*. Palavras geradoras, carregadas

do peso de um mundo cruel reservado a jovens entre 11 e 12 anos de idade.

Também pedimos para que prestassem atenção nas rimas da música, uma vez que as palavras no fim de cada verso, não só eram sonoramente parecidas, como também traziam um determinado sentido no contexto da letra.

Por fim, a Profa. Denise sugeriu que, com base na associação livre de palavras e sons, cada grupo deveria escolher um tema e começar a esboçar uma letra de rap. Enquanto os jovens elaboravam suas músicas, nós, professores e pesquisadores, transitávamos entre os grupos para observar as composições e auxiliá-los caso surgisse alguma dúvida.

O primeiro grupo estava interessado em discutir o *racismo* contra os povos indígenas. Uma estudante nos perguntou se soubemos do incêndio da estátua de Borba Gato, ocorrida no último fim de semana. A jovem declarou apoio à ação dos manifestantes, uma vez que os bandeirantes violentaram os indígenas. A primeira rima do grupo foi: “*Os bandeirantes eram racistas/Eram machistas*”.

Chamou-nos a atenção o fato de a estudante, ao mesmo tempo que valorizava a beleza das mulheres indígenas, posicionar-se firmemente contra a “história monumental” que registra a versão historiográfica dos de cima, a título de legitimar o poder, como bem salientou Muniz Sodré, em seu breve artigo *Descolonizando* (2021).

O segundo grupo, o do jovem que no começo da aula havia alertado para o

¹² Em alusão aos prédios populares conhecidos como Cingapura.

erro de escrita na letra da música, optou por elaborar um rap com o tema favela:

Favela 12 do Cinga, as mina empina
O paredão estralando e a favela tocando
E o DJ tocando. Várias pessoas dançando
E vai até de madrugada e nada para

O terceiro grupo, composto por dois meninos mais tímidos, decidiu falar de guerra entre facções: “Guerra e destruição – destruirá meu povo/Então treta e matação, virão minha vida/Então....”.

O quarto grupo, formado por três meninas, estava conversando sobre a história de uma adolescente de 13 anos que havia sido violentada por um familiar e obrigada a parar de frequentar a escola para cuidar da gravidez. Com base neste caso, deram como título do rap *Mãe aos treze*, cuja letra trataria de assédio, estupro e violência. Começaram a compor uma letra que denunciava o falso moralismo reinante na escola, destacando seu caráter machista: “As escolas dizem que shorts ou decote não podemos usar/mas não ensinam os homens a respeitar”.

O quinto grupo, composto por três jovens bem participativos, elegeu o tema *vida* para o rap. Descrição da vida na favela que nos pareceu muito próxima dos escritos de Carolina Maria de Jesus, em seu livro *Quarto de Despejo: diário de uma favelada* (2020). Nesta obra, a autora discorre a respeito das dificuldades da vida dos moradores da periferia, além de apontar uma linha demarcatória, territorial, inclusive, entre os bairros nobres (sala de visitas) e a favela (quarto de despejo). A autora, por meio de uma escrita sensível e ao mesmo tempo contundente, retrata a realidade experimentada por ela na favela em seus diários, posteriormente

publicada em livro. Suas percepções do mundo estão intimamente ligadas às suas vivências de fome, de mãe solteira, que lutou para criar seus filhos, mas, sobretudo, de uma mulher que almejava sair da favela e ter uma casa própria.

Analisemos a letra¹³ composta por esse grupo, que contrapõe a vida fácil e colorida dos mais ricos (favorecidos) à realidade dura e crua da favela:

Vida favorecida colorida
Conhecida com muita
Alegria
Vou te contar
A vida na favela não é fácil não
Sem água sem luz isso é uma decepção

Essas composições, ainda que iniciais, nos surpreenderam. Nelas foram registradas dores, indignação, angústia e revolta, sentimentos convertidos em arma de denúncia e de afirmação estética. Além disso, identificamos desejos de uma vida melhor na periferia, que garantisse desde os direitos humanos básicos até momentos de lazer.

Na periferia é difícil meu irmão, Tô cansada de tanta indignação, cadê o prefeito cadê a solução?

Nesse dia de nossa docência comparilhada, demos continuidade à elaboração

¹³ A letra composta por esse grupo inspirou-nos inclusive a pensar o título deste artigo.

de letras de rap com os jovens estudantes do 7º ano, com base no *Dicionário de rimas da língua portuguesa*, de José Augusto Fernandes, bem como do livro *How to Rap* (2009)¹⁴, de Paul Edwards, constituíram-se em importantes suportes teóricos para a preparação da aula.

No início da aula, Robson colocou no YouTube uma batida de rap como música de fundo que acompanharia o nosso encontro. Depois da acomodação dos estudantes nas cadeiras da sala de vídeos, relembramos nossa última aula e demos algumas sugestões para a escrita das letras de rap. Robson explicou na lousa que os jovens poderiam estabelecer em seus cadernos um *mapa de temas*, ou seja, elencar palavras que apresentassem alguma relação com a temática escolhida por cada grupo, de modo a ajudar a pensar sobre o que escrever. Tomando como exemplo o grupo que estava propondo uma letra de rap sobre a periferia, Robson listou, a título de sugestão, na lousa, algumas palavras para o mapa, como: “local isolado”, “menos favorecido”, “esquecido”, “abandonado”, “lixo”, “precariedade”, “lutas”, “conquistas”, “confiança” e “guerreiros”.

Após esta apresentação de Robson, comentamos algumas sugestões propostas no livro *How to Rap* (2009) sobre a elaboração das letras. Em um primeiro momento, explicamos que os jovens poderiam sentir-se à vontade para escolher a forma como tratariam o rap, podendo envolver desde um episódio da vida real, uma letra voltada para a conscientização dos ouvintes, ou

¹⁴ Este livro foi resultante de uma ampla pesquisa feita pelo autor junto aos rappers mais importantes da história do rap nos EUA, sobre o processo criativo, teoria musical e letras criadas por eles.

até mesmo uma situação que não vivenciaram, mas que desejariam experimentar um dia. Também explicamos que depois de escolherem o tema de suas músicas, os rappers utilizavam alguns artifícios de linguagem para comunicar suas mensagens com um estilo próprio. Para isso, poderíamos observar tanto a presença de gírias, quanto diferentes formas de apresentar as rimas, usualmente empregadas pelos rappers, como: as rimas perfeitas¹⁵, rimas assonantes¹⁶, aliteração¹⁷, consonância¹⁸ e assim por diante.

Depois dessa introdução, retomamos a escrita das letras de rap. O dicionário de rimas circulou por todos os grupos, e em muitos momentos havia uma “disputa” sobre qual grupo poderia usar. Sem dúvida, a consulta do livro foi fundamental para auxiliar na escrita dos jovens, uma vez que sentiam necessidade de ampliar seu repertório.

O primeiro grupo havia escrito na última aula sobre a vida na favela. Estavam muito concentrados e, por todo o tempo, procuraram estabelecer uma conexão entre o conteúdo do rap e as rimas. Como foi notado na última aula, o grupo trazia, em suas letras, uma forte **crítica à sociedade e ao descaso dos governos com os mais pobres**.

¹⁵ Quando duas ou mais palavras terminavam da mesma forma, como, por exemplo, venho e tenho.

¹⁶ Quando a vogal garantia a rima, como, por exemplo, “comida no prato e vacina no braço”.

¹⁷ Quando as palavras começavam com a mesma consoante.

¹⁸ Hip hop seria um exemplo de consonância, em que vogais diferentes encontravam-se envolvidas pelas mesmas consoantes.

Apresentamos, a seguir, a letra tal como foi escrita por eles:

Na periferia é difícil meu irmão
To cansada de tanta indignação
cade o prefeito cade a solução?
na ora de prometer todos falam muito
mais na ora de fazer corre o buxixo
fome, sem água, sem luz, essa é a realidade da periferia
cade as promeças que você propos
encanamento novos, agua potavel que indignação
Cadê o direito que prometeu, sumiu depois da eleição?
To indignada, cada dia é uma notícia que ouve um problema na política
Mas nem todo dia assim na verdade todo dia é um inferno na cidade
onibus lotado, povo desempregado, pessoas sem emprego
isso tá lotado! Pessoas morando na rua, casas sem alimento
é fácil falar quando tem tudo a disposição ou melhor tudo na mão
Mas como somos brasileiros vamos a luta

O segundo grupo era composto por dois jovens, uma menina e um menino, que não haviam participado da aula anterior. A dupla gostaria de produzir um rap sobre a sociedade na qual vivíamos, voltando-se para a conscientização. Segundo um dos jovens, seria impossível falar bem da sociedade, a não ser que quisessem mentir para as pessoas que fossem ler suas letras:

A sociedade hoje em dia é cheia de injustiça
guerra, cadeia, crime e polícia

pessoas matando virou cotidiano
enquanto uns estão fumando e se drogando
mães chorando isso já é normal
porque seus filhos foram paro mal?
tanta morte rolando e a gente não tá mais aguentando

O terceiro grupo, composto por três jovens, assim como o anterior, também não havia participado da última aula. Os jovens propuseram o tema “preconceito” e acharam pertinente pesquisar mais em seus tablets sobre o assunto antes de escrever. Anotaram em seus cadernos os conceitos: machismo – preconceito às mulheres, o fato do homem se achar melhor que a mulher; racismo – preconceito contra cor negra, achar que o branco é melhor que o negro; homofobia/transfobia – preconceito com transgêneros e homossexuais; xenofobia – preconceito com pessoas de outros países, sendo chines, espanhol, português, etc.

Após um debate do grupo sobre a temática e consulta no dicionário de rimas, propuseram a seguinte letra:

Nós somos contra o preconceito
e exigimos respeito
se por achar que ser negro é imperfeito
xingar sem conceito e achar
que o mundo funciona desse jeito
um ato grande de preconceito

O quarto grupo, composto por duas meninas, deram prosseguimento à escrita do rap sobre *abuso sexual*. Vale destacar que esse grupo foi um dos que pesquisou rimas no dicionário:

As escolas dizem sem calça rasgada
sem blusa decotada, não dê motivos para

ser assediada
é muito mais fácil
ensinar a uma mulher a se vestir
do que um homem a se controlar
Na própria casa...

conviver com situações de vida permeadas por violência, miséria e injustiças. Situação que se viu agravada pela pandemia e que resultou em perda de entes queridos, como pais e avós. E mesmo assim, estavam indo à escola, queriam estudar, aprender e expressar suas ideias.■

Considerações finais

Nosso intento inicial era apresentar a potência do trabalho dialogado em sala de aula, de natureza transdisciplinar, que aproximasse as reflexões feitas na universidade e no âmbito da escola pública sobre o universo do hip hop, com ênfase nos cliques que apresentassem cenas e músicas engajadas. Ou seja, que estimulasse a reflexão sobre as relações entre o passado e o presente e alimentassem a produção de uma escrita comprometida entre os alunos. E as discussões foram conduzidas de maneira a articular o conteúdo de geografia, relativo à ocupação do território brasileiro, com as desigualdades e opressões que restaram como herança desse passado inglório, que, como vimos, ainda não passou.

A produção dos jovens estudantes envolveu desde denúncias de abuso sexual, drogas, violência, até momentos de divertimento, como o famoso baile do Cinga 12. Mas o mais interessante foi a mobilização de muitos deles para exprimir suas ideias sobre a sociedade, por meio de palavras carregadas de sentido, alinhavadas por rimas - algumas espontâneas, outras inspiradas pelo dicionário de rimas e pelas orientações dadas em sala de aula. Com uma batida de funk ao fundo, apresentaram em seus raps, uma crítica contundente a uma sociedade desigual e injusta, que os obrigava a

[MÔNICA G. T. DO AMARAL]

Profa Associada e Pesquisadora Sênior da Faculdade de Educação da USP e do Programa de Pós-Graduação em Educação da FEUSP, nas áreas de Psicanálise, Filosofia e Educação. Profa do Programa de Pós-Graduação Humanidades, Direitos e outras Legitimidades da USP. É Membro Efetivo da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo. Coordena o grupo de pesquisa Docências compartilhadas, formação continuada e a Lei 10.639/03: o papel das culturas urbanas em escolas públicas de diferentes regiões periféricas (CNPq). E-mail: monicagta@usp.br/ monicagta@hotmail.com

[MARINA NUNES DIAS]

Graduada em Filosofia pela FFLCH-USP e Profa de Filosofia. Faz parte do grupo de pesquisa Docências compartilhadas, formação continuada e a Lei 10.639/03: o papel das culturas urbanas em escolas públicas de diferentes regiões periféricas (CNPq). E-mail: marina.nunes.dias@usp.br

[ROBSON GUARNIERI DOS SANTOS]

Graduado em Geografia pela FFLCH-USP e Professor na Rede Pública do Município de São Paulo. Faz parte do grupo de pesquisa Docências compartilhadas, formação continuada e a Lei 10.639/03: o papel das culturas urbanas em escolas públicas de diferentes regiões periféricas (CNPq). E-mail: robsonguarnieri@gmail.com

Referências

ADORNO, Theodor W. Notas sobre o filme. In: COHN, Gabriel. **Theodor W. Adorno**. São Paulo: Ática, 1986, p.100 -107.

ADORNO, Theodor W. **Educação e emancipação**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

BENJAMIN, Walter. A obra de arte na época de suas técnicas de reprodução. In: BENJAMIN, Walter; HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W.; HABERMAS, Jürgen. **Textos escolhidos**. Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Jürgen Habermas. Tradução de J. L. Grünnewald. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 3-28. (Os pensadores).

BENJAMIN, Walter. Uma leitura da tese “sobre o conceito de história”: Tese VII. In: LOWY, Michael. **Walter Benjamin**: aviso de incêndio. São Paulo: Boitempo, 2005, p.70.

BÉTHUNE, C. **Le rap - une esthétique hors de la loi**. Paris: Autrement, 2003.

BRASIL. **Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003**. Altera a lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-brasileira”, e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República, [2003]. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/l10.639.htm. Acesso em: 16 outubro. 2021.

CONTIER, Arnaldo. O rap brasileiro e os Racionais MC's. In: **Anais do 1 Simpósio Internacional do Adolescente**, May 2005. Disponível em: http://www.proceedings.scielo.br/scielo.php?pid=msc0000000082005000100010&script=sci_arttext. Acesso em: 16/10/2021.

DE ONDE eu venho. Produção DJ Kalfani, DJ Cuca. Compositores: Intérpretes Edi Rock e MC Pedrinho. Rio de Janeiro: Som Livre, 2019. 1 videoclipe. (3 min.). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=LBYGLqrvRc4>. Acesso em: 12/12/2021.

EDWARDS, Paul. **How to rap**. Chicago: Chicago Review Press, 2009.

HANSEN, Miriam Bratu. **Cinema and experience**: Siegfried Kracauer, Walter Benjamin, and Theodor W. Adorno. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2012.

HOOKS, Bell. **Ensinando a transgredir**: a educação como prática da liberdade. São Paulo: Martins Fontes, 2017.

JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de despejo**. 10 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

MIL faces de um homem leal (Marighella). Direção: Daniel Grinspum. Intérpretes: Racionais MC's. São Paulo: Preta Portê Filmes, 2012. 1 videoclipe (6 min.). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=5Os1zJQALz8>. Acesso em: 12/12/2021.

SANTOS, Milton. O retorno do Território. In: SANTOS, Milton et al. (Org.). **Território: Globalização e Fragmentação**. 4 ed. São Paulo: Hucitec: Anpur, 1998, p. 15-20.

SANTOS, Milton. **A Natureza do espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção**. São Paulo: EDUSP, 2009.

SOBREVIVENDO no inferno. Racionais Mc's. São Paulo: Cosa Nostra, 1997. 1 CD. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=fVQ3YYnic2o&t=1s>. Acesso: 12/12/2021.

SODRÉ, Muniz. Descolonizando. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 17 out. 2021. Editoriais, p. A2.

“IDEAIS DE
UMA RAÇA”
(1928-1931):
INTELECTUAIS
NEGROS E
VANGUARDA
CULTURAL
CUBANA



V SICCAL

[GT1 - COMUNICAÇÃO, CULTURA E DIVERSIDADE]

Fábio Nogueira

Universidade do Estado da Bahia (UNEB), Salvador, BA

[RESUMO ABSTRACT RESUMEN]

Ideais de uma raça (1928-1931) foi um dos principais jornais negros cubanos entre os anos 1920 e 1930. Circulando pela ilha como suplemento do jornal Diário da Marina, a página negra do arquiteto, político e jornalista Gustavo Urrutia (1898-1958) alcançou um público inédito para publicações do gênero. Apesar de sua inegável importância como espaço em que a intelectualidade negra cubana apresenta seus dissabores e protestos contra o racismo durante a Primeira República (1898-1933) pouco se fala de sua contribuição ao movimento de renovação artística vanguardista conhecido como negrismo e afro-cubanismo que se iniciou no período que ficou conhecido como Década Crítica (1920-1930). No presente artigo, destacaremos como os intelectuais negros que publicam em Ideais de uma raça (1928-1931) inserem-se no movimento da vanguarda cultural dos anos 20 e 30 e estabelecem sua própria visão sobre a relação entre cultura negra/afro-cubana, orgulho negro e identidade nacional.

Palavras chaves: Intelectuais negros. Vanguardas artísticas. Afro-cubanismo. Negrismo. Identidade nacional.

Abstract: Ideals of a race (1928-1931) was one of the main black Cuban newspapers between the 1920s and 1930s. Circulating the island as a supplement to the newspaper Diário da Marina, the architect, politician, and journalist Gustavo Urrutia (1898-1958)'s black page reached an unprecedented audience for the genre's publications. Despite its undeniable importance as a space in which Cuban black intelligentsia presents its grievances and protests against racism during the First Republic (1898-1933), scholars say little about its contribution to the avant-garde artistic renewal movement known as "negrismo" blackness and Afro-Cubanism that began in the period known as the Critical Decade (1920-1930). In this article, we will highlight how black intellectuals who publish in Ideals of a Race (1928-1931) fit into the cultural vanguard movement of the 1920s and 1930s, and how they set their vision of the relationship among black/Afro-Cuban culture, black pride, and national identity.

Key words: Black intellectuals. Artistic vanguards. Afro-Cubanism. Negrism. National identity.

Resumen: *Ideales de una raza* (1928-1931) fue uno de los principales diarios negros cubanos entre las décadas de 1920 y 1930. Circulando por la isla como suplemento del diario *Diário da Marina*, la página negra del arquitecto, político y periodista Gustavo Urrutia (1898-1958) alcanzó una audiencia sin precedentes para las publicaciones del género. A pesar de su innegable importancia como espacio en el que la intelectualidad negra cubana presenta sus descontentos y protestas contra el racismo durante la Primera República (1898-1933), poco se habla de su aporte al movimiento de renovación

artística de vanguardia conocido como negrismo y afro-cubanismo que se inicia en el período conocido como Década Crítica (1920-1930). En este artículo destacaremos cómo los intelectuales negros que publicaron *Ideais de uma raça* (1928-1931) formaron parte de la vanguardia cultural de los años 20 y 30 y establecieron su propia visión sobre la relación entre negro/cultura afrocubana, orgullo negro e identidad nacional.

Palabras clave: Intelectuales negros. Vanguardias artísticas. Afrocubanismo. Negrismo. Identidad nacional.

1. Intelectuais negros na Década Crítica (1920-1930).

[...] Os filósofos e os escritores são os que forjam a mentalidade e a consciência dos povos. Nenhuma transformação, nenhum progresso, nenhuma alteração na tabela de valores, como diria Nietzsche, se produziu sem a intervenção desses fatores, desde a Grécia até os nossos dias. Por que não nos pomos de acordo uns quantos escritores, brancos e negros, para ter a iniciativa de acabar com o preconceito racial que tanto dano nos faz, colocando-nos no plano dos povos que carecem de unidade nacional?¹

O trecho acima foi retirado de um artigo escrito pelo jornalista Domingos Mesa² e publicado em 1928, em "Ideais de

1 Domingos Mesa. "Serpentinas". Ideales de una raza. Diario de La Marina, 9 dez. 1928

2 Não conseguimos informações sobre Domingos Mesa. As informações sobre os articulistas que assinam os artigos e textos publicados em Ideais de uma raça (1929-1931) são esparsas. Geralmente as referências a eles aparecem em outras publicações negras do gênero ou ainda em registros feitos por intelectuais brancos em artigos publicados em revistas e jornais do período. Outros, a exemplo de Gustavo Urrutia, Lino Dou, Nicolás Guillén e Consuelo Serra são mais conhecidos e temos informações um pouco mais precisas sobre suas respectivas trajetórias. As informações disponíveis sobre eles serão sinalizadas ao longo do texto. Destaco os trabalhos do investigador cubano Tomás Fernández Robaina que vem contribuindo para romper com a poeira de esquecimento que se formou em torno destes intelectuais, pensadores e artistas negros e negras. Refiro-me, entre outros, a Cuba: personalidades en el debate racial (La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2007) e Identidad afro-cubana: cultura y nacionalidad. (Santiago de Cuba: Editorial Oriente, 2009). Além destes trabalhos

uma raça", no *Diário da Marina*, um dos principais jornais cubanos do período. *Ideais* circulou como encarte do *Diário da Marina*, coordenado pelo arquiteto e político negro Gustavo Urrutia (1898-1958) e deu voz a intelectuais negros nacionalistas e vanguardistas nos últimos anos do que se chamou de "Década Crítica" (1920-1930)³. Para Domingos Mesa, o projeto de "unidade nacional" e de fim do "preconceito racial" poderia ser levado a cabo não apenas por novas construções intelectuais, mas *de intelectuais*. Segundo o articulista, filósofos e historiadores forjam a "mentalidade" e a "consciência do povo", ou seja, intelectuais negros e brancos estariam em condições de dar ao povo cubano - desde que "se pusessem de acordo para isso" - um sentido de "unidade nacional". Apesar dos desejos e esforços dos intelectuais negros de superação das barreiras raciais que separavam entre cubanos brancos e negros, estes continuavam confinados aos seus respectivos jornais, revistas, sociedades e clubes. Os esforços de unidade entre os intelectuais deveriam ser progressivos, o que deixa patente a proposta de uma nova entidade, a *União Fraternal Cubana*, iniciativa do Senador negro Juan Gualberto Gomes (1854-1933) e que tinha como objetivo reunir os mais "altos valores das duas

destacamos: Afro-cubanas. Historia, Pensamientos y practicas culturales. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 2011 organizado por Daisy Rubiera Castillo e Inés María Martiatu Terry e apresenta artigos publicados e os respectivos perfis de mulheres cubanas ao longo da história do país.

3 A Década Crítica (1920-1930) é um período marcado por movimentos de renovação política, cultural, intelectual e artística que se propuseram a revisar as bases da nacionalidade cubana em um país que desde sua independência, em 1898, vivia sob a intervenção militar e econômica dos Estados Unidos (Cubas-Hernández, 2012, p. 12).

raças" como forma de estimular o espírito de cooperação e forjar verdadeiros valores patrióticos e nacionais⁴. Mas as ideias de Mesa, ao contrário das dos intelectuais negros nos anos anteriores, encontram um ambiente intelectual mais favorável.

Mesa escreve seu artigo de exortação aos intelectuais brancos e negros cubanos em 1928, logo, um ano após o surgimento da vanguardista *Revista de Avance* (1927) e cinco anos após o Protesto dos Treze (1923), este último fato que é considerado a pedra angular da Década Crítica (1920-1930). É curioso imaginar que o que está na origem da Década Crítica (1915-1920) foi a resposta de intelectuais a crise de econômica de 1920. Até esta data a ilha caribenha observou um período de crescimento e prosperidade econômicos com a disparada do preço do açúcar no mercado internacional, o que contribuiu a modernização social, cultural e arquitetônica do país. (Nuñez Vega, 2011, p. 15).

Nos anos 1920, com a queda do preço do açúcar no mercado internacional a economia cubana entrou em crise e colapso. Os principais intelectuais associaram esta crise ao resultado de anos de uma postura subserviente das elites cubanas aos interesses econômicos dos Estados Unidos e pelo fato de que estas haviam se afastado do nacionalismo e heroísmo presente nas lutas por

independência (Nuñez Vega, 2002)⁵. É mister afirmar que a intervenção militar norte-americana, a partir de 1898, que se seguiu ao conflito hispano-cubano foi durante muito tempo apontada como o causador central desta divisão em um "espírito nacional" que havia sido forjado após renhida luta contra os espanhóis em uma guerra de independência que durou décadas. Porém estudos mais recentes mostram como o racismo e a segregação racial existiram na ilha mesmo no período das lutas por independência e de como estas práticas partiram de *criollos* ou cubanos brancos (Poumier, 2007; Helg, 2000; Ferrer, 1999).

Em 1923, eclodiu o Protesto dos Treze quando um grupo de treze intelectuais interrompe a fala de um importante ministro do então presidente Alfredo Zayas (1921-1925) e publicam um manifesto contra o governo em que rechaçam a presença dos Estados Unidos nos assuntos internos do país e defendem os valores nacionais cubanos tomando por referências as lutas por independência⁶. A partir daí surgem

4 GOMEZ, Juan Gualberto. "La Unión Fraternal Cubana. Proyecto de Manifiesto por Juan Gualberto Gomez." *Ideales de una raza*. Diario de La Marina, 2 dez. 1928.

5 Jorge Alejandro Nuñez Vega em seu artigo sobre o ambiente intelectual da primeira república cubana observa criticamente que na literatura sobre o período, as intenções e o projeto das vanguardas artísticas e intelectuais cubanas de construção de uma arte vernácula e uma cultura nacional são tomados teleologicamente como dados e não como resultante de um processo de lutas no ambiente intelectual (Nuñez Vega, 2002).

6 O grupo era composto por intelectuais que dominariam a cena cultural cubana nos anos seguintes: Rubén Martínez Villena, José Antonio Fernández de Castro, Calixto Masó, Félix Lizaso, Alberto Lamar Schweyer, Francisco Ichaso, Luis Gómez Wangüemert, Juan Marinello Vidaurreta, José Tallet,

diferentes leituras a respeito das causas da fragilidade e depreciação dos valores nacionais cubanos.

O antropólogo Fernando Ortiz (1881-1969)⁷ em *A decadência cubana* (1924) propõe uma ampla reforma das instituições de ensino pois estas seriam eficazes apenas "(...) em produzir uma quantidade excessiva de profissionais que se esteriliza e perde em grande parte vivendo uma vida de burocracia ou, o que é pior, nas predatórias atividades políticas do dia" (1924, p. 216). Um ano depois, outro importante intelectual, Jorge Mañach (1898-1961)⁸, em *A Crise da alta cultura cubana* (1925), afirma que durante os primeiros anos da República "foi catedrático quem quis, jornalista quem ousou, intelectual o primeiro arrivista capaz de escrever um livro, de tocar uma lira no clarinete ou abrir uma academia" (1925, p.

8). Estas representações do intelectual fútil e carreirista também estão presentes nos romances *Generales y doctores* (1920) e *Juan Criollo* (1927), de Carlos Loveira (1898-1928)⁹. Em outros termos, a decadência da cultura cubana é consequência do compadrio político e da dependência dos Estados Unidos, o que fragilizou os valores nacionais cubanos (Ibarra Cuesta, 1994, p. 136).

O Protesto dos Treze não apenas antecipou os livros de Loveira e os ensaios críticos de Fernando Ortiz e Jorge Mañach mas também a busca por expressões culturais cubanas autênticas e um movimento de vanguarda artística e cultural: o *Movimento Minorista* (1923-1928). As primeiras manifestações do movimento vanguardista *minorista* deram-se nas páginas das revistas *Carteles* e *Social* (1923-1927) já que muitos dos intelectuais do movimento ocupavam posições-chaves nestas publicações (Carpentier, 2003, p. 136). A partir de 1927, estes intelectuais passaram a ter como espaço de publicação a *Revista de Avance* (1927-1931) onde publicaram uma *Declaração de princípios* que exprime as ideais e objetivos do movimento (Moore, 2002, p. 243-244; Fonet, 2009, p. 143). O Protesto dos Treze (1923) e o Movimento Minorista (1923-1931) são, portanto, expressão de um "mal estar latente acumulado"

José Manuel Acosta, Primitivo Cordero Leyva, Jorge Mañach e J. L. García Pedrosa.

⁷ Fernando Ortiz (1881 - 1969) foi um político, escritor, antropólogo e etnomusicólogo. Conhecido por seus estudos sobre a cultura afro-cubana tornou-se militante nacionalista e fundou as revistas *Revista Bimestre Cubana*, *Archivos del Folklore Cubano* e *Estudios Afrocubanos* e, entre outros inúmeros trabalhos, escreveu os livros *La Africa de la Musica Folklorica de Cuba* (1950) e *Los Instrumentos de la Musica afrocubana* (1952 - 1955)

⁸ Jorge Mañach y Robato (1898-1961) foi um escritor e advogado. Formou-se na Universidade de Harvard em 1920, com bacharelado em Filosofia, na *Université du Droit et de la Santé de Lille* em Paris e posteriormente na Universidade de Havana em Cuba. Nos anos 30 foi professor da Universidade de Columbia nos Estados Unidos. Nos anos 40 foi catedrático da Universidade de Havana. Manteve ferrenha oposição ao regime de Fulgêncio Batista mas por divergências com Fidel Castro transferiu-se em 1960 para Porto Rico onde faleceu no ano seguinte. Publicou, entre outros, "Indagacion del choteo" (1928); "La crisis de la alta cultura en Cuba" (1925), "Martí el Apostol" (1933), "Pasado vigente" (1939) e "Historia y Estilo" (1944).

⁹ Carlos Loveira (1882-1928) foi escritor cubano e lutou na última fase da Guerra da Independência. Após a Independência (1898) atuou como militante anarquista no movimento sindical, em especial, no movimento ferroviário. Perseguido por sua atividade anarquista e sindical, exilou-se no México em 1913, onde permaneceu viajando entre Estados Unidos e Cuba até a data do seu falecimento. Publicou os romances *Los inmorales* (1910), *Generales y doctores* (1920), *Los ciegos* (1922), *La última lección* (1924) e *Juan Criollo* (1927).

no campo político e artístico (Nuñez Vega, 2002, p. 16). Trata-se não apenas de um mal-estar com o papel que cumpriam os agentes políticos, mas, principalmente, com os intelectuais, representados como os portadores da nacionalidade cubana.

2. "Ideais de uma raça" (1929-1931) e o afrocubanismo

A publicação do *Decameron negro* (1914), de Leo Frobenius; da *Antologia negra*, de Blaise Cendrars; dos contos de Paul Morand; de *Viagem ao Congo*, de André Gide; do cubismo de Picasso (Márquez, 1970, p. 218); das influências do *hagtime* e do *jazz* nas composições clássicas como "Gollywog's cake walk", de Debussy, e do "Ragtime", de Stravinsky (Moore, 2002, p. 245) caracterizam um movimento de vanguarda artística em um momento de crise da economia capitalista que precipitará a Primeira Guerra Mundial (1914-1918).

A transformação no gosto e na estética do mundo Ocidental como reação à tragédia e carnificina da Primeira Guerra (1917-1923) fez com que o modernismo como movimento das vanguardas artísticas europeias encontra-se nas expressões estéticas e culturais do negro um contraponto a um ambiente intelectual dominado pelo racionalismo e cientificismo. Em um primeiro momento, estas representações positivas da cultura negra são realizadas por intelectuais e artistas brancos e europeus. A partir do surgimento do *New Negro Movement* ou

Harlem Renaissance, nos Estados Unidos, do movimento da *negritude francófona* (Munanga, 1986) e outros congêneres são os próprios negros que passam a avaliar, em termos positivos, sua herança cultural de origem africana (Guimarães, 2021)¹⁰. Mas no caso cubano, como concretamente se expressou este movimento artístico e cultural de vanguarda? Como este contribuiu para modificar, por parte de intelectuais negros e brancos cubanos, a forma como a herança cultural negra e afrocubana era vista e se relacionava com a identidade nacional cubana?

Não obstante a importância da *negrophilie* francesa e os ecos do *New Negro Movement* na *Revista de Avance* (1927-1931)¹¹, o acerto de contas é fundamentalmente com o hispanismo e suas influências no Novo Mundo. É desta maneira que seus editores saúdam o sucesso da conferência de Fernando Ortiz, na Espanha, em que este condenou a validade e o uso do termo raça. Para Ortiz, a cultura deveria suplantar a

¹⁰ O sociólogo Antônio Sérgio Guimarães define modernidade negra como um "processo de inclusão cultural dos negros à sociedade ocidental" (Guimarães, 2021: 69) e que se inicia com a abolição da escravidão em meados do século XIX. Este processo de inclusão dos negros como "cidadãos" equivale a dois tempos: "um primeiro, em que a representação dos negros pelos europeus se transforma positivamente, principalmente através das artes, fruto do mal estar intelectuais provocado pelas guerras e pelas lutas de classe na Europa; o segundo se inicia com a representação positiva de si feita por negros para si e para os brancos." (Guimarães, 2021:70).

¹¹ As referências ao *New Negro Movement* na *Revista de Avance* aparecem nos artigos: Pedro Marc. *Moda y modos negros*. *Avance*, n. 35, p. 181-183, 1929; A. Jeanneret. *El negro y el jazz*, 6, 3 maio 1927; Ildefonso Valdes. *De la guitarra de los negros*. 6, 30 maio 1927, p. 316-317; J. Ribalta. *Ode al jazz band*, 6, 30 maio 1927, p. 18-19.

raça de maneira que não haveria uma raça espanhola, mas uma cultura hispânica¹². As reações de determinados setores da imprensa de Madrid foram desfavoráveis à opinião de Fernando Ortiz¹³. Como observou Jarnés Benjamin, na *Revista de Avance*, o conceito de raça seria útil para aqueles "que vivem e se limitam a viver do herdado"¹⁴, ou seja, era associado a uma postura conservadora, aristocrática e europeizante, avessa a renovação estética e política. Os intelectuais vanguardistas da *Revista de Avance* se contrapõem a um hispanismo abstrato, essencialista e racista que excluiu do núcleo da identidade hispânica (da "hispanidade") a contribuição dos descendentes de espanhóis (*criollos*) e africanos nas Américas.

Este embate com o hispanismo aparece em outros artigos ao longo das edições da *Revista de Avance* (1927-1931)¹⁵. À defesa de uma *Raça Hispânica ou Espanhola* que caracterizava o hispanismo de então, o grupo Minorista opunha a ideia de que a cultura espanhola se constituiu do contato entre diferentes culturas e não podia ser

pensado em termos de uma identidade pura. Esta recusa a um hispanismo abstrato e racista dialogava com as aspirações das vanguardas artísticas espanholas e a Geração de 1898¹⁶. Os editores da Revista rejeitavam os "carcomidos bastiões do passado" e reivindicavam uma revisão de valores "tão semelhante como a realizada na Espanha pela geração chamada de 98"¹⁷. Então, para os intelectuais da *Revista de Avance* não haveria um hispanismo exclusivamente europeu mas formado pelo contato com outros povos e culturas e que estava aberto a novos aportes e contribuições culturais, especialmente dos criollos e negros, descendentes de africanos.

Se para os intelectuais da *Revista de Avance*, o movimento da vanguarda artística deveria resignificar suas relações com a herança cultura hispanista, são outros os motivos que mobilizam os intelectuais negros: a superação da negrofobia, do racismo e da discriminação racial (Jackson, 1984: 6; Laremont; Yun, 1999) a partir da valorização da cultura negra cubana. É interessante observar que o projeto nacionalista expresso pelos editores da *Revista de Avance* não opõe filiação à cultura nacional e o pertencimento a um grupo racial.

12 Directrizes. "Raça y cultura". *Revista de Avance*, n. 30, jan. 1929, p. 3-4.

13 Sobre um olhar da evolução do pensamento e das ideias de Fernando Ortiz sobre o hispanismo no período do Entre Guerra a partir de sua oposição ao Dia da Raça, recomendamos o artigo: BIRKENMAIER, Anke (2012). "Entre a filologia e a antropologia: Fernando Ortiz y el día de la raza." *Antipod. Revista de Antropología y Arqueología*. Bogotá, n.15, p.193-218, jul/dec.

14 Benjamin Jarnés. "Raza, grillete." *Revista de Avance*, n. 30, jan. 1929, p. 8-9.

15 Destacamos a polêmica a respeito entre Manuel Aznar, Jorge Mañach e Franz Tamayo reproduzida em *Revista de Avance*. ver: "Universalismo espanhol", *Revista de Avance*, n. 2, 30 maio 1927, p. 46- 48 e 57; *Revista de Avance*, n. 3, 15 abr. 1927, p. 46-47.

16 Refere-se a geração de intelectuais e artistas espanhóis que se constitui na sequência da derrota de Espanha na Guerra Hispano-Americana e que fez com que país europeu perdesse suas últimas colônias, a saber, Porto Rico, Cuba e Filipinas. Entre seus principais intelectuais estão Ramón Menéndez Pidal, Dom Miguel de Unamuno e Rubén Darío. Tiveram como revistas onde se agruparam: *Don Quijote* (1892-1902), *Germinal* (1897-1899), *Vida Nueva* (1898-1900), *Revista Nueva* (1899), *Juventud* (1901-1902), *Electra* (1901), *Helios* (1903-1904) e *Alma Española* (1903-1905).

17 "Letras hispánicas". *Revista de Avance*, ano 1, n. 2, 15 abr. 1927, p. 113.

Este fato está presente quando do surgimento de *Ideais de uma raça* (1928-1931), os editores da Revista de Avance (1927-1931), saudavam a iniciativa como reflexo de uma *"elite inteligente e sensível da raça negra [que] começou a desenhar um "idearium"* cujos focos parecem ser a superação espiritual do negro¹⁸ (grifo meu). Antes, este nacionalismo tem como objetivo reforçar os laços que unem os cubanos de diferentes origens. Os editores da *Revista de Avance* se referem aos negros como *"uma raça que cooperou para nossa emancipação"* por partilhar *"um sentimento nacionalista que se arranca das mesmas raízes da história"*¹⁹ e este reconhecimento da cooperação de "uma raça" (negra) ao processo de emancipação denota uma relação de alteridade. Brancos e negros cubanos partilham de uma "raíz histórica" cujo ponto de referência é o processo de emancipação da ilha. É a partir desta mesma "raíz histórica" que os editores têm a pretensão de construir uma cultura cubana única. Porém, a cultura cubana para onde convergiram "diferentes famílias, povos e raças" não exclui o reconhecimento de uma "elite da raça negra" que quer se afirmar racialmente e promover a "superação espiritual do negro".²⁰ Ao lado do diálogo com o hispanismo, nas edições da *Revista de Avance* há uma crescente preocupação com a cultura negra expressa em poesias,

gravuras, artigos e contos retratam o primitivismo da cultura negra e africana²¹.

Ao criar *Ideais de uma raça* (1929-1931), Gustavo Urrutia contou como o apoio de José Antônio Fernández de Castro (1887 – 1951)²², um minorista que inaugurara, havia pouco tempo, um suplemento cultural no *Diário da Marina*, muito importante em dar a conhecer informações sobre o vanguardismo cultural cubano (Bronfman, 2004, p. 145). Entre 1927 e 1929, José Antônio Fernández de Castro foi coordenador do suplemento literário de *Diário da Marina* no qual foram recorrentes poemas, ensaios, desenhos e ilustrações de inspiração

21 Entre eles, citamos: Francisco Ichaso. "La Rebambaramba." Revista de Avance, 26, 1928, p. 244-245; Alejo Carpentier. "Liturgia." Revista de Avance, 50, 1930, p. 260-261; Paul Morand. "El zar negro." Revista de Avance, 30, p. 20-21; 31; T. Castañeda Ledo. "Dela si que del africano", Revista de Avance, 32, p. 110-112; Pedro Marc. "Moda y modos negros". Revista de Avance, 35, 1929, p. 181-183; "Liturgia negra", Almanaque, Revista de Avance, 46, 1930, p. 158-159; F. Ichaso. "Kid Chocolate o El negrito". Revista de Avance, 35, 1929, p. 182-183; "Dos poemas de Girao". Revista de Avance, 26, 1928, p. 41; Alfonso Carmin. "Damasajova", 2, 30 mar. 1927, 27; A. Jeanneret. "El negro y el jazz." 6, 30 maio 1927; Ildefonso Valdes. "De la guitarra de los negros". 6, 30 maio 1927, p. 316-317; J. Ribalta. "Ode al jazz band", 6, 30 maio 1927, p. 18-19.

22 José Antonio Fernández de Castro (1887-1951), graduado em Direito pela Universidade de Havana, foi jornalista e escritor cubano tomando parte do movimento da vanguarda artístico e cultural cubano, nos anos 20, que ficou conhecido como movimento negrista ou afrocubanista e integrou o grupo Minorista, responsável pela Revista de Avance (1927-1931). Dirigiu a página literária do Diário da Marina entre 1927 e 1929, sendo responsável pela divulgação de poesias, contos e demais expressões artísticas vinculadas ao movimento afrocubanista. Tornou-se militante comunista e exerceu intensa atividade intelectual e política, tendo ainda sido diplomata até o seu falecimento em 1951. Publicou, entre outros, Medio siglo de historia colonial de Cuba (1923), La poesía moderna en Cuba (1926) e En Barraca de feria (1933).

18 "Directrices. "La cuestión del negro." Revista de Avance, n. 30, jan. 1929, p. 5, tradução minha, grifo meu.

19 Directrices. "La cuestión del negro." Revista de Avance, n. 30, jan. 1929, p. 6, tradução minha, grifo meu.

20 Directrices. "La cuestión del negro." Revista de Avance, n. 30, jan. 1929, p. 6.

negrista e afro-cubanista (Moore, 2002, p. 249). Em 1928, o suplemento literário publicou o poema a "Bailadora de ruma" de Ramón Giraó, considerada a primeira manifestação do movimento afro-cubanista no campo literário. A proximidade entre Gustavo Urrutia e José Antônio Fernández de Castro contribuiu para "Ideais de uma raça" se converter em um caderno cultural engajado em divulgar a produção artística e literária de escritores, poetas e músicos negros vinculados ao vanguardismo.

Gustavo Urrutia (1881-1958) e Ideais de uma raça (1928-1931)

Gustavo Eleodoro Urrutia y Quirós nasceu, em 1881, no seio de uma família de negros livres. Começou a vida como modesto comerciante. Graduou-se em contabilidade na Escola de Comércio. Em 1907, Urrutia passou dois meses de férias nos Estados Unidos e viveu no Harlem. Esta experiência foi marcante na sua trajetória, pois lhe chamou a atenção a rigidez das diferenças raciais como elas se estabeleceram no contexto da sociedade norte-americana (Cook, 1943:222). De volta a Havana, foi contratado para o setor de contabilidade de uma grande empresa no setor de comércio. Entre 1909 e

1913, Urrutia foi contador da Renda da Loteria Nacional. Em 1928, convenceu o editor do Diário da Marina a escrever uma coluna semanal sobre questão racial que deu origem a um suplemento dominical, Ideais de uma raça (1928-1931) (Robaina, 2009:227). Em 1933, quando uma revolta popular tirou Gerardo Machado do poder Urrutia tornou-se por um breve período Conselheiro de Estado (1934). As pretensões de Urrutia eram claras quanto à ocupação de posições na política nacional. Em 1936, tornou-se Secretário de Cultura do Município de Havana e candidato derrotado a deputado no

Congresso Nacional. Em 1939, disputou novamente a eleição para deputado da Assembleia Constituinte de 1940 e foi mais uma vez derrotado. (De La Fuente, 2000, p. 340).

Os modernistas negros como os poetas Nicolas Guillén (1902-1989) e Regino Pedroso (1896-1983), o escritor e pedagogo

Salvador Garcia Agüero (1907-1965), a soprano e cantora lírica Zólia Galvez (1898-1989) e o escultor Theodoro Ramos Blanco (1902-1972) tem em *Ideais de uma raça* (1928-1931) o meio para dar a conhecer suas próprias visões sobre o legado afrocubano a formação da identidade nacional e interpretações sobre o movimento de vanguarda artística.

Neste sentido, *Ideais de uma raça* (1928-1931) inaugura novos termos na aliança entre intelectuais negros e brancos. Trata-se de forjar as bases de um nacionalismo cultural que tem como base a cultura negra e vernácula. Mas isso não se deu num primeiro momento pela *negação das diferenças raciais* mas pela articulação entre intelectuais negros e brancos engajados na "invenção" ou "descoberta" de uma cultura cubana. Gustavo Urrutia propôs dar uma solução para o conflito racial cubano através da criação de "um ambiente popular de mútua confiança e entendimento entre as duas raças cubanas" e estabelecer o entendimento entre a "aristocracia intelectual de cubanos brancos, ilustrados" e os cubanos negros de mentalidade "robusta, educada e serena"²³ Segundo o historiador Alejandro de La Fuente, o afrocubanismo é um "novo discurso cultural" (De La Fuente, 2000, p. 253) que teve o papel de articular intelectuais brancos e negros em torno de um ideário nacionalista comum. Alejandro de La Fuente observa que, "dentro do afrocubanismo [...] havia visões diferentes, conflitivas, da raça e de sua relação com a nação" (De La Fuente, 2000, p. 26). De fato, os objetivos estetizantes da vanguarda

artística e da criação de uma arte vernácula cubana – como símbolo de autenticidade cultural – são apropriados de diferentes formas por intelectuais brancos e negros. Não cabe aqui opor formas mais ou menos autênticas da cultura cubana, atribuindo aos intelectuais negros uma capacidade superior de interpretá-las (Hans-Otto Dill, 2010: 227-228), mas entender como esta valorização da cultura negra era particularmente importante para o que Gustavo Urrutia chamou de movimento de "afirmação racial".²⁴ Em *Ideais* isso fica bem explícito nos artigos assinados pelos articulistas negros.

A unidade política entre de negros e brancos em termos formais não era suficiente para superar as desigualdades raciais. Para Inocência Silveira²⁵ os intelectuais negros deveriam laborar para que o projeto de [José] Martí de uma Pátria de todos e para todos "resulte em realidade e não num mito"²⁶. Esta é a mesma opinião de Gustavo Urrutia para o qual as barreiras raciais não permitiram que no pós-independência "a República fosse algo mais que uma fria realidade política"²⁷. Para Consuelo Serra²⁸, os

²³ Urrutia, Gustavo. Armonias, Ideales una raza. Diario de La Marina, 16 de dezembro de 1928 (tradução minha).

²⁴ Gustavo Urrutia. Armonias. Ideales de una raza. Diario de La Marina, 3 fev. 1929.

²⁵ Inocência Silveira foi professora e colaborou em publicações jornalísticas em que tratou, entre outros temas, de falta de oportunidades educacionais para a população negra. (Rubiera Castillo; Martiatu Terry, 2011).

²⁶ Inocência Silveira. "Lo que somos." Ideales de una raza. Diario de La Marina, 17 fev. 1929.

²⁷ Gustavo Urrutia. Igualdad y fraternidad. Armonias. Ideales de una raza, 9 jun. 1929.

²⁸ Consuelo Serra (1884-1945). Pedagoga, jornalista e escritora, estudou magistério Normal College de Nova York onde graduou-se em Bacharel em Artes (1905). Ao regressar a Cuba funda uma escola particular para crianças em 1912 e trabalha como professor

"valores étnicos" dos negros (segundo ela, "dignidade e concentração moral") devem ser expostos para que todos os cubanos reconhecessem neles "valores nacionais, valores cubanos"²⁹. Ainda de acordo com Consuelo Serra, isso contribuiria para a "dignidade com que sentimos o **orgulho legítimo de ser cubanos e de ser negros**, porque **os negros cubanos** fizemos muitas coisas boas e dignas em todas as faces da vida cubana" (grifos meus)³⁰.

O crítico musical Enrique Andreu fez uma crítica aos "homens de letras" negros cubanos que "por uma inversão inexplicável da espiritualidade e do sentimento, preferem ser mais **negros escritores** que **escritores negros**" (grifos meus)³¹. Argumenta, ainda, que o seu objetivo não é a formação de um mundo cultural negro, mas que faz falta aos intelectuais negros que "ponham um pouco de sabor autóctone ao acervo de nossa produção nacional"³². Este fato, por sua vez, atestaria de acordo com Andreu a falta de autenticidade cultural da produção dos intelectuais negros cubanos. Assim como Andreu, Gustavo Urrutia localiza a crise da intelectualidade negra na necessidade

de "retificar nossa mentalidade coletiva" e "abolir falsos conceitos e cultivar valores sociais substantivos"³³. Depois de décadas de investimento em "exibir a raça branca nossos saberes" e desejar "nos diferenciar do restos dos negros como classe superior", este apenas contribuiu para o bem-estar pessoal e a satisfação de pequenas vaidades de um minoria entre os negros³⁴. Estavam aqui interpretados, ao mundo intelectual negro, o mesmo diagnóstico feito por Fernando Ortiz, Jorge Mañach e o Protesto dos Treze (1923) a respeito da decadência intelectual cubana nos primeiros anos da República.

Desta forma era necessário voltar a cultura nacional como patrimônio comum entre cubanos negros e brancos, independente a filiação racial. A aristocratização do negro era, em última instância, uma resposta a sociedade branca que se americanizou nos primeiros anos da República e com isso se afastou dos verdadeiros valores nacionais cubanos. J. Jerez Villareal examina a importância do folclore na formação da arte vernácula e do espírito nacional e conclui que a "alquimia dos séculos" contribuiu para o surgimento do "atual tipo **criollo**, branco puro, mestiço ou negro"³⁵. O tipo **criollo** se refere a uma cultura que é comum a diferentes tipos raciais: branco puro, mestiço ou negro. Neste caso, o mestiço é um tipo racial entre outros e não "o" tipo racial cubano. Logo, o elemento que

de inglês na Escola Normal de Professores da cidade de Havana. Após revalidar seu diploma obtidos nos Estados Unidos, torna-se Doutora em Pedagogia (1923) e Doutora em Filosofia e Letras (1934) ambos os títulos obtidos pela Universidade de Havana (Rubiera Castillo; Martiatu Terry, 2011)

²⁹ Consuelo Serra. "Nuestros valores étnicos". *Ideales de una raza*. Diario de La Marina, 27 jan. 1929.

³⁰ Consuelo Serra. "Nuestros valores étnicos". *Ideales de una raza*. Diario de La Marina, 27 jan. 1929.

³¹ Enrique Andreu. "Palavras de otimismo y de beleza". *Ideales de una raza*. Diario de La Marina, 10 mar. 1929.

³² Enrique Andreu. "Palavras de otimismo y de beleza." *Ideales de una raza*. Diario de La Marina, 10 mar. 1929.

³³ Gustavo Urrutia. "La crisis mental del negro". *Armonias*. *Ideales de una raza*, Diario de La Marina 19 ene. 1930.

³⁴ Gustavo Urrutia. "La crisis mental del negro". *Armonias*. *Ideales de una raza*, Diario de La Marina 19 ene. 1930.

³⁵ J. Jerez Villareal. "De re Literária". *Ideales de una raza*. Diario de La Marina, 19 maio 1929.

abarca os tipos raciais cubanos é a cultura *criolla* e não simplesmente a mestiçagem racial. Em relação ao concerto da solista negra Zoila Gálvez, o articulista assume posição similar a esta: "Zoila Galvez é hoje uma artista **nossa por ser negra**; de **nossos conterrâneos brancos por ser cubana**"³⁶ (grifos meus).

Em outro plano, fala-se de uma civilização africana (egípcia) e dos feitos da raça negra no campo da matemática, astrologia, escultura, ourivesaria, entre outros. Desta maneira, enquanto "toda a arte da Europa consistia em empapar-se em sangue de irmãos, a Raça Negra esculpia em marfim e ébano e dourava, com ouro finíssimo, maravilhosas filigranas no cetro e no trono dos faraós"³⁷. O movimento vanguardista em escala global reconhecia o lugar mais elevado que a cultura negra "possui dentro do quadro da cultura artística universal" sendo o negro "o maestro de sua raça e da raça branca, o criador da beleza, o fundador de uma arte pura, tão pura como a grega, a egípcia e a chinesa"³⁸. Evidentemente, esta afirmação se inscreve em uma valorização da África e do seu continente de origem. As considerações de W. B. Du Bois sobre a África e o seu papel no contexto geopolítico no mundo do pós-Primeira Guerra Mundial, inscritas nas resoluções do Segundo Congresso Pan-Africano de 1921,

em uma tradução de Lino Dou (1871-1939)³⁹, seriam estampadas nas páginas de *Ideais de uma raça*⁴⁰. Diante deste fato, Consuelo Serra fala sobre a importância do "baile folclórico" nas sociedades negras que naquele momento priorizavam danças como a valsa e tinham forte resistência as manifestações musicais e de dança afro-cubanas⁴¹. Belisario Heuraux⁴² criticou o silêncio dos vanguardistas diante do esquecimento em que se encontrava, em Havana, a soprano negra Zoila Gálvez, mesmo depois de ter sido aclamada em uma exitosa turnê que havia feito na Itália⁴³.

Esta "afirmação racial" negra e cubana constituiu-se também por aproximações contrastivas: em relação aos Estados Unidos branco, as relações entre negros e brancos cubanos são vistas como mais cordiais; porém, entre cubanos brancos e negros

³⁶ Gustavo Urrutia. "El concierto de Zoila Gálvez." *Ideales de una raza*. Diario de La Marina, 19 maio 1929.

³⁷ Lino Perez. "La raza negra no tiene de qué avergonzarse". *Ideales de una raza*. Diario de La Marina, 28 jul. 1929.

³⁸ Lino Perez. "La raza negra no tiene de qué avergonzarse". *Ideales de una raza*. Diario de La Marina, 28 jul. 1929.

³⁹ Lino Dou (1871-1939). Nascido em Santiago de Cuba, foi ajudante de campo do José Maceo e se tornou tenente coronel do Exército Libertador Cubano durante as lutas por independência. Exerceu intensa atividade com jornalista sempre vinculado as causas dos negros cubanos. Foi editor da Revista Minerva, colaborador da Revista Labor Nueva e de *Ideales de una raza*. Assinava a coluna Marcha de una raza, no jornal El Mundo. (Fernandéz Robaina, 2007, p.42).

⁴⁰ Du Bois. "Resoluciones del Segundo Congreso Pan-Africano de 1912". (version castellana de Lino Dou). *Ideales de una raza*. Diario de La Marina, 20 oct. 1929.

⁴¹ Consuelo Serra. "El baile". Conferência lida na Sociedad Jóvenes de Vals. *Ideales de una raza*. Diário de La Marina. 30 dez. 1928.

⁴² Sobre Belisario Heuraux sabe-se que é de nacionalidade dominicana e filho do ex-presidente da República Dominicana, Ulises Heuraux (1845-1899). Radicado em Havana desde 1912, Belisario contribuiu ativamente na imprensa negra cubana. (Guridy, 2010: 74).

⁴³ Belisário Heuraux. "Tragédia del Arte. El caso de Zoila Galvez". *Ideales de una raza*. Diario de La Marina, 16 junio de 1929.

prevaleceriam reservas que os distanciariam das ideias nacionalistas de uma "Pátria de todos e para todos" do principal líder da independência cubana, José Martí (1853-1895). De um lado, destacam-se os feitos dos afro-americanos nas artes, medicina, ciência, economia, política e literatura como modelos do progresso e desenvolvimento da raça negra⁴⁴. Porém, quando se fala no plano das relações raciais e da cultura nacional, a tendência é representar Cuba como um país em que brancos e negros estabelecem relações de cordialidade e fraternidade. Conscientes dos avanços que os cubanos negros fizeram no campo da intelectualidade e da cultura, a informação de que Paul Roberson, ator negro norte-americano, seria o primeiro a interpretar o personagem Otelo de Shakespeare é retificada e o feito é atribuído ao cubano Paulino Acosta.⁴⁵ Recém-falecido, Acosta foi ator de teatro e também ganhava a vida como pedreiro. Antes mesmo de Roberson, Acosta já havia contracenado com atrizes brancas sem que se produzisse protesto, como ocorreu nos Estados Unidos, o que permite aos cubanos serem, neste quesito, como "professores para os de lá".⁴⁶ Em seu artigo chamado "O caminho do Harlem", Nicolás Guillén chama a atenção para os riscos de entre os cubanos prevalecer um modelo de relações raciais

como o dos Estados Unidos, marcado pela separação racial completa entre negros e brancos. Mas o faz isso partindo do fato de que "ainda tem problema a raça de cor em Cuba e ainda necessita lutar muito para resolvê-lo". É a partir disso que observa que "vamos nos separando de muitos setores onde devíamos estar unidos; e a medida que o tempo transcorra, esta separação será já tão profunda, que não haverá espaço para o abraço final. Esse será o dia em que cada povoado cubano terá seu 'bairro negro', como nossos vizinhos do Norte."⁴⁷

De todos os colaboradores de *Ideais*, o que mais teve sucesso e audiência foi sem dúvidas Nicolás Guillén (1902-1989). O movimento negrista teve como precursores os poemas "Bailadora de rumba", de Ramón Girao (1908-1949) (publicado no suplemento literário de *Diário da Marina*, em 1928), e "A rumba", de José Z. Tallet (1901-1941), publicado em agosto de 1928, na *Revista Atuei* (1927-1928). Era basicamente um movimento intelectual de brancos que utilizavam temas negros em seus poemas vanguardistas. É quando em 1929, Nicolás Guillén publica "Motivos de Son" em *Ideais de uma raça* que temos efetivamente o surgimento do que se chamou de negrismo e afrocubanismo⁴⁸. Apesar da existência da *Revista de Avance* desde 1927, porque em um jornal negro, o poeta Guillén – que se tornaria uma das principais figuras do movimento negrista – publicou os poemas afrocubanistas que o tornariam conhecido mundialmente? Não há outra resposta

44 Ver entre outros: Arturo Gonzales Dórticos. "Perspectivas". *Ideales de una raza*. *Diario de La Marina*, 16 nov. 1928; Camaño de Cárdenas. "Booker T. Washington. Marmoles y Bronces." *Ideales de una raza*. *Diario de La Marina*, 25 nov. 1928; Gustavo Urrutia. "Marcus Garvey. Asociación Universal para el Adelantamiento de La Raza Negra." *Ideales de una raza*. *Diario de La Marina*, 14 abr. 1929.

45 Gustavo Urrutia. "Interferências. Paulino Acosta." *Ideales de una raza*. *Diario de La Marina*, 6 out. 1919.

46 Gustavo Urrutia. "Interferências. Paulino Acosta." *Ideales de una raza*. *Diario de La Marina*, 6 out. 1919.

47 Nicolás Guillén. "El camino del Harlem." *Ideales de una raza*. *Diario de La Marina*. 21 de abril de 1929.

48 Nicolás Guillén. "Motivos de Son". *Ideales de una raza*. *Diário de La Marina*. Abril de 1930.

senão o ambiente racialmente segregado do mundo cultural cubano do período.

Porém, há uma tendência de se pensar a poética e a literatura de Guillén não como parte do movimento de afirmação da identidade negra cubana mas de uma elegia a uma poesia mulata, mestiça e propriamente cubana. Apesar da distinção entre poesia mulata e negrista ter atingido seu ponto máximo com Nicolás Guillén deve-se questionar até que ponto esta se trata de uma poética desvinculada do movimento afro-cubanista mais geral⁴⁹. Além disso é preciso avaliar melhor até que ponto intelectuais brancos por afirmarem a cultura afrocubana em suas criações tornaram-se isentos de preconceitos raciais. Nicolás Guillén, por exemplo, observa em suas memórias, o desconforto que sentiu diante da prevenção do poeta branco Emílio Balagas (1908-1954)⁵⁰, um afro-cubanista como ele,

que – nos anos 30 – ao convidá-lo a almoçar em sua casa disse que não temesse sofrer preconceito pois lá todos teriam “espírito democrático” (Guillén, 1985:50).



[Figura 4] Beleza negra

Fonte: Ideais de uma raça. Diário da Marina. 28 de setembro de 1930

⁴⁹ Desta maneira não é possível concordar com a afirmação de Nancy Morejon sobre a poesia de Guillén do período de que “se é certo que sua poesia – sobretudo em suas duas primeiras coleções de poemas – toca assuntos de caráter racial, não é menos certo tampouco que o faz em função da mestiçagem que ele previu desde os primeiros momentos”. (Morejon, 2005:119). A poética de Guillén, principalmente, dos primeiros poemas publicados em *Ideais de uma raça* em abril de 1930 e que vão dar origem a seu primeiro livro (*Motivos de Son*, 1930) é uma poesia de afirmação do orgulho racial e, ao mesmo tempo, da identidade nacional cubana, como processo complementares e não excludentes. Apenas em obras posteriores é que Guillén passará a falar em poesia mulata e mestiça.

⁵⁰ Emilio Ballagas (1908-1954) bacharelou-se em Letras e Ciências pelo Instituto de Segundo Ensino de Camaguey em 1926 e posteriormente tornou-se Doutor em Pedagogia pela Universidade de Havana (1933). Publicou diversos livros e ensaios ao longo de sua trajetória, dos quais destacamos os relacionados a poesia negra: *Cuaderno de poesía negra* (1934), *Antología de la poesía negra hispano-americana* (1935) e *Mapa de la poesía negra americana* (1946).

Este “orgulho racial” também amparado por símbolos de uma masculinidade negra (força, coragem e determinação) representados no triunfo do boxeador negro cubano Eligio Sardinãs Montalvo (1910-1988) que se tornaria mundialmente conhecido como Kid Chocolate⁵¹. De acordo com a poesia de Guillén dedicada a vitória de Kid Chocolate que havia se tornado campeão mundial de boxe, diante da “inveja do branco” e de uma Europa que

⁵¹ Eligio Sardinãs Montalvo (1910-1988) conhecido por Kid Chocolate tornou-se em 15 de julho de 1931, após vencer por nocaute Benny Bass, campeão mundial de peso leve.

buscava no Harlem e em Havana o **son** e o **blues** se podia falar em "negro de verdade"⁵². Este era um mundo intelectual dominado por homens negros apesar da presença das constantes das mulheres negras nas publicações da imprensa negra. Nele predominavam os símbolos da masculinidade negra que tinha no esporte, principalmente no boxe, algo que marcaria a experiência não apenas dos negros cubanos mas também dos afro-americanos no combate ao racismo e a discriminação. Juan La Roche manteve uma coluna fixa a respeito da educação física e esportiva dos negros e destacava a importância dos clubes negros dedicarem maior atenção ao desenvolvimento de atividades físicas⁵³.

Considerações finais

O movimento afrocubanista não foi homogêneo. Foi um movimento intelectual de caráter inter-racial. Se por um lado, para intelectuais brancos o objetivo era construir uma cultura **criolla**; por outro, para intelectuais negros os significados eram distintos. Para os intelectuais negros era a possibilidade de romper com o lugar de subalternidade a que historicamente havia sido lançados em função do racismo presente na sociedade cubana do período e que marcava tão profundamente as relações no mundo intelectual. Fizeram-no, os intelectuais negros, mesclando as aspirações de igualdade racial e superação do racismo como a afirmação

da cultura negra e afrocubana, a colocando como pedra angular da identidade nacional em oposição aos Estados Unidos mas também a seus pares cubanos brancos que insistiam em referenciais de nacionalidade que apostavam em valorizar a herança cultural europeia em detrimento da afro-cubana. Este movimento de renovação intelectual envolveu complexas e contraditórias relações entre as sociedades negras, com intelectuais cubanos e de outros países além de instituições culturais, políticas e a imprensa. **Ideais de uma raça** expressou a seu modo o que para os intelectuais negros significou o modernismo cultural cubano. Para Alejandro De La Fuente, enquanto as representações dominantes do afro-cubanismo, por parte de intelectuais cubanos brancos, estavam dominadas por estereótipos e construções pejorativas da população negra e mulata, os "poemas mulatos de Guillén celebram a cultura negra e popular e outros autores, como Regino Pedroso e Marcelino Arozanena, cantam os operários e os despossuídos" (De La Fuente, 2000: 258). Desta forma, não é possível ignorar o significado de **Ideais de uma raça** como expressão das vanguardas artísticas do período. ■

[FÁBIO NOGUEIRA]

Professor Adjunto da Universidade do Estado da Bahia (UNEB). Doutor em Sociologia pela USP (2015), possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo (2002) e mestrado em Sociologia e Direito pela Universidade Federal Fluminense (2009). Durante o estágio doutoral foi Visiting Student Researcher Collaborator em Princeton University e Pesquisador no Museu Nacional José Martí/Universidad de Havana. Desenvolve pesquisa nas áreas de Teorias Críticas e Negritude e é membro do Grupo de Pesquisa do CELACC/USP. É autor de *Clóvis Moura: trajetória intelectual, práxis e resistência negra* (Eduneb, 2016). E-mail: fnogueira@uneb.br

⁵² Nicolás Guillén. "Pequena Ode a Kid Chocolate". *Ideais de uma raça*. Diário de La Marina. Julho de 1931.

⁵³ Juan de La Roche. "Sport." *Ideais de uma raça*. Diário de La Marina, 25 nov. 1928.

Referências

AUGIER, Ángel. **Nicolás Guillén**: estudo biográfico crítico. La Habana: Ediciones Unión, 2005.

BARQUET, Jesús. "El grupo Orígenes ante el negrismo." **Afro-Hispanic Review**, v. 15, n. 2, p. 3-10, 1996.

BIRKENMAIER, Anke. "Entre filología y antropología: Fernando Ortiz y el día de la raza. Antipod." **Rev. Antropol. Arqueol.**, Bogotá, n. 15, p. 193-218, jul./dec, 2012.

BRONFMAN, Alejandra. **Mesures of equality**: social science, citizenship, and race in Cuba (1902-1940). Chapel Hill: University of North Caroline Press, 2004.

DE LA FUENTE, Alejandro. **Una nación para todos**: raza, desigualdad y política en Cuba -1900-2000. Madrid: Colibri, 2000.

DILL, Hans-Otto. **Lecturas criollas**: ensayos sobre literatura cubana. La Habana: Arte e Literatura, 2010.

FERNANDÉS ROBAINA, Tomás. **Cuba**: personalidades en el debate racial. La Habana: Editorial Ciências Sociales, 2007.

FERNANDÉS ROBAINA, Tomás. **Identidad afrocubana**: cultura y nacionalidad. Santiago de Cuba: Editorial Oriente, 2009.

FERRER, Ada. **Insurgent Cuba**: race, nation, and revolution, 1868-1898. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1999.

FORNET, Ambrósio. **Narrar la nación**. La Habana: Editorial Letras Cubanas, 2010.

GUILLÉN, Nicolás. **Páginas cubanas**: autobiografía de um poeta na revolução. São Paulo: Brasiliense, 1985.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. **Modernidades negras**: a formação racial brasileira (1930-1970). São Paulo: 34, 2021.

GURIDY, Frank Andre. **Forging Diaspora**: Afro-Cubans and Africans Americans in a World of Empire and Jim Crown. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2011.

HELG, Aline. **Lo que nos corresponde**: la lucha de los negros y mulatos por la igualdad em Cuba (1886-1912). La Habana: Imagen Contemporanea, 2000.

IBARRA CUESTA, Jorge. **Un análisis psicosocial del cubano**: 1898-1925. La Habana: Editorial Ciências Sociais, 1994.

IBARRA CUESTA, Jorge. **Patria, etnia y nación**. La Habana: Editorial Ciências Sociais, 2009.

JACKSON, Richard. The "Afrocriollo" Movement revisited. **Afro-Hispanic Review**, v. 3, n. 1, jan. 1984.

LAREMONT, Ricardo René; YUN, Lisa. "The Havana Afro cubano movement and the Harlem Renaissance: the role of the intellectual in the formation of racial and national identity." **Souls: A Critical Journal of Black Politics, Culture, and Society**, v. 1, n. 2, p. 18-30, 1999.

LÓPEZ HERNÁNDEZ, Alina. **Segundas lecturas**: intelectualidad, politica y cultura en la republica burguesa. Matanzas: Ediciones Matanzas, 2013.

MAÑACH, Jorge. "La crisis de la alta cultura cubana". **Revista Bimestre Cubana**, v. XX, 1925.

MANZONI, Celina. **Un dilema cubano**: nacionalismo y vanguardia. Havana: Editorial Casa de las Américas, 2000.

MARINELLO, Juan. **Contemporaneos**. Santa Clara, Cuba: Editora del Consejo Nacional de Universidades, Universidad Central de Las Villas, 1964.

MÁRQUEZ, Robert. **Motivos de son en el movimiento negrista cubano. Recopilación de textos sobre Nicolás Guillén**. La Habana: Casa de las Américas, p. 20-22, 1970. Serie Valoración Múltiple.

MOORE, Robin. **Música y mestizaje**: revolución artística y cambio social en La Habana: 1920-1940. Madrid: Colibri, 2002.

NÚÑEZ VEGA, Jorge Alejandro. **La república ambigua**: soberanía, caudillismo y ciudadanía en la construcción de la I República Cubana. Working Paper n. 204. Barcelona: Institut de Ciències Polítiques i Socials, 2002.

NUÑEZ VEGA, Jorge Alejandro. **La danza de los millones**: modernización y cambio cultural en La Habana (1915-1920). Tesis de doctorado. Barcelona: Universitat Pompeu Fabra, 2011.

OLIVEIRA, Fábio Nogueira. **Intelectuais da raça de cor, nacionalismo e afrocubanismo (1912-1945)**. São Paulo: FFLCH-USP [Doutorado em Sociologia].

ORTIZ, Fernando. "La decadencia cubana". **Revista Bimestre Cubana**, v. XIX, p. 17-44, 1924.

POUMIER, Maria. **La cuestión tabú**: el pensamiento negro cubano de 1840 a 1959. Santa Cruz de Tenerife: Ideas, 2007.

RUBIERA CASTILLO, Daisy; MARTIATU TERRY, Inés María (org.) **Afrocubanas. Historia, Pensamientos y practicas culturales**. La Habana: Editorial Ciências Sociais, 2011.

VASQUEZ, Karina R. "Redes intelectuais hispano-americanas na Argentina de 1920". **Tempo Social**, v. 17, n. 1, jun. 2005.

YELVINGTON, Kevin A. "The invention of Africa in Latin America and the Caribbean: political discourse and anthropological praxis, 1920-1940". In: _____. **Afro-Atlantic Dialogues: Anthropology in the Diaspora**. Santa Fe, N.M.: School of American Research Press, p. 35-82, 1996.

Fontes Consultadas:

Ideais de uma raça. Diário de La Marina (1928-1931).

Revista de Avance (1927-1931).

AQUILOMBAMENTO POÉTICO NA ENCRUZILHADA DO SABER



V SICCAL

[GT2 - TERRITÓRIOS, TERRITORIALIDADES E MOVIMENTOS SOCIAIS]

Naloana de Lima Costa

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH-USP), São Paulo, SP

[RESUMO ABSTRACT RESUMEN]

Partindo de um posicionamento que traz um sentido ético-político emancipatório da existência humana, direciono uma interpretação sobre identidade brasileira ancorada aos movimentos anticapitalista, antirracista e antisexista, presente na poética do espetáculo *Severina da Morte a Vida* (2015) encenada pelo Grupo Clariô de Teatro. Coletivo este que se identifica na encruzilhada de um teatro negro, periférico, feminista e popular, e assim, evidentemente, se contrapõe a um teatro dito “brasileiro”, mas que em sua natureza carrega um valor colonial e imperial camuflado de universal, que vira às costas para a América Latina e ignora a representatividade negra de mais de metade da população. Portanto, é legítima a necessidade de clarificar a cultura de uma cena em sombras, através de uma perspectiva humanitária de aquilombamento social.

Palavras-chave: Grupo Clariô de Teatro. Aquilombamento. Encruzilhada do saber. Teatro periférico. Teatro negro.

Starting from a position that brings an emancipatory ethical-political sense of human existence, I direct an interpretation of Brazilian identity anchored to anti-capitalist, anti-racist and anti-sexist movements, present in the poetics of the *Severina da Morte a Vida* (2015) staged by Grupo Clariô de Teatro. This collective that identifies itself at the crossroads of a black, marginalized, feminist and popular theater, and them, evidently, is opposed to a so-called “Brazilian theater”, but which in its nature carries a colonial and imperial value camouflaged as universal, which turns its back to Latin America and ignores the black representation of more than half of the population. Therefore, it is legitimate the need to clarify the culture of a scene in shadows, through a humanitarian perspective of social “aquilombamento”.

Keywords: Clariô. Aquilombamento. Crossroads of knowledge. Marginalized theater. Black theater.

Partiendo de una posición que aporta el sentido ético-político emancipador de la existencia humana, realizo una interpretación de la identidad brasileña anclada en los movimientos anticapitalista, antirracista y antisexista presente en la poética de la obra *Severina da Morte a Vida* (2015), representada por el Grupo Clariô de Teatro. Este colectivo se encuentra en la encrucijada de un teatro negro, periférico, feminista y popular y, por lo tanto, se opone evidentemente al teatro llamado de “brasileño” que, por naturaleza, tiene valores coloniales e imperiales camuflados de valores universales. Siendo así, este teatro da la espalda a América Latina e ignora la representatividade negra de más de la mitad de la población. Por lo tanto, es legítima la necesidad de clarificar la cultura de una escena en sombras, a través de una perspectiva humanitaria de aquilombamento social.

Palabras clave: Grupo Clariô de Teatro. Aquilombamento. Encrucijada del saber. Teatro periférico. Teatro negro.

Interpretar a natureza humana é uma tarefa árdua, tendo em vista que socialmente uns são reconhecidos como mais humanos que outros, de forma estrutural. O que naturaliza o ponto de vista do dominador privilegiado e exclui a diversidade da narrativa de corpos oprimidos pelo sistema. Na tentativa de abordar essa dinâmica excludente e evidenciar novas formas de discurso, trago aqui a interpretação cênica de uma **outra poética** teatral, localizada às margens da maior metrópole brasileira.

O horizonte do comum interpretado pelo espetáculo teatral **Severina da Morte à Vida**, do **Grupo Clariô de Teatro**, original da cidade de Taboão da Serra (São Paulo), se apresenta através do discurso utópico, ainda distante de uma realidade concreta, pois, devido ao processo histórico brasileiro enraizado em uma cultura escravocrata e genocida dos povos afroameríndios, a sociedade segue a lógica brutal da violência, do racismo e da desigualdade social, ainda não superada pelos povos subalternizados a uma elite classista, racista e sexista deste país.

O que existe dentro desse sistema opressor é a perversidade da invisibilidade dos povos pretos e indígenas, ou seja, a ausência do outro, tão bem criticada pelo sociólogo e pensador humanista Aníbal Quijano.

The radical absence of the 'other' not only postulates an atomistic image of social existence in general; that is, it denies the idea of the social totality. (QUIJANO, 2010 pag.173).¹

¹ Tradução: A radical ausência do "outro" não somente postula uma imagem atomística da

A ausência do outro, revela uma sociedade economicamente desigual, que segue a lógica do **mito da democracia racial**, criada pela **branquitude**, intensificada pela **cosmologia do privado**² que constrói uma política focalizada em uma sociedade de mercado, que vende a falsa ideia de oportunidades iguais e cria a condição precária de uma concorrência focada no empreendedorismo individual.

A liberdade para competir insere a natureza egoísta e universal do homem numa dinâmica econômica (oferta e procura) que gerará um ganho, também social. Temos, portanto, a fundação de uma ontologia humana, de uma natureza universal, uma essência da qual derivam uma política, uma economia, uma sociedade e uma identidade moderna. (SOUZA, DAMICO e DAVI, 2020. pag. 3).

O discurso da meritocracia cria a partir da falsa ideia de liberdade humana, dentro de um discurso universalista, uma ideologia hipócrita de que somos todos iguais perante a lei. Porém foi constatado em diversos estudos das ciências sociais, que vivemos em um país de oportunidades díspares, pois temos uma dificuldade abissal em promover a ascensão social e econômica igualitária a todos, sendo notória

existência social em geral. Isto é, nega a ideia de totalidade social.

² Segundo os pesquisadores SOUZA, Tadeu de Paula. DAMICO, José Geraldo. DAVID Emiliano de Camargo: A "cosmologia do privado" tem base nos mitos de origem europeus, com ênfase no mito do contrato-social e o mito do capital inicial, apresenta uma proposta/resposta de sociedade individualista, acumulativa e egoísta forjada por essa cosmologia.

a desumanização em que uns são reconhecidos como mais humanos que outros.

A falsa interpretação da realidade naturaliza a **interseccionalidade**³ das opressões sociais de raça e gênero presente também no contexto de classes, através de tipos de opressões distintas que estruturam a “natureza” presente na sociedade brasileira.

Em uma leitura universal forjada pela branquitude patriarcal brasileira, a abordagem de raça e gênero é tratada de forma irrelevante. Esse universalismo não consolida o avanço para um legítimo projeto emancipatório, já que se vê tensionado por contradições de incompletude por não abranger uma totalidade social real.

Mesmo ao se tratar de uma suposta análise universal que anseia por uma mudança estrutural, esmiuçando a idéia de classe, não podemos deslocar o conteúdo anticapitalista, que tem uma vertente de origem européia e magicamente exportar ao Brasil ignorando todo o processo histórico de prática escravocrata e genocida, escondendo para debaixo do tapete o racismo estrutural presente na sociedade contemporânea, bem como é impossível falar sobre a **identidade brasileira**, virando às costas para a América Latina e ignorando que nós, negros e mulheres, somos mais de metade da população. É preciso escapar das armadilhas dessa falsa neutralidade para lidarmos com a vida de forma plena, pois para interpretar o que há de comum na humanidade, avançar para a autenticidade

3 Dicionário: “O termo Interseccionalidade é um conceito sociológico preocupado com as interações e marcadores sociais nas vidas das minorias”.

da relação do eu com o outro é preciso primeiramente abordar a difícil tarefa de reconhecer a nossa própria identidade.

Segundo o psicólogo-social Antonio Ciampi, a identidade é **metamorfose**. Em sua tese “A Estória do Severino e a História da Severina”, Ciampi apresenta a problemática de Severino, personagem fictício do poema dramático de João Cabral de Melo Neto, que apresenta dificuldades ao se identificar para o público. Severino elege diversas categorias que a princípio parecem identificá-lo, mas percebe que isso não será possível, pois há muitos Severinos, iguais em tudo na vida, porém no momento em que ele decide agir, se torna o Severino que em nossa presença emigra. Ciampi nos apresenta também a vida de Severina uma personagem real, de carne e osso, que como várias retirantes nordestinas, carrega muito sofrimento durante sua travessia até São Paulo, bem como sua permanência. Severino e Severina depois de uma longa jornada se identificam como seres sociais através da integração coletiva.

Na descrição da estória de Severino e da história de Severina a tese de Ciampi chega ao conceito de **metamorfose**, que para ele é vida, muitas vezes não vivida pelos seres desumanizados em uma **mesmice social**.

Quando falamos do fetichismo da personagem, falamos da dificuldade do indivíduo atingir a condição de **ser-para-si**, criando o que chamamos de **identidade-mito**, o mundo da **mesmice** (da não-mesmidade) da **má-infinidade** (a não superação das contradições). (CIAMPI, 1986 pág. 144).

Ciampi conclui que a violência da desumanização foi causada pela exploração do mundo capitalista em conjunto com as ações particulares de pessoas que assumem o papel do explorador junto ao explorado.

A exploração e a violência sociais se concretizam através de mediações, sempre no particular, que é a unidade do singular e do universal. Coletivamente se constitui o conjunto das relações sociais que, no nosso caso, materializa um mundo: o nosso mundo capitalista. (CIAMPI, ano, 1986 pag. 127).

No entanto, a luta anticapitalista por si só não revela a totalidade da identidade humana, pois não dá conta de todas as mazelas encontradas no enfrentamento de grupos sociais que seguem humilhados cotidianamente por uma política genocida de corpos negros e indígenas. O desfecho universalista também não atua nas frequentes violências suportadas pelas mulheres, principalmente às mulheres negras. Portanto é preciso buscar a raiz do problema, erradicar o genocídio racial, o feminicídio de corpos e o epistemicídio da cultura dos povos negros e indígenas deste país para equalizar a estrutura social de forma que possamos lidar com as dificuldades de forma igualitária. Neste ponto profundo e essencial chegamos à contradição da mesmice, naturalizada pela prática abusiva da branquitude, que diante do seu privilégio epistêmico não liberta o pensar, e tão pouco estimula o agir de uma sociedade que segue a lógica da opressão evidenciada pelas desigualdades sociais.

Uma das formas de não mais naturalizar a opressão estrutural presente na sociedade brasileira é de singularizar o debate que antecede a universalização.

Para tanto apresento aqui a abordagem dos pesquisadores Souza, Damico e David que trazem a perspectiva das **políticas identitárias**, absolutamente necessárias enquanto as desigualdades sociais permanecem relacionadas a algumas identidades.

No Brasil a suposta dissolvência das raças, que o racismo propõe, se daria através do caminho do embranquecimento, uma vez que o branco é a liberdade do estado de animalidade. Essa é a contradição da branquitude que precisa ser superada pelo paradoxo da negritude: racializar para desracializar. (SOUZA, DAMICO e DAVID, 2020, pag. 5).

No Brasil de hoje, é preciso afirmar a luta anti-racista como prática, para que seja aproximada a perspectiva real emancipatória de uma totalidade social em harmonia.

Se a desigualdade social se estrutura através do racismo, seria necessário racializar o debate. O termo de dominação (identidade) é usado contra o dominador na medida em que a identidade negra opera uma quebra, uma descontinuidade, onde a branquitude se esforça para gerar uma suposta totalidade harmônica. (SOUZA, DAMICO e DAVID, 2020, pag. 6).

Partindo desse pressuposto, para enriquecer a discussão, aproximo aqui o artigo Metamorfose Humana e Memória, muito bem-vindo do doutor Alessandro Oliveira Campos da Psicologia Social, que evidencia a perspectiva racial silenciada na tese de Ciampi, aperfeiçoando assim o conceito de mesmice/não-mesmidade a um projeto de emancipação social:

O fato é que não estamos distantes o suficiente de um passado considerado

perdido e selvagem em relação à racionalidade ocidental iniciada pelos gregos e sua ideia de civilização. Passado e presente coexistem e interagem. O que acontece é um revestimento das marcas do passado no presente feito pelos investimentos culturais e suas forças sociais. As metamorfoses sociais carregam a memória coletiva. Por conta dessa possibilidade, podemos fazer a distinção entre a mesmice e a mesmidade. Ciampa (2005, p.140) chama de identidade mito o universo da mesmice, que corresponde não mesmidade ou à quase impossibilidade de um indivíduo de atingir a condição de ser-para-si (autodeterminação) e ocultar a verdadeira natureza da identidade como metamorfose. (CAMPOS, 2017, pág. 6).

Acima, na visão de Campos, temos um percurso entre a metamorfose humana aprofundada através da **memória**, com sentidos emancipatórios, desde que comprometidas com um **vir-a-ser** fundamentado em reconhecimento. Abaixo no processo da metamorfose, Campos acrescenta a ideia do vir-a-ser na possibilidade de emancipação através do recurso da memória oral carregada de **pressentimento**.

O vir-a-ser metamorfose é uma possibilidade. Nele está contida a preparação do caminho para a emancipação e nisso se aproxima do pressentimento, da mesma forma que o projeto de vir-a-ser auxiliado pelo pressentimento pode oferecer melhor repertório nas escolhas. E nisso reside a manutenção dos fragmentos emancipatórios que pertencem à produção de autonomia, assim como enfrentamentos daquilo que nos nega. A negação daquilo que nos nega (por exemplo, a escravidão, a homofobia, o sexismo, o

racismo,etc.) é necessária, pois sem ela o pressentimento anunciado que leva a um projeto emancipatório pode se perder. (CAMPOS, 2017, pág. 4 e 5).

Integrada a memória, intuição e pressentimento para a ocorrência da metamorfose humana, o debate sobre a identidade mito e identidade em metamorfose se eleva e desmascara a perversidade do racismo anunciado por Frantz Fanon (1952), lembrado no artigo citado de Souza, Damico e David sobre a perspectiva de uma sociedade ocidental forjada na dualidade de seres humanos e não-humanos.

Fanon mapeia uma estratégia de dominação política que investe ao mesmo tempo na expropriação material e imaterial (subjéctiva). A modernidade e seu par colonialidade tem suas funções bem definidas: de um lado as condições econômicas para acumulação do capital e, portanto, enriquecimento; e de outro lado, uma 'lixreira' territorial e imaginária para onde depositar suas contradições, os negros e indígenas autóctones. (SOUZA, DAMIC e DAVID, 2020 pag. 4).

Essa visão dualista de mundo foi uma estratégia perversa criada pela racionalidade ocidental, e seu enfrentamento político tem sido de deixar nítida a necessidade de racializar a vida (ou a encenação) como estratégia anti-racista para a criação de caminhos possíveis do vir-a-ser, em que o sujeito negro e indígena seja reconhecido como ser - humano integrado a sociedade.

Neste sentido próximo aqui o pensamento intelectual do escritor, teatrólogo, poeta e ativista Abdias Nascimento, criador do Teatro Experimental do Negro

(1944 - 1961) que aponta estratégias para a construção de uma nova perspectiva humanitária através da sistematização do **Aquilombamento**:

Precisamos e devemos codificar nossa experiência por nós mesmos, sistematizá-la, interpretá-la e tirar desse ato todas as lições teóricas e práticas conforme a perspectiva exclusiva dos interesses das massas negra e de sua respectiva visão de futuro. Esta se apresenta como a tarefa da atual geração afrobrasileira: edificar a ciência histórica-humanista do quilombismo. (NASCIMENTO, 1980, 263).

Essa perspectiva de aquilombamento direciona e alimenta a prática do Grupo Clariô de Teatro que na montagem de “Severina da Morte à Vida” (2015) traz à cena a figura de um **Severino**, personagem ficcional de João Cabral de Melo Neto e **Severina**, personagem de criação coletiva do grupo, uma mulher que não fala e está fora do sistema. Severino na peça, diferente do poema de Cabral, não procura vida, pois a dramaturgia do grupo foi criada a partir da morte psicológica do Severino de Cabral, em que ele reconhece ser um morto-vivo que, com seu frágil corpo, chega ao cemitério antes mesmo do seu próprio enterro. Fracassado, pensa no suicídio. Não se mata, mas vive uma vida dentro de um sistema que está morto. A partir deste contexto nasce à necessidade de se criar a personagem Severina, sendo ela a força motriz que busca a morte (do sistema) que trará vida.

Severino na dramaturgia é um moribundo que diante de um sistema opressor, se vê, como todo o povo, obrigado a trabalhar dia e noite sem descanso, para não morrer como tantos Severinos, uma “escolha” que

o torna um Coveiro moribundo do sistema. Nota-se aqui a opressão capitalista no conceito de **mesmice/não-mesmidade** que se revela na naturalização da desumanização em extremo, demarcada por uma terra arrasada em um cenário de seca, onde não há ruas e nem praças, pois tudo foi privatizado e ninguém pode parar, e se para, leva bala dos proprietários das terras, e seu corpo (como tantos) é jogado em uma vala comum, sem direito a um enterro digno.

Nesse contexto desolador a narrativa dramática segue com a sina de Severino-moribundo, até que surge da cova a personagem viva de Severina, um ser misterioso que não fala e tem atitudes “selvagens”, mas estranhamente dialoga com a terra e dança. Severino se encanta com essa presença, pressente que a conhece de alguma lembrança perdida no passado, mas abruptamente se vê obrigado a tirar a mulher da cova a mando do patrão. Nesse jogo cênico Severina sai, Severino tomba na cova, bate a cabeça e perde a memória. Severina percebe que Severino precisa de ajuda, busca algo na terra, acha uma raiz e entrega para ele. Severino não entende, guarda a raiz no bolso, ao mesmo tempo em que percebe a tocaia do patrão com sua arma na mão direcionada para ambos, Severino-desmemoriado com seu instinto ainda vivo, puxa Severina para fora do cemitério e daí seguem suas peregrinações. Ela em busca da morte, ele de sua memória perdida. Severina e Severino estão agora à margem do sistema. E a regra é clara, Não podem parar!

Cabe aqui dar uma pausa dramática na narrativa do espetáculo para pontuar a relevância do posicionamento político-filosófico do Grupo Clariô de Teatro, espelhado

no espetáculo *Severina da Morte a Vida*. No enredo cênico temos duas personagens desumanizadas, uma mulher e um homem, e não por acaso, representadas por atores negros, em um cenário de terra seca e morte latente, enredo este que se ancora ao processo de migração forçada e evidenciada na obra de João Cabral de Melo Neto. No entanto cabe aqui identificar a qualidade de uma atuação não-branca, demarcada pelo corpo presente na cena teatralizada pelo coletivo, em que se evidencia o impacto do colonialismo nos povos desraizados pelo sistema, ou seja, um contexto de representatividade real marcada pelo **corpo-território** presente na obra ficcional de “*Severina da Morte à Vida*”.

O corpo-território neste caso é corpo não-branco (de raiz africana e indígena), presente em um território periférico paulista, de migrações plurais. Esses corpos-territórios carregam para a cena do Grupo Clariô de Teatro, um protagonismo negro, com atores que trazem a representação concreta das raças subalternizadas, enquanto que, os padrões e proprietários são apresentados por personagens brancos através de mamulengos (bonecos) manipulados pelos atores.

Alinhado ao pensamento anti-racista de aquilombamento social, o Grupo Clariô de Teatro se fortalece através da prática cotidiana em seu território, que promove o livre pensamento do sujeito e a articulação coletiva em suas objetividades e subjetividades. Neste caminho são notórias as mudanças de percurso, as travessias necessárias, o aprofundamento dos temas e o afinamento das escolhas. Trata-se de uma encruzilhada complexa de saberes epistemológicos, que espelha a vida periférica em resistência

decolonial, sua poética é um fragmento de sua identidade, traduzida na famosa frase difundida nas manifestações culturais periféricas presente nos saraus: *É nois!*

O Grupo Clariô considera a montagem de “*Severina da Morte a Vida*” que ocorreu em 2015, futurista, pela utopia do fim do capitalismo, a quebra do patriarcado e o renascimento da humanização em equilíbrio com a natureza. No entanto, o espetáculo também revela o tempo do desgaste social atual, com a profecia da **morte do público** ocorrido no extremo da opressão capitalista, através da violação de corpos e terras.

A cena de prólogo do espetáculo narra à morte do público que se encontra em um cenário de pós-guerra, em que tudo foi privatizado e o que era público morreu. A poética de “*Severina da Morte a Vida*” traz o duplo sentido da morte do público, representada também pelo velório da própria platéia que, como Severino na obra de Cabral, caminha ao encontro de seu próprio enterro, condicionada ao desgaste de um **Tempo Severino**.

Como a vida imita a arte. Em 2020 por conta do processo de isolamento social devido à propagação do contágio do covid-19, o grupo, bem como toda a classe artística, sofreu grande impacto com a “morte” presencial do público, mas sentiu ainda mais a morte de tudo que foi público neste país acorrentado pelo capital, que segue a lógica cega da cosmologia do privado.

Feita a contextualização contemporânea, mas voltando à narrativa cênica de “*Severina da Morte a Vida*”. A personagem Severina é a contradição das normas

estabelecidas, durante o espetáculo ela não come, não bebe e não se alimenta do sistema, mas ao que tudo indica enlouquece, através de um surto. Severino então se separa de Severina para procurar ajuda. Sozinhos, em isolamento, ambos têm contato com sua ancestralidade. Severino com o auxílio de três fiandeiras come a raiz entregue por Severina e recupera sua memória. Lembra que é só mais um Severino sem identidade própria, se entristece. Severina encontra espiritualmente com sua etnia, seus irmãos de alma, se fortalece e entende sua missão na terra, revigora sua lucidez e na busca de Severino encontra a personagem Morte, dança com ela. Na seqüência Severino se encontra com Severina que o leva para a sua própria cova, Severino em despedida segura a terra, aceita seu destino e questiona o público na fala: Nada mudou, nada mudará? Severino em seu suspiro final abraça a Morte levada por Severina e em descanso morre. Severina enterra dignamente Severino, ao ritualizar sua morte ela rompe com a desumanização de um Tempo Severino de corpos jogados em valas comuns.

Em uma micro-pausa dramática, notamos a vala, fora da cena, infelizmente se tornou comum na capital do Estado do Amazonas (Manaus) durante a propagação da epidemia negligenciada pelo governo federal, em que diversos corpos foram enterrados sem um sepultamento digno, em uma vala comum. Triste sina a nossa ainda, mas voltemos à dramaturgia.

No final do espetáculo temos o nascimento de uma esperança, Severina que até então não falava, corta o silêncio, e em sua primeira fala diz “Não!” e joga a terra para o alto, simbolizando a partilha, terra

esta que é cenicamente disputada pelos personagens proprietários do capital, que lutam entre si até o momento em que um mata o outro simbolizando o fim de toda a opressão. Severina rompe o sistema e ativa à memória ancestral, através da fala ao povo:

O sangue do Povo regou essa terra/O suor do povo nutriu essa terra. A carne do povo adubou esta terra/ E a história do povo semeará esta terra, mas antes é preciso parar e rezar.

Parar com a máquina que alimenta o capital, rezar por cada corpo morto pelo sistema. Ao final da peça, Severina se conecta a força da mãe natureza fazendo chover no sertão e canta com o público de pé (agora vivo): “Pra curar cicatriz, é preciso raiz”.

Nesse narrativa teatral, para tecer a dramaticidade dos personagens Severino e Severina omite a presença significativa de outras personagens alegóricas da peça, tais como; A Mulher da janela, o Carcará, o Revolucionário, o Enrolador, e a Morte. Cada personagem carrega seu valor particular articulado ao universal de presença fundamental à tessitura dramática do espetáculo.

A utopia aqui presente, marca a articulação de uma **heterogeneidade humana**, carregada de valor espiritual, subjetivo, epistêmico e cosmológico em uma produção cultural comunitária, alinhada à teimosia que resiste às margens, na periferia. A utopia é o resgate da essência humana, em um vínculo de respeito entre os seres em equilíbrio com a natureza. Uma espécie de aldeamento aquilombado anti-patriarcal, anti-capitalista, anti-racista, e anti-fascista. O mundo que queremos. Liberto.

Porém é importante demarcar aqui o papel fundamental da mulher neste enredo, que depois de uma vida de silenciamento e dor é Severina, representante de tantas outras e através de seu amor, que revoluciona seu território.

Pressinto nesse horizonte utópico, um olhar descolonial de mundo em uma terceira escrita feminina de ascensão afro-indígena, anunciado na *Améfrica Ladina* de Lélia Gonzalez (1988) ou na escrita de Julieta Paredes (2008) através do **Feminismo comunitário** das indígenas de Abya Yala, bem como em diversos movimentos feministas afrodiaspóricos e indígenas que se unem para transformar uma visão distorcida de uma realidade colonizadora. E que convenhamos, não deu certo.

Seja na realidade ou na ficção, as mulheres são à força motriz de suas comunidades, atuando fortemente na harmonia das relações, proporcionando a perspectiva de uma identidade em metamorfose do vir-a-ser em equilíbrio. Adelante! ■

[NALOANA DE LIMA COSTA]

Mestranda em Humanidades, Direitos e outras Legitimidades na Universidade de São Paulo, USP. Graduada em Educação Artística - Licenciatura em Artes Cênicas pela Faculdade Paulista de Artes (2008). Tem experiência na área de Artes, com ênfase em Teatro. E-mail: naloana@usp.br

Referências

CAMPOS, Alessandro Oliveira, **Metamorfose humana e memória**, DOSSIÊ Psicologia & Sociedade, 29, e172075, Versão on-line ISSN: 1807-0310 - 2017 <https://doi.org/10.1590/1807-0310/2017v29i172075>

CIAMPI, Antonio da Costa. **A estória do Severino e a história da Severina, um ensaio de psicologia social**. São Paulo. Ed. Brasiliense. 1986.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**, EDUFBA, Salvador - 2008.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afrolatinoamericano, ensaios, intervenções e diálogos**, Editora Schwarcz S.A., Rio de Janeiro, 2020.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: **Revista Ciências Sociais Hoje**, Anpocs, p. 223-244, São Paulo, 1984.

MARTINS, Leda Maria. **A cena em sombras**, São Paulo, Ed. Perspectiva S.A. 1995.

NASCIMENTO, Abdias do. **O quilombismo - documentos de uma militância pan-africanista**, Editora Vozes, Rio de Janeiro, 1980.

PAREDES, Julieta. **Hilando fino desde el feminismo comunitário**, Ed. Mujeres Creando Comunidad, La Paz, 2010.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**, Ed. Paz e Terra. São Paulo, 2011.

QUIJANO, Aníbal. **Coloniality and modernity / rationality**, Capítulo 2, pp. 22-32, Globalization and the Decolonial Option, Ed. por Walter D. Mignolo e Arturo Escobar, Editora Routledge, Londres e Nova York, 2010.

SOUZA, Tadeu de Paula. DAMICO, José Geraldo. DAVID Emiliano de Camargo. **Paradoxos das políticas identitárias: (des)racialização como estratégia quilombista do comum**. Acta Scientiarum. Human and Social Sciences, v. 42(3), e56465, 2020 <https://doi.org/10.4025/actascihumansoc.v42i3.56465>

CONTRIBUIÇÕES
DO NOVO
CONSTITUCIONALISMO
LATINO-AMERICANO
PARA O DEBATE DO
MARCO TEMPORAL
PARA A DEMARCAÇÃO
DE TERRAS INDÍGENAS
NO BRASIL



V SICCAL

[GT2 - TERRITÓRIO, TERRITORIALIDADES E MOVIMENTOS SOCIAIS]

Andrea Rosendo da Silva

Programa de Pós-Graduação de Integração da América Latina (PROLAM - USP), São Paulo, SP

Paloma Gerzeli Pitre

Programa de Pós-Graduação de Integração da América Latina (PROLAM - USP), São Paulo, SP

[RESUMO ABSTRACT RESUMEN]

A discussão sobre o marco temporal para a demarcação de terras indígenas está atualmente aguardando votação no Supremo Tribunal Federal (STF). O tema envolve, dentre outras questões, a discussão sobre a relação entre comunidades indígenas e a natureza. Identificam-se duas abordagens contrapostas pelas quais se pode vislumbrar a questão: uma centrada na ideia de natureza como algo a ser utilizado, usufruído, se alinhando a construção colonial e a outra (dos indígenas) que tem na terra a conexão com a antepassados, a manutenção da própria cultura e a sobrevivência. O presente estudo expõe este conflito e aprofunda o debate a partir da perspectiva dos Estudos Decoloniais, sobretudo por meio dos temas da colonialidade do poder e do saber (QUIJANO, 2005); (GROSGUÉL, 2018); (MIGNOLO, 2001). Neste sentido, emprega-se, além da pesquisa bibliográfica, a pesquisa documental para analisar como o novo constitucionalismo latino-americano e, em especial, a Constituição do Equador de 2008 propõe a relação entre seres humanos e a natureza. Espera-se que os resultados possam agregar mais uma perspectiva para a discussão do marco temporal no Brasil.

Palavras-chave: Marco temporal. Colonialidades. Novo constitucionalismo latino-americano. Direitos da natureza.

The discussion on the “time frame” for the demarcation of indigenous lands in Brazil is currently awaiting a vote in the Federal Supreme Court. The theme involves, among other issues, the discussion about the relationship between indigenous communities and nature. Two opposing approaches to the issue can be identified: one centered on the idea of nature as something to be used, enjoyed, aligning with the colonial construction, and the other (supported by indigenous people) that is concerned with the ancestors of the land, the maintenance of one’s own culture and survival. The present study exposes this conflict and deepens the debate from the perspective of Decolonial Studies, especially through the concepts of coloniality of power and knowledge (QUIJANO, 2005); (GROSGUÉL, 2018); (MIGNOLO, 2001). In addition to bibliographic research, documentary research is used to analyze how the “new Latin American constitutionalism” and, in particular, the 2008 Constitution of Ecuador addresses the relationship between human beings and nature. Hopefully, the results can add another perspective to the discussion of the “time frame” in Brazil.

Palabras clave: Time frame. Colonialities. New Latin American constitutionalism. Nature rights.

La discusión sobre el “marco temporal” indígena en Brasil actualmente se encuentra pendiente de votación en la Suprema Corte de Justicia (STF). La cuestión involucra, entre otros temas, la discusión sobre la relación entre las comunidades indígenas y la naturaleza. Se identifican dos enfoques contrapuestos por medio de los cuales se puede vislumbrar el tema: uno centrado en la idea de la naturaleza como algo a ser utilizado, disfrutado, adherente con la construcción colonial, y el otro (de los pueblos indígenas) que tiene otra conexión con la naturaleza, viendo en la tierra una conexión con los ancestrales, el mantenimiento de la cultura y de la supervivencia. El presente estudio expone este conflicto y profundiza el debate desde la perspectiva de los Estudios Decoloniales, especialmente por medio de los temas de la colonialidad del poder y del saber (QUIJANO, 2005); (GROSGUÉL, 2018); (MIGNOLO, 2001). En este sentido, además de la investigación bibliográfica, se utiliza la investigación documental para analizar cómo el nuevo constitucionalismo latinoamericano y, en particular, la Constitución de Ecuador de 2008 propone la relación entre el ser humano y la naturaleza. Se espera que los resultados puedan agregar una perspectiva más a la discusión del marco temporal en Brasil.

Keywords: Marco temporal. Colonialidades. Nuevo constitucionalismo latinoamericano. Derechos de la naturaleza.

Marco Temporal e as Disputas entre Indígenas e Ruralistas

A tese do marco temporal para a demarcação de terras indígenas é tema discutido no Recurso Extraordinário n. 1.017.365, com repercussão geral reconhecida, que aguarda julgamento do Supremo Tribunal Federal (STF).

Trata-se, na origem, de ação de reintegração de posse movida pelo Instituto do Meio e Ambiente de Santa Catarina (IMA), antiga Fundação do Meio Ambiente (FATMA), contra a Fundação Nacional do Índio (Funai) e os povos indígenas que ocupam a terra em disputa, sendo ela a “Reserva Biológica estadual do Sassafrás”, conforme descrito na petição inicial. O julgamento estava com data prevista para 25 de agosto de 2021, porém foi remarcado e atualmente está sem data prevista para ser apreciado pela Corte.

Na primeira data marcada para o julgamento, mais de seis mil indígenas se reuniram em Brasília para acompanhar os rumos da decisão. A mobilização dos povos originários, vindos de diferentes partes do país, levou o debate para a esfera pública e midiática. Desta forma, meios de comunicação, imprensa, mídias sociais de diferentes plataformas na internet, produtos audiovisuais e fotográficos apontaram o conflito entre dois atores com interesses envolvidos no tema: indígenas e ruralistas.

Os indígenas temem perder direito às áreas em processo de demarcação. De acordo com a “teoria do indigenato”, eles teriam direito “originário à terra”, já que

estavam no território brasileiro antes da chegada dos portugueses ao Brasil, anteriormente, portanto, à criação do Estado brasileiro.

Segundo o Instituto Socioambiental (ISA), a “teoria do indigenato” é oposta ao marco temporal¹. Outro argumento defendido pelos povos originários é que o marco temporal ignora aqueles que foram expulsos de suas terras de diferentes formas, seja sob a forma de violência, devido à expansão rural e urbana ao longo dos séculos, pelo desmatamento ou pela perda de suas vidas em razão da proliferação de doenças. Além disso, como reportou o jornalista Marcos Candido para o portal UOL², que falou sobre outros elementos específicos da relação dos indígenas com a terra: “aos povos indígenas, determinados territórios também são uma maneira direta de conexão com a antepassados, da manutenção de própria cultura e também de sobrevivência diante da expansão da vida urbana e rural no Brasil” (CANDIDO, 2021).

Já os ruralistas e instituições ligadas à agropecuária defendem a validação da tese do marco temporal para a demarcação das terras indígenas, pois creem que sua adoção proporciona maior segurança jurídica aos produtores rurais e para pessoas interessadas em adquirir imóveis em áreas rurais.

1 Disponível em: <<https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/stf-retoma-julgamento-historico-sobre-o-marco-temporal-nesta-quarta-19>>. Acesso em 25 de out. de 2021.

2 Disponível em: <<https://www.uol.com.br/ecoa/ultimas-noticias/2020/06/02/o-que-e-o-marco-temporal-e-como-ele-impacta-indigenas-brasileiros.htm>>. Acesso em 25 de out. de 2021.

Por isso, os parlamentares que compõem a Frente Parlamentar da Agropecuária, mais conhecida como Bancada Ruralista no Congresso Nacional, alicerçam a defesa de que povos indígenas só podem reivindicar terras que ocupavam em 5 de outubro de 1988, data da promulgação da Constituição Federal do Brasil de 1988.

A bancada defende o Marco Temporal devido ao uso do verbo “ocupam”, no presente, que está no artigo 231 da Constituição federal onde se determina os direitos à terra dos indígenas. Caso contrário, argumentam os ruralistas, os indígenas poderiam reivindicar até a “praia de Copacabana”, no Rio de Janeiro (CÂNDIDO, 2021).

Entretanto, na mesma reportagem do UOL, a advogada do Instituto Socioambiental (ISA)³ é categórica ao afirmar que os indígenas reivindicam áreas que ainda têm significado para a organização social específica do modo de vida deles. “As demandas de marcação são concretas, específicas, delimitadas e bem localizadas. Ninguém está reivindicando a praia de Copacabana”. (CÂNDIDO, 2021).

Para o ISA, a tese é perversa porque legaliza e legitima as violências a que os povos foram submetidos até a promulgação da Constituição de 1988, em especial durante a Ditadura Militar.

3 Organização da sociedade civil brasileira, sem fins lucrativos, fundada em 1994, para propor soluções de forma integrada a questões sociais e ambientais com foco central na defesa de bens e direitos sociais, coletivos e difusos relativos ao meio ambiente, ao patrimônio cultural, aos direitos humanos e dos povos.

Além disso, ignora o fato de que, até 1988, os povos indígenas eram tutelados pelo Estado e não tinham autonomia para lutar, judicialmente, por seus direitos. Por tudo isso, os povos indígenas vêm dizendo, em manifestações e mobilizações: “Nossa história não começa em 1988!”.(ISA, 2021).

Outro ponto importante a salientar é que é falsa a ideia de que há “muita terra para pouco índio” no Brasil. De acordo com estudo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) e ISA, divulgados no site deste último, é incorreto afirmar que as demarcações comprometem o estoque de terras disponíveis para a produção rural.

Considerando os processos de demarcação já abertos na Funai, quase 14% do território brasileiro hoje está contido em TIs, mas mais de 98% da extensão total dessas áreas está na Amazônia Legal, grande parte em regiões remotas e sem vocação agrícola ou pecuária. Fora da Amazônia, onde está a maior parte do PIB agropecuário, as TIs ocupam algo como 0,6% do território. Em contrapartida, segundo o IBGE (2017), 41% de todo o território brasileiro é ocupado por estabelecimentos rurais privados.(ISA, 2021).

Ainda, conforme o ISA, há uma enorme discrepância na distribuição da população em toda a extensão das terras indígenas (TIs). De acordo com o Censo de 2010 do IBGE, das 517,3 mil pessoas que moravam em áreas protegidas, 62% estavam na Amazônia Legal, enquanto outros 38% ocupavam apenas 2% da extensão total das TIs localizados fora dessa região, o equivalente a menos de 21 mil km², considerando neste cômputo os processos de demarcação já abertos na Funai (ISA, 2021).

Tomando como base os dados apresentados e os pensamentos contrapostos de povos indígenas e ruralistas, o artigo traz contribuições das Epistemologias Decoloniais e das experiências do novo constitucionalismo latino-americano, em especial da Constituição do Equador de 2008, de forma a melhor compreender a relação homem natureza quem vem sendo adotada no cenário da América Latina atualmente. Acredita-se que esses aportes podem contribuir para a discussões que envolvem direito ambiental e direitos humanos, tal como a do marco temporal.

1. Colonialidade do poder e do saber: um olhar crítico em torno do histórico constitucional latino-americano

Aníbal Quijano (2005), compreende a globalização atual como processo vinculado ao processo de formação da América e do capitalismo colonial/moderno e eurocentrado. O autor aponta que a colonização das Américas, justificada pela ideia de superioridade de raças, foi fundamental para a organização do sistema colonial e para a atual organização do sistema econômico capitalista global.

No entendimento de Quijano (2005), dois eixos foram fundamentais para a estratégia de dominação dos povos europeus no chamado “novo mundo”: o colonialismo, entendido pela ideia da organização de trabalho a partir da hierarquização de sujeitos (colonizador x colonizados) e o paradigma

da modernidade como ideia de progresso, avanço e de racionalidade europeia, tendo na figura do sujeito europeu o responsável pela produção das formas de conhecer o mundo e portador de discursos científicos e filosóficos. Assim, o autor centraliza a raça para compreender as relações sociais coloniais.

A formação de relações sociais fundadas nessa ideia produziu na América identidades sociais historicamente novas: índios, negros e mestiços, e redefiniu outras. (...) E na medida em que as relações sociais que se estavam configurando eram relações de dominação, tais identidades foram associadas às hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes, com constitutivas delas, e, conseqüentemente, ao padrão de dominação que se impunha. Em outras palavras, raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população. (QUIJANO, p.117, 2005).

A hierarquização em torno da raça justificava as relações de dominação por meio de um processo de suposta naturalização da superioridade do homem europeu branco em relação a sujeitos negros e indígenas.

Ramon Grosfoguel (2018) propõe um esclarecimento para o conceito de colonialidade. Segundo ele, compreender racismo como um princípio organizador ou uma lógica estruturante de todas as configurações sociais e relações de dominação da modernidade é considerável, mas não suficiente. Assim, o autor enfatiza que na perspectiva decolonial, o racismo organiza as relações de dominação da modernidade,

“mantendo a existência de cada hierarquia de dominação sem reduzir umas às outras, porém ao mesmo tempo sem poder entender uma sem as outras” (GROSFOGUEL, 2018).

Ou seja, para o sociólogo porto-riquenho, não existe modernidade sem a colonialidade, pois o racismo se organiza a partir de dentro de todas as relações sociais hierárquicas de dominação da modernidade, como já postulava muitos autores bem antes de Aníbal Quijano, mas se utilizando de outros conceitos. Assim, compreender o que é colonialidade pressupõe entender o racismo como algo estrutural nas sociedades latino-americanas ou em sociedades colonizadas por europeus, em continentes como África, Ásia e Oceania.

(...) A ideia de colonialidade não é original de Quijano. Trata-se de uma ideia que tem estado presente - usando outros termos - em muitos autores e autoras antes de Quijano ter começado a utilizá-la nos anos 1990. A concepção de mundo da colonialidade do poder, na qual a ideia de raça ou de racismo é um instrumento de dominação ou um princípio organizador do capitalismo mundial e de todas as relações de dominação (intersubjetivas, identitárias, sexuais, laborais, de autoridade política, pedagógicas, lingüísticas, espaciais, etc.) da modernidade, tem sido articulada bem antes de Quijano por outros autores e autoras, utilizando outros conceitos: capitalismo racial (ROBINSON, 1981), racismo como infraestrutura (FANON, 1952, 1961), ocidentóxico (AHMAD, 1984) colonialismo interno (CASANOVA, 1965; RIVERA CUSICANQUI, 1993), gênero como o privilégio da mulher branca ou mulheres

negras vistas como fêmeas e não como mulheres (DAVIS, 1981), supremacia branca (DU BOIS, 1935; MALCOLMX, 1965), relação reducionista entre raça e classe (CESAIRE, 1950, 1957), *ego conquiro* (DUSSEL, 1994), etc. Até mesmo Wallerstein, anos antes de Quijano, disse literalmente que uma das características da economia-mundo capitalista é “a importância fundamental do racismo e do sexismo como princípios organizadores do sistema” (WALLERSTEIN, 1990, p.289). (GROSFOGUEL, 2018, p.60).

Deste modo, como afirmou Grosfoguel (2018), para entender a colonialidade é preciso entender o mecanismo do racismo estrutural à brasileira, que perpetua, na atualidade, a lógica colonial de que algumas identidades (negras e indígenas) devem ser subalternizadas. A perpetuação do sistema colonial se torna evidente quando se observa, por exemplo, a desigualdade social no país. Segundo estudo do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea) sobre a desigualdade racial no Brasil nas três últimas décadas, a renda média dos brancos persiste na atualidade e é o dobro da renda dos negros. Rafael Guerreiro Osorio (2021), autor do estudo mostra que “os negros, que em 1986 eram mais de dois terços, tornaram-se três quartos dos 10% mais pobres (vigésimos 1 e 2) em 2018”, mas o olhar sobre as posições de sujeitos negros e indígenas não pode ser analisado sem passar pelo viés histórico, que é um elemento muito importante de percepção da colonialidade e, por conseguinte, da manutenção do racismo estrutural.

Isso não é de hoje. A desigualdade e a discriminação racial andam juntas no Brasil desde a chegada dos portugueses,

que erigiram a colônia com base na escravização dos negros da terra e da África. A desigualdade racial entre os senhores brancos e os escravos negros, indígenas, e mestiços era justificada, de início, pela suposta superioridade religiosa; depois, com a emergência do racismo pseudo-científico do século XIX, também por fantasias de superioridade biológica e cultural. Durante a maior parte da história brasileira, a desigualdade racial foi reconhecida, preservada e garantida contra a resistência dos negros. Objetivava-se mantê-la, não combatê-la. (OSÓRIO, 2021).

É também pelo viés histórico que Walter Mignolo (2010) explica o conceito de colonialidade do saber. Segundo o autor, a história da produção de conhecimento na modernidade ocidental, tem a estrutura no período do Renascimento⁴, quando cria-se a visão sobre a criação do mundo em conjunto com bases da ciência da filosofia.

La historia del hacer-conocimiento en la modernidad occidental, desde el renacimiento en adelante, tendrá, entonces, a la teología y a la filosofía-ciencia como sus dos marcos cosmológicos, compitiendo entre sí en un nivel, pero colaborando cuando se trata de descalificar formas de conocimiento ajenas a los principios y conceptos en los que se asienta su cosmología. En esto consiste la colonialidad del saber. (MIGNOLO, 2010).

4 Período histórico surgido na Europa entre os séculos XV e XVI (História Medieval) que teve o seu desenvolvimento ligado a uma série de mudanças sociais, políticas e econômicas.

A matriz europeia também está presente nas epistemologias que estruturam o Direito latino-americano. No artigo *Por um constitucionalismo ladino-amefricano*, Thula Pires (2018) resgata e realiza um debate crítico a respeito dos processos constituintes emancipatórios da América Latina e do Caribe, refletindo também sobre os novos movimentos constitucionais na América Latina, sobretudo sobre as experiências da Venezuela (1999), Equador (2008) e Bolívia (2009), que contam com a participação de atores sociais que incorporam outros referenciais epistemológicos. Para se contrapor às influências eurocêntricas no campo jurídico, a autora defende um constitucionalismo ladino-amefricano⁵, não para disputar uma nomenclatura, mas com o objetivo de reconfigurar epistemologicamente o debate do constitucionalismo moderno, uma vez que as instituições deram outro destino às populações negras e indígenas no campo legislativo. Para a autora, uma das formas de combater essa pretensa narrativa universal e hegemônica, é necessário fazer uma crítica à matriz nortecêntrica de conhecimento, e pensar na sua descentralização.

Pires (2018) aponta que no plano da enunciação constitucional é perpetuada a estrutura social-colonial, de base

5 Segundo Pires (2018), a defesa do conceito “ladino-amefricano” vem da percepção da autora de que a experiência amefricana permitiu a resistência e a existência da população negra e tem muito a contribuir para a redefinição dos rumos dos processos constituintes da América Latina, pois permite que grupos subalternizados pelo modelo moderno/colonial produzam conhecimentos e fazeres que desafiem os lugares sociais e as estruturas de poder próprias da colonialidade.

escravista, que hierarquiza identidades sociais e reproduz a subalternidade da população negra e os privilégios da branquitude, já que a estrutura está ancorada na determinação de um modelo colonial que hierarquizou em termos étnico-raciais os europeus como civilizados e racionais e indígenas e negros como bárbaros e selvagens, “justificando-se a partir de correntes teóricas como racismo científico (biológico e culturalista), darwinismo social, positivismo e por uma forma de apropriação da natureza que a coloca a serviço do processo de acumulação do capital” (PIRES, 2018, p.286).

A autora mostra a existência de um silenciamento dos povos indígenas e a invisibilização da questão do negro na história constitucional do Brasil. Segundo Pires (2018), a invisibilização se deu pela afirmação de um protagonismo indígena feito por homens brancos, formato que não se repetiu nos processos constituintes da Bolívia (2009) e Equador (2008):

Se houve, nas referidas experiências constitucionais, um protagonismo real dos povos indígenas bolivianos e equatorianos, a sua apreensão para pensar os possíveis impactos dessas propostas na realidade brasileira tem sido desenvolvida sem que os povos indígenas brasileiros integrem a discussão. Pesquisadoras (es) e mestres indígenas no Brasil teriam muito a dizer sobre as possíveis influências dos movimentos vizinhos em suas realidades, mas suas vozes são silenciadas, no mais bem acabado modelo de colonialidade do saber que nos acomete secularmente.(PIRES, 2018, p.286).

Pires (2018) argumenta, ainda, que os processos constitucionais da América

Latina produziram modelos de organização política e institucional com pouca ou nenhuma ressonância para os corpos aos quais destinavam, pois ao assumir o marco das revoluções francesa e estadunidense como constitutivas da autoimagem constitucional brasileira, por exemplo, negando a influência do haitianismo nos processos constituintes, notadamente no período pós-independência, manteve-se o modelo colonial e fortaleceu “processos de colonialismo interno, extremamente elitistas e violadores da memória, do respeito e da dignidade de boa parte dos corpos que vivem em seu território” (PIRES, 2018, p. 290).

Ao refletir sobre os modelos que orientaram a construção da Constituição brasileira de 1988, Pires (2018) denuncia que os grupos que foram escravizados, submetidos a relação de servidão, expropriados de sua memória, forma de vida e dignidade são os mesmos que atualmente “continuam sendo alvo das mais variadas formas de representação da violência de Estado e excluídos da representação política do Estado” (PIRES, 2018, p.290). Ou seja, o legado do projeto moderno colonial permanece submetendo sempre os mesmos grupos a formas atualizadas de desrespeito e extermínio.

É nesse sentido que Pires (2018) afirma que para além da crítica aos modelos constitucionais de matriz norte atlântica, o desafio dos estudos decoloniais seria o de redimensionar a trajetória de resistência dos povos ameríndios e amefricanos, uma vez que estes conviveram com o que lhes foi imposto pelo projeto moderno/colonial, mas também experimentaram modelos alternativos de organização política. Também “mantiveram a duras penas e, por

vezes, debaixo de tortura e perseguição, seus saberes e cosmovisões, assim como produziram fissuras importantes no sistema-mundo e na dogmática dos direitos humanos, notadamente nas últimas décadas” (PIRES, 2018, p.291).

Em síntese, as contribuições de Thula Pires nos levam a refletir sobre como a herança constitucional latino-americana coloca os povos indígenas e outros grupos à margem social e jurídica. Como consequência dessa exclusão, tem-se que as concepções de mundo dos povos indígenas são, juntamente, suprimidas e invisibilizadas dos sistemas jurídicos. Há, entretanto, um movimento constitucional atual na região latino-americana que se apresenta como alternativa a este cenário. No tópico seguinte veremos como este movimento traz aportes para a relação seres humanos e natureza e sobre o status da natureza em outros ordenamentos jurídicos.

2. O novo constitucionalismo latino-americano e os direitos da natureza

Como visto a partir das ideias desenvolvidas por Thula Pires (2018), o colonialismo, que impera na compreensão do mundo ocidental, acaba por influir na construção dos ordenamentos jurídicos latino-americanos. Outros autores já observaram em sentido semelhante ao constatar que usualmente as constituições latino-americanas foram historicamente influenciadas pelo constitucionalismo europeu e norte-americano (BERCOVICI, 2016, p. 18).

Entretanto, em alguns países da América Latina se observa em fins do século XX e início do século XXI um movimento constitucional comumente denominado por teóricos como “novo constitucionalismo latino-americano” ou “constitucionalismo andino”, que incorpora no processo constituinte a participação de grupos historicamente excluídos dos processos decisórios, tais como os povos indígenas. Quanto às matérias constantes nas novas Constituições, há a inclusão de princípios, valores e direitos que incorporam saberes e concepções de mundo não apenas ocidentais, mas também e, principalmente, dos povos indígenas (GUDYNAS, 2011, p. 18). Entende-se que o aprofundamento quanto a alguns destes aspectos pode trazer aportes de interesse acerca da discussão sobre o marco temporal para a demarcação de terras indígenas no Brasil.

Dentro do referido movimento constitucional, o **buen vivir** é uma das bases principiológicas que se irradia para o restante das Constituições e dos ordenamentos jurídicos que o incorporam. Trata-se de proposta contra hegemônica apresentada como em construção, baseada nas experiências das matrizes comunitárias andinas e amazônicas (mas que não busca restringir sua aplicação apenas a estes territórios) que se apresenta como uma oportunidade de construir coletivamente uma nova forma de vida pautada na harmonia com a natureza e contrária à noção de desenvolvimento, já que essa última justifica a segregação e a marginalização do Sul Global (ACOSTA, 2016, p.23 a 26).

O princípio do **buen vivir** altera a forma de se enxergar a relação existente entre homens e a natureza e abre espaço

para a positivação de direitos não apenas para o homem, como também para outros seres vivos e a natureza. Neste sentido, a Constituição do Equador de 2008 foi precursora na inclusão dos direitos da natureza em seu texto Constitucional (STRECK, 2016, p. 131), sendo que o artigo 10 dispõe que “[...] A natureza será titular daqueles direitos que lhe reconheça a Constituição” (tradução livre da autora)⁶ (ECUADOR, 2015).

O Capítulo Sétimo da Carga Magna equatoriana (artigos 71 ao 74) é destinado aos direitos da natureza, igualmente denominados “direitos da *Pachamama*”, e o artigo 71 postula que a própria natureza é detentora de direitos, no caso, direitos que dizem respeito à manutenção de sua existência:

Art. 71.- La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos. (Destques nossos).

É possível notar que esses direitos reconhecidos à natureza não são condicionados de alguma forma aos prejuízos causados a seres humanos. O direito em tela deve ser respeitado independentemente de ações contrárias a ele ocasionar impactos (sejam eles positivos ou negativos) para os seres humanos, pois o sujeito tutelado, neste caso, deixa de ser o homem e passa a ser a natureza.

⁶ No original: “ (...) La naturaleza será sujeto de aquellos derechos que le reconozca la Constitución”. (ECUADOR, 2015).

Mais à frente, o artigo 72 da Constituição do Equador⁷ versa sobre outro direito específico da natureza, sendo ele o direito de restauração, mencionando obrigações do Estado para com a natureza após a ocorrência de impactos ambientais graves ou permanentes.

A Constituição do Equador e, em especial o artigo 71, se diferenciam substancialmente do tratamento dado ao tema pela Constituição Federal do Brasil de 1988.

A Constituição brasileira, embora verse sobre direito ambiental (o Capítulo VI da Constituição é dedicado ao meio ambiente, dentre outros dispositivos esparsos no texto) não reconhece a natureza como sujeito de direitos na ordem jurídica. Neste sentido, o artigo 225 dispõe que:

Art. 225. Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações. (Destques nossos).

⁷ No original: Art. 72.- La naturaleza tiene derecho a la restauración. Esta restauración será independiente de la obligación que tienen el Estado y las personas naturales o jurídicas de indemnizar a los individuos y colectivos que dependan de los sistemas naturales afectados. En los casos de impacto ambiental grave o permanente, incluidos los ocasionados por la explotación de los recursos naturales no renovables, el Estado establecerá los mecanismos más eficaces para alcanzar la restauración, y adoptará las medidas adecuadas para eliminar o mitigar las consecuencias ambientales nocivas.”

Tem-se que o artigo 225 da Constituição Federal, embora trate sobre direitos ambientais, tutela bens jurídicos de pessoas e não da natureza.

Na concepção preconizada pelo novo constitucionalismo latino-americano por meio de princípios como o do *buen vivir* e os direitos da natureza previstos na Constituição do Equador, os interesses jurídicos da natureza devem ser considerados e tutelados. Essas premissas e direitos, quando adotados, podem influir no rumo dos debates e do desfecho de casos que envolvem o direito ambiental, como o do marco temporal para a demarcação de terras indígenas.

3. Considerações finais

A partir da identificação de um ponto controverso no debate sobre marco temporal para a demarcação de terras indígenas no Brasil, qual seja, a relação entre seres humanos e natureza, o presente artigo buscou aportar contribuições ao tema a partir da teoria da colonialidade do saber e do poder, bem como das experiências jurídicas constitucionais mais recentes na América Latina, isto é, do novo constitucionalismo latino-americano.

Inicialmente, através de revisão bibliográfica, demonstrou-se que o colonialismo e, por conseguinte, o racismo impedem percepções justas sobre as formas de ser, existir, estar

e viver das populações subalternizadas historicamente, tais como se evidencia na luta por direitos tanto pela população negra, que representa mais de 54% da população brasileira, segundo dados do IBGE, como da população indígena, que soma mais de 305 povos indígenas (896.917 pessoas), conforme o Censo 2010 do mesmo órgão. Ademais, a autora Thula Pires avança em contribuições ao tema, pois reflete sobre a necessidade de pensar não somente as referências epistemológicas, mas também as instituições e outros modelos de Estado.

Quanto ao aporte do novo constitucionalismo latino-americano, a partir da análise documental da Constituição do Equador de 2018, verificou-se a possibilidade de ordenamentos jurídicos reconhecerem a natureza como detentora de direitos próprios, perspectiva não admitida pela Constituição brasileira de 1988.

Ocorre que, demandas como a do marco temporal para a demarcação de terras indígenas, tratam, inevitavelmente, sobre interesses que envolvem o meio ambiente e a natureza. Compreende-se também que a consideração dos direitos da natureza pode influir de forma decisiva nos rumos de julgamentos como o do marco temporal.

Assim, por meio da apresentação desta possível perspectiva dos direitos da natureza, espera-se que o presente artigo também possa contribuir para a reflexão da inserção

do tema nos ordenamentos jurídicos latino-americanos no século XXI. ■

[ANDREA ROSENDO DA SILVA]

Jornalista, doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina da Universidade de São Paulo (Prolam/USP). Mestre em Comunicação pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da Universidade Federal do Paraná (PPGCOM/UFPR), bacharel em Comunicação Social - Jornalismo. Pesquisadora nas áreas de Comunicação e Cultura, com enfoque nos estudos sobre cinema e produção audiovisual. E-mail: dearosendo@gmail.com

[PALOMA GERZELI PITRE]

Pesquisadora em direito. Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina da Universidade de São Paulo (Prolam/USP). Graduada em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP). Pesquisadora no Centro de Direitos Humanos e Empresas da Fundação Getúlio Vargas (FGV/Cedhe). Pesquisadora nas áreas de Constitucionalismo latino-americano, Direito Público e movimentos sociais latino-americanos. E-mail: palomagpitre@gmail.com

Referências

ACOSTA, Alberto. **O Bem viver**: uma oportunidade para se imaginar outros mundos. São Paulo: Autonomia literária, Elefante, 2016.

BRASIL. **Constituição Federal do Brasil de 1988**. Constituição da República Federativa do Brasil: promulgada em 5 de outubro de 1988. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 1990.

BERCOVICI, Gilberto. **A Constituição brasileira de 1988, as “Constituições transformadoras” e o “novo constitucionalismo latino-americano”**. In: ARAÚJO, Marcelo Labanca Corrêa; SANTOS, Gustavo Ferreira; STRECK Lênio Luiz (org.). Direitos e democracia no novo constitucionalismo latino-americano. Belo Horizonte: Arraes Editores, 2016. p 01 - 17.

CANDIDO, Marcos. **O que é o Marco Temporal e como ele impacta os povos indígenas**. Portal UOL, São Paulo, jornal, 02 de junho de 2020. Disponível em: <<https://www.uol.com.br/ecoa/ultimas-noticias/2020/06/02/o-que-e-o-marco-temporal-e-como-ele-impacta-indigenas-brasileiros.htm?cmpid=copiaecola>>. Acesso em: 18 de outubro de 2021.

ECUADOR. **Constitución de la Republica del Ecuador de 2008**. Disponível em: <<https://siteal.iiep.unesco.org/pt/bdnp/290/constitucion-republica-ecuador>>. Acesso em: 26 de out. 2021.

GROSGOUEL, Ramón. **Para uma visão decolonial da crise civilizatória e dos paradigmas da esquerda ocidentalizada**. In: BERNARDINO-COSTA, J.

GUDYNAS, Eduardo. Buen vivir: Germinando alternativas al desarrollo. **América Latina en movimiento** (ALAI). Quito: 2011. Disponível em: <https://flacsoandes.edu.ec/web/imagesFTP/1317332248.RFLACSO_2011_Gudynas.pdf> Acesso em 26 out. 2021.

OSORIO, Rafael Guerreiro. **A desigualdade racial no Brasil nas três últimas décadas**. Brasília: Ipea, 2021. 27 p. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=38083&Itemid=457>. Acesso em: 18 de outubro de 2021.

MALDONADO-TORRES, N.; GROSGOUEL, R. (org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018, p. 55-77.

MIGNOLO, W. D. “**Desobediencia epistémica II. Pensamiento independiente y libertad De-colonial.**” Otros Logos: Revista de Estudios Críticos, Neuquén, ano 1, n. 1, p. 8-42, 2010. Disponível em: <<http://www.ceapedi.com.ar/otroslogos/Revistas/0001/Mignolo.pdf>>. Acesso em: 18 de outubro de 2021.

PIRES, Thula. **Por um constitucionalismo ladino-amefricano.** In: BERNARDINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.; GROSFUGUEL, R. (org.). Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018. p. 55-77.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Edgardo Lander (org). **Colección Sur Sur**, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. pp.227-278.

QUIJANO, Aníbal. **Buen vivir, entre desarrollo y la descolonialidad de poder.** In: Ecuador Debate. Acerca del Buen Vivir, Quito: Centro Andino de Acción Popular CAAP, 2011.

STRECK, Lênio Luiz; Oliveira, Fábio Corrêa. Reflexões sobre o novo constitucionalismo latino-americano. In: ARAÚJO, Marcelo Labanca Corrêa; SANTOS, Gustavo Ferreira; STRECK Lênio Luiz (org.). **Direitos e democracia no novo constitucionalismo latino-americano.** Belo Horizonte: Arraes Editores, 2016. p. 119 - 145.

DESAFIOS DO SANEAMENTO BÁSICO RURAL NO CENÁRIO DA REFORMA AGRÁRIA



V SICCAL

[GT2 - TERRITÓRIOS, TERRITORIALIDADES E MOVIMENTOS SOCIAIS]

Tamyse Campos Bueno Norberto

Universidade do Vale do Paraíba, São José dos Campos, SP

[RESUMO ABSTRACT RESUMEN]

Este artigo discute a realidade do camponês, pautado na luta pela Reforma Agrária cuja relação com o saneamento básico rural perpassa pelo processo histórico de urbanização conservadora, caracterizado por processos migratórios que afetaram o camponês após inserção do sistema capitalista, tendo como objeto de estudo o Acampamento Egídio Brunetto I. Num primeiro momento o êxodo rural aliado à entrada do capital internacional no Brasil em meados do século XX acarreta conflito de classes no espaço urbano, e por consequência injustiças sociais, principalmente no que diz respeito ao valor de uso da terra; e num segundo momento, um fenômeno de migração da cidade para o campo, caracteriza uma nova configuração de vida campesina. Neste novo cenário, encontramos novos conflitos e problemas sociais cujo saneamento básico revela-se um deles.

Palavras-chave: Saneamento rural. Reforma agrária. Egídio Brunetto. MST.

Focusing on the reality of the Brazilian land worker, who is subject to migration processes caused by the insertion in the capitalist system, and who, in special, fights for the Agrarian Reform, this study intends to discuss the rural basic sanitation system in a process marked by conservative urbanization. The object of study is the Landless Rural Workers Movement - MST - Egídio Brunetto I Settlement, in Lagoinha, São Paulo. The first part analyses the rural exodus after the entrance of international capital in Brazil in the mid-twentieth century, which causes class conflicts in the urban space, and consequently, social disputes, mainly in relation to the value of the land use; and the second part points to an alleged migration phenomenon from the city to the rural areas which characterizes a new configuration in the land workers' life. In this new scenario, new conflicts and adjustments are delineated, among them, the basic sanitation system.

Keywords: Rural basic sanitation system. Agrarian reform. Egídio Brunetto. MST.

Este artículo pretende discutir la realidad del campesino, a partir de la lucha por la Reforma Agraria cuya relación con el saneamiento básico rural permea el proceso histórico de urbanización conservadora, caracterizado por procesos migratorios que afectaron al campesino después de la inserción del sistema capitalista, teniendo como objeto de estudio el Campamento Egídio Brunetto I. En un primer momento, el éxodo rural combinado con la entrada de capital internacional en Brasil en mediados del siglo XX provoca conflictos de clase en el espacio urbano y, en consecuencia, injusticias sociales, principalmente al respecto del valor de uso de la tierra; y en un segundo momento, un supuesto fenómeno de migración de la ciudad para el campo, caracteriza una nueva configuración de vida campesina. En este nuevo escenario, encontramos nuevos conflictos y problemas sociales cuyo saneamiento básico resulta ser uno de ellos.

Palabras clave: Saneamiento rural. Reforma agraria. Egídio Brunetto. MST.

Introdução

Saneamento Básico no Brasil é um setor negligenciado nas cidades. Entende-se cidade neste texto enquanto município, ou seja, todo o território político-geográfico municipal, o que inclui também áreas rurais, estas ainda mais negligenciadas, pois o destino de seus efluentes demanda equipamentos, técnicas e sistemas específicos, cuja responsabilidade do manejo fica a cargo do morador do campo, visto que no espaço rural não há serviço de “infraestrutura urbana” de coleta de esgoto.

Neste contexto realizou-se uma revisão bibliográfica acerca do saneamento básico no Brasil, seu processo de urbanização conservadora, que resulta no êxodo rural trazendo conflitos para o espaço urbano e, conseqüentemente para o campo, correlacionando os processos históricos e a luta pela terra junto às questões de saneamento no Pré-Assentamento Agroecológico Egídio Brunetto I, em Lagoinha SP, cuja autora se encontra assentada.

Autores como José Graziano (2016), e Alexandre Leopoldo; Henrique Otte (2019) permite refletir a condição do novo rural no Brasil diante das variadas relações de trabalho estabelecidas no campo; o documentário do Trata Brasil (2016) “A realidade do saneamento Básico no país”, e materiais sobre saneamento ecológico fornecidos pela EMBRAPA e AGEVAP contribuem para a construção de um panorama do estado da arte; enquanto Ermínia Maricato (2001) e João Sette Whitaker (2012) traz a luz os reflexos da urbanização conservadora brasileira na sociedade, no que concerne

injustiça social e êxodo rural; complementando a discussão sobre luta pela terra, o presente artigo apoia-se na bibliografia de Emília Viotti (1999) e Ademar Bogo (2003).

Através de uma visão crítica analítica aliada a uma revisão bibliográfica e dos levantamentos realizados no Pré-Assentamento Egídio Brunetto I, foi possível pensar soluções condizentes para um saneamento ecológico rural na comunidade e conseqüentemente, como contribuição ampliar a discussão sobre saneamento ecológico no setor acadêmico, no que diz respeito comunidades marginalizadas e sob vulnerabilidade, de luta e resistência política, trazendo a luz do conhecimento, a realidade do MST diante do processo histórico brasileiro.

O Novo Rural

A busca por melhores condições de vida é inerente ao homem, pois passamos por processos migratórios desde a pré-história. Segundo afirmam Gonçalves e Otte (2019), os avanços tecnológicos podem ter ação de atração ou expulsão, sendo a segunda a ação que provocou o êxodo rural durante o processo de urbanização no Brasil.

O aumento da população urbana em detrimento da população rural ainda vem ocorrendo e passando por transformações. O fenômeno chamado “novo rural” ou part-time farmer representa novas relações de trabalho parecidas com as relações do urbano, revelando

que a agricultura já não é mais a principal atividade do camponês. Guia turístico, prestador de serviços, coletor de sementes, produtor de mel, entre outros, tem ocupado espaço no índice do PEA (População Economicamente Ativa) do campo (SILVA, 2002). Muitos jovens saem do campo para estudar na cidade e voltam para o campo tendo-o como um celeiro de oportunidades. Há na contemporaneidade, uma grande busca por imóveis no campo, sendo o processo de migração da cidade para o campo um fenômeno mundial que surge em decorrência da degradação da cidade mediante violência urbana, alto custo de vida, guerras, doenças, fatores ambientais (OTTE e GONÇALVES, 2019).

Rogers, em 1997, levantou a questão do consumo exagerado de energia no meio urbano e a geração de poluição no planeta. Segundo o autor o número de habitantes nas cidades dos países semiperiféricos seria acrescido em 2 bilhões em aproximados 30 anos, cuja metade estaria vivendo em favelas, sob condições indignas, sem água corrente, eletricidade e saneamento básico. Na visão de Rogers (1997), esse aumento provocaria também o aumento do consumo de recursos e poluição. Não é difícil concordar com o arquiteto visto que hoje já se vislumbra essa realidade iniciada nos anos 50, por meio de uma urbanização tardia, que juntamente com o êxodo rural, revela nas cidades uma alteração em sua morfologia. Formou-se assim, o que Ermínia Maricato (2001) chama de cidade legal e cidade ilegal.

Na cidade legal temos o local regulamentado, com leis de parcelamento do solo, espaços públicos e saneamento básico, enquanto a cidade ilegal é desprovida de regulamentação, onde se faz “vista

grossa” para a ocupação e os problemas sociais, e onde não há saneamento básico. O meio rural hoje sofre, podemos dizer, o mesmo drama da cidade ilegal, pois as políticas públicas no ambiente rural, no que concerne saneamento básico, não representam elevada importância para o poder público. Diante dessas novas relações de trabalho e moradia no campo, faz-se necessário e urgente a regulamentação desse território quanto ao planejamento, uso do solo, zoneamento, destino do lixo, captação de água e saneamento básico.

O Saneamento e o Processo de Urbanização

Mais de 70% das doenças que levam a internações no Brasil decorrem do contato com a água (SOSMA, 2021). Segundo a revista “Pelas Águas” – CEIVAP (2020), os problemas com os recursos hídricos, no Brasil, já eram conhecidos anteriormente à pandemia do novo coronavírus, pois entre 2007 e 2008 o número de crianças internadas no país, por conta de doenças diarreicas, dobrou. Em 2007 foram internadas 39 mil crianças de até 5 anos de idade, esse número subiu em 2008 para 67 mil. Segundo a mesma revista, a água potável não era entregue a cerca de 35 milhões de brasileiros, número equivalente à população do Canadá. Oitenta e um milhões não são atendidos.

O Instituto Trata Brasil (2016) afirma que 450 mil crianças matriculadas na escola não tem banheiro em casa, tendo o país hoje sete mil comunidades irregulares, com 97%

do seu esgoto não sendo coletados. Só em São Paulo, são duas mil comunidades irregulares sem tratamento de esgoto, muito embora as mesmas comunidades tenha acesso à iluminação pública, TV a cabo e telefonia celular. Diante desse cenário concluímos que o saneamento básico é negado a essas comunidades devido à ausência de regularização fundiária, o que resulta em captação de águas de maneira irregular, gerando assim, um esgoto que, sem destino, irá prejudicar toda cidade.

Douglas Farr (2013) afirma que na cultura norte-americana a noção de sustentabilidade ainda está um tanto distante, pois acredita não ser intencional o descompromisso dos cidadãos com relação às águas pluviais e seu esgoto. Vale a máxima **“o que os olhos não veem o coração não sente”**, ou seja, as pessoas não querem saber para onde vai o esgoto, só os quer longe de suas casas. Embora Farr fale sobre os norte-americanos, qualquer semelhança (não) é mera coincidência. Faz sentido se atribuirmos esse comportamento de descompromisso com a responsabilidade social à urbanização tardia em que o Brasil foi submetido, apoiado no acelerado desenvolvimento econômico e tecnológico, que relegou ao descaso o desenvolvimento social. Maricato (2001) afirma que a entrada do capital estrangeiro trouxe eletrodomésticos, automóveis, créditos para construir. Assim, em meio a esse espetáculo, cidades com casas inacabadas com carro na garagem “e sem saneamento básico” formava o retrato do Brasil dos anos 50. Portanto, é certo afirmar que crescimento econômico está longe de ser desenvolvimento.

Luta pela Terra

Os títulos de sesmarias distribuídos pela coroa portuguesa a homens de “confiança”, durante o processo de colonização do Brasil, foram interpretados pelos contemplados como títulos de propriedade. Após a abolição da escravidão, tem-se uma inversão de sistema de dominação, terras que eram livres passam a ser privadas e mão de obra que era propriedade passa a ser livre, impedindo assim, negros descendentes de escravos e imigrantes europeus a adquirir terras para plantar. Esse processo permitiu que coronéis permanecessem com enormes parcelas de terras denominadas latifúndio (COSTA, 1999).

Entende-se por latifúndio uma grande parcela de terra não cultivada e/ou explorada com técnicas de baixa produtividade sobre domínio de uma pessoa, normalmente herdeira de antigos coronéis, capitães donatários e sesmeiros do período colonial.

O processo que levou o Brasil à urbanização assentou-se nas bases do patrimonialismo cujos reflexos ainda fazem parte da política de terras e produção do espaço no país. A entrada do capital internacional no Brasil forçou a formação do mercado brasileiro nos latifúndios de elite dominante onde se desenvolveu as regiões sede dos ciclos econômicos. Os laços com essa estrutura de produção retardaram o processo de modernização do Brasil, impedindo a Reforma Agrária e promovendo o esvaziamento do

campo, diante da impossibilidade das pequenas famílias e negros manterem sua produção no campo moderno (NORBERTO, 2018).

A libertação dos escravos e a industrialização, timidamente iniciada, resultou em um processo de êxodo rural, intensificado nos anos 50, com a entrada de bens de consumo e aquecimento da construção civil no país. Em paralelo aconteceu a “Revolução Verde”, movimento que deu origem aos ‘pacotes verdes’ difundidos em 1950 e intensificado na década de 70. Esse processo resultou no adensamento urbano e, consequentemente, problemas sociais (FERREIRA NETO, 2018). Afirma Neto (2018) que a adoção desse modelo agrícola promoveu diversos impactos sócioambientais, tais como prejuízo à saúde de produtores e consumidores desses alimentos, contaminação das águas, desemprego, concentração fundiária e conflitos, grilagem, assassinato de lideranças indígenas e de comunidades tradicionais, entre outros apontados por pesquisadores em 1960. A partir desse contexto, surgem diversos grupos de movimentos lutando pela terra.

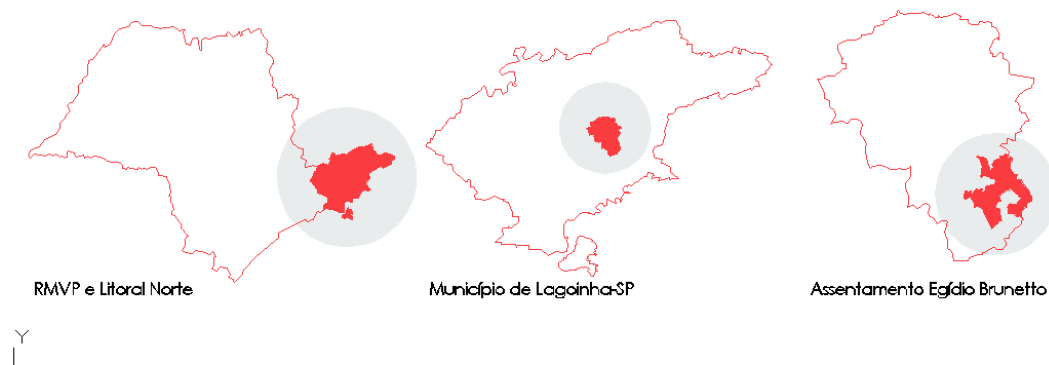
Em 1984 foi realizado o primeiro Congresso Pela Reforma Agrária, que deu início ao MST (Movimento dos Trabalhadores Sem Terra), pleiteando terra, Reforma Agrária e transformação social. Em 2014, por meio de debates realizados por esses movimentos percebeu-se a necessidade da luta pela produção agroecológica devido ao impacto causado pelo fortalecimento

do agronegócio, segundo o Setor de Formação Estadual – MST/ SP (2017).

A Constituição de 1988 elaborou leis que regulamentam o uso da terra e sua consequente Função Social, explicitadas artigos 182 e 183. Infelizmente é sabido que lei escrita e praticada são diferentes. Como forma de dar Função Social à terra, a ocupação do latifúndio trata-se de uma desobediência civil, que também é luta a fim de contestar o caráter das leis (BOGO, 2003). A desobediência civil é praticada em terras desapropriadas, ou em processo de desapropriação, por não exercer a Função Social, com a finalidade de pressionar o poder público a executar a lei.

Egídio Brunetto

Segundo o IBGE (2021), Lagoinha possui 4.841 habitantes, enquanto o Pré-Assentamento Agroecológico Egídio Brunetto I possui aproximados 153 habitantes. Ainda com base nos dados do IBGE (2021), a densidade demográfica do município é de 18,95 habitantes/km², possuindo um território de 255.472,0 ha., cuja área urbana é representada pela dimensão de 435 ha. Apenas 0,17% da área total do município. A área em que se assenta a comunidade do Egídio Brunetto I possui 1.659 ha., representando 0,64% do território de Lagoinha.

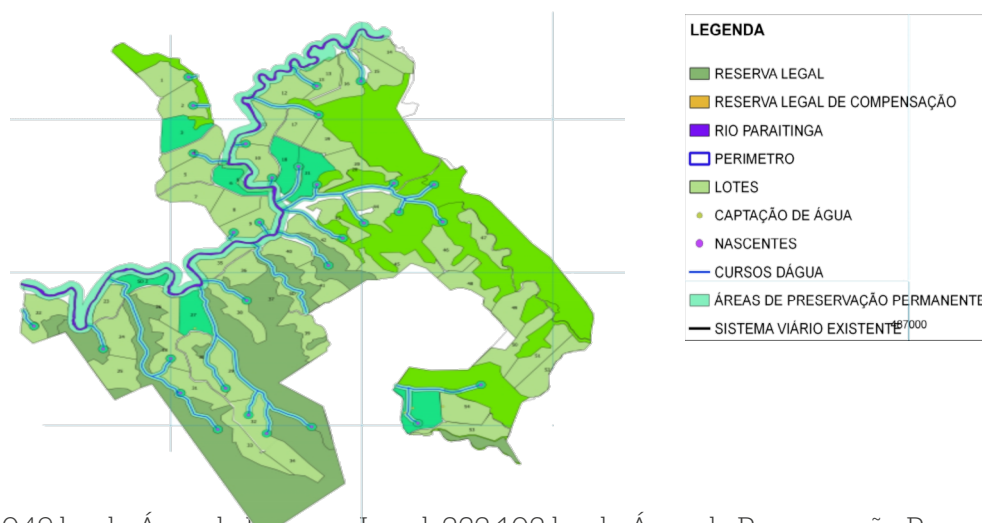
[Figura 1] Localização do assentamento Egídio Brunetto I – Lagoinha - SP

Fonte: executado pela autora, 2022

A importância do Pré-Assentamento para a agroecologia e preservação do meio ambiente se debruça no fato de estar localizado na região da cabeceira do rio Paraitinga, que conflui com o rio Paraibuna desaguando no rio Paraíba do Sul, responsável pelo abastecimento das cidades do “Vale do Paraíba do Sul”. A região ainda abriga remanescentes da Mata Atlântica,

hoje em risco de extinção sendo urgente o reflorestamento desse bioma.

Atualmente as 55 famílias residentes do Egídio Brunetto I se encontram em situação de “pré-assentamento” nos respectivos lotes que somam uma área de 1.659,626 ha,

[Figura 2] Mapa acampamento Egídio Brunetto I

sendo 637,049 ha de Área de Reserva Legal, 232,102 ha de Área de Preservação Permanente e 790,474 ha de Área cultivável dividida entre os 55 lotes.

Fonte: direção do acampamento

Egídio Brunetto I, 2022

A região de Lagoinha deve ter de fato uma atenção especial em relação ao meio ambiente, visto que historicamente tem sofrido devastações, especialmente pela indústria de celulose que tanto destrói a vegetação nativa e danifica o solo. Outro problema, que não assola apenas a região, mas diversos estados brasileiros, é a pecuária extensiva e sem controle.

Histórico do Egídio Brunetto

O início da ocupação no Assentamento Egídio Brunetto I deu-se em 2010 e foi realizada por militantes do MST, os chamados “*mão finas*”¹. Segundo moradores do Egídio Brunetto I havia uma intenção, por parte da Direção Estadual do movimento, de realizar no local um, Assentamento de Formação de Militantes. Dois anos depois, em 2012, a União reconhece a terra como improdutiva e a declara para fins de Reforma Agrária. Após mais dois anos acontece uma Reintegração de Posse e a ocupação é desfeita, no entanto, no mesmo ano de 2014, o INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária) consegue a posse da terra da fazenda Boa Vista, onde se localiza o Assentamento Agroecológico Egídio Brunetto I.

1 Nome dado por serem militantes que trabalham na parte burocrática, dentro dos escritórios.

Uma Ação Cautelar é solicitada pelo antigo Fazendeiro no mesmo ano, impedindo o andamento do processo de homologação da terra e o INCRA perde a posse da fazenda. O ex-proprietário então, entra com pedido de Ação de Nulidade para impedir a entrada de novos ocupantes e reaver as terras. Diante do impasse, em 2015, uma nova ocupação é feita na fazenda, desta vez, por “*mãos grossas*” (trabalhadores rurais). Esta formação de acampamento sofreu com ameaças por parte de jagunços da fazenda, vivendo assim, dia e noite de vigília. No ano de 2016 os acampados conseguem uma Licença Preliminar e juntamente, um pouco de paz. Em 2018, num ato de desobediência, os acampados decidem avançar na fazenda e ocupar os lotes pré-determinados pelo INCRA, devido ao medo de uma nova reintegração de posse, e nova ocupação pelos “*mãos finas*”, pois a Licença Prévia estava por vencer. Assim, diante de entraves burocráticos do INCRA, os acampados conseguiram uma prorrogação da Licença Prévia. Em 2020 os acampados se uniram para providenciar, finalmente, a documentação necessária para pedido de Licença de Instalação do Assentamento, com a ajuda do INCRA. Por fim, em 2021 a CETESB (Companhia Estadual de Tecnologia de Saneamento Básico e Controle de Poluição das Águas) recebe a documentação para fins de avaliação e realiza a primeira vistoria no Assentamento (ABRA, 2018).

A partir deste momento inicia-se um impasse relacionado à instalação do saneamento ecológico no Pré-Assentamento Agroecológico Egídio Brunetto I, pois a infraestrutura é uma demanda de responsabilidade do INCRA, que viabiliza o subsídio do Estado para fins de equipamentos e adequação. Entretanto, o processo de

homologação é um tanto diferente do que costuma ocorrer e do que ocorre no Egídio Brunetto I, visto que todo processo de instalação, infraestrutura e homologação é providenciado anteriormente à ocupação das famílias. Aqui se faz o impasse. As 55 famílias estariam supostamente “acampadas” na fazenda até que seja liberada a homologação, porém como vimos, os acampados realizaram um ato de desobediência política ocupando os lotes pré-estabelecidos pelo INCRA. Ao receber a visita da CETESB, o que deveria ser uma fiscalização acerca das áreas de APP’s (Área de Proteção Permanente) e APA’s (Área de Proteção Ambiental), tornou-se uma vistoria acerca dos impactos ambientais causados pela demanda populacional. Assim, torna-se de suma importância a destinação dos efluentes gerados pela comunidade.

Não podemos dizer que as famílias se encontram assentadas, em vez disso, encontram-se em situação de acampamento nos lotes, morando em barracos de lona, a maioria delas, pois para que as unidades habitacionais sejam construídas, as famílias precisam aguardar subsídio do governo federal que só será liberado ao fim do processo. Portanto, a construção do sistema de saneamento ecológico subsidiado pelas famílias revela-se inviável já que estas aguardam subsídio do poder público. Além da ausência de demanda financeira para a construção dos sistemas de esgoto ecológico, surgiram outros desafios, que serão apresentados a seguir.

Desafios para Instalação do Saneamento Ecológico no Acampamento Egídio Brunetto I

O destino dos efluentes gerados no meio rural sempre foi um desafio para as cidades e motivo de muita preocupação, principalmente para órgãos como a CETESB, pois a má condução desse material, denominado águas negras, pode implicar na poluição de rios e conseqüentemente na qualidade de nossas águas. O sistema de coleta de esgoto urbano não se aplica à área rural, pois além de caro, a aplicação desse sistema culminaria no que Ferreira (2005), entre outros teóricos, chama de “vazios urbanos”², promovendo a especulação imobiliária, que não se faz ausente em território da Reforma Agrária, onde a vulnerabilidade de muitas famílias assentadas facilita a venda de lotes.

Além da especulação imobiliária encontramos como desafio, a resistência da nova comunidade rural, pois esbarramos em uma cultura já diluída pelo processo de urbanização do Brasil. Segundo Ermínia Maricato (2001), em 1940 a população urbana representava 26,3% do total, em 2000 a população urbana aumentou para 81,2%. Diante de um adensamento urbano exponencial é pertinente afirmar que o conforto dos serviços urbanos ofertados pela lógica do capital dificulta a aceitação de sistemas não convencionais de saneamento. A Educação, nesse sentido se faz necessária, pois ao surgir a necessidade do diálogo acerca de saneamento

² Espaços entre a malha urbana e a área de empreendimento que se tornam valorizados diante do mercado imobiliário.

ecológico, observou-se a resistência dos companheiros do Egídio Brunetto I devido a uma série de dúvidas relacionadas a mal cheiro, vazamento, valores entre outros questionamentos. Segundo expressa um pré-assentado local:

Com o êxodo rural o homem foi ‘cagar’ na cidade como fazia no campo, com o ‘êxodo reverso’, o homem voltou a ‘cagar’ no campo como o fez na cidade.

Um tanto vulgar, no entanto, coerente. Essa frase foi proferida por um companheiro sem terra do Egídio Brunetto I, que explicava os impasses do esgotamento rural e as políticas públicas. Obviamente a frase não trata de culpar o camponês e nem o novo rural pelos problemas sociais de infraestrutura urbana ou rural, e sim ilustrar um fenômeno, reflexo do processo de urbanização conservadora do país aliado à omissão por parte do Estado para com os problemas sociais.

O impasse na política pública também é um desafio para a instalação do saneamento ecológico, pois como foi observado, a verba para construção dos sanitários ecológicos só é liberada após homologação e a homologação só será liberada após aprovação da CETESB, órgão que fiscaliza o saneamento ecológico.

E por fim, a mão de obra especializada é outro desafio que a comunidade enfrenta, pois diante da necessidade de executar um sistema de esgoto ecológico com prazo previsto para vistoria afim de Licenciamento, os moradores iniciaram suas obras de maneira inadequada, sem instrução ou conhecimento da técnica. Mediante atual conjuntura, a comunidade se encontra incapacitada de contratar mão de obra especializada ou consultoria, o que abre

margem para erros. Sendo assim, se faz urgente a capacitação técnica da comunidade.

[Figura 3] Impasse político



Fonte: executado pela autora, 2022

Resultados

Diante dos desafios e impasses apresentados nesta pesquisa, iniciou-se na comunidade uma conversa acerca da elaboração de um projeto social para capacitar os moradores na construção dos sistemas de esgotos ecológicos, bem como a captação de recursos para a construção dos mesmos. Para a aprovação junto à CETESB é necessário construção de um sistema de esgoto rural aprovado pela ABNT (Associação Brasileira de Normas Técnicas) que garanta a preservação dos rios e mananciais. Nesse sentido, foram reconhecidos cinco modelos possíveis, a bacia de evapotranspiração (BET), a fossa séptica biodigestora desenvolvida pela EMBRAPA (Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária), o gasômetro

biodigestor, o RAFA (Reator Anaeróbico de Fluxo Ascendente), e o tanque séptico. Cada modelo apresenta fragilidades e vantagens desde a execução até seu custo. Após plenária realizada no Pré-Assentamento no mês de julho de 2021, a comunidade manifestou simpatia pelo modelo Vermefiltro, que não

é normatizado. Assim, foi discutida possibilidade da solicitação de um Processo de Normatização para o modelo Vermefiltro, que além de simples se revela de baixo custo, entretanto, o modelo resultaria no atraso do processo de Homologação e assim, a possibilidade foi descartada.

[Tabela 1] Comparativo dos modelos de fossas ecológicas

Modelo	Vantagens	Desvantagens	Materiais prévios	Dimensionamento	Custo
BET	<p>Normatizada</p> <p>Tecnologia social</p> <p>Produz frutos</p> <p>Aproveita os nutrientes do esgoto como biofertilizante</p> <p>Não necessita de mão de obra especializada</p> <p>Evapora água 100% limpa</p> <p>Manutenção mínima</p> <p>Não adição de esterco</p> <p>Não gera dor</p>	<p>Custo elevado</p> <p>Necessita uso constante</p> <p>Sensível à cloro, desinfetantes e detergentes</p> <p>Necessita conhecimento em construção civil e instalações hidráulica</p> <p>Cobertura constante vegetal para evitar entrada de água fluvial</p> <p>Possível vasamento</p>	<p>Cimento cal</p> <p>Tela pinteiro</p> <p>Areia fina e média</p> <p>Brita nº1</p> <p>Tubo PVC 100mm</p> <p>Tubo PVC 50mm</p> <p>Ferragem 4,2mm</p> <p>Entulho</p> <p>Pneus velhos</p> <p>Terra</p> <p>Manta geotextil</p> <p>Impermeabilizante</p>	<p>A BET determina 2m³ de tanque por pessoa, usa-se fazer um tanque com 1m de profundidade, por 2m de largura e 1m de comprimento por pessoa. Família de 5 pessoas: 2 x 1 x 5m (fonte: FUNASA, 2018)</p>	R\$900,00
BIODIGESTORA EMBRAPA	<p>Normatizada</p> <p>Esgoto produz biofertilizante</p> <p>Não necessita de mão de obra especializada</p> <p>Esgoto é considerado estabilizado</p> <p>Não necessita de remoção lodo</p> <p>Baixo custo</p>	<p>Necessita uso constante</p> <p>Necessita adição de esterco</p> <p>Sensível à cloro, desinfetantes e detergentes</p> <p>Pode gerar odor</p>	<p>3 cxs d'água 1000L</p> <p>Tubo PVC 100mm</p> <p>Válvula retenção 100mm</p> <p>Tubo PVC 50mm</p> <p>Tubo PVC 25mm</p> <p>Tela galinheiro</p>	<p>1000L/7 pessoas (fonte: EMBRAPA)</p>	R\$300,00
GASÔMETRO BIODIGESTOR	<p>Normatizada</p> <p>Tecnologia social</p> <p>Produz gás metano</p> <p>Não gera odor</p> <p>Remoção do lodo à cada 2 horas</p> <p>Gás pode ser utilizado na cozinha e para produzir energia elétrica</p> <p>Esgoto pode derar biofertilizante</p>	<p>Necessita dcaixa de entrada</p> <p>Necessita uso constante</p> <p>Necessita remoção de bolo</p> <p>Manutenção constante</p> <p>Sensível à cloro, desinfetantes e detergentes</p> <p>Necessita adição esterco bovino</p> <p>Impermeabilização especializada</p> <p>Vedação deve ser precisa para evitar risco de vazamento</p>	<p>Zimbra de 2,3 diâmetro e 2m de altura</p> <p>Brita 1</p> <p>cx água 3000L</p> <p>Tela nylon</p> <p>Tijolo 8 furos</p> <p>Tubo PVC 100mm</p> <p>Tubo 150mm</p> <p>Tubo 50mm</p> <p>cano ferro 40mm</p> <p>Tubo PVC 75mm</p> <p>Tubo PVC rígido 60mm</p> <p>Garrafão acrílico</p> <p>água mineral</p> <p>Cimento</p> <p>Barrote madeira 7 x 7 cm</p>	<p>4000L para família de 5 pessoas (fonte: Fundação Banco de Brasil 2003)</p>	R\$400,00
RAFA (Reator Anaeróbico de Fluxo Ascendente)	<p>Normatizado</p> <p>Baixo custo</p> <p>Não necessita esterco</p> <p>Lodo é considerado estabilizado</p> <p>Podendo ser somente ddesaguado</p> <p>Remoção do lodo anulamente</p>	<p>Produz mal cheiro</p> <p>Necessita uso constante</p> <p>Necessita remoção do lodo</p> <p>Sensível à cloro, desinfetante e detergentes</p> <p>Necessita destinação correta do lodo</p> <p>Pode gerar odor</p> <p>Necessita tratamento complementar do esgoto</p>	<p>Traço de cimento</p> <p>Zimbra</p> <p>Tubo PVC 100mm</p> <p>T para tubo 100mm</p> <p>Separador líquido/sólido</p> <p>Válvula de saída</p> <p>Tampa de concreto</p>	<p>500L/5 pessoas (fonte: fortlev)</p>	R\$200,00

Modelo	Vantagens	Desvantagens	Materiais prévios	Dimensionamento	Custo
TANQUE SÉPTICO	<p>Normatizado Baixa manutenção Fácil construção Não necessita adição de esterco</p>	<p>Necessita uso constante Pode gerar odor Necessita remoção do lodo Necessita destinação correta do lodo Necessita destinação correta do esgoto Sensível à cloro, desinfetantes e detergentes Necessita de tratamento complementar do esgoto Lodo não é considerado estabilizado</p>	<p>Zimbra Traço de cimento Tubo PVC 100mm "T" para tubo PVC 100mm Tampa concreto</p>	<p>500L/5 pessoas (fonte: fortlev)</p>	R\$200,00
VERMEFILTRO	<p>Gera adubação Baixo custo Não gera odor Não necessita uso constante Fica até 2 semanas sem descarga</p>	<p>Necessita tratamento complementar Necessita destinação correta do esgoto Necessita pré tratamento de esgoto Necessita remoção da matéria orgânica (húmus) a cada 6 meses Sensível à cloro, desinfetantes e detergentes Não é normatizada</p>	<p>Zimbra 200L Traço de cimento (ou bombona 200L) Tubo PVC 100mm Brita 1 Brita 2 Brita 3 Tela Sombrite Placa para distribuição maravilha</p>	<p>200L/5 pessoas (fonte: canal "epcentro Dalva"- youtube). A vermemfilitragem não apresenta normas nacionais para dimensionamento</p>	R\$200,00

Fonte: Executado pela autora, 2022

O projeto de saneamento ecológico para o Pré-Assentamento Egídio Brunetto I tem por objetivo viabilizar a construção de 55 fossas ecológicas para as unidades familiares da comunidade de forma autônoma, buscando trocas e parcerias. Nesse sentido, quatro etapas foram traçadas:

- 1) Informar: uma comissão de pesquisa foi formada, composta por arquitetos, professores e assentados, com o intuito de estudar os diferentes modelos de saneamento ecológico, buscando organizar as informações de maneira clara, para que, em plenária, seja discutido o modelo mais viável para instalação no Egídio Brunetto I e quantos/ quais modelos serão elegidos pela comunidade para instalação.
- 2) Capacitar: uma oficina prática será elaborada para a construção de um modelo eleito a fim de formar multiplicadores,

de orientar e dar assistência as famílias na construção das fossas ecológicas. Nesse sentido, foi conversado com um professor especialista para orientar a oficina prática. Pretende-se seguir uma programação para a formação de multiplicadores em que, inicialmente será realizada uma conversa sobre o sistema escolhido, após conversa, será sorteado um lote (ou área coletiva) para a execução do modelo de sistema de esgoto. Ao findar a oficina prática, uma conversa para tirar dúvidas e fazer sugestões será empreendida e por fim, uma celebração para comemorar a execução e autonomia da comunidade.

- 3) Viabilizar: pretende-se nesta etapa, escrever um projeto para angariar fundos a fim de subsidiar a construção de uma fossa ecológica para cada família assentada. As opções pensadas para arrecadação de verba são: parceria

público-privado, parceria com universidades com pretensão de projeto de extensão, patrocínio de sindicatos, ONGs e comércios.

- 4) Empreender: a cultura dos mutirões é comum na comunidade. Os dias de mutirão são tidos como uma festa. Há cafés coletivos, almoço e diversão, além de trabalho. Nesse sentido, será traçada uma estratégia para que formem equipes de mutirão que realizem a construção concomitantemente, pretendendo agilizar, em tempo, a construção das fossas ecológicas, a fim de atender o prazo previsto para uma nova visita do órgão fiscalizador.

Conclusão

São muitos os desafios para se implantar sistemas ecológicos de vida, seja no rural ou no urbano. Vivemos em tempos limites para empregá-la, pois a conjuntura contemporânea já nos revela índices preocupantes relacionados à crise energética, derretimento da calota polar, aquecimento global, efeito estufa e em escala mais observável, a morte dos nossos rios. Viver sem sanar o básico para a saúde e bem estar da raça humana é a maior evidência de que a lógica do capital, da maneira como se instalou no Brasil, não é sustentável. Não é sustentável porque o próprio não se sustenta, ao contrário disso, consome todo recurso disponível, consome a saúde da nação, consome as esperanças dos jovens e as boas ideias que nascem nas mentes de pessoas talentosas e relegadas à periferia do sistema. Consome cultura, consome a dignidade. A luta do MST não é apenas pela Reforma Agrária, lutamos pela Terra, pelo direito dela viver, lutamos por

justiça social e ambiental. Assim, saneamento básico é importante não só pra quem está em situação de vulnerabilidade, lutando pela terra, mas para toda população que se beneficia com este serviço público, pois se a periferia rural suja a água que vai pra cidade, não é só a periferia que estará sujeita a doenças. Assim, acredita-se que o campo precisa de uma legislação que regule as diferentes atividades que estão sendo estabelecidas, não somente no que diz respeito ao trabalho, mas os diferentes usos da terra ou alterações climáticas. Um Plano Diretor Integrado revela-se uma alternativa pertinente visto que as florestas ultrapassam seus limites territoriais no que diz respeito ao seu bioma, clima e densidade.

Desafio é cotidiano na vida da classe popular e trabalhadores rurais, nem por isso recuamos. Podemos observar que todas as conquistas de políticas públicas foram obtidas por meio de muita luta e infelizmente, por meio de muita perda também, seja por via da revogação de direitos, reintegração de posse, seja por confronto com polícia, com jagunços ou perda dos nossos companheiros. Mesmo assim, os movimentos sociais seguem corajosos lutando e acreditando que conquistando maiores espaços e representações na política pública, iremos garantir igualdade e justiça social, pois “O conhecimento caminha feito lagarta. Primeiro não sabe que sabe [...] Depois pensa que sabe e se fecha em si mesmo [...] Até que maduro explode em voos rindo do tempo que imaginava saber” (Mauro Iasi). ■

[TAMYSE CAMPOS BUENO NORBERTO]

Graduada em Arquitetura e Urbanismo pela UNIFATEA Lorena-SP; Me. em Planejamento Urbano e Regional, na linha de pesquisa Políticas Públicas cujo tema é Habitação de Interesse Social pela UNIVAP em São José dos Campos e Pós Graduada (latu sensu) em Design de Assentamentos e Ecovilas pela UNITAU Taubaté-SP. E-mail: tamysecampos@gmail.com

Referências

ABRA. **Memorial acampamento Egídio Brunetto**. Brasília, ABRA (Associação Brasileira da Reforma Agrária), 2018.

AGEVAP. **Saneamento rural**: Levantamento de dados geoespaciais e elaboração do diagnóstico, da hierarquização e dos projetos básicos/ executivos de esgotamento sanitário das áreas rurais e periurbanas dos municípios da região hidrográfica II - Guandu. Memorial Técnico, 2020.

BOGO, Ademar. **Arquitetos do sonho**. São Paulo: dist. Expressão Popular, 2003.

BRASIL. **Constituição 1988**. Constituição da República Federativa do Brasil. 35. Brasília, 1988.

CHILDE, Gordon. **O que aconteceu na história**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.

COSTA, Emília Viotti. **Da monarquia à república**: momentos decisivos. 6º ed. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999.

DIAS, Nilson. **Permacultura para organizações e casas ecológicas**. Guia prático para economia de recursos e projetos sustentáveis. Instituto Pindorama, 2020.

FARR, Douglas. **Urbanismo sustentável**: desenho urbano com a natureza. Bookman, 2013.

FERREIRA, João Sette Whitaker. **Produzir casas ou construir cidades**: desafio para um novo Brasil urbano. São Paulo: Fupam, 2012.

FERRREIRA NETO, Djalma Nery. **Uma alternativa para a sociedade**: caminhos e perspectivas da permacultura no Brasil. São Carlos: Futura Gráfica e Editora, 2018.

GOLÇALVEZ, Alexandre Leopoldo; OTTE, Henrique. **O êxodo rural e urbano por uma visão da inovação tecnológica**. e-Revista LOGO. n.9, v.3, 2019 - ISSN 2238-2542.

IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia Espaciais). **Lagoinha**: Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/sp/lagoinha/panorama>>. Acessado em 12/01/2022.

IHU.USININOS (Instituto Humanitas Usininos) **Latifúndios são 83% dos terrenos privados no Mato Grosso do Sul**. <<http://www.ihu.unisinos.br/186-noticias/noticias-2017/566434-latifundios-sao-83-dos-terrenos-privados-do-mato-grosso-do-sul>> Acessado em 12/01/2022.

JUNQUEIRA, Sérgio Luís Coelho Diniz. **Geração de energia através de biogás proveniente de esterco bovino**: estudo de caso na fazenda aterrado.

MARICATO, Ermínia. **Brasil cidades**. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.

MINISTÉRIO DA AGRICULTURA. **Memorial descritivo**: montagem e operação da fossa séptica biodigestora. São Carlos: EMBRAPA Instrumentação, 2017.

NORBERTO, Tamyse Campos Bueno. **Habitação de interesse social na cidade de Cruzeiro-SP**: evidências de segregação socioespacial diante da Modernização Conservadora. São José dos Campos: Dissertação de Mestrado UNIVAP, 2018.

PREFEITURA SÃO JOSÉ DOS CAMPOS. Programa **Saneamento rural sustentável**. Sistema Ecológico de Tratamento Local de Esgoto Doméstico. São José dos Campos: ANA Agência Nacional de Águas, 2019.

ROGERS, Richard; GUMUCHDJIAN, Philip. **Cidades para um pequeno planeta**. Barcelona: Editora Gustavo Gili, SA, 2005.

ROTHMUND, Katiúscia; BECKER JUNIOR, Adilson Moacir. **Avaliação da viabilidade e proposta de tratamento de efluente doméstico em universidades através de um vermefiltro com minhocas da espécie eisenia andrei**. Porto Alegre: 11º Simpósio Internacional de Qualidade Ambiental, 2018.

SILVA, José Graziano. **O novo rural brasileiro**. Campinas: Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP, 2002.

SETOR DE FORMAÇÃO MST/ SP, **Formação política de base**. São Paulo: Caderno de Estudos, 2017.

SISTEMA NACIONAL DE INFORMAÇÕES SOBRE SANEAMENTO (in:) **A realidade do saneamento básico no país**. Documentário, Instituto Trata Brasil, 2016.

SOSMA (SOS Mata Atlântica). **É preciso cuidar melhor da qualidade da água** Disponível em: <<https://www.sosma.org.br/conheca/agua/>>. Acessado em 12/01/2022.

SUGIMOTTO, Luiz. **Vermefiltração é alternativa para o tratamento de esgoto**. Campinas: Jornal da UNICAMP, p.9, 2016.

TRATA BRASIL. **A realidade do saneamento básico no país**. Documentário, Instituto Trata Brasil, 2016.

UNICAMP. (Universidade de Campinas). **Saneamento rural**. Disponível em: <<http://www.fec.unicamp.br/~saneamentorural/index.php/tecnologias/>>. Acessado em 12/01/2022.

UNICEF (in:) **A realidade do saneamento básico no país**. Documentário, Instituto Trata Brasil, 2016.

NARRATIVAS
DOCENTES:
DIÁLOGOS ENTRE
O CUIDADO E A
PRODUÇÃO DE
CONHECIMENTO



V SICCAL

[GT2 - TERRITÓRIOS, TERRITORIALIDADES E MOVIMENTOS SOCIAIS]

Luiza Ribeiro Xavier

Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo (FE-USP), São Paulo, SP

[RESUMO ABSTRACT RESUMEN]

Com a pandemia do SARS-CoV-2, as escolas públicas de São Paulo transitaram entre aberturas, fechamentos e flexibilizações das atividades escolares. Nesse contexto, um grupo de pesquisa ligado à FEUSP, que tem como objetivo construir um currículo implicado com as questões de gênero, raça e classe, buscou contribuir com a rede de apoio de quatro escolas públicas do estado de São Paulo. Para tanto, o grupo realizou diversas atividades nas comunidades escolares, entre elas, um grupo com os professores na modalidade online, coordenado por uma psicóloga, com o objetivo de oferecer um espaço de reflexão dos sentimentos dos professores e possibilitar o acolhimento das angústias relacionadas às dinâmicas educacionais no contexto atual. Neste trabalho, proponho-me a analisar o relato de um dos encontros deste grupo, no qual, a partir da lembrança das experiências que os levaram a escolher a profissão, foram compartilhadas oralmente algumas narrativas docentes.

Palavras-chave: Narrativas. Profissão docente. Decolonial.

With the beginning of the SARS-CoV-2 pandemic, public schools in São Paulo moved between openings, closings and flexibilization of school activities. In this context, a research group connected to FEUSP, with the objective to create a curriculum that englobes gender, race, and social class, had the objective to contribute with the support community of four public schools of São Paulo. To reach the objective, the group realized many activities in the school communities, one of these activities, was with a group of teachers on the online mode, coordinated by a psychologist, with the object of offering a space of reflection on the teacher's feelings and provide support for their anxieties related to educational dynamics in the current context. In this document, I am proposed to analyze the narrative of one of the meetings of this group, according to the remembrance of the experiences that guided them to choose their profession, that were shared orally.

Keywords: Narratives. Teacher profession. Decolonial.

Con la pandemia del SARS-CoV-2, las escuelas públicas de São Paulo se movieron entre aperturas, cierres y flexibilidad en las actividades escolares. En este contexto, un grupo de investigación vinculado a la FEUSP, que busca construir un currículo involucrado en temas de género, raza y clase, buscó contribuir a la red de apoyo de cuatro escuelas públicas del estado de São Paulo. Para tanto, el grupo realizó diversas actividades en las comunidades escolares, entre ellas un grupo con docentes en la modalidad online, coordinado por un psicólogo, con el objetivo de ofrecer un espacio de reflexión sobre los sentimientos de los docentes y possibilitar la recepción de las

ansiedades, relacionados con la dinámica educativa en el contexto actual. En este trabajo propongo analizar el informe de una de las reuniones de este grupo, en el cual, a partir del recuerdo de las experiencias que los llevaron a elegir la profesión, se compartieron oralmente las narrativas de los docentes.

Palabras clave: Narrativas. Profesión docente. Decolonial.

Em certo sentido, narrar é como fazer profecias com a face voltada para trás (JUAREZ, 2020, p.164).¹

Exu matou um pássaro ontem, com uma pedra que só jogou hoje².

Pode ser comum, mas não é simples e sem importância ouvir a história de vida de alguém ou contar a sua própria história. Quando escuto a história de alguém sempre me lembro de outras histórias, histórias de outras pessoas, histórias de uma cidade, de uma região, lembro de fatos históricos do século passado, lembro de notícias que li naquela mesma semana, e essas histórias sempre me despertam sentimentos, de amor, de raiva, de esperança. E esses sentimentos, provocados pelas histórias, transformam meu modo de ver e agir no mundo.

Quando conto a minha história para uma pessoa, trago à tona acontecimentos antigos a partir de uma perspectiva do presente, o que faz com que essas histórias se modifiquem a depender do assunto que disparou a contação, e também das experiências atuais que vivencio. Essa dinâmica que opera o ato de narrar a vida tem colaborado para a elaboração da minha própria história. É como se cada vez que eu contasse minha história, mesmo que de forma fragmentada, eu a entendesse de formas diferentes, dando outros significados para o que vivi.

1 Trecho parafraseado por Juarez (2020) a partir da obra do poeta alemão do século XIX Heinrich Heine.

2 Provérbio pertencente à cosmovisão Iorubá. Para mais articulações entre o provérbio africano e o contemporâneo acesse o artigo "As voltas que o mundo dá". (Disponível em: <https://www.geledes.org.br/as-voltas-que-o-mundo-da/>. Acesso em: 16 dez. 2021).

Sinto-me instada a interpretar a ação de contar nossas histórias de vidas como um interessante dispositivo de elaboração de experiências, no momento em que, simultaneamente, promovo cuidado e acolhimento, que se fazem acompanhar de efeitos singulares e coletivos. Recentemente, propus a um grupo de professores de uma escola pública de São Paulo que compartilhassem suas histórias de vida e, a partir dessa proposta, os professores rechearam uma sala de reuniões *online* de memórias e desejos.

Esse grupo de professores compõe o escopo de ações de um projeto intitulado "Raça, gênero, etnomatemática e culturas afro-brasileiras - relações étnico-raciais e diversidade de gênero na construção de uma epistemologia afro-brasileira e feminista nas escolas públicas de São Paulo", vinculado à FEUSP que tem como propósito a elaboração de um conhecimento transversal nas áreas das ciências humanas e etnociências, ao interseccionar raça, gênero e classe na construção de um currículo escolar emancipatório, que afirme a cultura da juventude periférica, e propicie uma formação aberta à diversidade.

Para tanto, o projeto aposta em um modelo de formação coletivo, construído por diferentes atores implicados no tema, a fim de desenvolver uma pesquisa teórica e de campo de acordo com uma epistemologia emancipatória, tecendo estratégias de ensino e atividades que contemplem os debates de raça, gênero e classe em prol da decolonização do currículo.

O ponto disparador do projeto são as docências compartilhadas entre professores,

artistas e pesquisadores, por meio das quais são articuladas estéticas afro-diaspóricas, feministas e latino-americanas ao currículo escolar. As docências estão acontecendo em quatro escolas públicas de diferentes regiões da cidade de São Paulo, contemplando alunos do Ensino Fundamental II e do Ensino Médio. A proposta de intervenção é ativa e interativa, as aulas são compartilhadas entre, por exemplo, um capoeirista e um professor de geografia ou um professor de português e uma artista do teatro negro, que deverão interseccionar os seus saberes em sala de aula, produzindo a circulação de diferentes experiências que afetarão os conteúdos e as relações entre os docentes, discentes e pesquisadores.

A potência emancipatória³ desta proposição é vasta, e o projeto se propõe a percorrê-la por meio de diferentes atuações, que incluem grupos de estudos, pesquisas de mestrado, doutorado, simpósios, etc.

Um dos dispositivos de atuação proposto pelo projeto, no qual o exercício de compartilhar histórias foi proposto, configura-se como um grupo de professores coordenado por um psicólogo para sustentação e elaboração das experiências viabilizadas pelo projeto. A pertinência deste espaço surgiu a partir de uma experiência realizada anteriormente pelo grupo de pesquisa, descrita no livro *Culturas ancestrais e contemporâneas na escola: Novas estratégias didáticas*

3 A ideia de emancipação explorada por Adorno (1995) encontra-se intimamente associada à luta contra a barbárie, para a qual torna-se fundamental uma formação crítica, constituindo-se em uma das categorias teórico-metodológicas norteadoras do projeto; no entanto o conceito será repensado a partir da ideia de colonialidade e decolonialidade (COSTA; TORRES; GROSGOUEL, 2019).

para a implementação da Lei 10.639/2003 (2018), na qual os arte-educadores/pesquisadores do projeto perceberam “(...) a necessidade de um espaço de escuta para que os professores pudessem expor suas dúvidas e refletir sobre os desafios relacionados à prática da docência compartilhada”(COCA, 2018, p.281).

Com a propagação do vírus SARS-CoV-2 no início de 2020, as escolas públicas de São Paulo foram parar no centro de disputas entre governos, professores e famílias, e durante os anos letivos de 2020 e 2021 imperou um movimento entre a interrupção e a retomada das aulas presenciais, e esse movimento foi tão constante e instável que muitas escolas mudaram radicalmente suas atividades e sua forma de se relacionar com a comunidade escolar. Em razão dessa instabilidade suscitada pela pandemia nas escolas, as atividades do projeto foram adaptadas para o modo remoto, algumas ações, principalmente as que tinham como público alvo os alunos, foram postergadas. No entanto, houve um esforço do grupo de pesquisa para manter o vínculo com as escolas ao buscar ser um domínio na rede de apoio das comunidades escolares.

Nos contatos realizados com as unidades escolares, seja por mensagem com os professores parceiros, seja nas reuniões com a equipe escolar, foram compartilhadas uma série de angústias, relacionadas ao novo formato de educação: à distância. Os professores relataram o crescente sentimento de saudade: saudade do convívio entre pares, saudade do convívio com os educandos, assim como o sentimento de incerteza em relação ao futuro da profissão.

Os professores também relataram uma forte angústia ao perceberem a crescente evasão escolar e a dificuldade dos alunos de acessarem os recursos pedagógicos, tanto online, quanto presenciais, em decorrência da crise econômica e social intensificada pela pandemia. Do mesmo modo, verbalizaram a demanda por um espaço de escuta voltado exclusivamente para os professores.

A partir desses relatos, o grupo de pesquisa adaptou a proposta inicial de um grupo de professores para elaboração das experiências referentes ao projeto, para acolher a demanda por um espaço de cuidado e elaboração das angústias relacionadas às dinâmicas educacionais no contexto da pandemia. Na verdade, de acordo com nosso entendimento, construir um currículo implicado com as questões de raça, gênero e classe também significa atuar frente às desigualdades sociais intensificadas pela pandemia da covid 19 e os impactos desse processo na atuação dos professores.

A proposta de um grupo de acolhimento e reflexão para os professores no contexto da pandemia foi bem aceita pelas comunidades escolares de duas escolas públicas com as quais o grupo de pesquisa atua, e foram realizados alguns encontros nessas escolas para a apresentação da proposta. Em um desses encontros para organização do dispositivo, foi verbalizado pelos professores que há um interesse no tema e na metodologia do projeto temático, no entanto, atual-

mente os docentes se encontram “sem cabeça para discutir sobre raça e gênero”, o que nos indicou que o projeto é lido como mais uma demanda entre muitas outras emergentes durante a pandemia. Nesse sentido, o grupo com professores tem sido uma estratégia de aproximação entre o grupo de pesquisa e as escolas, construída a partir das demandas atuais das comunidades, ao mesmo tempo em que promove debates acerca de uma educação emancipatória sem que isso signifique mais uma demanda de formação e adaptação a outras metodologias de ensino.

Durante todo o processo descrito, tenho atuado como a psicóloga responsável pela coordenação de um desses grupos com os professores, em uma escola estadual no município de Ferraz de Vasconcelos⁴.

4 Ferraz de Vasconcelos é um município de quase 200 mil habitantes. Faz limites com bairros periféricos da cidade de São Paulo, e com os municípios de Poá, Mauá, Ribeirão Pires e Suzano. A história de Ferraz está muito relacionada com a política de branqueamento de São Paulo, tendo sido anteriormente uma terra indígena que depois foi invadida pelos bandeirantes. No período pós abolição da escravidão, suas terras foram cedidas para imigrantes, com o intuito de trazer o progresso para a cidade. Durante anos, foi conhecida como berço da uva Itália, porém com o passar dos anos tornou-se cidade dormitório, já que não havia empregos para todos os seus habitantes, sendo, em sua maioria, constituída por migrantes de alguns estados do Nordeste ou do Sudeste. A escola fica próxima à Estação Antônio Gianetti Neto, ao lado do centro comercial de mais baixa renda. Na região do entorno da escola, temos várias áreas de ocupação. A realidade da cidade não é muito diferente da realidade da sociedade brasileira: pequena quantidade de pessoas com alto poder aquisitivo, como donos de lojas, de mercados e de fábricas,

Gestos e acontecimentos que cultivam o desejo de ser professora

Os encontros do grupo de professores em uma escola estadual de Ferraz de Vasconcelos foram iniciados no fim do primeiro semestre de 2021 e devem continuar até o fim do ano letivo de 2021. Em média os encontros são frequentados por vinte professores, na modalidade à distância, por intermédio de uma plataforma *online* para reuniões.

Durante o segundo encontro do grupo emergiu uma discussão sobre o acolhimento e suas características plurais. Os professores chegaram ao entendimento de que o acolhimento pode ter significados diferentes dependendo da pessoa, e para que o acolhimento se efetive é necessário o conhecimento sobre nós mesmos e sobre os outros. Com base nessa discussão, no encontro seguinte, propus um exercício de compartilhamento de nossas histórias em torno da profissão docente.

sendo a maior parte da população constituída por empregados desses estabelecimentos, ou de trabalhadores em outros municípios. O corpo docente da unidade escolar é formado por 80% de professores efetivos, que residem no próprio município (cerca de 50%) ou nos municípios vizinhos. A comunidade da unidade escolar apresenta renda familiar de aproximadamente dois salários mínimos, e apresenta um Índice de Desenvolvimento Socioeconômico (INSE) de 4,24. Muitos alunos são moradores dos prédios da Companhia de Desenvolvimento Habitacional e Urbano do Estado de São Paulo (CDHU), outra parte da comunidade escolar reside em moradias populares situadas no entorno daqueles. A unidade escolar apresenta uma quantidade significativa de alunos especiais, como resultado de uma política inclusiva da unidade escolar. Os alunos apresentam características pluriculturais sendo marcados, portanto, pela diversidade de anseios em relação à escola.

A relevância dessa proposta foi identificada a partir de algumas considerações, primeiramente a possibilidade de nos aprofundarmos na questão da pluralidade de nossas histórias e de como isso participa dos processos de acolhimento e cuidado.

Além disso, essa proposição possibilitou uma aproximação das concepções docentes acerca da construção de suas identidades profissionais, as quais se estruturaram a partir das experiências com a categoria durante a vida de cada um.

O processo de construção da profissão docente, como identidade, tem seu início a partir da escolarização básica. É nesse período que um sujeito, que posteriormente queira se tornar professor, entra em contato com a prática e começa a construir uma representação do que é ser um professor (VALENTE, 2020).

Esse papel fundamental do período de escolarização na construção de identidades não é exclusivo para os docentes. Todos os sujeitos que têm acesso à escolarização garantido passam muito tempo na escola, o qual é preenchido por experiências que engendram os modos como esses sujeitos veem a si mesmos e aos outros (ARAÚJO, 2017). Nesse sentido, o compartilhamento de memórias em torno da profissão ensejou uma reflexão sobre as experiências que compõem a construção do que os componentes do grupo entendem como identidade docente.

A partir dessas questões, propus uma reflexão sobre a nossa história e a história de vida do outro, e sobre como essas histórias fizeram parte da construção da identidade de cada um como professor. Disse-lhes

ainda, naquele dia, que nos dedicaríamos a relembrar os motivos e as experiências que os levaram a escolher a profissão de professor e como tudo isso se relacionava com as angústias e alegrias que compartilháramos no grupo até então.

Os professores aceitaram a proposta e durante uma hora e trinta minutos tivemos a presença de vinte e dois professores, sendo que cerca de doze deles compartilharam suas histórias. Os professores se emocionaram uns com os outros, pois muitas das histórias compartilhadas no grupo eram desconhecidas até então, mesmo as histórias dos professores que estão há mais tempo na escola.

Passado o encontro, demos início a um processo de reflexão sobre os conteúdos das narrativas de vida compartilhadas e me chamou a atenção um fato repetido em quatro relatos: histórias que giravam em torno de uma infância e juventude em que as pessoas com as quais os professores conviviam não tiveram acesso à escolarização, sendo em sua grande maioria analfabetos.

Um dos professores nos contou que em sua infância, em uma pequena cidade de Pernambuco, não existia escola, e a maior parte dos adultos, incluindo seus pais, eram analfabetos. Ele só havia aprendido a ler graças a um vizinho que lhe ensinou as primeiras letras na sala de sua casa.

O papel fundamental da educação foi percebido por ele no momento em que um amigo seu o procurou, pois havia mais de uma semana que estava com uma carta no bolso, no entanto, como não sabia ler, até aquele momento, desconhecia seu conteúdo. O professor, que no momento já era

adolescente, ofereceu seus conhecimentos ao amigo e leu o conteúdo da carta, a qual relatava a morte do pai desse amigo. Essa história tocou muito o professor, seu tom de voz ao relatar essa memória estava embargado de emoção. Ele disse o quanto aquela memória sobre o amigo, cuja notícia da morte de seu pai ficara-lhe inacessível por mais de uma semana no seu bolso, mostrou o quanto a educação era necessária em nossas vidas.

Outra professora narrou a história de sua mãe que também viveu sobre o estigma do analfabetismo por grande parte de sua vida, esse estigma fez com que a mãe cobrasse de sua filha, hoje professora, grande dedicação aos estudos. Anos depois, ela ensinou sua mãe a ler, dizendo-nos que ensinar sua mãe contribuiu para o seu desejo de ser professora. Ela disse ter se interessado por biologia e genética e que tomou gosto por saber e ensinar a respeito do que herdamos biologicamente dos nossos ancestrais.

Essas histórias revelam processos de exclusão de grande parte da população brasileira do ensino básico⁵, mas também

5 No artigo Batalha de Durban, Sueli Carneiro (2002) relata as principais iniciativas de organização, as batalhas e as conquistas do movimento negro na III Conferência contra o Racismo. Uma das conquistas foi a aprovação do plano de ação da Conferência, que incidia sobre as políticas públicas dos Estados, e tinha, como um dos acordos para o enfrentamento da desigualdade racial, a erradicação do analfabetismo. Como não nos deixa esquecer Carneiro, nesse recorte de seu artigo, o analfabetismo é uma das expressões da defasagem existente nas condições de vida dos sujeitos que são vítimas do racismo, da discriminação racial, da xenofobia e das formas de intolerância que permeiam a estrutura da sociedade brasileira. Na análise desse artigo, proponho que a repetição das histórias sobre analfabetismo no grupo com os

nos revela um processo de elaboração dos sentimentos e experiências atuais desses professores, caso pensemos no compartilhamento de narrativas como um processo de reflexão do passado a partir de condições presentes.

Para Furtado (2020), em uma narrativa de vida, há muito mais do que uma rememoração de um passado, já que os sentidos de uma narrativa estariam primeiramente contidos no presente e no futuro. Nesse sentido, o autor adverte que toda história do passado é uma história do presente contada a partir de uma perspectiva subjetiva, social e histórica. E é nesse movimento de narrar, que o presente, assim como o porvir, auxilia na reconstrução do passado:

Daí que, tal como as classificações históricas do tempo vivido hoje são obviamente possíveis somente a posteriori, revisitar uma jornada é inevitavelmente abordá-la a partir do que sou e faço agora e do que estou me tornando, ou pretendendo me tornar (FURTADO, 2020, p. 166).

Nos encontros anteriores os professores compartilharam receios em torno do aumento da evasão escolar, da dificuldade de acesso à educação de seus alunos, e do sentimento de impotência em relação ao presente, situação que podemos aproximar das histórias compartilhadas no encontro descrito acima.

professores foi resultado de uma elaboração do passado a partir das condições presentes, sem nos esquecer das condições sociais e históricas que forjam até os dias de hoje a exclusão de parte da nossa sociedade.

Furtado (2020) também destaca que o êxito de uma narrativa não está na transmissão exata de acontecimentos passados, mas sim no empenho em fazer transparecer as transformações contemporâneas do narrador, transformações que partem de condições objetivas e subjetivas dos sujeitos.

Nessa perspectiva, não há apenas uma repetição, ou ainda, uma continuidade de um passado de exclusão social, expressa no não acesso à educação, nas experiências atuais dos professores. As semelhanças entre as histórias do passado e as angústias do presente são também um indício de um processo de elaboração dos professores, na qual as experiências atuais dos professores determinaram quais memórias foram compartilhadas.

Em outra história compartilhada, os pais de uma professora também foram apresentados como analfabetos⁶, sempre trabalharam muito e a educação não era uma preocupação. Mesmo sem ter os pais como referências escolarizadas, a professora frequentou a escola, no entanto, sentia

⁶ Na exposição “Carolina Maria de Jesus: um Brasil para os brasileiros”, inaugurada em setembro de 2021 no IMS na cidade de São Paulo, há uma frase extraída de um dos manuscritos de Carolina Maria de Jesus, que hoje se encontram no arquivo Público Municipal de Sacramento, que também provoca a reflexão em torno da relação entre analfabetismo, o racismo e a organização social da sociedade brasileira: “Após a libertação dos escravos e a Proclamação da República, o que restou para o Brasil foi um saldo de analfabetos”.

Para mais relações entre a exposição e a questão racial no Brasil acesse a reportagem “Um Brasil para os brasileiros – Ensaio Palavra-Imagem com Carolina Maria de Jesus” (Disponível em: <https://entretempos.blogfolha.uol.com.br/2021/09/26/um-brasil-para-os-brasileiros-ensaio-palavra-imagem-com-carolina-maria-de-jesus/>. Acesso em: 16 dez. 2021).

muito medo e insegurança, pois tinha medo de errar. Uma de suas professoras do ensino infantil percebendo seus medos começou a incentivá-la, a ação desta professora fez com que ela desenvolvesse uma outra percepção de si, uma percepção de que ela era inteligente e que a escola era um direito seu. A narradora nomeou a ação desta professora como um gesto de amor.

Este gesto de amor cultivou o desejo de ser professora na narradora: “Quando eu crescer quero ser como ela”. A lembrança dessa história foi expressa como algo muito importante para a professora, considerando que havia perdido a categoria S, o que fez com que ela passasse a ganhar uma remuneração financeira menor e tivesse menos direitos. Essa perda às vezes fazia com que ela tivesse vontade de desistir, mas as lembranças dos gestos de amor possíveis na sua profissão e as transformações das vidas de seus alunos, das quais podia ter uma participação como docente, a faziam continuar.

Ao compartilhar essas histórias, que associam angústias passadas e presentes, os professores produziram sentido para sua atuação atual, como podemos observar no último relato exposto acima. Segundo Furtado:

As narrativas colaboram à revelação de como o mundo se manifesta e se expressa simbolicamente. Elas são construtoras de sentidos e representações de um indivíduo, um coletivo, uma comunidade, nas suas formas diversas de viver (FURTADO, 2020, p. 167).

No decorrer do encontro, a impotência já não era o sentimento predominante

nas falas dos docentes, como havia sido em encontros anteriores, muitos professores expressaram o desejo de atuar para a transformação das realidades sociais, como um sentimento contínuo.

Essa produção de sentidos e elaboração das experiências dos sujeitos são evidenciadas por Furtado (2020) como o grande compromisso das narrativas de vidas, em detrimento de um compromisso com uma verdade factual ou com uma realidade inventada.

Essa perspectiva em torno das narrativas é passível de aproximação da conceituação de escrevivência realizada por Conceição Evaristo (2017), no que tange o compromisso com a vivência e não necessariamente com uma verdade factual dos acontecimentos. Na introdução da terceira edição do livro *Becos da memória*, um romance memorialista sobre a vida em uma favela, a autora afirma que inventa sim as histórias:

As histórias são inventadas, mesmo as reais, quando são contadas. Entre o acontecimento e a narração do fato, há um espaço em profundidade, é ali que explode a invenção. Nesse sentido venho afirmando: nada que está narrado em *Becos da memória* é verdade, nada que está narrado em *Becos da memória* é mentira. Ali busquei escrever ficção como se estivesse escrevendo a realidade vivida, a verdade. Na base, no fundamento da narrativa de *Becos* está uma vivência, que foi minha e dos meus. Escrever *Becos* foi perseguir uma escrevivência. Por isso também busco a primeira narração, a que veio antes da escrita. Busco a voz, a fala de

quem conta, para se misturar à minha.
(EVARISTO, 2017, p. 11).

Para tanto, o narrador precisa estar suficientemente engajado e apropriado do processo de narrar, já que as narrativas são fruto do reconhecimento que o sujeito possui de suas experiências e elaborações ao longo da vida (FURTADO, 2020).

No encerramento do encontro descrito, os professores relataram essa apropriação do processo de narrar, ao evidenciarem como o compartilhamento de suas histórias os fizeram recordar os motivos que os levaram a escolher a profissão docente, o que os levou à percepção do impacto de suas atuações na vida de seus alunos.

Por fim, na análise dessas narrativas e do processo de escuta atenta ali instaurado, gostaria de enfatizar uma dupla perspectiva. Se por um lado, a emergência das narrativas docente foi um dispositivo que promoveu cuidado e acolhimento, por outro, podem se configurar como um exercício de escrita decolonial⁷, quando, a partir da história de uma vida, desvela processos de um tempo e de um território, além de valorizar conhecimentos e experiências latinas americanas.■

⁷ O conceito de colonialidade tem como ponto central a questão da produção do conhecimento, essa relação entre colonialidade e saber é fruto da reprodução de lógicas econômicas, políticas, cognitivas etc, forjadas no período colonial. Nas epistemologias coloniais, a detenção do saber/poder permanece com homem/branco/europeu e a representação do sujeito universal é feita à sua semelhança, tendendo assim a um particularismo disfarçado de universal e negando a existência de negros, mulheres e não-europeus. (COSTA; TORRES; GROSFUGUEL, 2019).

[LUIZA RIBEIRO XAVIER]

Possui bacharelado em psicologia pela Universidade Federal de São Paulo, e atualmente é mestranda na Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. Email: lu.ribeiroxavier95@usp.br

Referências

ADORNO, Theodor W. **Educação e emancipação**. Trad. Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

ARAÚJO, Patrício Carneiro. **Entre o terreiro e a escola**: Lei 10.639/2003 e intolerância religiosa sob o olhar antropológico. 2015. 242 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015.

CARNEIRO, S. **A batalha de Durban**. Revista Estudos Feministas [online]. 2002, v. 10, n. 1, pp. 209-214. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2002000100014>. Epub 18 Set 2002. ISSN 1806-9584. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2002000100014>. (Acessado 24 outubro 2021).

COCA, O. **O Grupo Operativo como estratégia de reflexão**: a experiência da Docência Compartilhada. In: AMARAL, Mônica et al. (Orgs). Culturas Ancestrais e Contemporâneas na Escola. São Paulo: Ed Alameda, 2018.

COSTA, J. B.; TORRES, N. M.; GROSGUET. **Introdução**: decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. In: COSTA, J. B.; TORRES, N. M.; GROSGUET (orgs). Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico I ed.; 1. reimp. -- Belo Horizonte: Autêntica Editora. 2019.

EVARISTO, C. **Becos da memória**. 3. ed. - Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

FOLHA. **Um Brasil para os brasileiros**: ensaio palavra-imagem com Carolina Maria de Jesus. 26 de set. 2021. Disponível em: <https://entretempos.blogfolha.uol.com.br/2021/09/26/um-brasil-para-os-brasileiros-ensaio-palavra-imagem-com-carolina-maria-de-jesus> (Acesso em: 16 dez. 2021).

FURTADO, J. P. **Narrativas de si**: memória e transformação. In: GOULART, P.; PEZZATO, L. (Orgs). Narrativas de si: práticas em educação e saúde. 1. ed.- Porto Alegre: Rede UNIDA; 2020.

GELEDES. **As voltas que o mundo dá**. 22 de abril de 2015. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/as-voltas-que-o-mundo-da/> (Acesso em: 16 dez. 2021).

VALENTE, G. A. **Socialização profissional docente ou como uma prática se naturaliza?** Um estudo sobre a naturalização do religioso na prática docente. *Educ. rev.* [online]. vol.36, 2020. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-46982020000100123&lng=en&nrm=iso. ISSN 1982-6621. (Acesso em:16 dez. 2021).

NECROPEDAGOGIA:
A FACE NEGRA
DO PROJETO
EDUCACIONAL NO
EXTREMO SUL DA
CIDADE PAULISTANA



V SICCAL

[GT2 - TERRITÓRIO, TERRITORIALIDADES E MOVIMENTOS SOCIAIS]

Denis Martins

Escola de Artes, Ciências e Humanidades (EACH - USP), São Paulo, SP

[RESUMO ABSTRACT RESUMEN]

Este artigo apresenta alguns dados e reflexões referentes ao genocídio da população negra dentro da cidade de São Paulo, com o foco nos territórios periféricos do Jardim Ângela, Jardim São Luís e Capão Redondo. Neste texto é demonstrado como este extermínio ocorre de forma sistemática e organizada pelas forças do capital vigente, uma diretiva política de Estado que produz “mundos de mortes”, uma autêntica necropolítica. Nesses distritos, também conhecidos como “Triângulo da morte” uma das ferramentas do processo necropolítico de organização das relações e do espaço é o projeto educacional aplicados nas escolas públicas dessa região. Com os índices educacionais abaixo do esperado, esses ambientes escolares tendem a reproduzir as violências estruturais e sociais e atuar como um dispositivo político e uma ferramenta eficaz que contribui para a morte física, política e simbólica, uma pedagogia da morte, uma necropedagogia.

Palavras-chave: Necropedagogia. Necropolítica. Racismo. Periferia. Zona sul.

This article presents some data and reflections regarding the genocide of the black population within the city of São Paulo, with a focus on the peripheral territories of Jardim Ângela, Jardim São Luís and Capão Redondo. This text demonstrates how this extermination takes place in a systematic and organized way by the forces of the current capital, a political directive of the State that produces “worlds of death”, an authentic necropolitics. In these districts, also known as the “Triangle of Death”, one of the tools of the necropolitical process of organizing relations and space is the educational project applied in public schools in that region. With educational rates below expectations, these school environments tend to reproduce structural and social violence and act as a political device and an effective tool that contributes to physical, political and symbolic death, a pedagogy of death, a necropedagogy.

Keywords: Necropedagogy. Necropolitics. Racism. Periphery. South zone.

Este artículo presenta algunos datos y reflexiones sobre el genocidio de la población negra en la ciudad de São Paulo, con un enfoque en los territorios periféricos de Jardim Ângela, Jardim São Luís y Capão Redondo. Este texto demuestra cómo este extermínio se da de manera sistemática y organizada por las fuerzas del capital actual, una directiva política del Estado que produce “mundos de muerte”, una autêntica necropolítica. En estos distritos, también conocidos como el “Triángulo de la Muerte”, una de las herramientas del proceso necropolítico de organización de las relaciones y el espacio es el proyecto educativo aplicado en las escuelas públicas de esa región. Con tasas educativas por debajo de las expectativas, estos

entornos escolares tienden a reproducir la violencia estructural y social y actúan como un dispositivo político y una herramienta eficaz que contribuye a la muerte física, política y simbólica, una pedagogía de la muerte, una necropedagogía.

Palabras clave: Necropedagogía. Necropolítica. Racismo. Periferia. Zona sur.

Necropolítica e território - Produção dos territórios paulistanos

Andando pela cidade de São Paulo, é notório e simples de perceber que as desregularidades e as disparidades fizeram e fazem parte da produção espacial desse município. Ao transitar pela capital do Estado, percebemos um desenvolvimento urbano binário onde alguns espaços são plenamente atendidos e beneficiados pelos instrumentos e aparelhos governamentais e outros totalmente as margens de direitos básicos de sobrevivência e dignidade. Também se percebe que houve/há uma política que fragmentou os territórios e organizou os indivíduos dentro da metrópole paulistana.

Uma análise simplista ou o puro senso comum pode alegar que a pobreza urbana no município de São Paulo é advinda de um desordenado processo de urbanização, onde o êxodo rural, a industrialização tardia e a concentração financeira foram os maiores responsáveis pela explosão demográfica e pela crise urbana instalada na cidade. Mas se analisarmos com mais cautela e profundidade, perceberemos que a pobreza e essa possível desordem urbanística não são resultados do processo, mas, sim parte integrante dele.

Milton Santos (2012) nos orienta que a “desigualdade social e desigualdade espacial se apoiam mutuamente” (SANTOS, 2012, p. 89). Desse modo, esse tipo de urbanização seletiva que privilegia alguns espaços em detrimento de muitos; que segrega indivíduos devido a sua origem racial/social/territorial; que orienta os investimentos

públicos em favor de grandes empresas; e sistematicamente, por meio de seus mecanismos de desenvolvimento urbano, favorece uma pequena burguesia, atenua a pobreza e fabrica uma grande massa de sujeitos empobrecidos (SANTOS, 2012; KOWARICK, 2000; FERNANDES, 2008).

Para Milton Santos (2012; 2014b) os padrões globais de desenvolvimento urbano forneceram as condições necessárias e específicas para a produção de uma cotidianidade pautada na exploração e na irrestrita reprodução do capital; e esse modelo de expansão capitalista, através da produção do espaço e do aparelhamento do Estado, desencadeou a proliferação da pobreza (SANTOS, 2012; 2014b).

Assim, orientada pelos padrões internacionais de desenvolvimento urbano, a cidade de São Paulo planejou, produziu e distribuiu a pobreza em várias camadas e alocou-a em determinados pontos da metrópole (SANTOS, 2013; SANTOS, 2014b).

Nesse artigo seguiremos a descrição de pobreza efetuada por Milton Santos (2013), que salienta que esse fenômeno não deve ficar restrito somente às questões pessoais, porque essa condição transcende os indivíduos. Tratar desse assunto exige um dinamismo de tratamento, no qual todo o conjunto de fatores é levado em conta, portanto “pobreza não é apenas uma categoria econômica, mas também uma categoria política, acima de tudo! Estamos lidando com um problema social” (SANTOS, 2013, p. 18).

O termo pobreza não só implica um estado de privação material como também um modo de vida – e um conjunto complexo

e duradouro de relações e instituições sociais, econômicas, culturais e políticas criadas para encontrar segurança dentro de uma situação insegura (SANTOS, 2013, p. 19).

Assim sendo, a pobreza que trataremos nesse escrito é aquela que não está apenas atrelada às restrições de consumo e de conforto proporcionado pela aquisição de objetos artificiais. Estamos lidando com algo muito maior, com uma política administrativa de Estado, arquitetada e desenvolvida através de vários mecanismos e inúmeros aparatos sociais – e no município de São Paulo o espaço foi, e continua sendo, fundamental para a proliferação e a mecanização de uma pobreza dirigida e em dimensões imensuráveis.

Sobre essa questão, Santos (2012) observa que “a presença de numerosos pobres e a fabricação incessante de pobres na cidade são fatores fundamentais para esse resultado que estamos analisando” (SANTOS, 2012 p. 99). Para além dessa análise, o autor também garante que a mega concentração e a manutenção da pobreza são inerentes ao sistema ao qual estamos inseridos.

A existência de uma diversidade de modelos de circulação, distribuição e consumo assegura a manutenção do esquema. De fato, nos países subdesenvolvidos, a magnitude do crescimento demográfico urbano tem um papel relevante sobre o mercado. Se os pobres, pela precariedade de suas rendas, têm uma demanda menos frequente, o seu número, sempre crescente, traz consigo um efeito de compensação. Se estivessem espalhados pelo território ou, mesmo, subdivididos em pequenas aglomerações,

os custos de distribuição da produção do que consomem seriam muito elevados (SANTOS, 2012, p. 100).

Santos (2014a) observa a racionalidade desse projeto e aponta que nada foge aos padrões do capitalismo mundial e, dentro dessa perspectiva, considera que “a cidade é essa heterogeneidade de forma, mas está subordinada a um movimento global. O que se chama de desordem é apenas a ordem do possível, já que nada é desordenado” (SANTOS, 2014a, p. 73). Assim, para o autor, nada escapa ao projeto normativo de globalitarismo, tudo é arquitetado pelas forças do capital hegemônico, inclusive a pobreza, portanto, “poder-se-ia falar também, num empobrecimento planejado. Onde os pobres não têm voz no processo: são apenas as vítimas” (SANTOS, 2012, p.132).

Dessa forma, podemos considerar que os processos de urbanização e de desenvolvimento social e econômico, promovidos pela cidade de São Paulo, não ocorreram de modo desordenado, não foi uma produção anárquica e, muito menos, um fenômeno destacado da totalidade global. Esses movimentos seguiram rigorosamente os ordenamentos e as diretrizes da política de reprodução do capital internacional/nacional; atuaram de forma organizada e decisiva para a perpetuação das desigualdades espaciais; e através do aparelhamento do Estado, forjaram a pobreza e o racismo, ambos estruturantes, estruturais e sistêmicos.

O grande erro é considerar a urbanização como uma variável independente e não o que realmente é: um epifenômeno. Com efeito, a cidade é o lugar privilegiado

do impacto das modernizações, já que estas não se instalam cegamente, mas nos pontos do espaço que oferecem uma rentabilidade máxima. O processo é velho, mas agravou-se recentemente (SANTOS, 2013, p. 26).

O município de São Paulo, atualmente, possui cerca de doze milhões de habitantes; devido ao processo de industrialização tardia, modernizou-se e foi elevado ao patamar de centro econômico do Brasil; possui o PIB bruto de R\$ 687.035.889,61 e com uma renda per capita de R\$ 57.071,43¹; o município é considerado um dos pontos mais ricos e desenvolvidos da América Latina e também um imenso polo de investimento financeiro; mantém no centro de seu território uma das bolsas de valores mais importantes do mundo, a Bovespa; conta com uma imensa rede de mobilidade, a cidade detém uma frota de mais de dezessete milhões de automóveis² e mais de 155.000 ônibus para atender toda sua população e sua malha urbana³.

Todo esse crescimento econômico e estrutural não foi acompanhado pelo desenvolvimento humano e social, ainda que o último censo de 2010 mostre que o município tem um IDH de 0,805⁴, um

índice muito alto e semelhante ao de países desenvolvidos, há de se notar que esse dado não reflete a totalidade da realidade concreta, pois há uma imensa desigualdade de distribuição de recursos e equipamentos urbanos.

Muitas autoras e autores, dentre eles CARNEIRO, 2018, GONZALEZ, 1982; FERNANDES, 2008; LIMA, 2010; MELLO, 1994; MOURA, 1994; MUNANGA 2016; NASCIMENTO, 2007; NASCIMENTO, 2016; SANTOS, 2012, WERNECK, 2016, consideram que no Brasil o cerne da desigualdade social é o racismo contra os descendentes dos povos africanos, alegam que o racismo é o estruturante da sociedade brasileira, um verdadeiro projeto político que, através do elemento “raça”, produziu e organizou as relações humanas e a distribuição espacial.

Um racismo perpetuado por inúmeras ações históricas e renovado pelos incontáveis vínculos sociais que condicionou os afro-brasileiros a uma generalizada condição de precariedade; a um estado absoluto de matabilidade; uma progressiva zona de vulnerabilidade; e imprimiu sobre os corpos negros o estigma de existências descartáveis e passíveis de extermínio.

O racismo, como política discriminatória, foi uma das ferramentas utilizadas para forjar a organização dos espaços, dos lugares e, conseqüentemente, dos indivíduos dentro do município paulistano. Dessa maneira, a pobreza nesse território não é heterogenia, não é monolítica, e muito menos aleatória. Em São Paulo, a pobreza tem lugar, e acima de tudo tem cor, o lugar da pobreza hegemônica é nas periferias e a sua cor é negra (CARNEIRO,

1 Fonte IBGE: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/sp/sao-paulo/panorama> acessado em 11/10/2021 às 17:21.

2 Fonte: IBGE: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/sp/pesquisa/22/28120> acessado em 11/10/2021 às 17:40.

3 Fonte: IBGE: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/sp/pesquisa/22/28120> acessado em 18/10/2021 às 18:05.

4 FONTE: PNUD Brasil: <http://www.br.undp.org/content/brazil/pt/indice> de desenvolvimento humano Municipal, 2010/ todos os Estados do Brasil acessado em 21/10/2021 às 11:07.

2018, FERNANDES, 2008; MOURA, 1994; NASCIMENTO, 2016; SANTOS, 2012).

Lélia Gonzalez (1982) considera que foi produzida uma política administrativa de Estado muito eficaz, uma rede de relações organizadas a fim de barrar e limitar a ascensão dos negros, zonear racialmente o território e definir o lugar do negro e sua posição na escala social dentro do município. Para a autora, “a raça se relaciona fundamentalmente com um dos aspectos da reprodução das classes sociais, isto é, a distribuição dos indivíduos nas posições da estrutura de classes e dimensões distributivas da estratificação social” (GONZALEZ, 1982, p. 89-90).

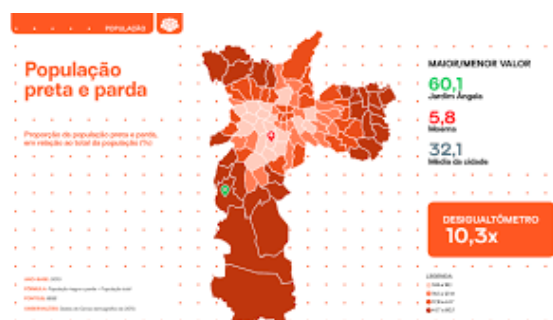
Em outras palavras, no município de São Paulo, e também no Brasil, a desigualdade econômica e classe não dão conta de explicar o abismo social existente entre negros e brancos. O racismo faz parte da organização política, é estrutural e inerente a sociedade brasileira como um todo.

Esse perfil de desigualdades raciais não é um simples legado do passado: ele é perpetuado pela estrutura desigual de oportunidades sociais em que brancos e negros estão expostos no presente. Os negros sofrem uma desvantagem competitiva em todas as etapas do processo de mobilidade social (GONZALEZ, 1982, p.98).

Assim como Gonzalez (1982) afirma, a figura abaixo ilustra como a cidade de São Paulo obedece a um padrão de zoneamento racial muito bem definido, onde os brancos se concentram nas regiões centrais, com maiores índices de desenvolvimento

humano e os negros nas regiões periféricas e menos desenvolvidas.

[Figura 1]. Concentração da população no município de São Paulo



Fonte: IPEA - Mapa da violência 2019

Como demonstrado na figura acima, no município de São Paulo os estruturantes da organização espacial dos corpos contaram com o elemento “raça” como fundamento central de sua política de distribuição do espaço. Percebe-se que a maior concentração de população negra se encontra nas extremidades da cidade, lugares geralmente insalubres, com poucos investimentos em infraestrutura urbana; regiões que apresentam baixo índice de desenvolvimento humano e altos níveis de vulnerabilidades.

Com esses dados, percebemos que, dentro do município de São Paulo, existe um modelo de zoneamento racial muito bem definido e explícito; e que, os padrões de discriminação racial e espacial persistem sendo as bases da distribuição dos corpos dentro do território paulistano. Nessas condições, há de se aceitar que o racismo e a discriminação racial, tão necessariamente, promovidos para o brutal processo de escravização dos povos africanos (BITHENCOURT, 2018), mesmo após a abolição, persistiram nas entranhas da sociedade, foram perpetuados

dentro das relações sociais e se manifestam de forma concreta sobre do município de São Paulo (FERNANDES, 2008; MOURA, 1994).

De acordo com as nossas pesquisas, esses condicionantes de desigualdades; os estruturais processos de desregularidades espaciais; e todos os marcadores sociais da exclusão, que são salientados pelo racismo estrutural, produzem uma política administrativa de Estado, que em seu horizonte, mantém corpos negros como elementos passivamente desclassificáveis e atrelados a um sistema de abundantes e diretivos dispositivos de diferenciação que são o motor do desenvolvimento territorial, social, econômico e político da cidade (CARNEIRO, 2018, FERNANDES, 2008; MOURA, 1994; NASCIMENTO, 2007, NASCIMENTO, 2016; SANTOS, 2012).

Achille Mbembe (2018) considera que para manter a reprodução das relações capitalistas, é necessário promover uma verdadeira “instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material de corpos humanos e populações inteiras” (MBEMBE, 2018, p. 11). Para o autor, o dismantelamento material e imaterial dos corpos e das relações humanas não é obra isolada ou fruto de políticas administrativas que fracassaram em seus propósitos, pelo contrário, o extermínio e o massacre daqueles considerados o “bando do soberano”⁵ são, racionalmente, estruturados

através de medidas que desprezam predeterminadas vidas, produzindo assim a necropolítica.

Essencialmente a necropolítica é uma política centrada na produção de um dirigismo mortífero e na eliminação em massa de segmentada parcela da sociedade. É uma estrutura muito complexa de administração e de controle que determina a organização social dos corpos e produz uma conjuntura de deteriorização, repúdio e destruição de sujeitos que são considerados descartáveis pelo poder soberano. (MBEMBE, 2018).

Sendo o soberano (Estado) aquele que pode violar suas próprias proibições, sua força destrutiva – atrelada aos dispositivos de disciplina e negação da vida – produz uma política centrada em um estado de exceção latente e direcionada para o controle social através do gerenciamento da morte. Uma lógica inversa e perversa de violação de estigmatizados corpos e segmentadas existências humanas, uma política administrativa voltada exclusivamente ao genocídio, de determinados corpos. O poder soberano representa a violação e a transgressão de todos os limites e, por meio de uma política de exceção, o poder da soberania dissemina a morte em larga escala e exerce o seu direito legítimo de matar (AGAMBEN, 2002).

5 Relacionamentos sociais rompidos, menos a relação de exceção com o soberano (Estado), abandonados pelo nomós da soberania, essas existências foram incluídas em uma conjuntura social que os excluem,

uma inclusão exclusiva. “Aquilo que é capturado no bando soberano é uma vida humana matável e insacrificável: o homo sacer. Se chamamos vida nua ou vida sacra a esta vida que constitui o conteúdo primeiro do soberano (...) justamente a sujeição da vida a um poder de morte, a sua irreparável exposição na relação de abandono” (AGAMBEN, 2002, p.91).

A complexidade dessa questão começa em seu paradoxo. Segundo Agamben (2002), o soberano está, “ao mesmo tempo”, dentro e fora do ordenamento jurídico. “A especificação ‘ao mesmo tempo’ não é trivial: o soberano, tendo o poder legal de suspender a validade da lei, coloca-se legalmente fora dela” (AGAMBEN, 2002, p.23). Esse é o paradoxo da soberania, é o que mantém a norma e garante o poder do soberano.

A relação de exceção é uma relação de bando. Aquele que foi banido não é, na verdade, simplesmente posto fora da lei e indiferente a esta, mas é abandonado por ela, ou seja, exposto e colocado em risco no limiar em que sua vida e direito, externo e interno, se confundem. (...) É neste sentido que o paradoxo da soberania pode assumir a forma: “não existe um fora da lei”. A relação originária da lei com a vida não é aplicação, mas o abandono (AGAMBEN, 2002, p. 36).

Mbembe (2018) também reconhece que o bando do soberano é o seguimento social que está sempre na emergência do estado de exceção e de sítio e essa relação de inimizade gerada pelo poder do soberano, produz um inimigo ficcional, uma vida nua⁹, um corpo amaldiçoado e matável, e contra esse que foi escolhido como “o Outro” tudo é legítimo, lícito e justificado. O autor também afirma que a produção de uma ideologia racial foi um crivo decisivo para a reprodução sistemática da biopolítica e para a produção de uma política genocida de Estado, ou seja, para o desenvolvimento da necropolítica.

Através do racismo, o projeto necropolítico e a arquitetura da soberania do

Estado se edificou e dividiu a sociedade em dois compartimentos, duas estruturas sociais racionalmente e racialmente distintas.

Que a “raça” (ou, na verdade, o racismo) tenha um lugar proeminente na racionalidade própria do biopoder é inteiramente justificável. Afinal de contas, mais do que o pensamento de classe (ideologia que define história como uma luta econômica de classes), a raça foi a sombra sempre presente no pensamento e na prática das políticas Ocidentais, especialmente quando se trata de imaginar a desumanidade de povos estrangeiros – ou da dominação a ser exercida sobre eles. (...) Na economia do biopoder, a função do racismo é regularizar a distribuição da morte e tornar possíveis as funções assassinas do Estado (MBEMBE, 2018, p. 18).

Neste momento vale recuperar a última parte da citação acima, “na economia do biopoder, a função do racismo é regularizar a distribuição da morte e tornar possíveis as funções assassinas do Estado” (MBEMBE, 2018, p. 18). Assim sendo, o racismo é, sim, um projeto político, um plano de Estado e acima de tudo, um sistema de poder que prolifera e organiza as mortes e se apropria desse racismo de Estado para decidir quem deve viver e quem precisa morrer.

O necropoder, poder sobre a morte, também se manifesta dentro de uma estratégia de ordenamento territorial, causando o dismantelamento do corpo social, potencializando e direcionando as ações corrosivas de eliminação populacional, a necropolítica. Após realizar a segregação espacial e, desse modo, selecionar

os corpos que devem viver e aqueles que precisam morrer, a necropolítica produz uma estrutura diretiva de extermínio em massa (MBEMBE, 2018).

A partir do esquadramento territorial são construídos condicionantes sociais que atuam para a deterioração espacial e para o massacre biofísico daqueles indivíduos, considerados pelos mecanismos da soberania moderna como seres descartáveis, corpos indignos de existência e passíveis de todo e qualquer tipo de violência (AGAMBEN, 2002; FOUCAULT, 2007; MBEMBE, 2018).

Aqui chegamos a um ponto crucial: por meio da análise dos conceitos, dos dados abordados, das bibliografias levantadas, de elementos sociais, com a realidade concreta e tantas outras análises não questionadas, acreditamos que desde a época colonial até o mundo atual, a cidade de São Paulo seguiu um padrão racialmente distinto; uma organização social que desde sempre os corpos negros estiveram no cerne do processo de barbárie, banimento, exploração e destruição (CARNEIRO, 2018, FERNANDES, 2008; MOURA, 1994; NASCIMENTO, 2007, NASCIMENTO, 2016; SANTOS, 2012).

Desta maneira, podemos concluir que no município de São Paulo, os negros foram envolvidos em uma trama mortífera, colocados em estado de exceção latente, condicionados por um necropoder, organizado pelo Estado e por uma pequena burguesia branca, à uma política de extermínio em massa e à um sistema de opressão racial, onde na topologia das violências da cidade estão os afro-brasileiros.

Assim como no colonialismo, o racismo e o escravismo foi uma máquina de moer gentes (RIBEIRO, 2015), na modernidade a necropolítica é uma fábrica de eliminação em massa de corpos negros que estão sujeitos a um permanente estado de exceção e em latente condição de corpos descartáveis (MBEMBE, 2018).

Necropolítica e o projeto educacional

Segundo a LDB (Lei de Diretrizes e Bases) da Educação Brasileira, a Educação é o pilar da nossa sociedade porque através dela conseguimos entender os mecanismos que administram nossas vidas, diagnosticar, de modo mais abrangente, o que acontece ao nosso redor e desvendar, cognitivamente, as estruturas sociais que nos cercam (BRASIL, 1996, Lei Federal Nº 9.394).

A LDB define que a educação básica e fundamental é um direito universal, gratuito e esse processo deve ser custeado pelo Estado e pelos órgãos competentes. Além disso, a LDB garante a igualdade de condições para o acesso e permanência na escola; garantia de padrão de qualidade; vinculação entre a educação escolar, o trabalho e as práticas sociais; consideração com a diversidade étnico-racial e garantia do direito à educação e à aprendizagem ao longo da vida (BRASIL, 1996, Lei Federal Nº9.394, Art. 3).

No artigo 4, esta mesma lei decreta que o Estado tem o dever de garantir uma educação digna e de qualidade para todos os

educandos e o “acesso aos níveis mais elevados do ensino, da pesquisa e da criação artística, segundo a capacidade de cada um”. Para que isso seja possível é necessário que as escolas “sigam padrões mínimos de qualidade de ensino, definidos como a variedade e quantidade mínimas, por aluno, de insumos indispensáveis ao desenvolvimento do processo de ensino-aprendizagem” (BRASIL, 1996, Lei Federal N° 9.394, Artigo 4, parágrafos V e IX).

Para realizar a medição da qualidade da Educação Básica no Brasil, em 2007, o governo Federal criou, em parceria com o Ministério da Educação e da Cultura (MEC), o IDEB (Índice de Desenvolvimento da Educação básica). Esse índice reúne, em um só indicador, os resultados de dois conceitos igualmente importantes para a qualidade da educação: o fluxo escolar e as médias de desempenho nas avaliações⁶.

O IDEB agrega ao enfoque pedagógico dos resultados das avaliações em larga escala do Inep a possibilidade de resultados sintéticos, facilmente assimiláveis, e que permitem traçar metas de qualidade educacional para os sistemas. O índice varia de zero a 10 e a combinação entre fluxo e aprendizagem tem o mérito de equilibrar as duas dimensões: se um sistema de ensino reter seus alunos para obter resultados de melhor qualidade no Saeb ou Prova Brasil, o fator fluxo será alterado, indicando a necessidade de melhoria do sistema. Se, ao contrário, o sistema apressar a aprovação do aluno sem qualidade, o resultado das avaliações indicará

igualmente a necessidade de melhoria do sistema (Portal INEP - MEC⁷).

Desta maneira, todas as escolas públicas do Brasil são submetidas ao IDEB e esse índice mede a qualidade do ensino-aprendizagem nos estabelecimentos escolares.

O distrito do Jardim Ângela carrega baixíssimos resultados nessas avaliações. Em 2017, nenhuma das 92 escolas que compõem a rede Estadual de Ensino Básico da região (SUL 2) atingiu a nota 7,0 no IDEB. A instituição de ensino que se destacou com o maior índice foi a Escola Professora Carolina Cintra da Silveira, com 6,8 pontos. Consideramos cinco escolas, do distrito, para fazermos o levantamento e a comparação desses dados.

Tabela 1] São Paulo: IDEB 2017⁸, por escolas

Escolas	Resultado IDEB anos iniciais ⁹	Resultados IDEB anos finais ¹⁰
Gil Vicente	6,1	4,6
Prof. Humberto Alfredo Pucca	6,1	4,3
Prof. Josephina Cintra Damiano	5,3	3,8
Dr. Rosa PavonePimont	6,0	4,6
Prof. Samuel Morse	5,7	4,6

Fonte: IDEB 2017 – dados por escola. (Tabulação própria).

⁶ Ele é calculado a partir dos dados sobre aprovação escolar, obtidos no **Censo Escolar**, e das médias de desempenho nas avaliações do Inep, o **Sistema de Avaliação da Educação Básica (Saeb)** – para as unidades da federação - e a **Prova Brasil** – para os municípios.

⁷ <http://portal.inep.gov.br/ideb>. Acessado em 13/06/19 às 10h14min.

⁸ Indicadores de aprendizado (Prova Brasil) e fluxo (aprovação) por escola

⁹ Anos iniciais da Educação Básica: 1ª, 2ª, 3ª, 4ª e 5ª série do Ensino Fundamental.

¹⁰ Anos finais da Educação Básica: 6ª, 7ª, 8ª e 9ª série do Ensino Fundamental.

Desse modo, a Educação transforma-se em um meio muito eficaz de enfrentar a desigualdade racial/social e lutar por melhorias territoriais e espaciais. Porém, os baixíssimos resultados do IDEB revelam uma ineficiência na organização política e educacional da região e demonstram também que no distrito do Jardim Ângela esse enfrentamento político e ideológico, defendido por Paulo Freire (2017), tende a ser mais difícil e fragilizado.

Freire (1996) diz que o sistema capitalista produz múltiplas desigualdades. No Brasil essas disparidades são vistas em todos os âmbitos, principalmente na área da Educação básica e, para o autor, há dois projetos educacionais diferenciados, um destinado aos detentores do capital e outro para as massas populacionais, os oprimidos. Assim, “do ponto de vista dos interesses dominantes, não há dúvida que a educação deve ser uma prática imobilizadora e ocultadora de verdades” (FREIRE, 1996, p. 99).

[Tabela 2] Resultados do ENEM por escola e área do conhecimento¹¹

Escola	Taxa de participação	Ciências Humanas	Ciências da Natureza	Linguagens e Códigos	Matemática	Redação
Gil Vicente	89% (35 participantes)	503 pts	481 pts	499 pts	489 pts	492 pts
Prof Humberto Alfredo Pucca	29% (38 participantes)	487 pts	455 pts	489 pts	479 pts	480 pts
Prof. Josephina Cintra Damião	40% (27 participantes)	494 pts	457 pts	496 pts	440 pts	437 pts
Dr. Rosa Pavone Pimont	19% (5 participantes)	480 pts	451 pts	467 pts	509 pts	404 pts
Prof. Samuel Morse	27% (36 participantes)	488 pts	459 pts	495 pts	458 pts	502 pts

Fonte: IDEB 2017 – dados por escola (Tabulação própria).

A tabela 2 aponta que o rendimento dos estudantes na prova do ENEM é baixo e semelhante aos do IDEB – dos 1000 pontos possíveis, os alunos das escolas analisadas, em sua absoluta maioria, não conseguiram atingir a metade. É um resultado muito preocupante porque demonstra o baixo nível e a péssima qualidade do Ensino Público no distrito do Jardim Ângela.

É importante notarmos a quantidade de estudantes que realizaram o ENEM em 2017. Com exceção da escola estadual Gil Vicente, com 89% de alunos participantes, as outras não atingiram nem a metade de

participação. Sabemos que esse fato não é um problema único e exclusivo da escola; essa problemática transcende os muros dessas instituições e faz parte do cotidiano de violência estrutural produzida através de anos de abandono dessa região.

A baixíssima adesão ao ENEM dá a entender que esses estudantes não têm interesse em continuar os estudos, cursar o Ensino Superior e adquirir uma especialização acadêmica. Se considerarmos essas escolas como parâmetro, podemos entender que o Ensino Superior, seja público ou privado, não faz parte dos planos dos

moradores dessa região. A qualificação, a especialização e a profissionalização individual são metas que não estão no horizonte dos jovens negros, pobres e habitantes do distrito do Jardim Ângela.

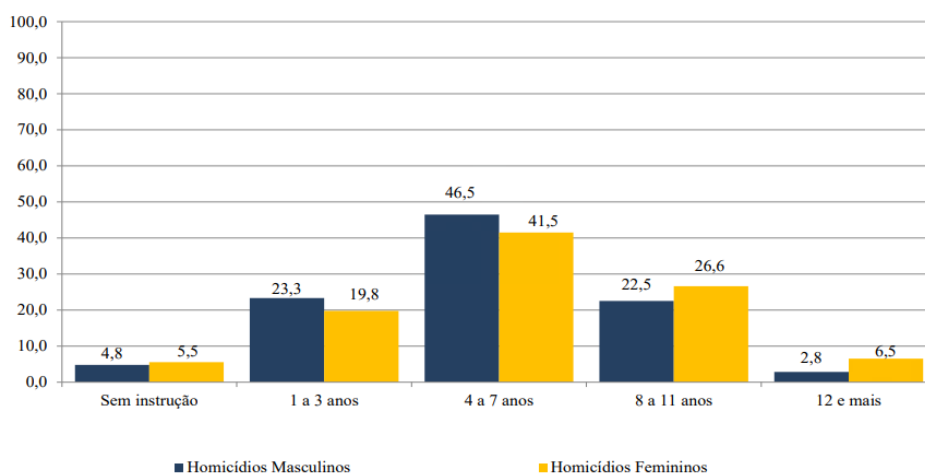
Em 2015, o IBGE produziu um censo sobre a população universitária em todo o Brasil, no qual mostra que apenas 12,8% da comunidade acadêmica é composta de pretos e pardos. Assim, podemos sugerir que a contínua deterioração do Ensino Público, nos níveis básico e médio, aquele, historicamente e socialmente destinado aos afro-brasileiros, não é um problema apenas da zona sul de São Paulo e do distrito do Jardim Ângela, mas, sim um problema nacional.

Santos (2013a) está de acordo com Freire (2017) quando considera a Educação e seus distintos níveis, como parte integrante das forças de produção capitalista; dessa maneira, cada camada social tem um projeto educacional diferenciado e próprio.

Os pobres não têm poder algum de decisão sobre a qualidade e o tipo de educação que lhes é destinada, o processo de educação é condicionado pelas necessidades da produção. Essas necessidades são ditadas por interesses que mudam rapidamente e cujo epicentro é frequentemente distante, há uma defasagem permanente no tempo e nos objetivos, e os países do Terceiro Mundo não teriam a possibilidade de adaptar o aparelho escolar às necessidades emergentes e tampouco aos verdadeiros interesses nacionais (SANTOS, 2013a, p. 23-24).

A falta de perspectiva acadêmica e de especialização profissional dos jovens negros e periféricos faz com que o abismo racial e social, já existente, amplie-se e se transforme em mais uma forma de exclusão e mais uma prática de genocídio dessa população. Com os jovens fora da escola, sem trabalho e com pouca ou nenhuma possibilidade de ascensão social, muitos se transformam em alvos de grupos de extermínio; entram em conflitos com as leis e seus agentes; enfrentam uma forte política de repressão e de encarceramento em massa.

[Gráfico 1] Padrão de vitimização dos homicídios em relação à escolaridade e o sexo da vítima (%) em relação aos homicídios 2019



Fonte: IPEA – Atlas da violência 2019

O gráfico 1, apresenta uma íntima relação entre homicídios e o grau de escolaridade dos sujeitos mortos. Dessa maneira, percebe-se que as estatísticas demonstram que não apenas o ponto de partida dos negros é desvantajoso, mas que, em cada estágio da competição social, na educação e no mercado de trabalho, somam-se novas discriminações que aumentam tal desvantagem. Em outras palavras, as estatísticas apontam que a desvantagem dos negros não é apenas decorrente do passado, mas é ampliada no tempo, reproduzida na cotidianidade e nutrida pela teia de discriminações em todos os campos (GUIMARÃES, 2012; NASCIMENTO, 2016; KOWARICK, 2002).

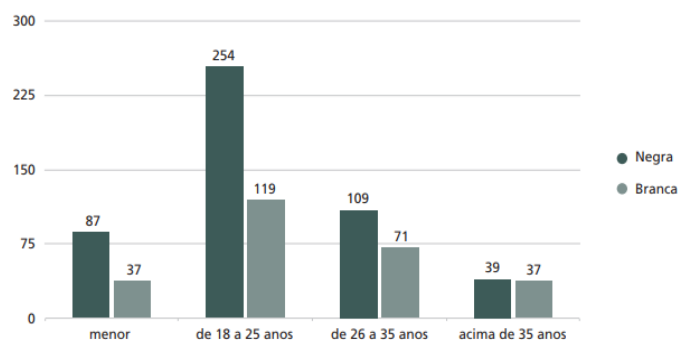
Em 2017, 35.783 jovens foram assassinados no Brasil. Esse número representa uma taxa de 69,9 homicídios para cada 100 mil jovens no país, taxa recorde nos últimos dez anos. Homicídios foram a causa de 51,8% dos óbitos de jovens de 15 a 19 anos; de 49,4% para pessoas de 20 a 24; e de 38,6% das mortes de jovens de 25 a 29 anos; tal quadro faz dos homicídios a principal causa de mortes entre os jovens brasileiros em 2017. Conforme apontado anteriormente esse recorde nos índices da juventude perdida se dá exatamente no momento em que o país passa pela maior

transição demográfica de sua história, rumo ao envelhecimento, o que impõe maior gravidade ao fenômeno (IPEA – ATLAS DA VIOLÊNCIA, 2019, p.25).

A juventude sem escola de qualidade, com baixa escolaridade, sem emprego e sem perspectiva de ascensão social, transforma-se em vítimas fáceis do projeto necropolítico implantado nas periferias de São Paulo e no distrito do Jardim Ângela. O necropoder desenvolve sua política genocida de várias formas e os dados demonstram que o padrão de vitimização dos homicídios tem uma relação muito próxima aos anos de estudos realizados pelos indivíduos assassinados.

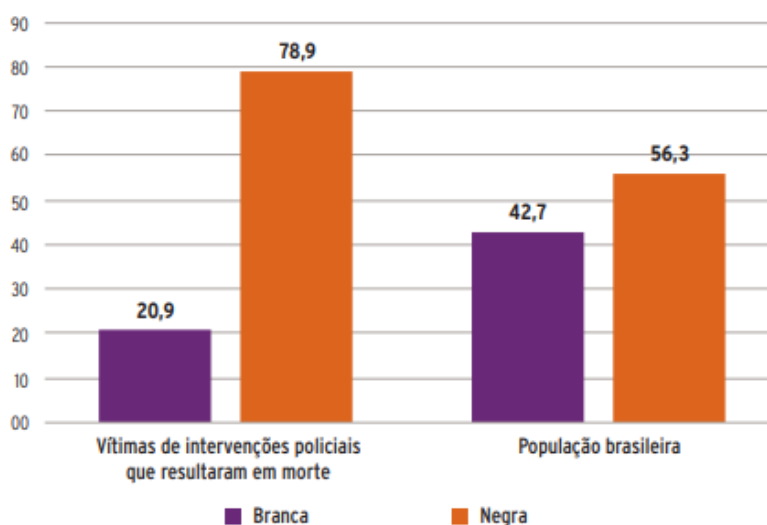
Outro fator muito relevante é que a juventude negra está na topologia da letalidade policial. Em 2017 a Ouvidoria da Polícia do Estado de São Paulo lançou uma pesquisa sobre o uso da força letal promovida por seus agentes. Esse levantamento considera que “a taxa de mortes de negros por intervenção policial reforça a noção de quanto a democracia racial é um mito. No ano de 2017, a taxa de negros mortos (65%) é quase o dobro da de brancos (35%)” (OUVIDORIA DA POLÍCIA DO ESTADO DE SÃO PAULO, 2017, p. 27). O gráfico 02 e 03, produzidos

[Gráfico 02] Letalidade policial por faixa etária e cor da pele/raça



Fonte: Ouvidoria da Polícia do Estado de São Paulo, 2017

[Gráfico 3] Raça/cor das vítimas de intervenções policiais com resultado morte e população brasileira (2020)



Fonte: Secretarias Estaduais de Segurança Pública e/ou Defesa Social; PC-MG; Fórum Brasileiro de Segurança Pública.

pela Polícia militar e pela secretária de segurança pública, atestam que os corpos negros e, principalmente, a juventude negra são os principais alvos dos policiais no Estado de São Paulo; constata uma historicidade letal contra os corpos negros; afirma que há uma violência inconstitucionalizada, sistematicamente produzida e reproduzida pelos agentes da constituição; e confirma que política de Estado de exceção e genocídio contra os afro-brasileiros e corrobora com nossas análises sobre o genocídio físico dessa população.

Na associação entre faixa etária e raça/cor da pele das vítimas, os números da violência institucional contra negros reforçam a gravidade da desigualdade. Dos 124 mortos com até 17 anos, 70% eram negros. E ainda, das vítimas de 18 a 25 anos, 68 % eram negros. Ou seja, a principal vítima de letalidade por intervenção policial é o jovem homem negro de até 25 anos. Já em

relação à situação das vítimas no momento da ocorrência, dos casos em que não estava objetivo o ato ilícito, ou ainda, em que as pessoas eram consideradas suspeitas, 63% eram negros. Analisando o perfil das vítimas com a classificação de indícios estabelecidos pela Ouvidoria na conclusão das ocorrências, nas mortes de 367 vítimas em que houve indício de excesso na legítima defesa, 69% foram contra negros e, das 195 vítimas em que houve indício de excesso em ocorrência sem confronto armado, 59% eram negros (OUVIDORIA DA POLÍCIA DO ESTADO DE SÃO PAULO, 2017, p. 28-29).

Além de demonstrar que polícia paulista tem comportamentos racistas e altamente letal com a população negra, esses dados solidificam e confirmam que o racismo é de fato um projeto político de extermínio de Estado. Um processo de segregação,

silenciamento e extermínio dos negros e da juventude negra.

Dentro dessa perspectiva, temos muitas evidências para acreditar que, a escolarização básica e o sistema Educacional paulistano, principalmente nesses territórios, atuam como um dispositivo político de morte e uma ferramenta eficaz que contribui para a morte física, política e simbólica, principalmente, de jovens negros dessas regiões, produzindo assim uma pedagogia da morte, uma necropedagogia. Um mecanismo institucional que atua dentro dos muros das escolas públicas promovendo e organizando as mortes e vulnerabilizando, ainda mais, os corpos da juventude periférica.

Através dos dados e a realidade concreta, temos evidências suficientes e plausíveis para acreditarmos que há um sistema político e pedagógico diferenciado aplicado sobre as escolas públicas localizadas nos extremos da cidade paulistana, neste caso nos debruçamos apenas sobre as instituições educacionais localizadas no “triângulo da morte”, mas os números e as estatísticas nos demonstram que a necropedagogia, essa política administrativa educacional voltada para a produção e reprodução de corpos dóceis, ultra exploráveis, matáveis e indignos de viver uma existência plena, atua em todo território periférico da megalópole paulistana.

A necropedagogia é um pilar importante da necropolítica, que por sua vez, é um fundamento essencial do capitalismo e da proliferação das brutalidades estruturais operantes dentro da cidade de São Paulo. De modo racional, sobre essa população periférica é imposta uma sistemática organização social, que em seu cerne tem o elemento raça como condutor e produtor direto de mecanismos de mortes em larga escala. Imerso a todo esse

conjunto de brutalidades estruturais e sistêmicas, os dados apontam que as escolas públicas desses distritos operam de modo diferente, os números apontam que os estudantes desses locais, em sua esmagadora maioria negros, não ocupam posições de destaques sociais e são os maiores alvos da letalidade policial.

A necropedagogia contribui de forma significativa para preservação dos privilégios de uma pequena elite branca e dominante da cidade de São Paulo em detrimento a população negra e periférica. É uma ferramenta importantíssima para a persistência do abismo socioestrutural operante neste território e também atua como um estruturante categórico que auxilia a perpetuidade das opressões raciais e as desregularidades, que são elementos essenciais e propícios para a perpetuação do “*necrocapitalismo*” (Mbembe, 2018).

Portanto, os habitantes dessas regiões, que são majoritariamente negros, estão incluídos naquilo que Achille Mbembe (2018) denomina de “Mundos de morte”. Estão na topologia das vulnerabilidades estruturais da cidade e expostos às múltiplas formas de violência, de segregação, de negligência governamental. Para a manutenção desse ciclo de violências estruturais, esses corpos são condicionados à necropedagogia, condicionando a um sistema educacional voltado para a eliminação dos corpos, dos sonhos e da estabilidade social, principalmente da juventude negra. Dentro da necropedagogia, a morte não é apenas, ou necessariamente física, mas sobretudo social e simbólica ■

[DENIS MARTINS]

Mestre em Ciência das humanidades pela EACH -
USP. Doutorando em Ciência das humanidades pela
EACH - USP. E-mail: martinscosta0815@gmail.com

Referências

AGAMBEN, G. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua. 2ª Edição. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

BETHENCOURT, F. **Racismos**: das cruzadas ao século XX. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2018.

CARNEIRO, S. **Escritos de uma vida**. Belo Horizonte: Editora Letramento, 2018.

FERNANDES, F. **A integração do negro na sociedade de classes**, vol.I. São Paulo: Global Editorial. 2008.

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Rio de Janeiro: 34ª Edição. Editora Petrópolis: Rio de Janeiro, 2007.

GONZALEZ, L. **Lugar do negro**. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero, 1982.

KOWARICK, L. **Escritos urbanos**, Editora 34. São Paulo, 2000.

LIMA, M. **Desigualdades raciais e políticas públicas**: ações afirmativas no governo Lula, 2010. In: Revista Novos Estudos 87, julho de 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/nec/n87/a05n87.pdf>. Acesso em setembro de 2010.

MBEMBE, A. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte, Editora n-1. Rio de Janeiro, 2018.

MELLO, J. M. C. **O capitalismo tardio**: contribuição à revisão crítica da formação e do desenvolvimento da economia brasileira. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.

MOURA, C. **Dialética radical do Brasil negro**. São Paulo: Editora Anita, 1994.

MUNANGA, K. **O negro de hoje**. 2ª edição. São Paulo: Editora Global, 2016.

NASCIMENTO, Beatriz. **Negro e racismo**. In: RATTTS. Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Editora Imprensa oficial, 2007.

NASCIMENTO, A. **O genocídio Negro no Brasil, processo de um racismo mascarado**. 3º edição. São Paulo: Editora Perspectiva, 2016.

RIBEIRO, D. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil, Editora Global. São Paulo, 2015.

SANTOS, M. **Da totalidade ao lugar**. São Paulo: Edusp, 2014a.

SANTOS, M. **Metamorfose do espaço habitado**: fundamentos teóricos e metodológicos da geografia. 6ª edição. São Paulo: Edusp, 2014b.

SANTOS, M. **Pobreza urbana**. 3ª edição. São Paulo: Editora Edusp, 2013a.

SANTOS, M. **Por uma outra globalização - do pensamento único à consciência universal**. São Paulo: Editora Record, 2000.

SANTOS, M. **Por uma economia política da cidade**: o caso de São Paulo. 2ª edição. São Paulo: Edusp, 2012.

WERNECK, J. **Racismo institucional**: uma abordagem conceitual, 2011. Disponível em: <http://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2016/04/FINAL-WEB-Racismo-Institucional-uma-abordagem-conceitual.pdf>. Acesso em 01 de Setembro de 2019.

NECROPOLÍTICA
BOLSONARISTA
E DISCURSO
AUTORITÁRIO:
CONSIDERAÇÕES
ACERCA DOS
IMPACTOS CAUSADOS
ÀS PESSOAS QUE
VIVEM COM HIV



V SICCAL

[GT2 - TERRITÓRIOS, TERRITORIALIDADES E MOVIMENTOS SOCIAIS]

Everton da Silva Santos

Universidade de São Paulo (FFLCH - USP), São Paulo, SP

[RESUMO ABSTRACT RESUMEN]

A proposta deste artigo é, assertivamente, investigar em que modo as ações necropolíticas instituídas ao longo dos dois primeiros anos de governo Bolsonaro permitiram a continuidade da estigmatização e estereotipação das pessoas que vivem com HIV (PVHIV) no Brasil. Propusemos analisar discursos autoritários proferidos pelo presidente da República em 2020¹, que incute na perpetuação do estigma, na violência da sociedade e negligência do Estado, bem como a violação dos Direitos Humanos, tendo como resultado a marginalização e invisibilidade destes sujeitos. Sob a perspectiva qualitativa dos estudos sociais, considerar-se-á as reflexões suscitadas por Mbembe (2017) para analisar as formas de controle enquanto mecanismo de poder; e por Adorno (1995), para verificar como o discurso excludente de Bolsonaro ameaça esse grupo social.

Palavras-chave: Governo Bolsonaro. Ações necropolítica. Discurso excludente. PVHIV.

This article aimed to thoroughly investigate how the necropolitical actions established in the first two years of the Bolsonaro government have promoted the stigmatization and stereotyping of people who live with HIV/AIDS (PLWHA) in Brazil. We investigated the forming axes of processual identity under an intersectional approach to assess the authoritarian discourses given by the president in 2020¹. His discourses have perpetuated the stigma, social violence, State negligence, and violation of Human Rights, resulting in the marginalization and invisibility of these people. From the qualitative perspective of social studies, we considered the reflections elicited by Mbembe (2017) to analyze the forms of control as a power mechanism; and by Adorno (1995), to verify how the excluding discourse of Bolsonaro threatens this social group.

Keywords: Bolsonaro government. Necropolitical actions. Authoritarian discourse. PLWHA.

La propuesta de este artículo es investigar de que forma las acciones necropolíticas instauradas a lo largo de los dos primeros años de gobierno Bolsonaro permitieron la continuidad de la estigmatización y estereotipación de las personas que viven con VIH (PVVS) en Brasil. Se propuso analizar los discursos autoritarios pronunciados por el presidente de la República en 2020¹, que impone la perpetuación del estigma, en la violencia de la sociedad y negligencia del Estado, así como la violación de los Derechos Humanos, teniendo como resultado la marginalización e invisibilidad de estos sujetos. Desde la perspectiva cualitativa de los estudios sociales, se consideran las reflexiones levantadas por Mbembe (2017) para analizar las formas de control como mecanismo de poder; y por Adorno (1995), para verificar como el discurso excluyente de Bolsonaro amenaza a ese grupo social.

Palabras clave: Gobierno Bolsonaro. Acciones necropolítica. Discurso excluyente. PVVS.

¹ Reação da população face à declaração de Jair Bolsonaro sobre pessoas com HIV, em fev. 2020. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-51409101>.

Introdução

“[...] Uma pessoa com HIV, além de ser um problema sério pra ela, é uma despesa para todos aqui no Brasil. Essa liberdade que pegaram ao longo dos governos do PT, que vale tudo, chega a esse ponto, uma depravação total (sic)”². O trecho anterior foi proferido por Jair Bolsonaro, atual presidente da República do Brasil, em uma coletiva de imprensa em apoio a sugestão de abstinência sexual proposta pela ministra da Mulher, Família e Direitos Humanos, Damarens Alves, no dia 5 de fevereiro de 2020.

Desde o início de sua vida pública, Bolsonaro se refere a grupos sociais subalternizados com tom depreciativo, sendo suas falas eivadas de preconceitos e desinformação. Tais falas denotam o abismo que existe referente aos conhecimentos basilares sobre o viver e conviver com o HIV no Brasil. Levando-se em consideração este exemplo da figura que representa o cargo público mais elevado do país e que, ainda assim, reproduz o pensamento eugenista ainda não superados ao longo das últimas três décadas, aludem-se os termos preconceituosos “câncer gay”, “doença dos homossexuais”, “doença dos 5H”³ – homossexuais, hemofílicos, hookers (prostitutas), haitianos e usuários de heroína –, nomes

estes ainda comuns no imaginário social brasileiro.

Em tempo, é fundamental elucidarmos a confusão conceitual que milhares de brasileiros têm em relação às siglas HIV e Aids. A primeira, HIV (em inglês *Human Immunodeficiency Virus*, ou em português, Vírus da Imunodeficiência Humana – VIH) é um vírus que se propaga por meio de certos fluidos corporais (e.g. sangue, leite materno, sêmen e líquidos secretados durante o sexo) e ataca diretamente as células CD4, que protegem o organismo humano de diversas doenças. Segundo o Ministério da Saúde (2021).

“O HIV liga-se a um componente da membrana dessa célula, o CD4, penetrando no seu interior para se multiplicar. Com isso, o sistema de defesa vai pouco a pouco perdendo a capacidade de responder adequadamente, tornando o corpo mais vulnerável a doenças. Quando o organismo não tem mais forças para combater esses agentes externos, a pessoa começa a ficar doente mais facilmente e então se diz que tem Aids.” (BRASIL, 2021).

A Aids (em inglês *Acquired Immunodeficiency Syndrome*, ou em português, Síndrome de Imunodeficiência Adquirida - Sida) é o estágio da doença que deixa o corpo vulnerável à outras doenças. Uma pessoa que vive com o HIV (PVHIV) não necessariamente vive com ou desenvolverá a Aids. Caso um indivíduo seja infectado pelo vírus e adira adequadamente o tratamento antirretroviral (TARV) oferecido gratuitamente pelo sistema único de saúde (SUS), as chances de estes desenvolverem a doença são extremamente

² Manifestação de Jair Bolsonaro sobre a campanha de governo que incentiva a abstinência sexual como prevenção de gravidez precoce e infecções sexualmente transmissíveis.

³ Para saber mais, ler “Por que a Aids predomina entre jovens gays negros e pardos?” em: <https://www.cartacapital.com.br/blogs/saudelgbt/por-que-a-aids-predomina-entre-jovens-gays-negros-e-pardos/>.

baixas e, com sua carga viral indetectável⁴, as chances de transmissão são nulas. A fórmula utilizada por especialistas é a seguinte: I=I (Indetectável = Intransmissível). Neste sentido, uma PVHIV que adere adequadamente ao TARV e está indetectável viverá mais e com qualidade de vida.

Resgate histórico: da epidemia de Aids aos dias atuais

Após essa importante elucidação conceitual, faremos um breve histórico dos avanços que tangem as políticas públicas de saúde e, principalmente, o resgate da dignidade asseguradas às PVHIV nas últimas três décadas (1980-2021).

Com o surgimento da epidemia brasileira da Aids no início da década de 1980, em um panorama efervescente de ação social e consciência política, o Movimento Homossexual Brasileiro (MHB; mais tarde, Movimento LGBTQIA+) se organiza para pautar, de forma pragmática, a defesa e garantia de seus direitos e liberdades, pressionando o Estado para promover políticas públicas que sugerem a erradicação

4 Segundo Artur Kalichman, coordenador do Programa Estadual DST/Aids-SP, considera-se carga viral indetectável a quantidade de vírus inferior a 40 cópias por ml de sangue. Pessoas que vivem com o HIV que tomarem seus medicamentos adequadamente e tiverem carga viral indetectável, não transmitirão HIV para seus parceiros sexuais. Outras informações disponíveis em: <http://www.saude.sp.gov.br/centro-de-referencia-e-treinamento-dstaidsp/homepage/destaques/carga-viral-indetectavel-torna-infeccao-por-hiv-intransmissivel>.

da doença por meio do amplo acesso à TARV. Porém, somente a partir de 1995 essa reivindicação se materializa: cria-se a Lei nº 9.313/96⁵, que assegura o tratamento gratuito pelo SUS aos portadores do HIV e doentes de Aids (BRASIL, 2008). É importante destacar que a grande mídia foi importante na propagação da desinformação e do estigma diante dessa doença, uma vez que pouco se sabia sobre sua origem e propagação; no entanto, pôs-se a culpa neste grupo social que vinha eclodindo politicamente e, lentamente, ganhando fôlego em meio a um cenário de criminalização, patologização e estereotipação das identidades LGBTQIA+.

Entretanto, as medidas adotadas por meio dessas políticas públicas configuraram-se dialeticamente em preconceito, através do discurso de ódio e na cristalização do estigma diante das PVHIV. Para tanto, a mobilização através do ativismo político e/ou artístico (por coletivos ou organizações não-governamentais - ONGs) ganhou força nos últimos anos, estimulando, por consequência, o debate referente às questões identitárias, à violência social, à negligência do Estado e aos direitos humanos não garantidos. É importante frisarmos em como o movimento LGBTQI+ foi importante para ampliar o acesso de pessoas em situação de vulnerabilidades, *id est*, aquelas que possui comportamentos de risco⁶, e não somente

5 Segundo o Legislativo brasileiro, a Lei nº 9.313/96 dispõe sobre a distribuição gratuita de medicamentos aos portadores do HIV e doentes de Aids. Outras informações estão disponíveis no site oficial do governo: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9313.htm.

6 Comportamento de risco são práticas adotadas que aumentam o risco de contrair uma infecção sexualmente transmissível (IST). O consumo de

à comunidade devido ao fato de estes não serem os únicos com possibilidades de se infectarem pelo vírus.

Apesar dos avanços hodiernos na medicina preventiva e na ampliação ao acesso e adesão ao TARV no Brasil, o HIV continua sendo um desafio a ser vencido. Mesmo assim, após os 36 anos da epidemia de Aids, os números de PVHIV reduziram-se expressivamente, permitindo a esse grupo social o aumento da expectativa de vida e, concomitante a isso, a qualidade de vida. Segundo o Boletim Epidemiológico elaborado pelo Ministério da Saúde (apud AGÊNCIA AIDS, 2021), estima-se que:

[...] Hoje, cerca de 930 mil pessoas estão vivendo com HIV/Aids, sendo que 650 mil estão em tratamento (no Brasil). [...] Cerca de 10 mil casos de Aids foram evitados no país, no período de 2015 a 2019. Os jovens, de 25 a 39 anos, de ambos os sexos, com 492,8 mil registros, concentraram o maior número de casos. Nessa faixa etária, 52,4% são do sexo masculino e 48,4% são mulheres.

Ainda segundo o Boletim Epidemiológico, a taxa de mortalidade por Aids também apresentou queda de 17,1% nos últimos cinco anos. Em 2015, foram registrados 12.667 óbitos pela doença e em 2019 foram 10.565. Na avaliação do Ministério da Saúde, ações como a testagem para a doença e o início imediato do tratamento, em caso de diagnóstico positivo, são fundamentais para a redução do número

de casos e óbitos por Aids. (AGÊNCIA AIDS, 2021).

Ainda de acordo com o Ministério da Saúde, a redução do número de casos nos últimos cinco anos (período compreendido entre 2015 e 2020) se deu por políticas públicas de saúde focadas na prevenção às infecções sexualmente transmissíveis (IST)⁷, por meio da prevenção combinada, sendo esta:

[...] Uma estratégia que faz uso simultâneo de diferentes abordagens de prevenção (biomédica, comportamental e estrutural) aplicadas em múltiplos níveis (individual, nas parcerias/relacionamentos, comunitário, social) para responder a necessidades específicas de determinados segmentos populacionais e de determinadas formas de transmissão do HIV. As intervenções biomédicas são ações voltadas à redução do risco de exposição, mediante intervenção na interação entre o HIV e a pessoa passível de infecção; [...] as intervenções comportamentais são ações que contribuem para o aumento da informação e da percepção do risco de exposição ao HIV e para sua consequente redução, mediante incentivos a mudanças de comportamento da pessoa e da comunidade ou grupo social em que ela está inserida; [...] As intervenções estruturais são ações voltadas aos fatores e condições socioculturais que influenciam diretamente a vulnerabilidade de

álcool, drogas e a prática de atividade sexual sem proteção, são fatores que potencializam o risco de um indivíduo adquirir uma doença.

7 A terminologia “Infecções Sexualmente Transmissíveis” (IST) passou a ser adotada em substituição à expressão Doenças Sexualmente Transmissíveis (DST), porque destaca a possibilidade de uma pessoa ter e transmitir uma infecção, mesmo não apresentando sinais, sintomas ou a doença em si.

indivíduos ou grupos sociais específicos ao HIV, envolvendo preconceito, estigma, discriminação ou qualquer outra forma de alienação dos direitos e garantias fundamentais à dignidade humana. (AGÊNCIA AIDS, 2021).

Deste modo, destaca-se a importância da promoção de políticas públicas de saúde direcionadas às essas populações, bem como compreender a realidade posta no período atual. A realidade das pessoas que vivem com o HIV no Brasil hoje, de modo geral, não assemelham-se à daquelas que viviam na mesma condição na década de 1980. É um equívoco desmesurado correlacionar as situações, sendo essas antagônicas entre si, visto as explicações das terminologias, das estatísticas e reflexões suscitadas até o momento por meio deste artigo.

Do discurso autoritário e ações necropolíticas às reações legítimas nas redes sociais

Como citamos anteriormente, Bolsonaro teceu falas preconceituosas e infundadas acerca das PVHIV no Brasil, gerando comoção nas redes sociais e o levante da hashtag #EuNãoSouDespesa ⁸

⁸ A hashtag #EuNãoSouDespesa foi uma campanha promovida nas redes sociais pelo Conselho Nacional de Saúde, vinculado ao Ministério da Saúde, no intuito de reunir depoimentos contra discriminação às pessoas que vivem com HIV/Aids no Brasil, após o discurso preconceituoso de Bolsonaro direcionado às pessoas que vivem com o HIV em fevereiro de 2020.

como crítica a seu discurso antidemocrático, preconceituoso e autoritário.

As falas de cunho pejorativo direcionadas às PVHIV denotam desrespeito e preconceito, além de superficialidade diante dos conhecimentos basilares acerca do (con)viver com o HIV, do acesso à informação e a adesão ao tratamento, dos avanços técnico-científicos desenvolvidos por uma rede de pesquisadores a nível global, dentre outros aspectos fundamentais a se levar em conta ao estipular a redução de gastos, ao ampliar os investimentos em políticas públicas de saúde, ou até mesmo antes de lançar notas acerca de aspectos relacionados à saúde pública e seus contextos históricos, sociais, políticos ou econômicos.

É importante destacarmos que é obrigação do Estado diagnosticar, tratar e dar todo o apoio social e psicológico às pessoas que tem a infecção, sem discriminá-las e/ou acusá-las de ser um gasto adicional ao governo. A Constituição Federal Brasileira de 1988 traz algumas considerações fundamentais a respeito da seguridade social, no âmbito da saúde:

Art. 196. A saúde é direito de todos e dever do Estado, garantido mediante políticas sociais e econômicas que visem à redução do risco de doença e de outros agravos e ao acesso universal e igualitário às ações e serviços para sua promoção, proteção e recuperação. (BRASIL, 2017).

Neste sentido, o discurso de Bolsonaro é antagônico às premissas constitucionais, favorecendo, portanto, a perpetuação do estigma e discriminação diante das PVHIV, ao passo que prejudica os esforços exigidos no enfrentamento à epidemia do vírus. O

estigma relacionado ao HIV e à condição sorológica deste grupo social ou de pessoas marginalizadas, mais suscetíveis à sua infecção, referem-se às crenças, atitudes e sentimentos negativos, geradas sobretudo por desinformações propagadas desde o primeiro caso de Aids relatado até os dias atuais. Quando utilizamos a interseccionalidade para compreender as especificidades dos sujeitos, notamos que para alguns destes subgrupos a desigualdade torna-se patente, a exemplo de PVHIV negras, do gênero feminino (cis e trans)⁹ e/ou homossexuais. Quando se trata de classes subalternas, as desigualdades se ampliam de forma abrupta.

Historicamente, a marginalização dos corpos tidos como subalternos (LGBTQIA+, negros e mulheres)¹⁰ desenvolveu-se

9 No âmbito social, cisgênero e transgênero são tipos de identidades de gênero, ou seja, como as pessoas se identificam. Cisgênero é o indivíduo que se identifica com o sexo biológico (masculino ou feminino) com o qual nasceu; e Transgênero é a pessoa que se identifica com um gênero diferente daquele que lhe foi dado no nascimento. Há, também, os não-binários (ou gênero fluido), referente aos indivíduos que não se identificam com a binaridade dos gêneros, podendo fluir entre ambos.

10 Há diversos grupos que são confinados a uma posição de inferioridade, nas mais diversas regiões do planeta. Entretanto, neste artigo focaremos em alguns grupos sociais específicos, a saber: negros, mulheres e LGBTQIA+, sendo estes os indivíduos considerados “grupo de risco” para infecção do vírus HIV no Brasil (o uso da expressão “grupo de risco”, abandonada desde os anos 1990, denota desconhecimento e também preconceito contra a comunidade LGBTQIA+, sobretudo à letra ‘G’ (gays), que lutam para se livrar do estigma de “vetor” do vírus. Na literatura, há o uso do conceito “comportamentos de risco”, abrangendo, de forma indiscriminatória, pessoas que não são consideradas suscetíveis à infecção, tendo em vista a conceituação “grupos de risco”. Neste sentido, utilizaremos este segundo (comportamento de risco) quando nos referirmos a alguma destas questões).

enquanto *modus operandi* de governabilidade, para controle e exploração desses sujeitos sob as bases do escravismo, do machismo e do patriarcado (SUESS; SILVA, 2019). Em uma perspectiva histórica, o estabelecimento da expansão da diminuição da existência e território do outro (VEIGA, 2018) justificou a forma de padronização social, onde nega-se outras possibilidades de existência dos sujeitos não-brancos-héteros, atribuindo-lhes o status de colonizados.

No tocante a essa questão, Ribeiro (2019, p. 34) tece considerações relevantes a respeito das estruturas de poder, do lugar social e do privilégio branco. Em uma passagem de seu escrito, a autora afirma que,

Os homens brancos são maioria nos espaços de poder. Esse não é um lugar natural, foi construído a partir de processos de escravização. Alguém pode perguntar: “mas e no caso de homens brancos pobres ou homossexuais, que não necessariamente possuem todos os privilégios sociais de homens brancos heterossexuais ricos?”. De fato, é sempre importante levar em consideração outras intersecções. Porém, o debate aqui é sobre uma estrutura de poder que confere privilégio racial a determinado grupo, criando mecanismos que perpetuam desigualdades. (RIBEIRO, 2019, p. 34).

Frente a essa estrutura de poder, marginalização e violência do Estado, o movimento LGBTQIA+ tem se posicionado através dos direitos humanos para produzir uma cultura de resistência e de combate à homofobia, através principalmente das demandas do reconhecimento jurídico das relações homossexuais e da criminalização da homofobia (RIOS, 2011; SANTOS, 2013;

SILVA, 2013). O movimento negro¹¹ também se organizou contra a opressão racial, a violência policial e o desemprego; pela inserção da História da África e Afrodescendentes no Brasil nos currículos escolares, a favor da criminalização do racismo e injúria racial como formas de garantir e fazer valer as políticas afirmativas. Destacamos aqui alguns direitos básicos, os quais devem ser garantidos a todos os sujeitos, conforme a Declaração dos Direitos Humanos:

Art. II. Toda pessoa tem capacidade para gozar os direitos e liberdades estabelecidos nesta Declaração, sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, língua, opinião, ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento ou qualquer outra condição. Art. III - Toda pessoa tem direito à vida, à liberdade e à segurança pessoal. (...) Art. V - Ninguém será submetido à tortura, nem a tratamento ou castigo cruel, desumano ou degradante. (...) Art. VII - Todos são iguais perante a lei e têm direito, sem qualquer distinção, a igual proteção da lei. Todos têm direito a igual proteção contra qualquer discriminação que viole a presente Declaração e contra qualquer incitamento a tal discriminação. (BRASIL, 2018).

¹¹ Segundo a cientista política Ana Salvatti Fahs, o movimento negro surge no Brasil durante o período da escravidão. Para defender-se das violências e injustiças praticadas pelos senhores, os negros escravizados que aqui viviam se uniram para buscar formas de resistência e, ao longo dos anos, o movimento negro se fortaleceu e foi responsável por diversas conquistas desta comunidade, como as Leis nº 12.711/2012 e nº 11.645/2009. Por séculos, os negros foram injustiçados e os reflexos das políticas escravocratas instituídas ainda são visíveis no imaginário social atual.

Ao analisarmos o processo de resistência e de luta do movimento negro no Brasil, é possível compreender os desafios enfrentados para garantir direitos básicos à essa população. A exemplo disso, Nascimento (1978, apud SANTOS, 2005, p.23) analisa em sua obra que a escolarização ainda hoje é escolhida pelos negros como uma forma de ascensão social e principalmente a ocupação dos espaços sociais, entretanto, o sistema educacional brasileiro ainda promove o aparelhamento do controle da discriminação cultural, permitindo a perpetuação do preconceito racial através de seu currículo escolar: ao passo que privilegia epistemologias eurocentradas, promove o epistemicídio da cultura e a baixa produção de conhecimento sobre os povos negros e indígenas.

Sob essa lógica, questionar a presença de práticas que continuam a permitir ações excludentes e discriminatórias das populações mantidas em situação de desvantagem social é uma forma legítima de contestar o *modus operandi* da sociedade. A exclusão social se propaga principalmente nas periferias das cidades, sendo as minorias que ali sobrevivem produto do desenvolvimento desigual proporcionado pela ausência de políticas públicas eficientes que favoreçam as pessoas alocadas às margens da sociedade. Em uma perspectiva marxista, entendemos o conceito “desenvolvimento desigual” enquanto ritmos diferenciados de desenvolvimento das sociedades, países e nações (BOTTOMORE, 1988; PERPETUA, 2011, p. 58), visível no processo de (re)produção do espaço geográfico na qual sempre será referenciado com as demandas dos que o idealiza e quem o idealiza, permitindo exercer suas necessidades (SANTOS, 1994, p. 48).

Sabemos também que pessoas negras condicionadas à subalternização e que são PVHIV sofrem de práticas discricionárias no âmbito das relações sociais ao revelar sua sorologia positiva para o vírus, devido a manutenção dessas práticas desde o surto da epidemia de Aids na década de 1980¹². Dados estatísticos levantados pelo Programa Conjunto das Nações Unidas sobre o HIV/Aids (UNAIDS, 2018) destaca que 65,4% das PVHIV são negras e a mortalidade por Aids no Brasil é maior nesse grupo, sendo que, em um estudo comparado no período compreendido de 2007 a 2017 demonstra que houve crescimento de 25,3% na proporção de óbitos de brasileiros negros, ao passo que houve decréscimo de 23,8% para com a população de cor branca com sorologia soropositiva para o HIV, mostrando uma perceptível acumulação de vulnerabilidades sobre a população negra no país (BRASIL, 2018).

A questão da desigualdade social, causada não só pelas relações econômicas mas também de gênero, raça, etnia, condição de saúde e orientação sexual permeia nossa sociedade e permite a propagação da invisibilidade destes sujeitos. Conforme Mbembe (2017), a Necropolítica enquanto modelo de controle social permite analisar o campo de violência instituído às minorias, em maior número em regiões periféricas, que aponta a persistência da colonialidade nestes territórios. Uma dessas formas de controle é a perpetuação do racismo enquanto controle social no Brasil (Duarte, 2016).

¹² Notas sobre como o estigma contribui para o aumento da epidemia de Aids. Disponível em: <https://revistagalileu.globo.com/Ciencia/Saude/noticia/2017/11/hiv-apesar-de-avancos-da-medicina-preconceito-e-o-mesmo-dos-anos-80.html>.

Ainda sob a ótica Mbembeana, a dinâmica dos países colonizados se opera através de uma macroestrutura soberana que gerencia a morte em seu território. Os que devem viver e os que devem morrer são selecionados segundo grupos biológicos, apresentando o racismo como sua máxima expressão. A exemplo dessa afirmativa, observa-se a situação dos povos indígenas no governo bolsonarista, categorizados enquanto seres que impossibilitam o “progresso” nos territórios¹³. Nessa perspectiva, o “outro” sempre será o alvo das políticas de morte, pois encarna a figura de inimigo, gerando violências e morte enquanto mecanismo de segurança dos que estão no poder. Essas formas são processos técnicos silenciosos nas industrializações da morte (MBEMBE *apud* PEREIRA, 2019, p. 369), operadas pelo Estado para matar silenciosamente e satisfazer à classe dominante para nutrir a ligação entre justiça e vingança.

Atrelado a este fator, soma-se o discurso autoritário permeado por Bolsonaro às classes subalternas. Estudos psicanalíticos sobre personalidade autoritária e fascismo demonstram algumas percepções comuns acerca da adesão ao autoritarismo, as características em discursos proferidos por grandes líderes e a submissão de seus seguidores, sendo estes conduzidos pela sedução de um falso poder evidenciado pela aldrabice de falsos profetas. A ausência de uma agenda de governo positiva e de qualquer coisa que se possa “dar” aos menos favorecidos, assim como o uso paradoxal

¹³ “Bolsonaro diz que reservas indígenas buscam inviabilizar Brasil”. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/sociedade/bolsonaro-diz-que-reservas-indigenas-buscam-inviabilizar-brasil-23908043>

de ameaça e negação são características comuns encontradas em líderes deste porte, tal como Hitler, o "grande homem comum": um líder só pode ser amado se ele próprio não amar; o líder deve ao mesmo tempo realizar o milagre de aparecer como uma pessoa comum, e aquele que pode salvar a nação, um super-herói. Adorno (1995) define a estrutura deste tipo de personalidade não por critérios sociais ou políticos. Para ele, a estrutura da personalidade autoritária

"[...] seria definida muito mais por traços como pensar conforme as dimensões de poder –impotência, paralisia e incapacidade de reagir, comportamento convencional, conformismo, ausência de autorreflexão, enfim, ausência de aptidão à experiência. Personalidades com tendências autoritárias identificam-se ao poder enquanto tal, independente de seu conteúdo. No fundo dispõem-se de um eu fraco, necessitando, para se compensarem, da identificação com grandes coletivos e da cobertura proporcionada pelos mesmos. O fato de por toda parte reencontrarmos figuras caricatas como as representadas nos filmes sobre meninos prodígios, isto não depende nem da perversidade do mundo como tal, nem de peculiaridades do caráter nacional alemão [nazismo], mas sim da identidade daqueles conformistas, que possuem de antemão um vínculo com os instrumentos de qualquer estrutura de exercício do poder, com os seguidores potenciais do totalitarismo. Além do mais, é ilusório imaginar que o regime nazista nada tenha significado além de pavor e sofrimento, embora tenha também este significado inclusive para muitos de seus próprios adeptos. Muitos viveram muito

bem sob o fascismo. O terror só se abateu sobre um pequeno número de grupos relativamente bem definidos.(ADORNO, 1995, p. 37).

A imagem do líder satisfaz o duplo desejo do seguidor de se submeter à autoridade e de ser ele próprio a autoridade. Neste sentido, a fala de Bolsonaro direcionada às PVHIV evidencia a ambivalência do discurso autoritário e ações necropolíticas que permitem, por meio de seu discurso, perpetuar o estigma diante da sorologia positiva nas diversas esferas sociais, consolidando o preconceito no imaginário social, dando condições para operar uma política genocida direcionada a este grupo social.

Considerações finais

Nos últimos anos, o Brasil foi referência internacional no que concerne a testagem, prevenção e tratamento por meio da Lei 9.313/96, garantindo essa tríade à toda a população em território nacional por meio do sistema de tratamento universal e gratuito brasileiro, investindo em publicidade para proliferar a informação, e fortalecendo órgãos e demais entidades responsáveis por desempenhar atividades e serviços fundamentais àqueles que precisam ou se encontram em situação de vulnerabilidades ao vírus. Entretanto, especialistas anunciam que os avanços nos últimos anos estão se esvaindo no ralo da necropolítica bolsonarista, devido o corte de investimentos nesta área, anunciados no momento do discurso perverso direcionado àqueles que vivem com o vírus HIV. Nessa

mesma ocasião, anuncia-se a perpetuação da marginalização destes sujeitos e evidencia-se, portanto, o processo de retrocessão à qual o atual governo federal se propõe a cristalizá-lo com mérito.

Apesar da hashtag #EuNãoSouDespesa surgir no período recente como forma de protesto e resistência, desde a década de 1990 o movimento de combate à Aids no Brasil suscitou possibilidades diversas de construção da participação política em rede, por meio de coletivos e ONGs, na medida em que compreendeu e incorporou o fortalecimento de vínculos destes sujeitos para disseminar informações, compartilhar experiências e, sobretudo, promover o fortalecimento conjunto contra as formas de violência do Estado e governos fascistas. Ademais, destacamos a importância da coletivização das concepções acerca do *modus vivendi* deste grupo, à qual possibilita a propagação da informação correta à sociedade, de maneira que o estigma por esses sujeitos diminua progressivamente, rompendo com a lógica excludente, homofóbica e racista que impera em nossa sociedade e nas instituições, além de legitimar o lugar de fala e dar visibilidade a esses sujeitos.■

[EVERTON DA SILVA SANTOS]

Geógrafo, mestrando pelo Programa de Pós-graduação Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH/USP). E-mail: evertonss@usp.br

Referências

ADORNO, T. W. **Educação e emancipação**. Trad. Wolfgang Leo Maar. In: Educação e Emancipação. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

BRASIL. Ministério da Saúde, Secretaria de Vigilância em Saúde. **Manual de adesão ao tratamento para pessoas vivendo com HIV e AIDS**. Brasília, DF: Ministério da Saúde; 2008. Disponível em: <<https://bit.ly/2Q2RjFZ>>. Acesso em 23 Jul. 2021.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria da Vigilância em Saúde. **Programa Nacional de DST/Aids**. Boletim epidemiológico AIDS/DST. Brasília; 2018. ISSN 1517 1159.

BRASIL. Secretaria Especial Dos Direitos Humanos. (2018). **Plano Nacional de Promoção da Cidadania e Direitos Humanos de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais**. Brasília: Autor.

BRASIL. **O que é sistema imunológico**. Departamento de Doenças de Condições Crônicas e Infecções Sexualmente Transmissíveis. Aids.gov.br. Disponível em: <<http://www.aids.gov.br/pt-br/publico-geral/o-que-e-hiv/o-que-e-sistema-imunologico>>. Acesso em: 23 Jul. 2021.

BOTTOMORE, T. Dicionário do pensamento marxista. In: PERPETUA, G. M. Considerações sobre a produção do espaço regional à luz da teoria Marxista contemporânea. **Revista Formação Online**, n. 18, volume 2, p. 50-65, jul./dez., 2011. disponível em <<http://revista.fct.unesp.br/index.php/formacao/article/view/653>>. Acesso em 27 jul. 2021.

DUARTE, E. C. P.; QUEIROZ, M. V. L. ; COSTA, P. H. A. **A Hipótese colonial, um diálogo com Michel Foucault**: a Modernidade e o Atlântico Negro no centro do debate sobre Racismo e Sistema Penal. Universitas Jus, v. 27, p. 1, 2016.

MBEMBE, A. **Políticas da inimizade**. Lisboa: Antígona, 2017.

PAULA, J. **Olimpíadas 2021**: Brasil enfrenta Argentina no vôlei de praia. Confirma o cenário das infecções por HIV – Agência AIDS. Agenciaaids.com.br. Disponível em: <<https://agenciaaids.com.br/noticia/olimpiadas-2021-brasil-enfrenta-argentina-no-volei-de-praia-confirma-o-cenario-das-infeccoes-por/>>. Acesso em: 28 Jul. 2021.

PEREIRA, J. M. Achille Mbembe: Necropolítica. São Paulo: n-1 edições, 2018. 80 p. **Horiz. antropol.**, Porto Alegre, v. 25, n. 55, p. 367-371, Dez. 2019. Disponível em <<https://doi.org/10.1590/s0104-71832019000300017>>. Acesso em 19 jul. 2021.

RIBEIRO, D. **Pequeno manual antirracista**. 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

RIOS, R. R. Direitos Humanos, Direitos Sexuais e Homossexualidade. In: **Amazônica Revista de Antropologia**, vol. 3, no. 2, 2011. Disponível em: <<https://bit.ly/2TOWpYK>>. Acesso em: 21 jul. 2021. p. 291.

SANTOS, M. **Técnica, espaço, tempo**: globalização e meio técnico-científico internacional. São Paulo: Hucitec, 1994.

SANTOS, S. A. **A Lei nº 10.639/03 como fruto da luta anti-racista do Movimento Negro**. In: BRASIL. Ministério da Educação e Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal nº 10.639/03. Brasília: Ministério da Educação e Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.

SUESS, R. C.; SILVA, A. S. A perspectiva decolonial e a (re)leitura dos conceitos geográficos no ensino de geografia. **Geografia Ensino & Pesquisa**, [S.l.], p. e7, out. 2019. ISSN 2236-4994. Disponível em: <<https://periodicos.ufsm.br/geografia/article/view/35469>>. Acesso em: 19 jul. 2021.

UNAIDS. **75% de todas as pessoas que vivem com HIV conhecem seu estado sorológico, diz novo relatório do UNAIDS**. 2018. Disponível em: <<https://unaid.org.br/2018/11/75-de-todas-as-pessoas-que-vivem-com-hivconhecem-seu-estado-sorologico-diz-novo-relatorio-do-unaid/>>. Acesso em: 21 jul. 2021.

VEIGA, L. M. As diásporas da bixa preta: sobre ser negro e gay no Brasil. **Revista Tabuleiro de Letras**, Salvador, v. 12, n. 1, p. 77-88, 2018. b. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.35499/tl.v12i1.5176>>. Acesso em: 18 jul. 2021.

O CONTÊINER: AFETAÇÕES ENTRE TEATRO E TERRITÓRIO



V SICCAL

[GT2 - TERRITÓRIOS, TERRITORIALIDADES E MOVIMENTOS SOCIAIS]

Ana Elisa Menten Mendoza

*Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos (PPGS - UFSCar),
São Carlos, SP*

[RESUMO ABSTRACT RESUMEN]

O trabalho buscou compreender como se dão as relações entre produção cultural independente e território urbano da Luz - centro de São Paulo. O campo etnográfico foi realizado no Teatro de Contêiner, um espaço cultural instalado em um terreno público sob a forma de ocupação. Acompanhando a Cia. Mungunzá na conquista e gestão do Teatro de Contêiner, os atravessamentos entre teatro e território foram percebidos também no fazer artístico da Cia em diálogo com a perspectiva etnográfica.

Palavras-chave: Teatro. Cidade. Ocupação. Etnografia.

The work sought to understand how the relations between independent cultural production and the urban territory of Luz - São Paulo's downtown - take place. The ethnographic field was carried out in the Teatro de Contêiner, a cultural space installed in a public land in the form of occupation. Accompanying Cia. Mungunzá in the conquest and management of Teatro de Contêiner, the crossings between theater and territory were also perceived in the artistic making of the Cia in dialogue with the ethnographic perspective.

Keywords: Theater. City. Occupation. Ethnography.

El trabajo buscaba entender las relaciones entre la producción cultural independiente y el territorio urbano de Luz - centro de São Paulo. El campo etnográfico se realizó en el Teatro del Contêiner, un espacio cultural instalado en un terreno público en forma de ocupación. Acompañando a la Cia. Mungunzá en la conquista y gestión del Teatro de Contêiner, los cruces entre el teatro y el territorio también fueron percibidos en el hacer artístico de la Cia en diálogo con la perspectiva etnográfica.

Palabras clave: Teatro. Ciudad. Ocupación. Etnografía.

Introdução

A pesquisa feita junto ao Teatro de Contêiner¹, que resultou na dissertação “Corpo de Lata, Parede de Vidro: Alteridade, Cena e Cidade” (MENDOZA, 2020), é resumida neste texto para discutir relações entre cidade e cultura em sua dimensão simbólica. Produtores artísticos e gestores culturais independentes estão compreendidos como atores sociais de um território urbano². A maneira como se dão as relações entre tais agentes com a cidade, população e questões locais, no entanto, não está dada. Pelo trabalho etnográfico foi possível notar lutas em comum entre agentes culturais e movimentos sociais urbanos, além de estratégias que imbricam formas de produção artística e garantia de direitos civis.

Em 2016 a Cia Mungunzá de Teatro conseguiu a concessão temporária do terreno público localizado a 250 metros da Estação da Luz, entre a Rua dos Protestantes e a Av. General Couto Magalhães, centro de São Paulo. Na época, este terreno de 1.000 metros quadrados estava juridicamente destinado a receber equipamentos públicos, como um corpo de bombeiros, posto

de saúde, creche ou espaço cultural. No entanto era usado apenas para comportar parte dos carros oficiais da Guarda Civil Municipal que não cabiam no estacionamento da frente. Assim, o terreno recebeu o festival de teatro de curta duração.

Passadas as semanas do festival, a Cia Mungunzá pediu o alongamento da concessão com o projeto de construção de um centro cultural no mesmo espaço, tendo como único investimento público, a concessão do terreno. Meio às eleições municipais e sem sinal de autorização da prefeitura, em uma madrugada de outubro de 2016 a Cia ocupou o terreno com 11 contêineres marítimos e começou a construir o interior e a área externa do que se tornou a sede da Cia e um centro sociocultural, o Teatro de Contêiner, inaugurado em 2017. Depois de 2 anos de disputa judicial, o espaço foi regularizado junto à Prefeitura Municipal no final de 2018, concedido pelo período de três anos com possíveis renovações.

Este artigo busca analisar a relação do mencionado teatro de grupo, a Cia Mungunzá, com demais atores sociais durante o período de negociação para a concessão do terreno. A observação foi feita, sobremaneira, focada nas estratégias socioculturais do Teatro de Contêiner em diálogo com movimentos sociais de moradia e cultura, moradores e agentes locais. O ponto de articulação se dá na disputa contra formas de gerir pessoas e território em função da re-valorização imobiliária e não de direitos civis e qualidade de vida da população local.

Para a contextualização, é traçado o histórico urbano resumido da região da Luz, com análise de suas principais políticas de

1 Para saber mais sobre o Teatro de Contêiner e a Cia. Mungunzá, ver: <<https://www.ciamungunza.com.br/teatro-de-conteiner-mungunza>> Último acesso em 26 de outubro de 2021

2 O texto adota a definição de “território” defendida pelo geógrafo Milton Santos (1999) a partir dos significados e transformações humanas, mais expandidos do que o espaço físico. Nas palavras dele: “[...] o território é o lugar em que desembocam todas as ações, toda as paixões, todos os poderes, todas as forças, todas as fraquezas, isto é, onde a história do ‘Homem’ plenamente se realiza a partir das manifestações da sua existência.” (SANTOS, 1999, p. 7).

intervenção até os dias atuais. Na sequência, ao observar as especificidades e histórico da Cia, são destacados seus diálogos com movimentos sociais urbanos e o vínculo fundamental com o teatro de grupo de São Paulo, suas lutas e conquistas. As estratégias de funcionamento, de comunicação e de produção artística vinculada à práxis social, para a concessão do terreno e na luta pela garantia de direitos para a população local são, então, resumidas e partilhadas.

Dessa forma, se faz possível complexificar o debate sobre agentes culturais em territórios de conflito urbano junto às teorias da sociologia urbana, enfatizando as interações entre os atores sociais: Estado, Coletivos Culturais, População Local, Movimentos Sociais, etc. Por fim, são pontuadas uma a uma, as estratégias e articulações que resultaram na permanência do Teatro de Contêiner pela concessão do solo urbano subutilizado para ser ocupado com ações culturais, educativas e sociais. A partilha dos dados é feita com o objetivo de inspirar e respaldar formas de luta urbana que dialoguem com o cultural e vice-versa.

Discussão

O terreno do Teatro não foi escolhido ao acaso, foi mapeado pela Cia Mungunzá por conta de sua função e posse públicas, além da prolongada situação de subutilização³. Isso se soma ainda ao histórico urbano

³ O Plano diretor estratégico vigente (Lei 16.050 2014) define como imóveis não utilizados e subutilizados terrenos com mais de 250

da região da Luz, assim nomeada em relação à Estação da Luz. Desde os anos 1950, a região - que tem importância constitutiva para a cidade - começou a sofrer abandono da gestão pública e das camadas sociais que ali viviam. Com a expansão da indústria automobilística e construção de grandes vias houve maior mobilidade individual dos então moradores da Luz que se redirecionaram, junto aos recursos financeiros, para a região da Av. Paulista⁴

Sem circulação das camadas sociais anteriores e sem investimento público, os imóveis comerciais foram desvalorizados, o que atraiu a abertura de comércios mais populares. A maior presença desses comércios, equipamentos públicos e de mobilidade urbana, se comparado às periferias geográficas da cidade, também foi fator atrativo para moradores de camadas populares. Mas sem investimento urbano e políticas de habitação, essas pessoas foram para o centro morar em pensões e cortiços precários, enquanto os espaços e imóveis abandonados ou subutilizados entravam em processo de degradação. Ainda em decorrência da desvalorização, alguns imóveis particulares desocupados jamais

metros quadrados e coeficiente de aproveitamento zerado ou inferior ao indicado a para cada macro área, respectivamente. Ver mais em <https://gestaourbana.prefeitura.sp.gov.br/novo-pde-instrumentos-da-funcao-social-de-propriedade/> Último acesso em 13 de outubro de 2021.

⁴ As medidas protecionistas, desde o governo de Getúlio Vargas, marcam apoio à indústria automobilística e seu sucessor, o setor imobiliário. Entre 1995 e 2000 o setor imobiliário passou a ser o primeiro nesse ranking, recebeu 20,8% dos investimentos realizados e o ramo industrial automobilístico 17,4% (Ana Fani Alessandri Carlos 2004 apud Santos, 2008 p. 29).

foram vendidos, esperando uma revalorização. Além de muitos prédios e terrenos públicos que também seguiram parados, sem cumprir sua função social, tal qual o terreno em questão.

Segundo dados da Secretaria Municipal de Urbanismo e Licenciamento, a região central possui hoje cerca de 1.746 imóveis ociosos, sendo que 27% desses são multados por não cumprir sua função social. Desde 1997 movimentos por moradia como o ULC (União para Luta de Cortiços) se mobilizaram por meio de ocupações para reivindicar moradias populares na região central, onde há mais acesso a emprego, equipamentos públicos e transporte (FRUTUOSO & KATO, 2019). Em 2018 a FAU-USP mapeou, na mesma região, 70 desses imóveis ocupados. Além desses grupos organizados e das pessoas que pagam aluguel para moradias precárias, a macro região da Sé mostra os maiores números de população em situação de rua de toda São Paulo, 7.180⁵.

Este é o contexto urbano onde a Cia Mungunzá, um teatro de grupo com mais de 10 anos, foi pleitear espaço para a elaboração de um equipamento de cultura. Esta já é a região com maior concentração de patrimônios culturais em São Paulo. No

entanto, os marcos e equipamentos não existem para o pleno exercício da cidadania cultural, que compreende a produção e fruição cultural como direito inalienável a todos os cidadãos (CHAUÍ, 1993 p.14). Eles não são feitos, em grande medida, para o acesso dos moradores locais, a exemplo da Sala São Paulo e Teatro Municipal que cobram ingressos caros. Além disso, a circulação é de grandes produções comerciais ou compreendidas na chave das “belas-artes” como contraponto qualitativo à cultura popular. Não há agenda para as produções artísticas locais ou espaço para elaborações processuais/ educativas, comuns, por exemplo, aos teatros de grupo.

Com exceção do chamado Cine Boca do Lixo (1970), a concentração de manifestações e equipamentos culturais oficiais foi se estabelecendo historicamente no centro a partir de políticas de requalificação urbana que visavam atrair camadas mais ricas para revalorizar a região no setor imobiliário. O mesmo já havia ocorrido em Londres, Paris e Nova York entre os anos 1960 e 1970, que serviam de referência para os projetos. Os programas de planejamento urbano Luz Cultural (1985), Polo Luz (1995), Projeto Luz (1998), Monumenta-Luz (2001) e Nova Luz (2005) são exemplos dessas investidas no centro de São Paulo.

Além do conteúdo que reforça uma espécie de “diferenciação simbólica” - no sentido bourdieusiano, segundo Beatriz Kara-José (2007), esses programas passaram a introduzir a iniciativa privada com interesse imobiliário - como construtoras - nos orçamentos para políticas públicas culturais e urbanísticas. Em contrapartida, o Estado ainda concedia imóveis públicos para essas empresas lucrarem. A essa

5 Esses dados pertencem ao Centro de Geoprocessamento e Estatística da Prefeitura de São Paulo, disponíveis no Censo da População em Situação de Rua de 2015. No entanto já há informações do novo Censo (2020) que apontam o aumento desse número diante da pandemia COVID-19. Ver dados em: https://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/upload/assistencia_social/observatorio_social/2016/Tabela_Censo_Pop_2015_Situacao_Rua.pdf Último acesso em 13 de outubro de 2021.

combinação a autora deu o nome de políticas urbanoculturais (KARA-JOSÉ, 2007 p.66). Trata-se de políticas públicas culturais financiadas por setores de interesse imobiliário para intervenções em uma determinada região geográfica desvalorizada.

Analisando de forma dialogada com a geografia urbana, é possível dizer que esse espaço deteriorado se torna um território reserva, semelhante aos vazios urbanos. E, como na destruição criadora, se reinveste de forma cíclica com finalidade de atrair as camadas sociais abastadas que debandaram e com isso, voltar os lucros para o setor imobiliário local via cultura e turismo (HARVEY, 2005). Santos explica o que isso significa economicamente:

Assim como nos setores manufatureiros a saída de uma crise de sobre acumulação passa pela desvalorização de ativos, no setor imobiliário a rentabilidade é garantida sempre a partir do movimento de valorização ou subida de preços dos terrenos na cidade. [...] em algum momento é preciso desvalorizar territórios complexos nas mãos de setores menos privilegiados da sociedade para que, novamente então, se dê início à escalada tão lucrativa para os investimentos no espaço. Dessa forma, ao mesmo tempo em que é necessário produzir espaços com potencial ou em franco processo de valorização, há que se produzir um estoque territorial para futuros investimentos. (SANTOS, 2008, p. 45).

Parte desse processo de revalorização e atração de camadas ricas para consumo e investimento na reprodução da cidade capitalista, consiste na expulsão das camadas populares que estão habitando o território

em questão. Concomitantes aos projetos urbanísticos, o discurso midiático e a ação da segurança pública encontraram nas camadas sociais mais pobres que vivem na Luz, os culpados pela degradação local, ignorando os anos de abandono de investimentos públicos. O maior exemplo é a midiaticização de uma “Cracolândia” georeferenciada⁶ que segue, desde os anos 1990, tendo destaque nos jornais como algo contra o que se move uma guerra. A “guerra às drogas” ganha maior ênfase do que a luta contra a falta de moradia, saneamento básico, acesso à equipamentos e trabalho digno, que são direitos de toda a população cidadina e têm sido negligenciados neste e em outros territórios urbanos (ROLNIK, 2015).

Os planos de reurbanização da Luz, apesar de nunca terem chegado aos resultados de revalorização imobiliária almejados, são recorrentes. Ora se apresentam de forma explicitamente violenta, como nas inesquecíveis ações policiais contra a “Cracolândia” em 2005 (Operação Limpa), 2012 (Operação Sufoco) e a Megaoperação de 2017. Outrora as intervenções camuflam seu sentido higienista em discursos neoliberais atrelando a cultura como premissa para o desenvolvimento a partir da expansão da indústria do turismo, como nas políticas urbanoculturais citadas⁷.

⁶ Segundo Taniele Rui(2012), apesar das características itinerantes da Cracolândia, as ações policiais e urbanísticas estão fixadas em torno da Estação da Luz (p. 193). Isso deixa explícito que a preocupação não está em contribuir para a recuperação de pessoas que fazem uso abusivo de psicoativos, mas na retirada delas do espaço geográfico que se pretende valorizar.

⁷ Ao abarcar atividades e significações entrecruzadas, o espaço simbólico da “Cracolândia”

Diante deste irônico histórico, as principais análises da sociologia urbana destacam a relação entre produção cultural e o movimento de financeirização da cultura via parcerias público privadas que favorecem o setor imobiliário. No tocante aos grupos artísticos autônomos ou independentes, é destacado o risco de sua chegada contribuir com a especulação imobiliária do território. Como ocorrido em SoHo, em Nova Iorque, trata-se de um processo comum no que os estudos urbanos convencionaram chamar gentrificação ou elitização (SMITH 1996; PECK, 2015).

Também, ao verificar coletivos de reivindicação e ocupação cultural na chave dos novos ativismos urbanos (FRUGOLI, 2018), uma nova questão é apontada. Essa diz respeito ao efeito de desresponsabilização do Estado no cumprimento dos direitos culturais e direitos civis englobados na ideia do direito à cidade. Isso é dito uma vez que os coletivos culturais como novos ativistas sociais passam a oferecer, por conta própria, aquilo que deve ser concedido pelo Estado (RIZEK, 2011, 2013).

No entanto as especificidades e trajetória do teatro de grupo em São Paulo oferece elementos que complexificam essa análise. O Arte Contra Barbárie e sua conquista pela Lei Municipal de Fomento ao Teatro (nº 13.279 2002) demonstra um caminho de organização estratégica enquanto movimento social que beneficia tanto a classe artística quanto os territórios e populações de onde estão atuando,

se configura no que Raupp e Adorno (2011) e Nasser e Telles (2017), fazendo referência a Foucault e Agamben, respectivamente chamaram de Campo de Força ou Campo de Gravitação.

sem deixar de demandar ação do Estado (DESGRANGES & LEPIQUE, 2012).

Segundo a Enciclopédia do Itaú Cultural (2021), o termo **teatro de grupo** diz respeito a um núcleo de atores organizados que realizam um trabalho em continuidade. São um contraponto ao teatro empresarial e desenham, pelos objetivos em comum, uma linguagem e estética que os identificam em todos os trabalhos, ainda que com diretores diferentes, usualmente convidados. A Cia Mungunzá, em seus pouco mais de 10 anos como um teatro de grupo, está associada à Cooperativa Paulista de Teatro e, com isso, ao movimento do Arte Contra Barbárie e seus ensinamentos.

Uma importante característica da Mungunzá é o enfoque e apresentação do trabalho processual pelo qual o Arte Contra Barbárie lutou. A conquista da Lei de Fomento ao Teatro demarcou a crítica às leis de incentivo fiscal como a Lei Rouanet (nº 8.313/ 1991)⁸, principal meio nacional de execução de projetos culturais. Nesse modelo, os departamentos de marketing tendem a dar preferência aos projetos de espetáculos, sobretudo espetáculos comerciais com atores de grande audiência. Assim, a Lei de Fomento ao teatro foi escrita para abarcar projetos processuais de pesquisa e arte-educação, que já estavam presentes nas ações de um grupo de teatro vinculado a um território⁹.

⁸ Na Rouanet é atribuído até 100% de abatimento fiscal de empresas contribuintes. E além disso, as empresas se beneficiam com as contrapartidas de visibilidade dos captadores.

⁹ À exemplo estão as experiências paulistanas do Núcleo Vocacional, Teatro Distrital e o Projeto Y do Teatro União e Olho Vivo, anteriores à Lei de Fomento.

Uma das grandes, se não a principal demanda dos teatros de grupo, é a garantia de espaços adequados para estudo, ensaio e apresentações. Isso se dá por uma especificidade da linguagem:

[...]enquanto a pintura, a escultura, a literatura são artes solitárias, o teatro, ao contrário, além de ser criado por várias mãos, só se concretiza como arte no momento do espetáculo, ou seja, quando os espectadores se reúnem em um mesmo lugar para desfrutá-la. (ITAÚ CULTURAL, 2021).

No centro de São Paulo - cidade com o metro quadrado mais caro do país segundo a FIPE (2021) e com grandes questões em relação a ociosidade de imóveis, como mostra sua agenda de combate a ociosidade de imóveis (2013) e os dados levantados até aqui - o uso de terras urbanas para cultura é algo que precisa ser disputado pelos próprios grupos fazedores. Foi o que a Cia Mungunzá realizou com o Teatro de Contêiner, sendo reconhecido como um espaço de impacto no território ao vencer o Prêmio APCA 2017 e ser indicado aos Prêmios Shell e Aplauso Brasil 2017. Mas nada disso foi construído de forma dissociada com uma rede de parcerias e aprendizados locais.

Antes da ocupação com o Teatro de Contêiner, a Mungunzá estava sediada em um galpão também no centro de São Paulo, mais próximo ao bairro Bela Vista. Além da alta concentração de teatros dessa região, também há ocupações de prédios residenciais e públicos para a reivindicação de moradias populares. Em entrevistas, os artistas-gestores da Mungunzá contaram que esse período os aproximou da luta por

moradia pelo convívio com pessoas vizinhas ocupantes e assim, com o Movimento Popular Paulista (MPP), União Nacional de Moradia Popular (UNMP) e Central dos Movimentos Populares (CMP), mapeados neste bairro.

Além de mobilizar a forma ocupação, como ferramenta oriunda dos movimentos por terra e moradia no espaço urbano, com a fixação do Teatro de Contêiner, a Cia Mungunzá se ofereceu como base de apoio nos ativismos locais. Aproximou-se do MTST, presente na região, cedendo espaço para reuniões. Também abrigou reuniões de coletivos da saúde e redução de danos e ainda, um coletivo que reúne agentes sociais locais de diversas áreas chamado A Vizinhança.

Desde então, o Teatro de Contêiner comporta e produz ações de promoção à cidadania em parceria com esses agentes locais. De maneira constante, o Contêiner dispõe para a população local, um parque infantil feito com tonéis coloridos e redes, uma horta comunitária hidropônica, uma pequena quadra de futebol e a garantia de gratuidade em todas as apresentações artísticas. Além disso, com frequência, fazem atividades para as crianças locais, cortes de cabelo e barba para adultos em situação de vulnerabilidade e, durante a pandemia, houve feitura e distribuição de roupas, alimentos e kits de higiene pessoal.

Enquanto se organizam para providências urgentes, as e os artistas-gestores do Contêiner não deixam de reivindicar tais suprimentos do Estado. Além da própria luta que exige apoio da prefeitura para o uso do terreno público com fins socioeducativos e culturais, a Cia se fez presente e participou

da articulação de protestos e passeatas de movimentos populares locais por moradia e direitos humanos, contra violência policial e internação compulsória.

Enquanto artistas, eles e elas argumentam que entendem suas condições privilegiadas, inclusive pela midiaticização de suas presenças. E, nessas situações, se colocaram como escudos humanos contra violência policial. Nas palavras de um deles, o fazem porque “**Não vão matar um artista. Não querem produzir mártir**” (Marcos Felipe apud MENDOZA, 2020).

Há entendimento sobre a visibilidade que o Contêiner ganhou nos jornais locais e, mesmo nas mídias nacionais, diante da situação conflituosa do centro e sua participação. Isso serviu estrategicamente para a defesa da permanência do Contêiner, ao mesmo tempo em que chamou atenção para os problemas sociais enfrentados pelos moradores locais.

Dentre essas estratégias de visibilidade, a Cia mencionou que mesmo a estética colorida e convidativa do Teatro de Contêiner foi algo que decidiram investir durante a construção, pela menor perspectiva de demolição de um edifício bonito, além de ser atrativo para a população local. Caso a remoção e demolição ocorressem isso seria um problema de comoção pública, diante da visibilidade midiática e aproximação com as pessoas locais.

Além da visibilidade estética e articulação local, a programação do Contêiner movimenta o cenário cultural com peças de todos que procuram a agenda, sem curadoria. Isso fortalece um outro ponto dessa rede de agentes pela permanência do Contêiner:

outros grupos, escolas e coletivos de teatro e/ou cultura no geral que passam a ter um lugar central na cidade e, portanto de fácil acesso, disponível para suas apresentações e eventos.

No decorrer da luta jurídica da Cia para concessão do terreno, uma parceria público privada, da prefeitura com uma construtora, foi feita para construção de um edifício de moradia. Este foi o elemento mais radical adotado para a reintegração de posse do terreno. Acontece que o imóvel faz parte de uma ZEIS (Zona de Interesse Especial). O lote, de propriedade do município, esteve destinado à moradia até a gestão municipal de Gilberto Kassab (DEM, 2006 - 2012). Na prefeitura petista de Fernando Haddad (2013-2016), foi previsto que o terreno comportaria equipamentos públicos, o que se alterou de novo em 2018. Com o Contêiner já alojado ali, a PPP instituiu que no terreno seriam construídos 94 apartamentos de moradia.

Parece contraditório que um grupo de agentes sócio-culturais, ativistas na luta por moradia e condições dignas de vida urbana ignore uma PPP de moradia para manter-se no espaço. Mas Rolnik (2017) esclarece em sua fala dentro do próprio Contêiner que, assim como o previsto para o terreno do Contêiner, 80% das habitações que seriam construídas para a região da Luz, via PPP, se destinavam a quem trabalha no centro de carteira assinada e não mora no centro. Ou seja, apenas 20% das habitações seriam para quem já mora no centro em condições precárias. Nas palavras de Rolnik: “Não é para quem tá no território, demandando desesperadamente. Quem está no território, nas ocupações, nas pensões, está demandando intervenções de moradia” (*idem*).

Por isso, apesar de retomada a finalidade de moradia do terreno, os integrantes da Cia Mungunzá se negaram a sair. Houve tentativa da construtora encarregada de entrar com máquinas de demolição durante a noite, mas já integrados com a comunidade, o Contêiner teve apoio da população. Comerciantes locais, moradores e frequentadores do Teatro pertencentes à chamada “classe artística” se manifestaram publicamente em favor da permanência do Teatro.

Depois de tentar negociar junto às pautas da secretaria municipal de cultura por quase dois anos, sem sucesso, a história da PPP estreitou o diálogo com a secretaria de habitação, o que marcou a virada para a concessão do terreno ao Contêiner. E dessa conquista, a equipe gestora do Teatro de Contêiner identificou um tripé fundamental que possibilitou a negociação e concessão. Este tripé é formado por: agentes e movimentos sociais, comerciantes e moradores locais; imprensa e meios de comunicação; parceiros artistas e trabalhadores da cultura. E do tripé nasce uma nova conexão demandada constantemente pela população local e Cia: a ação da prefeitura em parceria com secretarias municipais nas programações do Contêiner.

Se, por um lado, a aproximação de agentes culturais aos movimentos sociais e pesquisa científica os informa para as negociações e estratégias no âmbito jurídico, por outro lado, os aspectos estéticos e programáticos das artes garantem visibilidade midiática aos movimentos sociais. Os elementos estratégicos da produção simbólica como ferramenta de práxis estão presentes, inclusive no conteúdo artístico da Cia Mungunzá. Tratando-se de um grupo de teatro que coloca o processo em cena, as

dificuldades, estratégias e afetações da Cia neste território, foram compartilhadas e refletidas em sua obra cênica e etnográfica, *Epidemia Prata* (2018).

Na peça feita no e para o Teatro de Contêiner, a Cia propõe uma imersão sensível do público ao território em que eles e elas - artistas - estão chegando ao longo desses dois anos. Por meio de relatos e reflexões pessoais, são expostas questões que afetam o cotidiano das pessoas do território, como a violência policial, descaso dos órgãos de saúde pública e gestão municipal para com as pessoas em situação de vulnerabilidade. As reflexões levantadas na peça ainda chamam atenção para as relações e negociações, nem sempre harmoniosas, com a população local, poder público e setor artístico e cultural, seus principais interlocutores.

A peça, de direção de Georgette Fadel e dramaturgia da atriz-membro-gestora Verônica Gentilin, substitui a interpretação mimética e narrativa dramática por relatos pessoais de cada um e cada uma das integrantes. Com isso a Cia questiona, em cena e para pessoas do teatro, o porquê da arte sobre pessoas em situação de vulnerabilidade ser aplaudida quando essas pessoas sequer são ouvidas. Lutas sociais locais são levantadas a um só tempo que a peça traz luz à crise da representatividade política como questão presente na arte da atuação. Isso é feito quando a própria cena discute sobre a impossibilidade de “falar por alguém”. Dessa forma, o teatro contemporâneo se alinha e luta junto de pautas contra-hegemônicas também por meio do campo simbólico.

Considerações finais

Devemos aprender e ensinar uns aos outros as conexões entre uma formação política e econômica e uma formação cultural e educacional. E talvez, a mais difícil, as formações de sentimentos e de relações que são os nossos recursos imediatos em qualquer luta. (WILLIAMS, 1997 p.133).

O texto, bastante embasado nos estudos urbanos em diálogo com uma sociologia do interacionismo simbólico, ainda não debate diretamente com as teorias culturais decoloniais. No entanto, ao exercitar uma perspectiva etnográfica de escuta e partilha dos modos de vida dos artistas independentes e de seus interlocutores tomados à sério, dinâmicas locais ganham destaque. Ao entender que o cotidiano da região da Luz, seus indicadores e formas de gestão a enquadram em um contexto de dinâmicas periféricas, (TELLES, 2006) fica evidente a importância científica de aprendê-las à sério¹⁰. Na proposta de Veena Das e Deborah Poole (2004;2008) para uma pesquisa científica-etnográfica que olha para as margens é justamente, em diálogo com as pessoas das margens e suas lutas, que se consegue enxergar as falhas e dinâmicas do Estado.

¹⁰ Telles, sobre as noções dualistas de centro em contraposição a periferia, destaca a necessidade de olhar para as dinâmicas territoriais, mais do que para a ocupação geográfica. Nas palavras dela: “uma vez que, a despeito da inegável existência das desigualdades e diferenças e de seu significativo aumento nos últimos anos, já há algum tempo, elas vêm se condensando em espaços múltiplos, redesenhados a partir de práticas, circuitos e relações que não cabem nas dualidades supostas nos estudos anteriores” (TELLES, 2006, p. 49, 61 apud Rosa, 2018. p.182).

As estratégias de permanência do Contêiner, inclusive na produção artística da Cia, se articulam com lutas de moradores, comerciantes e movimentos sociais locais, a um só tempo que dialogam com pautas sociais mais amplas. Por meio dessas estratégias aprendidas com o histórico dos teatros de grupo em São Paulo e movimentos sociais urbanos, a Cia desenha contraponto à cultura incorporada pela financeirização no centro da cidade. Isso carrega a potência de fortalecer e inspirar outros grupos e coletivos de gestores culturais autônomos a participar ativamente das lutas urbanas pela cultura e demais direitos civis e ainda, contribui para a complexificação do debate sobre produção cultural no âmbito da sociologia urbana.

Os pontos de destaque dessas articulações são: a) a parceria com movimentos de moradia e uso de suas ferramentas estratégicas como o mapeamento e ocupação de imóveis ociosos; b) Políticas de gestão interna que beneficiam pessoas do território e criam vínculo de importância comum; c) Uso de ferramentas culturais, educativas e comunicacionais como estratégia de permanência a ser utilizada por outros movimentos que demandam espaço urbano subutilizado.

Faz-se importante pontuar que, a parceria entre movimentos sociais urbanos e o teatro de grupo e outros grupos artísticos autônomos de São Paulo se fortalece em duas vias. Por um lado, já é possível notar a presença das artes, suas ferramentas e agentes em suas programações culturais, estética arquitetônica, midiaticização e assessoria de imprensa de ocupações por moradia. Com isso, arte passa a fazer parte das pautas estratégicas

aprofundando a educação cultural-simbólica dentro de uma ocupação¹¹.

Na via contrária, ferramentas estratégicas e discussões sociais já edificadas em movimentos por terra e moradia são aprendidas para lutas dos coletivos culturais por espaço de pesquisa, produção e fruição sem se enveredar para a lógica da gentrificação ou entrar. Dessa forma, em vez de uma lógica competitiva de cidade, ambos grupos e lutas compreendem a importância e valorizam terrenos destinados para cada finalidade e lutam coletivamente.

Ao considerar o passado colonial que ressoa até hoje nos privilégios de moradia e abandono de imóveis, pode ser interessante notar que o desenvolvimento do centro de São Paulo se inicia da venda de propriedades divididas nas capitânicas hereditárias. Logo após a promulgação da Lei das Terras (1854)¹², na Santa Ifigênia 43,75% dos imóveis já haviam sido adquiridos para moradia (Arquivo do Estado de São Paulo, apud Suzuki, 2019. p. 5-6). Depois disso, o abandono de imóveis públicos e privados, faz com que lutar pela ocupação de uso coletivo dessas terras seja lutar contra uma lógica colonial e competitiva que segue permeando as cidades via

mercado. Por fim, cabe dizer e esperar, que essas associações de movimentos sociais com coletivos culturais fomentam a ressignificação do uso do solo para fins sociais, não embasados no valor de troca, e ainda circunscrevem, na prática, os direitos culturais como parte do direito à cidade. ■

¹¹ A exemplo temos a Ocupação Mauá e a Ocupação 9 de julho que ganharam destaque midiático por sua programação cultural.

¹² Lei nacional promulgada em 1850 que regulamentou o comércio e, portanto a mercantilização das terras enquanto propriedade privada passível de troca e venda, depois do período da sesmaria. Ainda que o comércio já fosse corrente, a Lei da Terra ressignificou as relações sociais de trabalho, por estar diretamente relacionada com a estrita proibição do tráfico de pessoas para escravização emitida pela Inglaterra e, em consequência, com a urbanização das cidades. (Para mais informações ver Raquel Glezer, (1992).

[ANA ELISA MENTEN MENDOZA]
Mestra em Sociologia pelo PPGS UFSCar,
pós-graduanda em Gestão Cultural no
Centro Universitário Senac. E-mail:
mendoza.anaelis@gmail.com

Referências

AKAISHI, Ana Gabriela; SILVEIRA, Ana Flavia Lima. **Função social de imóveis ociosos no centro de São Paulo**: os estacionamentos rotativos e os proprietários de imóveis. Anais XVIII ENANPUR - Natal, 2019. Disponível em <<http://anpur.org.br/xviiienganpur/anaisadmin/capapdf.php?reqid=878>> Acesso: 18 de outubro de 2021.

BRASIL. Lei nº 8.313, de 23 de dezembro de 1991 - **Lei Rouanet Restabelece princípios da Lei nº 7.505, de 2 de julho de 1986, institui o Programa Nacional de Cultura (Pronac) e dá outras providências**. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l8313cons.htm> Acesso: 26 de outubro de 2021.

CHAUÍ, Marilena. **Cultura e democracia**. 6ª Edição. São Paulo: Cortez. 1993.

DAS Veena; POOLE, Deborah (orgs.). **State and its margins. Comparative ethnographies in the margins of the state**. Santa Fe: School of American Research Press, 2004. p. 9-33.

DAS, Veena; POOLE, Deborah El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas. **Cuadernos de Antropología Social**, núm. 27, 2008. p. 19-52.

DESGRANGES & LEPIQUE. Flávio, Mays (org). **Teatro e vida pública. O Fomento e os coletivos teatrais de São Paulo**. Editora Hucitec. 2012.

FRUTUOSO, Bárbara; KATO, Volia Regina Costa. **Ocupações no centro de São Paulo**: Desejos de Fixação no Território. Anais XVIII ENANPUR - Natal, 2019. Disponível em <[http://anpur.org.br/xviiienganpur/anaisadmin/capapdf.php?reqid=329#:~:text=Mais%20especificamente%2C%20em%201997%20ocorreu,\(BLOCH%2C%20Id.\)>](http://anpur.org.br/xviiienganpur/anaisadmin/capapdf.php?reqid=329#:~:text=Mais%20especificamente%2C%20em%201997%20ocorreu,(BLOCH%2C%20Id.)>)> Acesso: 20 de outubro de 2021.

HARVEY, David. **A produção capitalista do espaço**. Tradução de Carlos Szlak. São Paulo: Annablume, 2005.

KARA-JOSÉ, Beatriz. **Políticas culturais e negócios urbanos**: a instrumentalização da cultura na revalorização do centro de São Paulo (1975-2000). São Paulo: Annablume; Fapesp, 2007.

LABHAB. FAU USP. **Infográfico de imóveis ociosos no Centro de São Paulo**. S/d. Disponível em <<http://www.labhab.fau.usp.br/wp-content/uploads/2018/02/infogra%CC%81fico-PEUC-labhab.pdf>> Acesso: 26 de outubro de 2021.

MATE. Alexandre. **Mungunzá**: obá! Produção teatral em zona de fronteira. Cooperativa Paulista de Teatro. 1ª Edição 2018.

MENDOZA, Ana Elisa. **Corpo de lata, parede de vidro**: alteridade, cena e cidade. Dissertação de Mestrado PPGS-UFSCar. São Carlos. 2020.

MUNGUNZÁ. Cia. **Epidemia Prata**. Peça Teatral, 2018.

NASSER, Marina M. S. **Cracolândia como campo de gravitação. A gestão da circulação de pessoas com acesso precário à moradia**. Ponto Urbe, 21 | 2017.

PECK, Jamie. Cities beyond compare? **Regional Studies**, v.49 n°1, p.160-182, 2015.

RAUPP, Luciane; ADORNO, Rubens de Camargo Ferreira. Circuitos de uso de crack na região central da cidade de São Paulo (SP, Brasil). **Ciênc. saúde coletiva**, Rio de Janeiro, v. 16, n. 5, p. 2613-2622, May 2011.

RIZEK. Cibele Saliba. Limites e limiares. Corpo e experiência. **Redobra**, n.10, p.33-39. 2011.

RIZEK. Cibele Saliba. Políticas sociais e políticas de cultura. Territórios e privatizações cruzadas. **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais**. v.15, n.2 199-209, 2013.

ROLNIK. Raquel. **A guerra dos lugares. A colonização da terra e da morada na era das finanças**. Tese de Livre-Docência na Faculdade de Arquitetura e Urbanismo FAU-USP. 2015.

ROLNIK. Raquel; Calil, Thiago; Vilanueva, David; Sánchez, Alejandro. **Bate-papo Forum Mundareu da Luz**. Observatório de Remoções FAU USP. 2017 Disponível em: <https://www.observatorioderemoco.es.fau.usp.br/page/2/?wordfence_logHuman=1&hid=EC7C072901143B5248B6F24EA349DCC2> Acesso em 2, fevereiro, 2020.

ROSA, Thaís Troncon. Pensar por margens. In: PEREIRA, M. P.; JACQUES, P. B. **Nebulosas do pensamento urbanístico**. Salvador: Edufba, 2018.

SANTOS, César Ricardo Simoni. Da urbanização do território ao urbanismo da requalificação dos espaços centrais: a reprodução do espaço urbano como fronteira interna da expansão capitalista. **GEOUSP: espaço e tempo**, v. 1, p. 28-49, 2008.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço. Técnica e tempo. Razão e emoção**. Hucitec, São Paulo, 3ª edição: 1999.

SÃO PAULO, Prefeitura de. Lei 16.050. **Plano Diretor Estratégico do Município de São Paulo**. 2014. Disponível em <<https://www.capital.sp.gov.br/cidadao/rua-e-bairro/gestao-urbana/plano-diretor-estrategico>> Último Acesso em 26 de outubro de 2021.

SÃO PAULO. Centro de Geoprocessamento e Estatística da Prefeitura. **Censo da População em Situação de Rua**. 2015.

SMITH, Neil. **The new urban frontier**: gentrification and the revanchist city. Londres, Routledge. 1996.

SUZUKI, Júlio. **Expansão urbana da cidade de São Paulo**: uma análise da transição nas formas de apropriação da terra e de imóveis urbanos, 2019.

TEATRO de Grupo. In: **ENCICLOPÉDIA Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileira**. São Paulo: Itaú Cultural, 2021. Disponível em: <<http://enciclopedia.itaucultural.org.br/termo69/teatro-de-grupo>>. Acesso em: 18 de outubro de 2021. Verbete da Enciclopédia. ISBN: 978-85-7979-060-7.

WILLIAMS, R. Você é marxista, não é? Trad. Maria Eliza Cevasco. **Praga - Revista de Estudos Marxistas**, n. 2, p. 123-133, jun. 1997.

O OLHAR E A
DISTÂNCIA DA PORTA:
PALAVRAS
ZAPATISTAS DÃO OS
PRIMEIROS PASSOS ÀS
TERRAS INSUBMISSAS



V SICCAL

[GT2 - TERRITÓRIOS, TERRITORIALIDADES E MOVIMENTOS SOCIAIS]

Juliana Esquenazi Muniz

Escola de Comunicação e Artes (ECA, USP), São Paulo, SP

[RESUMO ABSTRACT RESUMEN]

Entre 2020 e 2021, durante a pandemia do Coronavírus, o Exército Zapatista por Libertação Nacional (EZLN) lança uma série de comunicados no blog Enlace Zapatista sobre a Gira, projeto de volta ao mundo em distintos continentes a começar por Slumil K'ajxemk'Op (termo no idioma tzotzil que significa terra insubmissa, forma como o EZLN passou a chamar a Europa). Tendo como eixo central a análise do comunicado "O olhar e a distância da porta", publicado em outu-bro de 2020, este artigo procura refletir sobre como o imaginário zapatista expresso no texto atua no que o movimento chama de sua 'guerra contra o esquecimento' e como os exercícios de pre-figuração propostos no comunicado estão a favor de um gesto que busca ampliar a resistência anticapitalista, operando contra a colonialidade. Gostaria de sugerir que, se epístolas já foram instrumentos para tentar justificar processos como a colonização europeia, o comunicado zapa-tista oferece em um momento tão crítico a nível global um movimento oposto, que extrapola fronteiras em nome da luta por 'um mundo onde caibam todos os mundos'.

Palavras-chave: EZLN. Gira Zapatista. Comunicados. Terras insubmissas.

Between 2020 and 2021, during the Coronavirus pandemic, the Zapatista Army for National Lib-eration (EZLN) launches a series of announcements on the Enlace Zapatista blog about the Gira, a round-the-world project on different continents starting with Slumil K'ajxemk'Op (term in the Tzotzil language that means unsubmitive land, how EZLN starts to call Europe). Having as its central axis the analysis of the communication "The Gaze and the Distance to the Door", pub-lished in october 2020, this article seeks to reflect on how the Zapatista imaginary expressed in the text acts in what the movement calls its 'war against oblivion' and how the exercises of pre-figuration proposed in the communication are in favor of a gesture that seeks to expand anti-capitalist resistance, operating against coloniality. I would like to suggest that, if epistles were once instruments to try to justify processes such as the European colonization, the Zapatista communication offers, at such a critical moment at the global level, an opposing movement, which goes beyond borders in the name of the struggle for 'a world where many worlds fit'.

Keywords: EZLN. Gira Zapatista. Communications. Unsubmitive land.

Entre 2020 y 2021, durante la pandemia del Coronavirus, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) lanza una serie de anuncios en el blog Enlace Zapatista sobre la Gira, un proy-ecto de vuelta al mundo en diferentes continentes que comienza con Slumil K'ajxemk'Op (término en la lengua tzotzil que significa tierra insumisa,

como el EZLN empieza a llamar a Europa). Ten-iendo como eje central el análisis del comunicado “La mirada y la distancia a la puerta”, publica-do en octubre de 2020, este artículo busca reflexionar sobre cómo el imaginario zapatista ex-presado en el texto actua en lo que el movimiento llama su ‘guerra contra el olvido’ y cómo los ejercicios de prefiguración propuestos en el comunicado están a favor de un gesto que busca expandir la resistencia anticapitalista, operando contra la colonialidad. Quisiera sugerir que, si las epístolas alguna vez fueron instrumentos para tratar de justificar procesos como la colonización europea, el comunicado zapatista ofrece, en un momento tan crítico a nivel mundial, un mo- vimiento de oposición, que traspasa fronteras en nombre de la lucha por ‘un mundo donde que-pan muchos mundos’.

Palabras clave: EZLN. Gira Zapatista. Comunicados. Tierras insumisas.

Introdução

A mitologia grega nos conta sobre a Hidra de Lerna, um venenoso monstro habitante de um pântano que com seu corpo de dragão e suas várias cabeças, matava os homens apenas com seu hálito e o rastro que deixava, provocando uma morte terrivelmente atormentada. A Hidra tinha um poder de regenerar-se quase de imediato quando atacada, o que fazia de sua morte um evento quase inacreditável. Caberia a Hércules seu total aniquilamento, numa espécie de missão mas também sua única opção de sobrevivência, visto que a o monstro fora criado para matá-lo¹. É através da ‘Teoria da Hidra’ que **os, as e oas** zapatistas explicam sua relação com o sistema capitalista. Uma tormenta plantada, fruto dos processos de colonização durante séculos de exploração dos povos originários e que atualmente é mantida, não apenas pelo governo mexicano, mas em todos os cinco continentes. Uma missão sobre vivência é dada: lutar contra a Hidra capitalista, um sistema ‘monstruoso e cruel’ cuja intenção é fraturar a comunidade e cometer um ‘platicídio’ (ABCig, 2019, p. 18). Missão esta universalmente compartilhada no dia 1o de janeiro de 1994, quando surge a público o Exército Zapatista por Libertação Nacional (EZLN).

Frente a Hidra, tomar a missão de ser Hércules não bastaria para os zapatistas, trazendo apenas para si o desafio de lutarem contra um sistema que afinal, age a nível global. Compreendem que não podem

sozinhos, por isso somam ao seu movimento há mais de 25 anos “*Un montón de parientes y amigos en todo el mundo. Juntos estos diversos movimientos podrán derrotarla*” (ABCig, 2019, p12). Seja na forma de seus comunicados publicados, eventos, entre outras atividades propostas, pautando principalmente o direto à autonomia política, o EZLN prioriza o compartilhamento como forma de criação de vínculo, fortalecimento e coletivização de sua luta que, concentrada na isolada Selva de Lacandona da região de Chiapas no sul do México, não se finda em seu território espacial, muito pelo contrário.

Uma das formas mais evidentes do compartilhamento dos ideais zapatistas desde a década de 90 até os dias de hoje foi o pioneiro uso político da internet para publicação de seus manifestos e comunicados, que repletos de poesia se opõem ao neoliberalismo, e reivindicam liberdade e justiça. Graças ao apoio de ativistas simpatizantes ao EZLN, os textos são traduzidos em diversos idiomas e organizados no **blog** Enlace Zapatista². Vale a reflexão que o comunicado na história zapatista não é apenas uma forma de espalhar suas visões e críticas, mas definitivamente de não se deixar morrer a morte do esquecimento, do silenciamento da palavra (EZLN, 1997). A luta contra a Hidra encontra na palavra uma ferramenta irreverente de se fazer presente no mundo contemporâneo e firmar sua **guerra contra el olvido**, sua guerra contra um pantanoso esquecimento. Pela palavra munida da experiência real,

¹ Fonte: El ABCig de la organización de los pueblos. Publicação independente e coletiva. Ediciones del Espejo Somos. México, 2019.

² O blog, criado em 2005, reúne um arquivo de textos e comunicados do EZLN que datam desde 1993 até o momento presente da escrita deste artigo. Disponível em: <<https://enlacezapatista.ezln.org.mx/>> Acesso em outubro de 2021.

os zapatistas fomentam sua luta por ‘um mundo onde caibam todos os mundos’.

A pandemia do Coronavírus nos primeiros meses de 2020 manteve grande parte da população mundial em estado de maior imobilidade espacial. Se por um lado o fechamento de fronteiras em diversos lugares visava proteger populações, por outro salientava mais as desigualdades frutos do sistema capitalista e seu processo de globalização. Em março de 2020 os zapatistas comunicam o fechamento dos centros administrativos, políticos e culturais de suas zonas autônomas, chamados Caracóis. Frente o momento de maior confinamento, a palavra se firma como o meio de mostrar que a resistência zapatista está viva - e mais mobilizada que nunca. Através de diversos textos publicados entre 2020 e 2021 os zapatistas constróem o início de seu plano de viajar por todos os continentes do mundo, à começar intencionalmente pelo europeu. A chamada Gira Zapatista tem como objetivo denunciar os males causados pelo capitalismo, incluindo a violência contra as mulheres, o genocídio contra os povos originários, o racismo, o militarismo e a exploração, espoliação e destruição da natureza.

“De México no voy a hablar porque el capitalismo está en el mundo. Queremos saber cómo están los otros mundos” disse o Subcomandante Moisés, integrante do EZLN, em sua declaração³ para a

imprensa no evento da saída do barco La Montaña, que levou o Esquadrão 421 formado por quatro mulheres, dois homens e uma pessoa não-binária a concretizarem a Gira Zapatista. Em junho de 2021, após 47 dias de viagem em alto mar desembarcaram no continente de **Slumil K’ajxemk’Op** - termo da língua **tzotzil** que significa “Terra Insubmissa”, forma como o EZLN passou a chamar o continente europeu.

Contudo, no lugar de descrever uma viagem que segue em curso, a proposta deste trabalho é, através da análise do texto “O olhar e a distância da porta”⁴ publicado em outubro de 2020, perceber como os comunicados poéticos e provocativos zapatistas são capazes de concretizar seu imaginário, percebendo na palavra uma importante ferramenta de subversão social. É dada uma oportunidade de atualizarmos e compreendermos o momento atual do movimento que expande territorialidades não para um processo de conquista e exploração, mas sim operando contra a colonialidade e acreditando na construção de vínculos como fundamental para a realização de uma possibilidade de mundo muito outra. O pântano infecundo promovido pela Hidra está em disputa, e há quem lute para que seja um mar navegável não para o aniquilamento, como nos mostraram as empresas da colonização, mas rumo ao coletivo.

³ Informação disponível em: <<https://elpais.com/mexico/2021-05-02/los-zapatistas-comienzan-su-gira-internacional-y-zarpan-desde-isla-mujeres-rumbo-a-europa.html>> Acesso em janeiro de 2022.

⁴ Disponível em: <<https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2020/10/09/quinta-parte-la-mirada-y-la-distancia-a-la-puerta/>> Acesso em outubro de 2021.

Ocupar territórios e povoar imaginário: uma relação de guerra e palavra

Em 1994 o México vivenciava sua forte guinada ao neoliberalismo materializada na assinatura do NAFTA⁵, no dia 1 de janeiro. Neste mesmo dia, não coincidentemente, veio a público depois de mais de uma década organizando-se na clandestinidade o EZLN. Em seus primeiros dias a guerrilha, que representava o encontro de etnias indígenas maias⁶ com um grupo guerrilheiro de ideário marxista-leninista na Selva de Lacandona, foi um incômodo pesadelo para o governo mexicano, ao prometerem seu avanço militar que inicialmente já tomava a prefeitura de sete cidades⁷ do estado de Chiapas.

A pedidos da sociedade civil 12 dias após de seu levantamento, o EZLN abandona a luta armada. Neste momento, o que firmavam na prática era a subordinação de seu militarismo à ação política junto de suas comunidades, da sociedade civil e não do Estado. O levante do EZLN ficou conhecido como uma surpreendente resposta e alternativa ao supostamente inquestionável capitalismo e passou a influenciar nacional e internacionalmente (Poma e Gravante, 2019). Um caráter sui generis de guerrilha, tão longe das formas e discursos propostos

pelos movimentos marxistas tradicionais, que não buscava retornar dualidade da Guerra Fria, e muito menos a tomada de poder. Tratava-se de “uma coisa muito outra” que ressoava. Com o passar do tempo a vontade de atrapalhar a descansada noite do sono capitalista de forma bélica se converteu no desejo de exercer o próprio sonho de autonomia política.

O fim de uma fase militar rápida abre espaço então para o uso da comunicação como ferramenta irreverente e criativa, que através do utilização da internet, seguia conquistando espaços na mídia, priorizando o lugar dialógico do movimento com suas bases de apoio e sociedade civil e também desmentindo os esforços de grande parte dos meios de comunicação mexicanos de diminuir as causas do movimento. Os comunicados zapatistas tornam-se célebres pela sagacidade no uso da poesia, do senso de humor e estilo literário, distinguindo-se dos textos políticos típicos - rígidos e racionais. Segundo Guilherme Figueiredo (2006) apenas nos primeiros sete meses de 1994 foram 107 textos, cerca de um texto a cada dois dias, o que revela um grande esforço do EZLN em expandir-se para o mundo, mediando sempre as várias línguas e visões internas ao movimento.

Por trabalhar nos matam, por viver nos matam. Não há lugar para nós no mundo do poder. Por lutar nos matarão, mas assim faremos um mundo onde caibamos todos e todos vivamos sem morte na palavra. Nos querem tirar a terra para que já não tenha solo nosso. Nos querem tirar a história para que no esquecimento morra nossa palavra. Não nos querem índios, mortos nos querem (...) Lutamos para falar contra o esquecimento, contra a

5 Tratado Norte-Americano de Livre Comércio entre México, Estados Unidos e Canadá.

6 As principais etnias indígenas que compõem os integrantes do EZLN são tzeltal, tzotzil, chol, tojolabal, mam e zoque.

7 As cidades tomadas foram San Cristóbal de Las Casas, Altamirano, Las Margaritas, Ocosingo, Oxchuc, Huixtán e Chanal.

morte, pela memória e pela vida. Lutamos pelo medo de morrer a morte do esquecimento. (EZLN, 1997 apud Figueiredo, 2006).

Lutar pelo medo de morrer a morte do esquecimento. De fato, a palavra foi de grande valia para alertar e tornar a situação de Chiapas, estado muito isolado e marginalizado no que diz respeito a distribuição de riquezas do México (Alkmin, 2014) em uma preocupação de todos. A vivência do imaginário através da palavra abriria portas para outras dimensões da guerra contra o esquecimento, de ordem prática. Aposta-se aqui que o sentido de *guerra* pode ser compreendido não como algo destrutivo típico da ideia bélica de domínio, mas sim como exercício da capacidade de implicação coletiva (Luiz Rufino, 2019). Por sua vez *esquecimento* significa neste contexto o contrário de vida. Neste sentido, a guerra contra o esquecimento se dá pelos gestos de insubordinação e desobediência à lógica capitalista, que visa estreitar, reduzir e tornar inviáveis as territorialidades 'outras'.

Dessa forma, não colocando o discurso acima da experiência da autonomia, o movimento zapatista é "feito de atrevimentos carregados de imaginação e realidade", como comenta o escritor mexicano Juan Villoro (2021). Por mais de 20 anos os zapatistas ocupam seus territórios de maneira coletiva, que viabilizaram sistemas próprios de educação, saúde e trabalho. Um desenho de movimento 'muito outro' é vivenciado na prática pelos zapatistas em seu arquipélago de territórios autônomos. Seja para compartilhar algum novo passo, realizar denúncias ou para promover trocas entre apoiadores, o EZLN publica seus textos e documentos escritos como

forma de afirmar sua existência. Percebo que a prática escrita funciona como um posicionamento zapatista no conflito que Aníbal Quijano (2015) reflete ser o mais central de nosso tempo: um conflito em uma camada profunda da existência que disputa sobre como e o que é produzir memória, imaginação e conhecimento. Atualmente o EZLN organiza seus textos através do *blog* Enlace Zapatista criado em 2005⁸ que reúne um arquivo desde 1993 do movimento. O *blog* se divide em três sessões: *Comunicados das Juntas de Bom Governo*⁹ (JBG); a sessão *Comitê Clandestino Revolucionário Indígena - Comando Geral del EZLN*¹⁰ (CCRI - CG), e a sessão *Abajo y a la izquierda - Palabras del CNI y pueblos originarios* cujos textos são assinados pelo Congresso Nacional Indígena (CNI) criado em 1996 e que propõe uma troca mais ampla e direta entre as populações indígenas de todo o México.

Em outubro de 2020 foi iniciada no blog uma série de publicações na sessão CCRI- CG divididas em seis comunicados assinados pelo Subcomandante Galeano¹¹

8 Enlace Zapatista está disponível em: < <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/>> Antes de 2005, os comunicados eram organizados em um outro endereço virtual, o <http://www.ezln.org/>.

9 As JBG representam os territórios autônomos zapatistas.

10 CCRI-CG é cúpula organizativa e emissores institucionais do grupo armado, na qual assinam os Subcomandantes.

11 Em 2015 o Subcomandante Marcos, importante figura no zapatismo, sofre sua morte simbólica, por poder representar uma centralização pouco bem vinda para o EZLN. Anos depois o Subcomandante Galeano surge então não como renascimento do SupMarcos, mas como reconfiguração deste papel. Seu nome é uma homenagem ao companheiro zapatista José Luis Solís, conhecido como Galeano, assassinado em maio de 2014 no Caracol *La Realidad*.

e endereçados *“Ao Congresso Nacional Indígena e o Conselho Indígena de Governo; à Sexta Nacional e Internacional; às redes de resistência e rebeldia; às pessoas honestas que resistem em todos os cantos do planeta; irmãs, irmãos e imãoas; companheiras, companheiros e companheiroas”*¹². Nos debruçaremos a seguir sobre a segunda delas, publicada no dia 9 de outubro chamada “Quinta parte: La mirada y la distancia a la puerta”. É relevante comentar que antes da publicação da primeira parte dos comunicados também em outubro, o EZLN só havia postado no dia 16 de março sobre o fechamento dos Caracóis devido o contexto pandêmico. Entre o período, nenhum outro comunicado oficial foi postado.

O caminho do olhar

Suponhamos que seja possível escolher, por exemplo, o olhar. Vamos supor que você possa se libertar, mesmo por um momento, da tirania das redes sociais que impõem não apenas o que você vê e o que você fala, mas também como você deve ver ou falar. Então, vamos supor que você olhe para cima. Mais acima: de imediato ao local, ao regional, ao nacional e ao global. Você vê? Certo, um caos, uma bagunça, uma desordem. Então vamos supor que você é um ser humano; enfim, que você não é um aplicativo que, rapidamente, olha, classifica, hierarquiza, julga e sanciona. Então

you choose what to look... and how to look. Poderia ser, é uma suposição, que olhar e julgar não são a mesma coisa. Assim, você não apenas escolhe, mas também decide. Mudar a pergunta de *«isso é errado ou certo?»* para *«o que é isso?»*. Claro, a primeira questão leva a um saboroso debate (ainda há debates?). E dali para o *«Isso é errado – ou certo – porque eu estou dizendo»*. Ou, talvez, haja uma discussão sobre o que é certo e errado, e daí para discussões e notas de rodapé. Certo, você tem razão, isso é melhor do que recorrer a «likes» e «mãozinhas para cima», mas propus mudar o ponto de partida: escolher o destino do seu olhar. (EZLN, 2020).

Definido como ponto de partida do texto (que fora traduzido em português por apoiadores anônimos), escolher o destino do olhar envolve antes de mais nada desprender-se da rotina manipuladora das redes sociais e da automatização das relações. Envolve sobretudo uma subjetividade que não se firma através da classificação e do julgamento, processo tão sistematizado através dos mecanismos virtuais de aplicativos que mediam o cotidiano de milhões de pessoas no planeta. Vale sublinhar que o convite inicialmente feito é sobretudo para que o leitor recobre o vínculo consigo mesmo enquanto ser que possui autonomia suficiente para escolher o destino do próprio olhar.

A partir deste momento, o texto convida que o olhar se volte para os muçulmanos. Como lembrando o poder dos processos de estigmatização midiática em nosso imaginário, o no texto presume-se que o leitor possa escolher lembrar daqueles que perpetraram os ataques ao jornal Charlie Hebdo em 2017, (associando a figura do

¹² Disponível em: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2020/10/06/sexta-parte-uma-montanha-em-alto-mar/>> Acesso em novembro de 2021.

muçulmano ao terrorismo) ou aqueles que estão atualmente marchando por estradas na França para reivindicar seus direitos, os chamados *sans papier* - imigrantes em situação ilegal. Evitando cair no olhar discriminatório, o texto se volta para os *sans papier* e propõe que observemos sua situação. Entre perguntar se a mesma é certa ou errada, deve-se perguntar qual é a situação, abstendo-se do julgamento. Neste sentido, é possível perceber uma natureza anti-colonial de interação com a alteridade. Aníbal Quijano (2015) lembra que mais de 500 anos antes o exercício descritivo das cartas elaboradas pelos europeus sobre as civilizações encontradas nos territórios que chamaram de América Latina não incluía a pergunta “quem são, o que fazem ser tão diferentes?”. A pergunta feita era “O *que* são? São humanos ou não são humanos?”. Atribuía-se a dúvida sobretudo acerca de sua humanidade, que fora desconsiderada graças a ideologia do racismo e do etnocentrismo europeu. O processo de conquista fora fundado sob a construção de relações sociais baseadas na ideologia que as pessoas são desiguais pela sua natureza biológica, traduzida pela ideia de raça.

Seguindo no texto, ao observarem as marchas dos imigrantes a questão inicialmente levantada da identidade religiosa muçulmana é substituída por outras questões, como a quantidade das pessoas presentes nessas marchas e os motivos pelos quais reúnem-se, pelo que estão lutando. A pergunta recai para saber o porquê saíram de suas terras e decidiram ir para outros lugares de diferentes línguas, culturas, leis e modos. Então a guerra aparece como motivo. O texto constrói a necessidade de simular outras perguntas, como “Guerra onde, e por quê?” E frente

a um sobrecarregamento de explicações sobre crenças religiosas, disputas territoriais, pilhagens de recursos ou simplesmente, a estupidez, o texto vai além: quem se beneficia com este processo de destruição, despovoamento, reconstrução e repovoamento? Chegam como resposta as corporações, que, presentes em vários países, fabricam não apenas armas como uma série de produtos que permeiam a vida cotidiana em diversos níveis de proximidade. Tudo isso permitiria concluir que é responsabilidade da humanidade inteira as guerras que acontecem nestes territórios e a situação vivenciada pelos *sans papiers*.

Contudo, é também a humanidade responsável pelas marchas e acampamentos de migrantes, pela resistência. A conclusão chegada portanto é que provavelmente seja todo um sistema o responsável pela produção e reprodução da dor, e não simplesmente a humanidade. A partir daí o texto propõe que de ‘milhares de migrantes presentes nas marchas’ olhemos uma mulher com um bebê no colo. E fazem ao leitor a seguinte pergunta: “Você se importa que seja apenas uma mulher carregando um bebê? Agora esqueça a mulher por um momento e concentre sua atenção somente na criança. Importa se é um menino ou uma menina ou *outré?* Sua cor de pele? Talvez você descubra, agora, que é sua vida que importa.” (EZLN, 2020). Fazendo o deslocamento da massa para o/a sujeito/a, concentram-se no fato que independente de todas as questões que insistem em justificar como diferenças - as crenças, hábitos, modos, entre outros é justamente pelo comum, pela vida, que resistem.

Suponha que essa mulher fale com você e você tenha o privilégio de entender o que ela diz. Você acha que ela vai exigir que você lhe peça desculpas por causa da cor da sua pele, sua crença religiosa ou não, sua nacionalidade, seus antepassados, sua língua, seu gênero, seus modos? Você espera que ela lhe perdoe e que você volte à sua vida com essa conta paga? Ou que ela não lhe perdoe e você se diga «**bem, pelo menos eu tentei e lamento sinceramente por quem sou**»? Ou você tem medo de que ela não fale com você, que ela apenas lhe olhe silenciosamente, e você sinta aquele olhar perguntando «**E você, o que quer**»? Se você chegar a este raciocínio-sentimento-angústia-desespero, então, sinto muito, você não tem cura: **você é um ser humano.** (EZLN, 2020).

A inevitabilidade do encontro com o 'outro' nesta cena implica que é preciso ir de encontro a responsabilidade na relação de alteridade afim de recuperar o significado de ser humano. Isto pode ser simplório, mas muito significativo se considerarmos que **humanidade** foi um conceito que se forjou universalizante mas nunca foi universal. Não abraçou a todos consigo. Carregou através de seu pilar cartesiano a ideia da humanização pela razão, que além de dualista, desvalorizava percepções corporais e sensações como fonte de conhecimento. Dessa forma, o paradigma produzido pela razão de Renè Descartes¹³ inaugura uma tradição de pensamento que se imagina produzindo um conhecimento de validade universal¹⁴ a partir de si e da desconsideração do

13 DESCARTES, René. Discurso sobre o método (1637).

14 (Bernardino-Costa, Maldonado-Torres e Grosfoguel, 2018).

diferente. Enrique Dussel (1994) nos lembra que a subjetividade do homem europeu expressa no **ego cogito** só foi possível dado o passado de 150 anos domínio, exploração, escravização e desumanização praticada pelo **ego conquiro** contra os diversos povos indígenas e africanos. O caminho para a existência plena da racionalidade europeia se sustenta no silenciamento e extermínio no caminho da conquista: "O 'Penso, logo existo' não esconde somente que os "outros não pensam", mas que os "outros não existem" ou não têm suficiente resistência ontológica, como menciona Fanon em **Peles negras, máscaras brancas.**"¹⁵

Investindo nos exercícios de prefiguração, deslocando o leitor para as situações apresentadas, o texto propõe que o mesmo olhar direcionado aos muçulmanos seja exercitado na Ilha de Lesbos, no Rochedo de Gibraltar, no Canal da Mancha... Também na Palestina, no Curdistão, entre outros. Identificam que nestes lugares há a luta pela vida que está inseparavelmente ligada a terra, a língua, a cultura e a história. 'E que é isso que o CNI (Congresso Nacional Indígena) ensinou que significa **território**', o texto lembra: a terra que carrega consigo a relação com a vida, para muito além do espaço geográfico. Por sua vez o sentido de comunidade, tanto para o CNI como para os zapatistas, é algo que se constrói dentro do território, no presente, mas pensando no amanhã.

Lembrando Samir Flores, militante assassinato em 2019 por lutar contra um projeto de hidroelétrica no território de

15 (Maldonado-Torres, 2007 **apud** Bernardino-Costa, Maldonado-Torres e Grosfoguel, 2018, p.12).

Amilcingo (México), o que esperam em sua luta, não é que o responsáveis pelos assassinatos, ou pelos mega-projetos de usinas, pelos fechamentos de fronteiras, pelos massacres aos povos originários, peçam perdão, e assim continuem seus projetos. “Querem que acreditemos que a responsabilidade por estes crimes globais é de nações, línguas, religiões, da resistência ao suposto progresso, das histórias, dos modos[...] Que tudo está sintetizado em um indivíduo ou indivíduo (EZLN, 2020)”. Contudo, justamente o perdão é desinteressante por afastar-se do plano estrutural e concentrar no plano individual crimes que são globais, sistemáticos e contínuos.

Não à toa é feita a referência da ideia de perdão no texto zapatista. Também em 2019, o presidente mexicano Manuel Lopez Obrador enviou cartas ao rei Felipe VI da Espanha e ao Papa Francisco exigindo que o Estado espanhol e o Vaticano pedissem perdão pelos crimes cometidos contra povos indígenas do país durante a conquista espanhola das Américas¹⁶. O pedido foi negado e considerado uma afronta pelo Estado Espanhol. O EZLN, que poderia enxergar a atitude de Obrador como simbólica para o avanço nas demandas das comunidades indígenas, na verdade considera não só insuficiente como talvez, cínica a atitude do Presidente, pois seu governo segue reproduzindo modelo de desenvolvimento pautado na modernidade capitalista, perpetuando o padrão colonial de poder. A exemplo disto está a obra do (erroneamente chamado, para o EZLN) Trem Maya, megaprojeto

turístico iniciado em 2019 através da construção de uma linha férrea que pretende percorrer “os resquícios das civilizações antigas maias”. Os mais 1.500km de linha implicam não apenas na romantização nostálgica que estaciona os povos originários num lugar de passado, como na remoção territorial de **pueblos** vivos, presentes e que seguem resistindo nestes séculos de história do México. Tudo em nome do forte impulso a economia nacional, com endossamento e investimento do governo de Obrador.

Então outra pergunta é feita, e do caminho do olhar passamos para o caminho do corpo, do atravessamento de territórios e das práticas encruzilhadas.

Se fosse possível ir a todos esses cantos deste planeta moribundo, o que você faria? Bem, nós não sabemos. Mas nós, Zapatistas, iríamos e aprenderíamos. Claro, para dançar também, mas uma coisa não exclui a outra, eu acho. Se houvesse essa oportunidade, estaríamos dispost@s a arriscar tudo, tudo. Não apenas nossa vida individual, mas também nossa vida coletiva. E se essa possibilidade não existisse, nós lutaríamos para criá-la. Para construí-lo, como se fosse um navio. Sim, eu sei, é uma loucura. Algo impensável. Quem pensaria que o destino daqueles que resistem à usina termoelétrica, em um pequeníssimo canto do México, poderia interessar à Palestina, aos mapuches, aos bascos, aos imigrantes, aos afro-americanos, aos jovens ambientalistas suecos, aos guerreiros curdos, às mulheres que lutam em outra parte do planeta, ao Japão, à China, às coreanas, à Oceania, à mãe África? (EZLN, 2020).

¹⁶ Disponível em: <<https://www.gob.mx/presidencia/documentos/carta-del-presidente-andres-manuel-lopez-obrador-a-felipe-vi-rey-de-espana>> Acesso em outubro de 2021.

A modernidade capitalista construída através da inferiorização e marginalização do diferente apontaria a impossibilidade da proposta zapatista. Como indígenas do sul do México, autônomos, sem recursos financeiros, poderiam sequer sonhar em viajar o mundo? Não seria este o lugar do subalterno. Não é este o lugar da obediência. Eduardo Viveiros de Castro (2002) ao analisar correspondências nos princípios da colonização no Brasil sobre a relação dos europeus com o povo Tupinambá, observa o quanto ser “selvagem” para os europeus significava uma inaptidão. Para o autor o que fora considerado incapacidade pelo europeu pode ser chamado justamente de uma natureza insubmissão dos povos originários: “Aqui está: os selvagens não creem em nada porque não adoram nada. E não adoram nada, no fim das contas, porque obedecem a ninguém. [...] Sua inconstância decorria, portanto, da ausência de sujeição.” (Castro, 2002, p143).

Em entrevista dada em 2018¹⁷, Jaques Rancière comenta que a subversão social começa quando ‘as pessoas se declaram capazes de fazer aquilo que não são consideradas capazes de fazer’, e que é a imaginação facultada necessária para encontrar novas organizações políticas. Imaginando a chegada na Europa, o texto zapatista simula de forma irônica um processo de colonização contrária: atacar símbolos da civilização europeia, o Parthenon, os grandes museus, e ao invés

de pinturas e esculturas, encher de bordados zapatistas e de seus *pasamontañas*¹⁸. Impor o consumo de milho, de cacau e *yerba mora*, de trocar os refrigerantes por vinho e cerveja, entre outras fantasias que reproduziriam a sobreposição cultural da invasão europeia. Contudo, o exercício não se finda na ideia da vingança. Caminhando no sentido oposto da ontologia do *ego conquiro*, da mobilização pela guerra no sentido da conquista, o compromisso zapatista é outro.

Por justamente não carregarem em sua culturas visões binárias como a de sujeito-objeto, importadas pela relações coloniais de poder eurocentrado e atualizadas pelo neoliberalismo, a proposta de modernidade indígena como sugere Silvia Rivera-Cusicanqui (2010) envolve relações intersubjetivas nas quais todos são sujeitos. Não há o centro que exige a abdicação da vontade, a monocultura, se não a riqueza infinita de particulares que se ligam por sua relação de território, de vínculo com a vida e contra a morte pelo esquecimento, como denuncia este trecho do texto que infere o maior medo ‘dos de cima’:

Agora me diga: você acha que o pesadelo dos de cima é que sejam forçados a pedir perdão? Não será que sonham com coisas horríveis, que desapareçam, que não importem, que não sejam levados em consideração, que não sejam nada, que seu mundo desmorone sem fazer nenhum barulho, sem nada que lembre deles, que ergam estátuas, museus, canções,

¹⁷ Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/581209-a-politica-e-imaginacao-entrevista-com-jacques-ranciere>> Acesso em julho de 2021.

¹⁸ Gorros negros usados pelos integrantes do EZLN que deixam a mostra apenas os olhos.

feriados? Será que eles têm pânico desta realidade possível? (EZLN, 2020).

Porque se não herdarmos a vida, isto é, o caminho, então para que viveremos? (EZLN, 2020).

A distância da porta

Partimos então para compreender o “tamanho da ousadia zapatista”: imagine-mos que a morte é uma porta que se cruza. Apesar das múltiplas especulações sobre o que há por detrás desta porta, como céu, limbo, o nada, não há conclusões. A vida portanto é o caminho que se faz até a porta. “A porta, a morte então, seria assim um ponto de chegada... ou uma interrupção, o impertinente corte da ausência ferindo o ar da vida” (EZLN, 2020) podendo ser alcançada com a violência da tortura, com um acidente, passagens dolorosas por doenças, cansaço ou até mesmo a possibilidade do desejo.

Nos povos originários, hoje Zapatistas, a morte era uma porta colocada quase no início da vida. As crianças a encontrariam antes dos cinco anos de idade e a atravessariam em meio a febres e diarreias. O que fizemos em 1º de janeiro de 1994, foi tentar afastar aquela porta. É claro que tínhamos que estar dispostos a passar por ela para assim fazê-lo, mesmo que não quiséssemos. Desde então, todos os nossos esforços têm sido, e ainda são, afastar essa porta o mais longe possível. «Prolongar a expectativa de vida», diriam os especialistas. Mas uma vida digna, acrescentamos. Afastá-la até que seja posta de lado, mas muito à frente do caminho. É por isso que dissemos no início da insurgência que para viver, morremos.

Afastar-se (muito) da porta da morte-projeto, de forma digna. Um forma que incluía a dança, a arte, a música, a comida, o *lekil kuslejal* - termo em *tzotzil* que designa o bem viver. “*La lucha por la vida no es una obsesión en los pueblos originarios. Es más bien... una vocación... y colectiva*”. Escreve SupGaleano no mesmo texto. A vida é uma herança da construção pensada na comunidade, enquanto a autonomia indígena é “uma maneira de desenhar outro tempo (o nosso) para deixar de sincronizarmos com o tempo do capitalismo (dinheiro). [...] A autonomia não significa autossuficiência, ninguém se completa em sua humanidade sozinho.” (ABCig, 2019, p.5). Alargar a distância até a porta envolve sobretudo em não estar sozinho, não se crer na completude e nem no universal que não contemple particulares.

O comunicado faz um chamado a coletividade e a escuta, criticando sobre como as redes sociais aparentemente podem contribuir para uma sensação de maior acesso a informações e maior proximidade porém nada contribuem para gerar uma capacidade de implicação coletiva sobre o mundo e sobre a relação com o outro.

Considerações finais

Desde o início dos anos 80, enquanto se organizavam na clandestinidade, como pós 1994 quando vieram a público e até os

dias de hoje, os zapatistas estão numa constante construção que enxerga na prática as reais possibilidades de criar territórios livres de subordinação e da dominação imposta em suas terras e populações. Trajetória esta diretamente ligada não apenas no fazer artístico de sua literatura por exemplo, como também tendo no imaginário um promotor da experiência estética e política.

Diz Muniz Sodré (2016) que “Seres humanos são comunicantes não porque falam, mas porque se relacionam e organizam mediações simbólicas, de forma consciente ou inconsciente, em função de um comum a ser partilhado. A comunicação é questão de organizar, e não de falar”. A experiência da autonomia zapatista que prioriza a organização real e não apenas discursiva, revela sobretudo que sua luta é por serem enunciadores autônomos e contra-hegemônicos. O que suas tradicionais cartas e comunicados revelam é que, a escrita funciona como o exercício de um imaginário que se pratica no cotidiano e na vinculação com a alteridade.

A pandemia do Coronavírus por um lado implicou no fechamento dos centros e territórios autônomos zapatistas, visando a não propagação do vírus para proteção das comunidades locais, e por outro significou um momento de expansão do imaginário zapatista. Ir de encontro ao continente europeu e chamá-lo de Terra Insubmissa, procurando reconhecer as especificidades, fragilidades e populações marginalizadas dos lugares que um dia saíram os navios da empresa colonizadora, configura um gesto que recupera um sentido de humanidade. O sentido de construir ‘um mundo onde caibam todos os mundos’ zapatista se preocupa em alargar a experiência da vida,

a distância até a porta da morte, como um plano comum a todos inferiorizados pelo sistema.

A ação zapatista se encontra no processo de empoderamento territorial (Alkmin, 2015) como estratégia de enfrentamento aos avanços neoliberais contemporâneos, e também pode ser sentida no investimento de sua ação comunicativa. Se o importante da comunicação é organizar, juntar, mobilizar e não apenas dizer (Sodré, 2016), parece esta ser a atitude do EZLN. A palavra que não morre no esquecimento é a palavra que produz ações de vínculo, o que percebemos nos comunicados produzidos nos últimos meses de 2020 e nos primeiros meses de 2021.

Utilizando o afeto como recurso comunicativo, os zapatistas parecem recontar sua história não pela memória vinculada ao tempo passado, mas mirando um horizonte que amplia sua organização simbólica e material, ao acreditarem no poder da circulação de seus próprios enunciados. Afinal, diante de um profundo projeto de transformação política, faz-se necessário reunir apoios e aglutinar engajamentos. Sem se findarem na própria realidade regional os zapatistas sonham sonhos possíveis. Prova disso é a efetivação da Gira Zapatista que, com o apoio interno e externo, possibilita o intercâmbio e o fortalecimento de redes de luta que podem não ser exatamente as mesmas, como o texto trabalhado aqui coloca, mas possuem o denominador comum de buscarem atingir as estruturas engendradas pelo capital.

Consideradas documentos históricos, as cartas na empresa da colonização simbolizavam do toda pretensão europeia

do século XVI. Séculos depois as cartas de Lopez Obrador, que consideram o reconhecimento europeu suficiente para a reparação do irreparável, demonstram que ainda funcionam como forte e simbólico instrumento político. Contudo, há cartas sendo enviadas para além mares virtuais e mares físicos, cujos propósitos são ‘muito outros’. Cartas de uma ética da não-guerra, que enxergam na tentativa de conciliação sem a intenção de justiça uma acomodação neoliberal e multiculturalista, que afirmaria a pluralidade mas não entrega o poder do enunciado, não desarticula as estruturas da colonialidade. *“Vale. Salud y que no olvidemos que perdón y justicia no son lo mismo”* (EZLN, 2020).■

[Figura 1]
Bordado Zapatista.



Imagem disponível em: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2020/12/31/segunda-parte-a-lanchonete/>

[JULIANA ESQUENAZI MUNIZ]

Mestranda no programa de pós-graduação de Meios e Processos Audiovisuais da Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo (ECA-USP). Pertence ao grupo de estudos Opressões, Existências e Resistências do CELACC-USP. E-mail: julianaemuniz@usp.br

Referências

El ABCig de la organización de los pueblos. Publicação independente e coletiva. Ediciones del Espejo Somos. México, 2019.

ALKMIN, Fábio M. **Por uma geografia da autonomia:** a experiência de autonomia territorial zapatista em Chiapas, México. São Paulo, 2014. Dissertação (Mestrado em Geografia Humana) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

BELLIDO PERIS, Federico. La identidad Neozapatista como proceso comunicativo. En: **Kamchatka: revista de análisis cultural**, 12 2018: 11-37.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGUÉL, Ramón. (Org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico.** 2. ed. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2018.

Carta del presidente López Obrador al rey de España, 25 de marzo de 2019. Disponível em: <<https://www.gob.mx/presidencia/documentos/carta-del-presidente-andres-manuel-lopez-obrador-a-felipe-vi-rey-de-espana>> Acesso em outubro de 2021.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **A inconstância da alma selvagem.** Editora Cosacnaify, 2002.

DUSSEL, Enrique. **1492:** el encobrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad. La Paz: Plural Ediciones, 1994.

FIGUEIREDO, Guilherme Gitahy de. **Aguerra é o espetáculo:** origens e transformações da estratégia do EZLN. 2003. 366 p.

FILHO, Alexander Hilsenbeck, & BRANCALEONE, Cassio. “O Caracol e a velha toupeira.” In **Anticapitalismo Y Sociabilidades Emergentes: Experiencias Y Horizontes En Latinoamérica Y El Caribe**, editado por López Erika Liliana López, Moreno Paola Andrea Vargas, Corredor Laura García, Fernández Blanca Soledad, e Becher Pablo Ariel, 201-34. Argentina: CLACSO, 2019.

GROSGUÉL, Ramón. Para um visão decolonial da crise civilizatória e dos paradigmas da esquerda ocidentalizada. In. **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico.** 2. ed. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2018.

POMA, Alice, GRAVANTE, Tomaaso. 25 años de movimiento zapatista: desde el desencanto a la digna rabia. in **Ontaiken - Boletín sobre Prácticas y Estudios de Acción Colectiva**

no 27 - 25 años de movimiento zapatista: desde el desencanto a la digna rabia. Córdoba, Argentina, 2019.

RANCIÈRE, Jaques. **'A política é imaginação'**. Entrevista com Jacques Rancière. entrevista por Melina Balcázar Moreno, publicada por Milenio, 14-07-2018. Disponível em <<https://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Politica/-A-politica-e-imaginacao-Entrevista-com-Jacques-Ranciere/4/41080>> Acesso em agosto de 2021.

RANCIÈRE, Jaques. **'Rancière: a política tem sempre uma dimensão estética'**. Entrevista por Gabriela Longman e Diego Viana in Revista Cult , publicada em 30 de março de 2010. Disponível <<https://revistacult.uol.com.br/home/entrevista-jacques-ranciere/>> Acesso em agosto de 2021.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. **Ch'ixinakax utxiwa: una reflexion sobre prácticas y discursos descolonizadores.** 1a ed. - Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das encruzilhadas.** 1. ed.- Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

ZIBECHI, Raúl. **La emancipación como producción de vínculos.** en Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado. CLACSO, 2006.

Publicações e comunicados oficiais do EZLN

EZLN. **Travessia por la vida:** a qué vamos. Junho de 2021. Disponível em <<https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2021/06/27/a-travessia-pela-vida-para-que-vamos/>> Acesso outubro 2021.

EZLN. **Quinta Parte:** la mirada y la distancia a la puerta. Outubro de 2020. Disponível em: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2020/10/09/quinta-parte-la-mirada-y-la-distancia-a-la-puerta/>> Acesso 28 dezembro 2020. Versão traduzida para o português disponível em: <<https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2020/10/09/ezln-quinta-parte-o-olhar-e-a-distancia-da-porta/>> Acesso outubro de 2021.

Informações orais / Discursos gravados:

QUIJANO, Aníbal. Conferencia inaugural no III Congreso Latinoamericano y Caribeño de Ciencias Sociales, Auditorio FLACSO en Ecuador, Quito, 25 de ago de 2015.

SODRÉ, Muniz. Palestra em comemoração aos 50 anos da Famecos com Muniz Sodré. Transmitida pela página Eu Sou Famecos PUCRS, 2016. Disponível em:<<https://youtu.be/eC5-RAKuNz8>> Acesso em setembro de 2021.

VILLORO, Juan. Conversatorio virtual La Esperanza es Zapatista. EZLN: hoy y mañana... Org de Cotric (Colectivo Transdisciplinario de Investigaciones Críticas).Disponível em:<<https://www.facebook.com/ColectivoCotric/videos/818994862252524>> Acesso em novembro de 2020.

PANDEMIA,
COMUNICAÇÃO
DIGITAL E
TERRITORIALIDADES:
AÇÕES DE
ENFRENTAMENTO¹



V SICCAL

[GT2 - TERRITÓRIOS, TERRITORIALIDADES E MOVIMENTOS SOCIAIS]

Breno da Silva Carvalho

Departamento de Comunicação Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, RN

Ana Gretel Echazú Böschemeier

Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, RN

Raquel Assunção Oliveira

Programa de Pós-Graduação em Estudos da Mídia, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, RN

[RESUMO ABSTRACT RESUMEN]

O artigo reflete sobre o papel e a contribuição da comunicação para repensar a dinâmica da saúde e do bem viver de comunidades e movimentos sociais em situação de vulnerabilidade, participantes da pesquisa “Boas Práticas de Enfrentamento à COVID-19 em Comunidades e Territórios do Rio Grande do Norte, Paraíba e Ceará” (CNPq, início: agosto/2020). Estruturada na articulação da antropologia descolonizadora com a saúde coletiva, a pesquisa adota a metodologia aberta e a netnografia no diálogo com lideranças. Revelam-se tensões, discussões éticas, estratégias de fortalecimento coletivo e atenção à permanente busca pelo acesso e promoção aos direitos humanos.

Palavras-chave: Territorialidades. Interseccionalidade. Descolonização dos saberes. Comunicação digital. Covid-19.

The article discuss about the role and contribution of communication to rethink the dynamics of health and well-living in communities and social movements in vulnerable situations, participants in the research “Good Practices Facing COVID-19 in Communities and Territories in Rio Grande do Norte, Paraíba, and Ceará” (National Research Council/Brazil, started in August/2020). Structured on the articulation of decolonizing anthropology with collective health, the research adopts an open methodology and netnography in the dialogue with social leaders. Tensions, ethical discussions, strategies for collective strengthening and attention to the permanent search for the access and promotion of Human Rights are revealed.

Keywords: Territorialities. Intersectionality. Decolonization of knowledge. Digital communication. Covid-19.

El artículo reflexiona sobre el papel y la contribución de la comunicación para repensar la dinámica de la salud y el bienestar de las comunidades y los movimientos sociales en situación de vulnerabilidad, participantes de la investigación “Buenas prácticas para enfrentar el COVID-19 en comunidades y territorios de Rio Grande do Norte, Paraíba y Ceará” (Consejo Nacional de Investigaciones/Brasil, inicio: agosto/2020). Estructurada en la articulación de la antropología descolonizadora con la salud colectiva, la investigación adopta una metodología abierta y netnográfica en diálogo con líderes sociales. La presente comunicación revela tensiones, discusiones éticas, estrategias de fortalecimiento colectivo y atención a la búsqueda permanente de la promoción y acceso de los derechos humanos.

Palabras clave: Territorialidades. Interseccionalidad. Descolonización de los saberes. Comunicación digital. Covid-19.

1. Versão atualizada e revista de artigo apresentado no Grupo de Trabalho “Territórios, Territorialidades e Movimentos Sociais” do V Simpósio Internacional sobre Cultura e Comunicação da América Latina – SICCAL, realizado de 10 a 12 novembro de 2021, São Paulo, Brasil. Esse artigo é fruto de reflexões realizadas a partir da pesquisa da Chamada MCTIC/CNPq/FNDCT/MS/SCTIE/Decit N°07/2020 – Pesquisas para enfrentamento da COVID-19, suas consequências e outras síndromes respiratórias agudas graves – Projeto Boas Práticas de Enfrentamento à COVID-19 com comunidades do Rio Grande do Norte, Paraíba e o Ceará, Processo: 403104/2020-3.

1. Introdução: apresentando a pesquisa “Boas Práticas”

A pesquisa “Boas Práticas de Enfrentamento à COVID-19 em Comunidades e Territórios do Rio Grande do Norte, Paraíba e Ceará” é tecida por coletivos plurais e com perspectivas de mundo e práticas socioculturais diferenciadas. Desde o início de sua execução, em agosto de 2020, a partir do financiamento do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), o projeto direciona seus esforços, primeiramente, ao fortalecimento das ações em saúde, cultura e direitos humanos das próprias comunidades e movimentos que participam do processo – sejam estas presentes em contexto rural ou urbano do nordeste brasileiro.

A seguir, listam-se as sete comunidades e movimentos participantes da pesquisa e os quatro grupos de trabalho formados a partir da sua integração: (1) o **Grupo de Trabalho Indígena** compõe-se a partir da comunidade indígena do Amarelão/RN em diálogo com comunidades indígenas da serra e do sertão do Ceará, vinculadas ao movimento indígena Potigatapuia; (2) o **Grupo de Trabalho Urbano** deriva do encontro do Movimento da População em Situação de Rua/RN com Catadoras da Associação ACREVI – Reciclando para a Vida (Mossoró/RN); (3) o **Grupo de Trabalho Mar** forma-se com pescadores da Vila de Ponta Negra (Natal/RN) e maricultoras de Pitanguí/RN, ligadas à Associação de Maricultura e Beneficiamento de Algas (AMBAP); (4) o **Grupo de Trabalho Cigano** contempla,

unicamente, a Comunidade Cigana Calon (Sousa/PB).

Estas populações vulnerabilizadas partilham do desafio da vivência da COVID-19 no cenário atual do país. Nesse sentido, pretende-se abordar, nas próximas páginas, as boas práticas tecidas por (e com) estes grupos sociais para enfrentamento do contexto pandêmico, assim como o papel e a contribuição da comunicação no exercício de repensar a dinâmica da saúde e do bem viver por estes cidadãos.

Trata-se de uma temática com potencial de despertar interesses em âmbito local, nacional e global – especialmente em países da América Latina, os quais vivenciam contextos similares aos identificados no nordeste brasileiro. Complementarmente, delinea-se um representativo espaço de diálogo aberto pela iniciativa em escuta e atenção direta à população.

O alicerce teórico do projeto ancora-se na interseccionalidade (CRENSHAW, 1991). O objetivo dessa proposta é o de promover práticas de descolonização dos saberes (SOUSA SANTOS, 2010), como forma de compreender os limites das múltiplas desigualdades vivenciadas por estes cidadãos – sejam elas étnico-raciais, de gênero, de classe, territoriais etc. Esta é a premissa central para a execução de uma ciência cidadã em perspectiva descolonizadora (ECSA, 2015; CARVALHO, 2018), interessada na promoção dos direitos humanos (DECLARAÇÃO, 1948).

Para tanto, faz-se necessária a adoção de parâmetros metodológicos amparados na netnografia a partir da coleta de dados extraídos. Ou seja, “o pesquisador cria em

conjunção com os membros da cultura por meio de interação pessoal e comunal, [...] bem como entrevistas por correio eletrônico, bate-papo ou mensagens instantâneas” (KOZINETTS, 2014, p. 95).

No caso desta pesquisa, os dados provêm da interação mediada por plataformas e aplicativos de comunicação, como **Google Meet** e **WhatsApp**, com estudantes, professores/as e bolsistas lideranças das comunidades e dos movimentos. A viabilização do vínculo formal desses últimos participantes com a pesquisa ocorreu por meio da modalidade de bolsa de Apoio à Difusão do Conhecimento (ADC) a partir da institucionalização oficial via reformulação legal do CNPq publicada em Portaria de maio de 2021. O documento apresenta de forma explícita a finalidade da ação:

*Estimular profissionais de nível superior, detentores de conhecimentos tradicionais e estudantes dos níveis fundamental, médio ou superior de qualquer área do conhecimento a atuarem em **atividades de difusão e popularização do conhecimento científico, tecnológico ou de inovação**, tendo em vista o caráter transversal e interdisciplinar da Divulgação Científica (PORTARIA, 2021, grifos nossos).*

Os materiais etnográficos obtidos derivam do diálogo entre saberes acadêmicos com os “conhecimentos tradicionais” na forma de relatos amparados na tradição e na experiência das comunidades e dos movimentos que fazem parte do projeto. Tais registros são provenientes de sessões dialógicas, digitalmente mediadas, realizadas através de reuniões remotas em 2020

e 2021, tendo como base diversos tipos de eventos, como encontros formativos, oficinas de integração, momentos de partilha, entre outros.

Com duração média de duas horas, cada uma das propostas visa a apresentação de performances artísticas (algumas delas com teor de protesto e denúncia), informações biomédicas atualizadas em linguagem acessível, momentos reflexivos sobre a vivência no cenário de pandemia e debates sobre a atual forma de relacionamento e socialização com o aparato tecnológico/digital (BEIGUELMAN, 2020; LEMOS, 2021).

O conjunto de eventos são pensados não somente como espaços seguros de discussão e produção de conhecimento pluriepistêmico, mas também como lugares de fortalecimento do papel dos bolsistas lideranças das comunidades e dos movimentos participantes do projeto, além da efetiva realização de “atividades de difusão e popularização do conhecimento científico, tecnológico ou de inovação”, como espera o CNPq (PORTARIA, 2021).

Por parte dos autores desse artigo, conforme perspectiva de Orlando Fals Borda (MONCAYO, 2015), há um “sentipensamento” de que é possível que um projeto de pesquisa-intervenção em saúde contribua para o fortalecimento da autonomia dos corpos nas intervenções em saúde, considerando a pluralidade cultural, epistêmica e as próprias práticas espirituais.

Esse desafio, contudo, não é uma tarefa fácil e a comunicação tem contribuído imensamente para a fluidez dessa dinâmica provocativa. Afinal, é preciso comparar de forma permanente: como dimensões

ligadas à pluralidade cultural e epistêmica interagem e, eventualmente, relacionam-se com os corpos?; em relação às pesquisas vinculadas ao campo da saúde, como contestar as que colocam a intervenção científica sobre os corpos como se estes fossem uma tábula rasa?; como historicizar os processos de intervenção biomédica, contribuindo para a construção cidadã do consentimento comunitário a partir de boas práticas em saúde (MINAYO, 2009)?; é possível democratizar a produção do conhecimento científico em tempos necropolíticos (MBEMBE, 2016) sem deixar de estimular a compreensão da ciência como campo em tensão, com constantes disputas de ser-saber-poder?

O propósito do artigo não é o de responder a todos os questionamentos listados, embora se revele oportuno e emergencial tê-los no horizonte de uma produção científica a partir da interface entre comunicação, saúde e antropologia.

É preciso refletir sobre a desigualdade histórica que habita a apropriação da informação e a própria produção de soluções técnicas e de conhecimento científico menos tangível – principalmente, quando estes são confrontados com a necessidade de alimentar a *scientific literacy* dos povos na condição de veículos de acesso à cidadania ou ainda quando se debate sobre a popularização do conhecimento científico – área estratégica dos programas de ciência e tecnologia com importância evidenciada sobremaneira a partir do impacto da pandemia da COVID-19.

2. Perspectivas da comunicação digital: a busca pela proximidade

Como já apresentado, é impossível explicar a operacionalização e desenvolvimento do Projeto Boas Práticas sem mencionar a dimensão comunicativa que o atravessa. De caráter inerentemente transdisciplinar e articulado durante o período de isolamento físico em decorrência da pandemia da COVID-19, a pesquisa reúne pesquisadores, lideranças e cidadãos de diferentes departamentos, cursos, instituições de ensino e comunidades, exigindo um fluxo rápido e eficiente de envio/recebimento de mensagens e partilha de conhecimento(s).

Para suprir essa demanda com celeridade, destacam-se, a seguir, dispositivos e recursos tecnológicos e comunicacionais de fundamental funcionalidade para a implementação da pesquisa, estabelecimento de interação com os participantes e obtenção de dados. Listam-se: *WhatsApp*, *Google Meet*, *StreamYard*, a produção de conteúdo digital para canais de mídias sociais do Projeto no *Instagram*, *Facebook*, *Twitter* e *YouTube* e, por fim, a criação e o disparo de *newsletters*.

2.1. Sobre dinâmicas de interação com o auxílio do digital

Dada a sua pervasividade e os recursos disponíveis, o WhatsApp é estratégico com a possibilidade de criação de grupos e o envio de mensagens audiovisuais. O aplicativo apresenta-se como a principal ferramenta para as articulações entre os grupos de trabalho (GTs) – seja internamente, entre diferentes grupos ou em conjunto com as comunidades parceiras do projeto.

Vale salientar que, além dos já citados GTs envolvendo as comunidades e movimentos, o Boas Práticas estrutura-se por meio de mais setes GTs: **GT Acessibilidade**, **GT Tradução**, **GT Mídias** e **GT Relatórios**, os quais compõem a **Equipe de Tradução-Comunicação**; **GT Áfricas**, **GT América Latina** e **GT Europa e América do Norte**, formadores da **Equipe Técnico-Científica**.

No que contempla a dinâmica de comunicação interna, destaca-se o uso da plataforma de videoconferências **Google Meet** como recurso de aproximação ainda maior entre os participantes do projeto. A escolha do dispositivo se deu em virtude de contrato firmado entre a Superintendência de Informática da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) e o **Google**, permitindo aos membros da comunidade acadêmica a disponibilização de recursos adicionais, como a possibilidade de gravação das reuniões (registro audiovisual e conversações no **chat**) e a inexistência de limite de tempo para os encontros virtuais. Através da plataforma foram realizados eventos importantes para a socialização dos sentipensamentos (MONCAYO, 2015) construídos ao longo do projeto, como os encontros formativos e algumas das oficinas, por exemplo.

Outro elemento importante na mediação entre a pesquisa e a comunidade externa foi a realização de **lives** transmitidas via **StreamYard** no canal do **YouTube** do projeto. Além de ampliar a distribuição do conteúdo produzido pelo Boas Práticas, o qual deixa de ficar restrito aos participantes com acesso ao **Google Meet**, o recurso mostra-se uma ferramenta mais acessível à comunidade surda,

permitindo fixar em tela e dar mais destaque aos/às intérpretes de Libras durante as transmissões.

Foram identificados ainda alguns benefícios adicionais: inserção de textos; exibição dos principais comentários da plateia em tempo real; **chat** privado para os palestrantes convidados/as e facilidade de disponibilização imediata do vídeo na íntegra no canal do projeto no **YouTube**.

Também buscando facilitar o fluxo das mensagens internas, houve o disparo periódico de **newsletters** para os **e-mails** cadastrados na base de dados. Desse modo, notícias relativas ao projeto, como avisos, lembretes, realizações desenvolvidas e a programação de eventos futuros são compartilhadas de modo rápido, como uma alternativa adicional à prática mais informal e corriqueira da divulgação via **WhatsApp**.

O uso e a aceitação de tais ferramentas explicitam um aspecto central do cenário comunicacional contemporâneo: seu caráter convergente. Como propõe Jenkins (2009, p. 45): “nossa vida, nossos relacionamentos, memórias, fantasias e desejos também fluem pelos canais de mídia. Ser amante, mãe ou professor ocorre em plataformas múltiplas”. Tal conduta acentua-se nos últimos anos, tornando-se mais explícita durante o isolamento social praticado em decorrência da COVID-19.

No cenário convergente, no qual as velhas mídias – como são o rádio, a televisão e o jornal – e as novas mídias digitais remodelam os papéis e as linguagens umas das outras, as formas de produção e acesso às informações sofreram (e ainda sofrem)

mudanças significativas. Este cenário convida diferentes atores sociais – universidades, anunciantes privados, instituições públicas, organizações não-governamentais etc. – a uma distribuição de conteúdo de modo transmidiático, ou seja, uma revisão acerca da maneira de impactar o cidadão (e o consumidor) a partir de múltiplas plataformas de mídia (JENKINS, 2009; OLIVEIRA, CHRISTINO, MACHADO JÚNIOR, 2021).

Marcela Costa (2013) contribui com esse debate e destaca a importância da cultura participativa, observando que “o cenário atual possibilitou uma mudança no comportamento dos receptores, que abandonam a condição de passividade e assumem um papel mais ativo na produção de conteúdo” (COSTA, 2013, p. 222). Tais hábitos de interação atraem diferentes organizações e instituições, como o próprio Projeto Boas Práticas, o qual também se faz presente nos espaços de sociabilidade digital, reconhecendo-os como um lócus convidativo para o diálogo com os usuários e oportuno para a apresentação e a divulgação dos avanços obtidos com a produção de conhecimento científico de natureza pluriépistêmica. Isso justifica, por exemplo, a imprescindibilidade do uso das mídias digitais no estudo.

Nesse sentido, a divulgação dos resultados obtidos e das ações futuras do Boas Práticas é feita também através dos canais de mídias digitais do Projeto, a saber: **Instagram, Facebook, Twitter e YouTube.**

Todos os conteúdos veiculados seguem uma linguagem semelhante e a mesma identidade visual. No que diz respeito à construção visual do Boas Práticas, Kotler, Kartajaya e Setiawan (2017)

firmam-se como referências. Segundo os autores, a dimensão da fisicalidade é um atributo indispensável às estratégias de comunicação centradas no ser humano – o que se alinha ao atual cenário convergente e participativo que as mídias digitais fomentam. Vale reconhecer esta dimensão analisando o próprio logotipo do Boas Práticas, como pode ser realizado a seguir.

[Figura 1] Logotipo do projeto Boas Práticas



Fonte: GT Mídias do Projeto Boas Práticas.

Em relação à identidade visual, o projeto Boas Práticas promove a representação das sete comunidades envolvidas, tendo a vida vegetal, o protagonismo feminino e o cuidado comunitário como valores centrais em sua apresentação imagética. Com isso, explicam-se os elementos que compõem o símbolo da logo. A começar pelo uso das sete cores e do ramo com sete folhas, ambos aludindo ao número de comunidades e movimentos participantes da pesquisa, bem como à diversidade das pautas e identidades desses participantes envolvidos com o Projeto, o qual se ancora pela defesa do bem viver e da articulação entre a medicina convencional com as medicinas e saberes tradicionais. A ilustração da mulher é destacada em consonância com o protagonismo que as mulheres negras exercem nas comunidades – temática recorrente nas articulações internas de cada GT e nos encontros e oficinas promovidos pela pesquisa.

Do ponto de vista tipográfico, o logotipo reutiliza a tipografia de **Waman Poma de Ayala**, cronista indígena do século XVII, para designar o termo-chave do projeto, “Boas Práticas”, como forma de traduzir o respeito à diversidade e à heterogeneidade – conteúdos que pautam a produção epistemológica e científica da pesquisa (LAGORIO, 2007). Por sua vez, a grafia de “COVID-19” emprega a tipografia **RocknRoll One**, disponibilizada gratuitamente pelo **Google Fonts**. Com o uso de fonte moderna, sem serifa e visualmente limpa, reforça-se a tradução do espectro global da pandemia.

Kotler, Kartajaya e Setiawan (2017, p. 139) indicam que “os atrativos físicos [...] podem vir de suas identidades de marca, como logotipos bem desenhados ou slogans bem bolados (...)” – nesse caso, tem-se uma representação precisa da proposta teórica dos autores. Decerto, além da fisicalidade, as representações visuais devem ser “**intelectualmente** interessantes, **socialmente** envolventes e **emocionalmente** fascinantes, ao mesmo tempo que devem demonstrar personalidade forte e moralidade sólida.” (KOTLER; KARTAJAYA; SETIAWAN, p. 143, grifos nossos).

Clotilde Perez (2016) contribui para esse debate ao investigar as marcas – seja de empresas públicas, privadas ou organizações não-governamentais (ONGs) – em sua dimensão semiótica. De acordo com a autora, as marcas são entidades ao mesmo tempo física e perceptual. **Física**, em alinhamento direto com o exposto anteriormente – ou seja, a partir dos seus atributos expressivos e audiovisuais – e **perceptual**, sobretudo quando se entende que a existência da marca

só se concretiza de modo relacional: em interface com o público e seu repertório.

Tal interface, inclusive, é um dos fatores que reforça a importância da representatividade de minorias sociais na mídia, acompanhada de uma atenção aos regimes de visibilidade praticados por agentes comunicacionais. A dinâmica relacional apresentada repousa na necessidade de identificação, por parte do público, com o conteúdo exposto e transmitido por diversos meios. A posse de um repertório pela audiência não isenta os agentes midiáticos da responsabilidade em manifestar interesse, conhecimento e capacidade de produção de novos conteúdos para as “minorias sociais” a partir de referenciais adequados e em sinergia com as suas expectativas.

Zanetti, Reis e Antolini (2021) apontam a relevância de atuais estudos em comunicação com esse enfoque. Complementa-se o olhar das autoras sobre o protagonismo do “determinismo econômico” com a necessidade de inclusão de críticas à perspectiva biomédica em relação ao tratamento dado aos corpos de “minorias sociais” – principalmente, diante da emergência do contexto pandêmico. Tais sujeitos são destituídos do devido “reconhecimento social”. Vale observar que:

Pesquisas sobre as representações midiáticas e os discursos acerca de minorias, sujeitos periféricos ou marginalizados ou, ainda, grupos identitários específicos, nas mais diversas mídias e expressões culturais, têm sido frequentes no campo da comunicação. A questão das diferenças simbólicas como fontes dos processos de subjetivação, problematizada desde meados do século XX, a partir das críticas

ao determinismo econômico como vetor predominante de identificação, passam a se materializar especialmente nas lutas feministas e dos negros, e também nos movimentos populares e culturais urbanos. [...] Os modos de produção da visibilidade midiática – e, portanto, também de invisibilidade – se constituem como problemas concretos na luta pelo **reconhecimento social**. (ZANETTI, REIS, ANTOLINI, 2021, p. 7-8, grifo nosso).

Nesse sentido, a intenção da pesquisa foi a de uma aproximação mais humana e pautada pelo “vínculo” (STENGERS, 2016) com os participantes do projeto. Ao se dialogar e trabalhar com elementos simbólicos relevantes às comunidades e movimentos, esta mesma dinâmica de cuidado foi tomada com a criação da identidade visual e as produções de conteúdos e artes para a divulgação das ações do Projeto.

Premissas como estas – ancoradas na atenção à natureza dos afetos, à intelectualidade e à dimensão social – perpassam o fazer científico da pesquisa por meio do encontro de saberes (CARVALHO, 2018), estimulando a recriação de materiais inspirados em estratégias de comunicação popular (KAPLÚN, 1985), através de pedagogias da educação (FREIRE, 1996) e da educação popular em saúde (VASCONCELOS, 2007). Além disso, explora-se ainda a adoção de veículos plurais de cultura expressos em registros como a música, o cordel, as artes visuais e as próprias formas de comunicação comunitária já existentes e manejadas em cada território.

Entretanto, apesar da diversidade de plataformas trabalhadas com o intuito de aumentar os pontos de contato entre o projeto e o público durante o período

pandêmico, também são marcantes as problemáticas que o trabalho com digital explicita.

De acordo com a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua – PNAD Contínua (PNAD, 2021), realizada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), no quarto trimestre de 2019, especificamente no que se refere ao acesso à Tecnologia da Informação e Comunicação (TIC), há 12,6 milhões de domicílios do país em que não havia uso da internet, motivada por fatores que, conjuntamente, representam, 84,8%, a saber: falta de interesse em acessar (32,9%); serviço de acesso caro (26,2%) e desconhecimento do morador sobre a utilização da internet (25,7%).

Pesquisa desenvolvida pelo Comitê Gestor da Internet no Brasil (CGI.br), por meio do Centro Regional de Estudos para o Desenvolvimento da Sociedade da Informação (Cetic.br), departamento do Núcleo de Informação e Coordenação do Ponto BR (NIC.br) (TIC, 2020) desenvolve o estudo independente **TIC Domicílios 2020**, trazendo informações relevantes para pensar os atravessamentos entre as desigualdades socioeconômicas e o acesso aos ambientes digitais. Vale observar:

As desigualdades sociais também se manifestam no ambiente digital, com potencial de restringir oportunidades e até mesmo as condições de cumprimento de medidas de combate à pandemia. Mulheres negras acessaram a Internet exclusivamente pelo telefone celular (67%) em maiores proporções que homens brancos (42%). Por outro lado, elas realizaram transações financeiras (37%), serviços públicos

(31%) e cursos (18%) pela Internet em proporções bastante inferiores às de homens brancos (51%, 49% e 30%, respectivamente). Isso evidencia as múltiplas camadas da desigualdade e seus efeitos combinados sobre aproveitamento das oportunidades digitais por diferentes parcelas da população. (TIC, 2020, p. 25).

Pensando a realidade dos integrantes do Projeto, há o relato feito por uma das bolsistas em um dos encontros formativos promovidos pelo Boas Práticas: a dificuldade redobrada enfrentada pelo seu GT (Pop Rua) para alcançar a população de rua durante o isolamento físico, tanto pelo espalhamento do grupo no espaço urbano, como também pelas dificuldades enfrentadas pela pandemia. Desse modo, foi apenas a partir do momento em que os encontros presenciais foram viabilizados que os participantes sentiram poder alcançar ainda mais pessoas.

O acesso à conexão de internet de alta qualidade também foi empecilho em alguns momentos das videoconferências, comprometendo ligeiramente a fluidez dos vídeos das intérpretes de Libras. Buscando amenizar tais falhas na comunicação, foi fundamental o disparo das já mencionadas **newsletters** do Projeto do modo mais detalhado e ilustrado possível, trazendo um resumo e reforço acerca das principais informações debatidas nos encontros e oficinas anteriores que pudesse servir de apoio para os membros que porventura tivessem tido dificuldades no acesso.

3. Aprendizagens e ações de fortalecimento

A iniciativa de popularizar tecnologias sócio-sanitárias de enfrentamento à COVID-19, por exemplo, obriga a pautar criticamente a produção e os benefícios do conhecimento científico, especialmente, no campo da saúde. A ciência tem sido colocada internacionalmente como parte da produção cultural dos povos e, conseqüentemente, como um direito humano inalienável – o assim chamado “direito à ciência” foi evidenciado no item 27.1 da Declaração Universal de Direitos Humanos, adotada pela Assembleia Geral das Nações Unidas em 10 de dezembro de 1948 (DECLARAÇÃO, 1948).

Desde então, o caminhar da ciência na direção da sua integração com os povos tem sido devagar. As associações que promovem a ciência cidadã (ECSA, 2015) têm estimulado a integração de pessoas “leigas” aos projetos científicos, assumindo que fomentar a sua participação em todos os estágios da pesquisa é uma maneira de democratizar os métodos de pesquisa e o próprio conhecimento científico através de novos canais de discussão, encarnados nos corpos e nas experiências das pessoas participantes.

Nos encontros virtuais promovidos pelo Boas Práticas, o diálogo com lideranças das comunidades e dos movimentos permite a demonstração dessas impressões em comentários no **chat** do **Google Meet**. Maria (nome fictício), liderança indígena da Serra das Matas (Ceará), ao receber orientações sobre os mecanismos biológicos e imunológicos da vacinação – indicar o encontro,

comenta: “é por isso que gosto demais dos cientistas”; em seguida, imprime a abertura de espaços de resistência no campo dos saberes-poderes em construção e em tensão ao sustentar: “aqui também vivemos das plantas”. Vitor (nome fictício), liderança do Movimento Nacional de Pessoas em Situação de Rua (RN), reforça no **chat**: “O corpo humano é sensacional! É uma fábrica de produzir proteções”.

Acessar estas percepções ilumina novas perspectivas sobre a acessibilidade ao campo científico. O direito à ciência é muitas vezes considerado como um mero acesso aos bens materiais produzidos pela ciência – por exemplo, o acesso às vacinas. Porém, o direito à ciência deve ser considerado a partir da integralidade da produção do conhecimento nas sociedades, o que inclui não somente a ciência ocidental, assentada nas universidades e laboratórios de pesquisa, como também em terreiros, comunidades tradicionais e movimentos sociais, os quais ostentam os saberes da tradição e da experiência. O diálogo entre esses espaços do saber-poder não é igualitário: é um campo de tensões e desconfortos. É nesse cenário que a comunicação digital precisa operar e demonstrar suas potencialidades de modo a alimentar, fortalecer e aglutinar os agentes envolvidos nessa luta processual e permanente.

4. Considerações finais

No presente trabalho, são relatadas tarefas de pesquisa colaborativa com comunidades e movimentos sociais

durante a pandemia e ações comunicacionais desenvolvidas para a realização do estudo.

A partir do reconhecimento de diversas tensões sociais, emergem questionamentos de distintas naturezas, a saber: discussões éticas ligadas ao campo da saúde – por exemplo, informações sobre a vacina e sua sistemática de aplicação, bem como sobre os contornos da pandemia para a área científica; questões estratégicas voltadas ao fortalecimento coletivo, como a obtida através da absorção de bolsistas lideranças do projeto com a institucionalização do CNPq (PORTARIA, 2021); busca pelo acesso e promoção aos direitos humanos em perspectiva transcultural e popular; atenção à fluidez da dinâmica de comunicação do projeto, o que contempla a preocupação com a acessibilidade, disponibilização de informativos e transparência sobre a pesquisa de modo geral, assim como a produção de conteúdo de divulgação alinhados à natureza interdisciplinar do estudo.

Incontestavelmente, o Boas Práticas navega em águas revoltas e fomenta uma produção científica que avance no estímulo à reflexão sobre o impacto da virtualidade na produção de conhecimento, nos ativismos e na vida comunitária, além de ponderar os desafios éticos do trabalho integrador e democratizador de uma ciência cidadã entre sujeitos plurais.

Para tanto, faz-se necessário acionar as premissas da realização de uma comunicação pública (COSTA, 2006) prevalentemente digital, em prol da valorização e do reconhecimento dos saberes

pluriepistêmicos, dedicando-se, assim, à democratização da produção do conhecimento científico a partir de uma perspectiva autêntica, popular, colaborativa e emancipadora.■

[**BRENO DA SILVA CARVALHO**]

Publicitário e antropólogo. Professor do Departamento de Comunicação Social (DECOM/UFRN). Coordenador adjunto do Boas Práticas de Enfrentamento à COVID-19/CNPq. Integra o grupo de pesquisa Observatório de Tendências em Publicidade (OBTEP). E-mail: brenosc@uol.com.br

[**ANA GRETEL ECHAZÚ BÖSCHEMEIER**]

Feminista, mãe, pesquisadora, tradutora. Professora na UFRN no Departamento de Antropologia (DAN) e na Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS/UFRN). Coordena o Boas Práticas de Enfrentamento à COVID-19/CNPq. E-mail: gretigre@gmail.com

[**RAQUEL ASSUNÇÃO OLIVEIRA**]

Publicitária e doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Estudos da Mídia (PPgEM/UFRN). Bolsista no Projeto de Pesquisa Boas Práticas de Enfrentamento à COVID-19/CNPq. Integra o Observatório de Tendências em Publicidade (OBTEP). E-mail: assuncaoaraqueloliveira@gmail.com

Referências:

BEIGUELMAN, Giselle. **Coronavida: pandemia, cidade e cultura urbana**. São Paulo: ECidade, 2020. 46 p.

CARVALHO, José Jorge de. **Encontro de saberes: por uma refundação étnica, racial e epistêmica das universidades brasileiras**. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOGEL, Ramón. Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. Belo Horizonte: Autêntica, 2018. p. 79-106.

COMISIÓN INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS. **Pandemia y derechos humanos en las Américas. Organización de Estados Americanos (OEA)**, Resolución, n. 1, 10 abr. 2020. Disponível em: <https://www.oas.org/es/cidh/decisiones/pdf/Resolucion-1-20-es.pdf>. Acesso em: 13 mar. 2021.

COSTA, João Roberto Vieira. **Comunicação de interesse público: ideias que movem pessoas e fazem um mundo melhor**. Rio de Janeiro: Jaboticaba, 2006. 160 p.

COSTA, Marcela. **Narrativas transmidiáticas como estratégias publicitárias**. Cadernos de Comunicação, v. 17, n. 18, jan./jun. 2013. p. 211-240. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/ccomunicacao/article/view/10897> Acesso em: 13 out. 2021.

CRENSHAW Kimberle. **Mapping the margins: intersectionality, identity politics and violence against women of color**. Stanford Law Review, v. 43, n. 6, 1991, p. 1241-1299. doi: <https://doi.org/10.2307/1229039>. Acesso em: 13 mar. 2021.

DECLARAÇÃO Universal de Direitos Humanos, de 10 de dezembro de 1948. (1948) Assembleia Geral das Nações Unidas, 10 dez. 1948. Disponível em: <https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos> Acesso em: 05 mai. 2021.

ECSCA – European Citizen Science Association. (2015). **Ten principles of citizen science**. Berlim. <http://doi.org/10.17605/OSF.IO/XPR2N>

MONCAYO, Víctor Manuel. (Org.) **Orlando Fals Borda, una sociología sentipensante para América Latina**. México: Siglo XXI Editores; Buenos Aires: CLACSO, 2015.

FEUERWERKER, Laura C. M. Educação na saúde: educação dos profissionais de saúde – um campo de saber e de práticas sociais em construção. **Revista Brasileira de Educação Médica**, [online], v. 31, n.1, 2007. p.3-4.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**: saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 1996. 166 p.

JENKINS, Henry. **Cultura da convergência**. São Paulo: Aleph, 2009.

KAPLÚN, Mario. **El comunicador popular**. Quito: CIESPAL, 1985. 71 p.

KNOX, Winifred, MOURA, Joana Tereza V. **Saberes dialógicos**: intervenções universitárias na Vila de Ponta Negra. Natal: EDUFRN, 2020. 195 p.

KOTLER, Philip; KARTAJAYA, Hermawan; SETIAWAN, Iwan. **Marketing 4.0**: do tradicional ao digital. Rio de Janeiro: Sextante, 2017.

KOZINETS, Robert. **Netnografia**: realizando pesquisa etnográfica online. Porto Alegre: Penso, 2014. 199 p.

LAGORIO, Consuelo. **Textualidade, imagem e mestiçagem na crônica de Guamán Poma**. Gragoatá, Niterói, n. 22, p. 235-252, 1. sem. 2007. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/gragoata/article/view/33204>. Acesso em: 20 out. 2021.

LEMOS, André. **A tecnologia é um vírus**: pandemia e cultura digital. Porto Alegre: Sulina, 2021. 150 p.

MAIGRET, Éric. **Sociologia da comunicação e das mídias**. São Paulo: Senac São Paulo, 2010. 466 p.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. Arte & Ensaios – **Revista do Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais** – EBA/UFRJ, Rio de Janeiro, n. 32, dez. 2016. p. 123-151.

MINAYO, M. C. S. Contribuições da antropologia para pensar a saúde. In: CAMPOS, Gastão W. S. et al (org.). **Tratado de saúde coletiva**. São Paulo: Hucitec, 2009. p. 189-218.

OLIVEIRA, Rodrigo C.; CHRISTINO, Daniel; MACHADO JÚNIOR, Eliseu V. (orgs.). **Covid-19 e a comunicação**. Goiânia: Cegraf UFG, 2021.

ORTIZ OCAÑA, Alexander; ARIAS LOPEZ, María I. **Hacer decolonial**: desobedecer a la metodología de investigación. Hallazgos, v. 16, n. 31, 2019. p. 147-166.

PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; ESCÓSSIA, Liliana da. (orgs.). **Pistas do método da cartografia**: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2010, p. 17-31.

PEREZ, Clotilde. **Signos da marca**: expressividade e sensorialidade. São Paulo: Cengage Learning, 2016.

PNAD Contínua TIC. Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua – Tecnologia da Informação e Comunicação. **Acesso à Internet e à televisão e posse de telefone móvel celular para uso pessoal 2019**. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2021. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101794_informativo.pdf. Acesso em: 12 jan. 2022.

PORTARIA CNPq no 500, de 07 de maio de 2021. (2021). **Diário Oficial da União**: seção 1, Brasília, DF, 07 mai. 2021. Disponível em: <https://portal.in.gov.br/web/dou/-/portaria-cnpq-n-500-de-7-de-maio-de-2021-319014266> Acesso em: 13 jun. 2021.

SOUSA SANTOS, Boaventura. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. In: SOUSA SANTOS, Boaventura; MENESES, Maria Paula (eds.). In: **Epistemologias do sul**. São Paulo: Cortez, 2010. p. 31-83.

STENGERS, Isabelle. Uma ciência triste é aquela em que não se dança. Conversações com Isabelle Stengers. **Revista de Antropologia**, v. 59, n. 2, 2016. p. 155-186. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/121937>. Acesso em: 15 dez. 2021.

TIC Domicílios 2020. **Pesquisa sobre o uso das tecnologias de informação e comunicação nos domicílios brasileiros**: edição COVID-19 – metodologia adaptada. Núcleo de Informação e Coordenação do Ponto BR. Disponível em: https://www.cetic.br/media/docs/publicacoes/2/20211124201233/tic_domicilios_2020_livro_eletronico.pdf. São Paulo: Comitê Gestor da Internet no Brasil, 2021. Acesso em: 22 jan. 2022.

VASCONCELOS, Eymard M. Educação popular: instrumento de gestão participativa dos serviços de saúde. **Caderno de Educação Popular e Saúde**. Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa, Departamento de Apoio à Gestão Participativa. Ministério da Saúde: Brasília-DF, 2007. p. 18-29.

ZANETTI, Daniela; REIS, Ruth; ANTOLINI, Marialina (Org). **Minorias midiáticas**: gêneros, etnias e territórios. Pelotas: Ed. UFPel, 2021.

EXPRESSÕES DA
LUTA DE COLETIVOS
CULTURAIS
NAS PERIFERIAS
DE SÃO PAULO EM
TEMPOS DE PANDEMIA



V SICCAL

[GT2 - TERRITÓRIOS, TERRITORIALIDADES E MOVIMENTOS SOCIAIS]

Tâmara Pacheco

Escola de Artes, Ciências e Humanidades (EACH - USP), São Paulo, SP

[RESUMO ABSTRACT RESUMEN]

A principal bandeira do movimento negro brasileiro na atualidade, o genocídio da juventude negra, tem ganhado evidência por meio de novas formas de protestos, ampliados por diversas demandas surgidas nos territórios periféricos em regimes democráticos. Utilizando o conceito de colonialidade do poder de Quijano (2005) e necropolítica de Mbembe (2012), trazemos a realidade de coletivos culturais das periferias da cidade de São Paulo ao proporem novos sentidos à esfera pública diante de diversas denúncias. Faz-se necessário discutirmos a formação social brasileira desde seu modo de produção escravista para entendermos o protesto radical negro que Moura (2001) vai chamar de quilombagem. Essa reflexão parte da experiência de atuação desses grupos durante a pandemia do coronavírus, por meio de um debate virtual promovido pelo Observatório de Coletivos Culturais das Periferias de São Paulo que traz na arena do trabalho e das políticas públicas culturais aspectos dessa exclusão no contrato social.

Palavras-chave: Colonialidade do poder. Necropolítica. Territorialização. Quilombagem.

The main banner of the Brazilian black movement today, the genocide of black youth, has gained evidence through new forms of protests, amplified by various demands arising in the peripheral territories in democratic regimes. Using the concept of coloniality of power by Quijano (2005) and necropolitics by Mbembe (2012), we bring the reality of cultural collectives from the outskirts of the city of São Paulo to propose new meanings to the public sphere in the face of various complaints. It is necessary to discuss the Brazilian social formation since its slave production mode to understand the radical black protest that Moura (2001) will call quilombagem. This reflection is based on the experience of these groups during the pandemic of the coronavirus, through a virtual debate promoted by the Observatory of Cultural Collectives of the Peripheries of São Paulo, which brings into the arena of work and cultural public policies aspects of this exclusion in the social contract.

Keywords: Coloniality of power. Necropolitics. Territorialization. Quilombagem.

Este artículo investiga, a través de un estudio de caso, el impacto del consumo de La bandera principal del movimiento negro brasileño hoy, el genocidio de la juventud negra, se ha evidenciado a través de nuevas formas de protesta políticos amplificadas por diversas demandas surgidas en territorios periféricos en regímenes democráticos. Utilizando el concepto de colonialidad del poder de Quijano (2005) y la necropolítica de Mbembe (2012), traemos la realidad de colectivos culturales de la periferia de la ciudad de São Paulo que proponen nuevos significados a la esfera pública frente a diversas denuncias. Es necesario discutir la formación social brasileña a partir de

su modo de producción esclavista para comprender la protesta radical negra que Moura (2001) denominará quilombagem. Esta reflexión se basa en la experiencia de estos grupos durante la pandemia del coronavirus, a través de un debate virtual promovido por el Observatório de Coletivos Culturais das Periferias de São Paulo, que trae aspectos de esta exclusión en el contrato social al ámbito del trabajo y del políticas públicas culturales.

Palabras clave: La colonialidad del poder. Necropolítica. La territorialización. Quilombage.

Introdução

Em um momento de esvaziamento do debate político nas esferas públicas tradicionais do Estado, vai criando espaços alternativos como forma de expressão e organização da luta política. A luta antirracista ganha outros contornos, para além do que foi o movimento negro do período da ditadura, no fim dos anos 1970 e início dos anos 1980, depois de uma fase em que militantes dessa geração passaram a ocupar cargos públicos e vincularem-se a partidos políticos. Posteriormente, com a abertura democrática, os avanços nas legislações por igualdade racial a partir dos anos 1990, onde parte desse grupo também passa a se constituir em ONGs (Organizações Não Governamentais), conforme explica Oliveira (2015) é quando se alcança pela primeira vez um debate importante como relevância pública. As conquistas dessa geração foram valiosas, porém ainda não o suficiente para a superação do racismo e por igualdade de direitos.

A este cenário se junta uma geração de intelectuais e militantes progressistas da classe média que, de acordo com Oliveira (2021), boa parte oriunda do movimento estudantil, protagonizou importantes lutas contra a ditadura militar e o autoritarismo em defesa dos direitos humanos e sociais. Esta geração atualmente está em boa parte no comando das organizações partidárias ou são analistas na mídia, e mantém uma participação contínua no debate da esfera pública. De algum modo, atuam no plano da institucionalidade, mediando os aparelhos do Estado e tutelando as demandas sociais, ao mesmo tempo em que ficam distantes

da realidade dos movimentos de base. Não estão nas periferias, nas comunidades, nas favelas, não colocam o pé no barro.

No entanto, o processo de democratização mais recente, demarcado por um governo progressista (2003-2016), possibilitou a formação de outra geração mais jovem, a de sujeitos políticos oriunda dos movimentos das periferias e das conquistas por políticas sociais que passam a questionar as instâncias de poder. Estes estão imersos em um discurso proibicionista por parte do Estado sob o argumento de produzirem uma cultura da violência e não de uma cultura periférica. Podemos pensar no funk, no hip hop, no samba e tantas outras manifestações da matriz de cultura negra que são criminalizadas, o que na análise de Oliveira (2021), faz parte de uma política hegemônica de continuidade à segregação racial, de sujeição da população negra associada à sua marginalização e desvio, deslegitimando suas práticas.

A origem, o lugar de nascimento, o território onde moram, a criação familiar, a cultura periférica marcam de forma negativa seus corpos, reforçando o estigma e o rótulo de “suspeitos” pela sociedade. São estes os “inimigos do Estado”, representações do imaginário social, submetidos às piores condições empregatícias e aos piores salários, **sujeitos periféricos** categoria criada por D’Andrea (2013) que integram coletivos culturais em territórios vulnerabilizados da cidade de São Paulo.

O autor fala da construção dos **sujeitos periféricos** que vão se sobressair a partir da década de 1990 influenciados pelas narrativas do movimento hip hop, pelo samba, sarau e outras diversas linguagens

artísticas e comunicacionais que começam a alterar o cenário dos bairros mais distantes da cidade. São outras subjetividades que vão se formando e que trazem outras perspectivas sob o aspecto da potencialidade desses territórios. Esses grupos se fazem presentes nos desdobramentos de bandeiras e denúncias num processo histórico da luta antirracista que se dá desde o início da colonização (Moura, 1994). Vão dando novos significados aos seus territórios a partir da ideia de cultura periférica como potencializadora de suas narrativas. Uma explosão de atividades culturais nas periferias começa a refletir sobre o sentido da cidadania, nesses movimentos renovados que sofriam as consequências diretas da entrada do neoliberalismo caracterizado pela desregulamentação do sistema social e a militarização dos espaços chamados de **cinturões de pobreza e miséria**¹ por entidades das forças armadas brasileiras.

Em 2020, com a chegada da maior crise sanitária dos últimos tempos, foi a periferia a mais afetada acometida pela maioria das mortes no país, que poderiam ser evitadas pelo poder público, mas que a opinião pública acabou por culpabilizar as próprias vítimas. Sem assistência do Estado, as periferias se organizaram de forma solidária para combater a disseminação do vírus. Diversos atores desses territórios se mobilizaram em redes de solidariedade, entre eles os coletivos culturais buscando

atender as demandas mais emergenciais de seus moradores.

Essa crise sanitária está diretamente atrelada às mudanças paradigmáticas do modo de produção capitalista a partir do neoliberalismo que atinge fortemente as populações periféricas. Um novo cenário de luta de classes é configurado em que a interpretação de classe trabalhadora, das décadas anteriores, ganha outros sentidos num contexto de opressões experienciadas nesses territórios. A flexibilização do trabalho mudou a percepção do trabalhador enquanto pertencente a uma classe, dificultando sua organização como, por exemplo, acontecia nos anos 1980, na forma de sindicatos, a partir da vivência do lugar comum do chão de fábrica. Hoje quando a realidade do trabalhador da periferia passa pelo pequeno comércio local, o empreendedorismo individual, os serviços domésticos, a uberização, etc., novos desafios passam a compor outras formas de reivindicações, conforme afirma Oliveira (2021 b).

Vale ressaltar que boa parte da população negra sempre trabalhou nas piores condições, vivendo muitas vezes na informalidade, como aponta Moura (2021). Dentro da situação concreta do preconceito e da marginalização do pós-abolição ao processo de urbanização da cidade São Paulo, o negro da periferia sempre teve que se organizar para sobreviver e a cultura negra serviu como elemento aglutinador desse processo. Nesse contínuo negro presente na cultura periférica da atualidade, o território passa a ter um papel central na construção do ser político.

1 OLIVEIRA, Dennis. Extermínio da população da periferia, uma ação política pensada nos anos 1980. Revista Fórum. 18/3/2013. Disponível em: <<https://revistaforum.com.br/blogs/quilombo/2013/3/18/exterminio-da-populao-da-periferia-uma-ao-politica-pensada-nos-anos-1980-29157.html>>.

Colonialidade do poder e necropolítica

Ao nos referirmos ao colonialismo, nos reportamos à herança que o domínio ibérico nos deixou e vai dar subsídios ao que Quijano (2005) concebe em termos de **colonialidade do poder**, considerando a raça como categoria mental da modernidade que vai atuar no gerenciamento do mercado mundial de trabalho, pela globalização que começou com a invenção das Américas. A divisão internacional do trabalho é a base para a constituição do mercado mundial, segundo o autor. Organização essa que se dá internamente com o ingresso seletivo ao mercado formal, possibilitando a superexploração do trabalhador e que de acordo com Moura (1994) sustentará e consolidará o capitalismo dependente que vai se formar nos países de Terceiro Mundo da América Latina e conseqüentemente no Brasil após o regime escravocrata, dando assim condições ao enriquecimentos dos países centrais, na perspectiva do sistema-mundo.

Fanon refere-se ao conceito de situação colonial, tendo o colonialismo, como um fenômeno social que compreende a dimensão econômica, política, cultural e psíquica da dominação (p. 44, FAUSTINO, 2018). A construção de colonialidade do poder (QUIJANO, 2005), que parte dessa sustentação como resultado de uma experiência histórica e avança na sua complexidade em termos de sua mundialização, é explicada pelo exercício da burocracia estatal e privada, por parte das classes dominantes, que operam os mecanismos institucionais e ideológicos para manter o **status quo** e naturalizar as relações sociais. E transcende para um tipo de racionalidade

e padrão classificatório racial que classifica e hierarquiza seres humanos, a partir do estabelecimento de lugares de comando.

Os territórios periféricos da atualidade são a remodelações dos territórios coloniais defende Mbembe (2016) inspirado em Fanon, lugares onde a soberania se exerce pela política para além dos limites, onde se define quem vive e quem morre, onde se pratica o estado de exceção e a guerra sem fim (em nome da paz), guerra naturalizada. Raça, território, poder, estado de exceção são categorias fundantes do racismo atual. A colônia na composição do terror, a partir do olhar europeu, gerenciava a guerra por uma ordem jurídica, onde a igualdade dos Estados justificava o direito de guerra à serviço da “civilização”. A negação racial entra como elemento chave que coloca o colonizador contra o “inimigo selvagem”. Interessá-nos observar como estratégias de um projeto de poder civilizatório naturalizam e legitimam as relações sociais até hoje.

Com Fanon e Foucault, Mbembe (2014; 2016) analisa os feitos psicossociais dessa violência tendo em vista as classes sociais e os contextos de fundo ideológicos. A construção da soberania do poder significa a instrumentalização da existência humana e destruição de corpos. E a necropolítica é uma forma adequada ao atual capitalismo porque usa a militarização como modelo de gestão possível junto com a desregulamentação dos contratos de trabalho levando a precarização social.

O elemento paradoxal do mundo colonial é recolocado na estrutura da modernidade, quando Mbembe (2014) fala da experiência colonial. No entanto, o escravizado desse tempo rompe com o mundo

das coisas, da condição de expatriado, apresentando formas diferentes de relações humanas por meio de seu corpo. Apesar da reclusão simbólica e do terror ao que era submetido, o autor explica que “ele ou ela desenvolve compreensões alternativas sobre o tempo, sobre o trabalho e sobre si mesmo” (2014, p. 132). Nesse sentido, o espaço do colonialismo moderno se torna potencializador para o exercício da quilombagem (MOURA, 2001) como ação política cultural dentro dos territórios periféricos brasileiros e que abordaremos mais adiante.

Para Quijano (2005), a entrada das nações do continente americano na modernidade se dá de forma fragmentada, subsumida e violenta, gerando transtornos profundos nas sociabilidades das cidades. Conceito este que está na gênese dos estudos decoloniais, pois não existe **colonialidade** sem modernidade, refere-se a um conjunto de elementos objetivos e subjetivos que fundaram um modo de existência social, configurando a sociedade moderna tal como a conhecemos dentro então de uma razão fundante. A modernidade é um projeto civilizatório marcado por uma racionalidade que se produz na violência. E Mbembe (2014) fala dessa sujeita e sujeito colonizado que tem sua face fragmentada dentro desse contexto de destruição, que também podemos levar aos territórios periféricos da cidade de São Paulo.

Na linha do pensamento decolonial, Mignolo (2000) afirma que a sustentação desse padrão de poder, além do eixo racial, está fundamentada em termos patriarcais do conhecimento. O fator possibilitador da violência nas sociedades capitalistas periféricas da América Latina parte do regime escravocrata atravessado pelo ordenamento

patriarcal, como também afirma Oliveira (2018). Racismo e machismo se interpõem como mecanismos de opressão dando lugar a subalternização desses territórios no sistema-mundo moderno, tendo a Europa como centro que concentrou todas as formas de controle de subjetividades, da cultura e da produção do conhecimento. Raça e gênero são clivagens que estabelecem uma nova estrutura de relações de produção, baseada em um padrão global de controle do trabalho. Dessa mesma herança, o patrimonialismo na perspectiva social da propriedade privada e da família, sob a hegemonia masculina, facilita a formação desse elo. A argumentação de Quijano (2005) de que as “novas identidades históricas produzidas sobre a ideia de raça foram associadas à natureza dos papéis e lugares na nova estrutura global de controle do trabalho” (p. 108) trazem esses mecanismos de opressão atrelados à exploração e justificando o trabalho remunerado como privilégio dos brancos.

Por isso, Moura (1994; 2021) e Gonzalez (1979) quando retomam o processo da formação social brasileira a partir do período da escravidão, eles estão falando que o lugar das negras e negros no Brasil é o do escravizado, o lugar do subalterno; e nunca o lugar da cidadania que pressupõe uma igualdade de direitos. Ocupam assim as franjas da sociedade como massa de reserva e que hoje se torna descartável para o mercado de trabalho. Tidos como “maus cidadãos” (MOURA, 2021) no processo de urbanização com a modernidade, não são tolerados em espaços da cidadania. Moura (1994; 2021) vai demonstrar que as ações coletivas da população no campo da cultura negra, no campo da organização comunitária, vão no sentido de tencionar

as estruturas institucionais que legitimam esses lugares e papéis. Existe uma ação reativa da população negra e periférica que ao mesmo tempo em que reivindica sua especificidade enquanto sujeitas e sujeitos periféricos (D'ANDREA, 2013), também evoca o direito por igualdade social. Esses protestos surgem justamente porque a periferia é produto da lógica orquestrada pelo capital para reprimir vidas e enclausurar as pessoas em sistemas de opressão nas condições de trabalho, moradia, lazer, saúde, alimentação e cultura.

Ação direta do capital, territorialização e esfera pública

Nesse horizonte, as manifestações mais evidentes marcadas pela colonialidade, legitimada pelo regime escravista no Brasil Colonial e Império, vão se desdobrar em diversos governos autoritários e conservadores ao longo da história, inclusive serem reproduzidas em regimes democráticos ao estabelecerem acordos feitos de cima, conforme aborda Oliveira (2021). Como quando após o regime militar, de 1964 a 1985, com um regime de anistia que perdoa os crimes cometidos pelo Estado, as estruturas das políticas de segurança pública se mantiveram intactas, garantindo a permanência de determinados mecanismos de racismo no país, em uma sofisticação ainda maior por meio de tecnologias e aparatos repressivos, como a violência policial, o encarceramento em massa e o genocídio de jovens negros nas periferias brasileiras em governos democráticos. Herança essa renovada.

Podemos dizer que a emergência de sujeitas e sujeitos coletivos periféricos (D'ANDREA, 2020) no âmbito da cultura, pela análise de Canclini (1987), deve-se ao processo de democratização das estruturas institucionais de poder das sociedades latino-americanas no final dos anos 1980. Esse momento é refletido na metrópole paulista pela forte atuação dos movimentos eclesiais de base, movimento de luta contra a carestia e também dos movimentos sindicais que se dá nas periferias e que também contribuíram para o fim da ditadura militar no Brasil. Coincidentemente esse momento de abertura política e econômica dá espaço a entrada do discurso único do neoliberalismo a partir dos anos 1990. A reconstrução de espaços públicos possibilitou que as expressões das culturas populares, dentro da dimensão dos movimentos sociais influenciados pela Teologia da Libertação que nasce na América Latina e no Brasil no final dos anos 1960, comessem a ter certa visibilidade.

Hall (2011) reforça que o discurso da identidade trazido por esses grupos minoritário em termos de poder emerge como nova fonte de conflito, pois é dada pela imposição da concepção autocentrada de sujeito e pela crise do Estado-Nação ordenando uma nacionalidade unitária. Frente as diversas formas de opressões, Oliveira (2018) explica que a reivindicação pela igualdade de direitos na democracia faz com que expressões culturais negras, indígenas, femininas, populares passassem a buscar voz coletiva. Porém, os debates que começaram a ser feitos por esferas públicas alternativas que vão surgindo com esses grupos passam a ser cooptados pela pressão do grande capital transnacionalizado atuando como mediador dessas narrativas.

Essa configuração se dá no plano da geopolítica devido a pressão ideológica que surgiu no pós-Guerra Fria e se transformou numa força hegemônica, onde o capital começa a construir uma arquitetura global institucional mediando as diferenças culturais existentes em várias localidades e se interconecta globalmente a partir das tecnologias de informação e comunicação, de acordo com Comparato (2014 apud OLIVEIRA, 2018). Nessa expansão global, o capital coloniza, reestrutura e reorganiza territórios estabelecendo conflitos de sentidos e de processos de significação, explica Oliveira (2018).

A atual fase de acumulação flexível do capital chamada de globalização neoliberal, com a mudança de paradigma para o modelo de produção toyotista flexibilizando as relações de trabalho e a produção em pequena e diversificada escala, restringindo o mercado consumidor, traz alterações profundas no campo social brasileiro, de acordo com o autor. A apartação social entre aqueles que conseguem se incluir no mercado de trabalho e consumo e aqueles que ficam de fora; a destruição do espaço público e da sociedade civil; a ineficácia de políticas públicas hegemônicas que transforma direitos em privilégios; e o esvaziamento da ideia de democracia e justiça social.

Zibechi (2003) avalia que desterritorialização causada pelas ditaduras e correntes neoliberais impactou movimentos sociais e populares na América Latina que começavam a ganhar força até os anos 80 e passam a desaparecer. São então reconfigurados os espaços físicos localizados às margens das cidades e das zonas de produção de riqueza. Segundo o autor, esses movimentos do continente latino-americano

estão traçando novos caminhos, diferente dos modelos que foram os movimentos sindicais dos países centrais. As demandas até então baseadas nas ações via Estados, de alianças com setores sociais e partidos políticos, acabavam subalternizando suas ações em favor de uma a gestão centralizada. Surgem então novas linhas de atuação que vão sendo tomadas por importantes movimentos baseados no que chama de territorialização, por meio do “enraizamento de seus espaços físicos recuperados ou conquistados através de largas lutas, abertas ou subterrâneas” (p. 186, Zibechi, 2003). Esses movimentos sociais e populares apresentam também outras características comuns como a autogestão de espaços, a valorização da cultura e da identidade, a formação de seus próprios intelectuais, o protagonismo das mulheres e por fim a organização do trabalho com relações igualitárias e horizontais formando redes de auto-organização territorial.

A territorialização (ZIBECHI, 2003) implicada nas reivindicações dos coletivos culturais periféricos que trazem novos protagonismos na forma de denúncia, dentro de um processo de democratização liberal do Estado, requer uma proposta de articulação com a esfera pública, mesmo partindo do princípio de que se trata de uma típica atividade da modernidade (construção eurocêntrica) e, portanto, dentro da lógica da colonialidade do poder. De acordo com Habermas (2003, apud OLIVEIRA 2020): “A esfera pública é uma rede adequada para a comunicação de conteúdos, tomadas de posição e opiniões, nela os fluxos comunicacionais são filtrados e sintetizados, a ponto de se condensarem em opiniões públicas”. Para o pensador alemão, essa concepção não

pode ser entendida como uma instituição, nem como organização, tampouco como uma estrutura normativa que estabelece competências e papéis. No entanto, sua crítica parte de que a mercantilização dos arranjos institucionais liberais teriam levado a esfera pública para sua decadência. Com a ação direta do capital (OLIVEIRA, 2015) pela interferência das tecnologias de informação e comunicação, essas estruturas vão se transformando em corporações privadas, no entanto os coletivos culturais periféricos da cidade de São Paulo encontram outros sentidos para essa atividade.

Para explicar a natureza da ordem liberal, Mills (1997) traz uma crítica aos clássicos pensadores iluministas com a ideia de contrato social. Diferente do que filósofo suíço Rousseau defendia, de que o contrato social possibilitou uma transcendência do ser humano no estado natural (pelos seus instintos) para o estado civilizado (vinculados às normas jurídicas), o filósofo jamaicano defende em sua análise epistemológica que o contrato social age como um dispositivo de dominação, classificando-o como contrato racial. Porque o arquétipo do cidadão constituído nesse processo da democracia liberal é o homem branco europeu como contratante, produto de uma sociedade patriarcal e colonizada, dentro da concepção de propriedade privada. Então negros e mulheres são subcidadãos. Para Mills (1997), a clivagem no mercado de trabalho onde se estabelecem relações contratuais é a expressão máxima da exclusão de negras e negros do contrato social.

O pensador latino-americano Mignolo (2000), vai além dessa perspectiva

racialista do contrato social (MILLS, 1997) e também da mercantilização da esfera pública de Habermas, trazendo no fundamento racial e patriarcal do conhecimento, o lugar de enunciação da ordem mundial. De acordo com Oliveira (2018), a exclusão se dá de quem tem a fala legitimada como racional. Saberes constituídos em vivências não eurocêntricas são deslegitimados. Daí que essas vozes são desconsideradas ou tuteladas dentro de uma esfera pública burguesa.

As transfigurações dos espaços de relações humanas são produto de uma nova concepção de ser humano com o rearranjo neoliberal, individualizado e mercantilizado, explica Oliveira (2021a). As fronteiras de expansão do capital atingem os espaços urbanos configurando locais dentro dos seus interesses, mobilizando seus valores simbólicos.

Além disso, a atual configuração do capital atrelada à forma de capitalismo dependente no Brasil desloca a luta contra o racismo para a luta contra as classes dominantes, deixando de lado os fundamentos sistêmicos da dominação. Decorre disso a ilusão das possibilidades do seu enfrentamento com participação de negras e negros nas instituições públicas e privadas voltadas à manutenção dessa ordem. E, mesmo a ideia de viabilidade de inclusão social pelas políticas de ações afirmativas, bem como a eleição de forças progressistas, deslocou a busca pela equidade social para a disputa por espaços de poder, deixando de lado apropriação dos meios de produção por parte dos oprimidos (OLIVEIRA, 2021, p. 182). A constituição de novas sociabilidades por coletivos culturais das periferias na medida em que são movimentos autônomos

de trabalho, mesmo que não remunerados, apontam para a potencialidade dessa apropriação dos meios a partir do princípio da socialização da propriedade privada.

A clivagem racial por meio das instituições do modelo de produção capitalista, não se dá apenas pelo plano moral, mas para o funcionamento do capitalismo dependente. Hoje, isso também acontece no campo da esquerda, com a exclusão do negro no contrato social e da agenda antirracista na esfera pública, isso articulado a institucionalização de lideranças dos movimentos sociais que se aproximam das dinâmicas das burocracias institucionais.

Almeida (2021) alerta que a reivindicação de negras e negros nos espaços institucionais é uma bandeira importante, mas não é suficiente para enfrentar o racismo estrutural. Estar dentro de espaços da racionalidade cujas regras operam a manutenção do sistema é, portanto, reproduzir os mecanismos do racismo estrutural, conscientemente ou não. Quando Moura (2021) traz a percepção de ‘mau cidadão’ no processo de urbanização ele sinaliza que a esfera pública de cidadania não permite, interdita a participação de negras e negros. Então ele só é tolerado sob o aspecto da racionalidade branca, por um regime de tutela, enquanto “bom escravo” na modernidade. Por isto, a necessidade de negras e negros na conquista dos espaços de poder, tencionar e reinventar suas práticas, e mais do que isso a valorização do trabalho de base onde alternativas de sociabilidades são inventadas e reinventadas.

Quilombagem na ação de coletivos periféricos

Tendo em vista que o sistema estrutural mantém a marginalização das populações negras por mecanismos de bargagens diretas e indiretas, de acordo com Gonzalez (1979), Moura (2021), Quijano (2005), Almeida (2021) e Oliveira (2021), dentro de uma organização capitalista da sociedade competitiva, não se resolve o problema da desigualdade e das relações raciais pela integração do negro nos espaços de poder da sociedade de classes, ou melhor, não se trata apenas de dar condições melhores para negras e negros competirem. Para esses autores uma nova ordem social como solução depende de processos que requerem uma práxis negra a partir da radicalidade do Brasil negro, por isso a constituição de espaços públicos requer teoria e prática.

Inseridos no fenômeno da colonialidade do poder (QUIJANO, 2005), grupos oprimidos como os coletivos culturais das periferias de São Paulo que denunciam diversas formas de opressão em que a expressão máxima é o extermínio da juventude negra, ao questionarem as versões instituídas por meio de ações politico-culturais, a partir das experiências compartilhadas em seus próprios territórios, propõem mudanças nas estruturas sociais, buscando interferir dos meios de produção. Muitas vezes são jovens lideranças periféricas, que beneficiadas por políticas públicas sociais da era Lula e Dilma, e com subjetividades que são formadas a partir da cultura periférica dos seus territórios, advindo de escolas públicas, vão para as universidades e num

cenário de flexibilização e precarização do trabalho, retornam ao seu local de convívio compartilhando seus conhecimentos teóricos, onde passam, por exemplo, a dar aulas em cursinhos populares numa perspectiva de ação política antissistêmica.

Moura (1994) explica que as culturas africanas, durante a escravidão, e dos afro-brasileiros, depois, diante das manobras da classe senhorial e seu aparelho ideológico, passaram a ser instrumento de autodefesa dos oprimidos social étnica e economicamente, transformando-se em anteparos de resistência social. O autor vai definir como **quilombagem** a ação dos quilombos ao ato de fuga do escravizado no Brasil, que mesmo sem um projeto político, mas no plano da totalidade do processo histórico de sua existência, articulam como arma permanente a negação ao sistema. Essa negação tem seu eixo na relação de trabalho entre o senhor e o escravo. É no nível de produção que a quilombagem atinge o sistema escravista, desgastando-o, e onde a luta de classes é inaugurada por esses sujeitos históricos.

Como prática rebelde, o autor levanta as características principais dessa negação: a produção voltada para a própria população e não para o mercado mundial; o modo libertário; as conexões com as tradições de matriz africana como a recuperação da subjetividade e a propriedade comunitária da terra. Trata-se da recuperação da condição de humanidade negada pelo sistema escravista. Esse aspecto, segundo Oliveira (2021) demonstra as potencialidades políticas das manifestações culturais negras.

Moura (1994) explica que na transição do escravismo para o capitalismo

dependente, período caracterizado por uma modernização sem mudança, pois as condições à reprodução do capital, como o racismo e o latifúndio permanecem inerentes à nova sociedade, íntimas ligações com a estrutura escravista são preservadas. Isso é fundamental para entendermos ainda nos dias de hoje o sentido de enfrentamento do racismo estrutural, no que o movimento negro manifesta como abolição inacabada. O “fim do escravismo” e a “instituição do trabalho livre” não afetou os interesses das oligarquias, principalmente pela manutenção da propriedade de terra e o incentivo a imigração europeia que interditava o acesso de negras e negros à sociedade.

Para Gonzalez (1979) o Brasil se torna um modelo de “dependência econômica neocolonial” quando junta formas produtivas à formação de uma massa marginalizada. São questões relativas ao desemprego e subemprego que incidem justamente na força de trabalho pertencente à população negra brasileira. A situação do negro no mercado de trabalho se dá pela sistemática perseguição, opressão e violência policial, em termos de mecanismos mais cruéis de exclusão. Ocorre que mais da metade da população brasileira é constituída por jovens e na maior parte afro-brasileiros. Esses jovens estão em situação de desvantagens em termos de habitação, saúde, educação, trabalho e lazer. E a negação por eles a essa realidade concreta a partir de práticas coletivas culturais é primeiramente uma questão de sobrevivência. Criando suportes que amplificam suas vozes denunciando esses mecanismos e propondo novas formas de sociabilidade, ideias como democracia, cidadania, espaço

público e esfera pública passam a ganhar outros sentidos.

3.1 Coletivos culturais periféricos em tempos de pandemia

Ao levarmos em conta as demandas da luta antirracista do movimento negro na atualidade dentro de diversidade de atuação desse campo é importante destacar a renovação que se dá com a participação dos coletivos culturais das periferias de São Paulo. Essa atuação possibilita observarmos a criação de novos suportes políticos como a ocupação de espaços e apropriação de meios de comunicação que propõem debates sobre o uso de espaços públicos e bens públicos na cidade, por meio de manifestações de atividades artísticas culturais, pedagógicas e comunicacionais que ressignificam os territórios periféricos procurando assegurar o bem-estar de seus habitantes.

São jovens que tem consciência de classe, de raça, de gênero e de suas origens. Da vivência no cotidiano de precariedades, revelam nas letras de rap e no ritmo das batidas dos tambores das celebrações negras o ressoar das revoltas, que o Estado brasileiro é a expressão de uma máquina de guerra permanente contra os pobres. Esses, descendentes de povos e comunidades tradicionais de matriz africana e indígenas, os habitantes das periferias, manifestam que o genocídio é um projeto de país e a morte anda a espreita de suas vidas. Faz parte da luta histórica do movimento negro a busca incessante por denúncias, que não cessou em mais de cinco séculos de formação

brasileira, mas que tem sido invisibilizadas. Falamos de uma luta política que envolve disputas de sentidos com os meios oficiais sobre aquilo que ocorreu no passado e ainda é reproduzido no presente. Além disso, a onda de autoritarismo que se propaga no mundo pela manutenção do sistema em crise, tem impulsionado diversos atos de protestos radicais que se reverberam pelo planeta, como foi o caso recente do assassinato de George Floyd² em Minneapolis, nos Estados Unidos e que também teve repercussão no Brasil, inclusive abrindo espaço para a imprensa hegemônica, que como nunca antes começa a pautar as lutas antirracistas.

A covid-19 escancara as desigualdades sociais, onde o grande responsável é o modelo neoliberal, a partir do processo histórico que denominamos de **colonialidade do poder** (QUIJANO, 2005), que além de operar a serviço do capital numa lógica de desmonte das políticas sociais para manutenção de hierarquias sociais, pratica uma **necropolítica** (MBEMBE, 2016) atuando no plano da **soberania** sem limites em que corpos são matáveis em territórios periféricos e apartados em um verdadeiro estado de sítio. A população periférica, composta majoritariamente por negros e pardos é a mais acometida, pois precisa trabalhar e não pode fazer isolamento social. As políticas neoliberais ganham maior relevância quando o governo de Jair Messias Bolsonaro, genocida e negacionista, propaga campanhas

2 HOUSTON E SÃO PAULO | REUTERS. George Floyd, cuja morte escancarou racismo da polícia dos EUA, é enterrado em Houston. Folha de S. Paulo, 09 jun.2020. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2020/06/george-floyd-sera-enterado-nesta-terca-em-houston-ao-lado-de-sua-mae.shtml>> Acesso em 30 jul. 2021.

de desinformação por meio de *fakenews* e legislações arbitrárias ajudando a construir a imagem de um mito como presidente³. A situação é dramática. No mesmo momento que enfrentamos a pandemia com mais 600 mil mortes, temos 14 milhões de desempregados⁴ e batemos o recorde de extrema pobreza com 40 milhões de famílias⁵ na linha da miséria.

Não há uma ação estratégica territorializada por parte do poder público para conter a disseminação da doença, da falta de renda, da fome, onde os jovens negros periféricos são o principal alvo da truculência policial⁶ que aumentou sobre seus corpos nesse período, enquanto ainda sofrem dificuldade de acesso à internet para obter aulas remotas ou receber auxílio emergencial por serem preteridos no mercado de trabalho, quando alguns quiçá concorrerem a editais culturais. Os mais vulneráveis são os mais afetados pelo alto

desemprego e ofertas de emprego de má qualidade. As estratégias que surgem para conter esta calamidade parte justamente dessa população. Representantes de movimentos sociais e comunitários dedicam-se a criar amplas redes de apoio solidário, dos quais muitos são jovens de coletivos culturais. Inúmeras situações emergenciais passam a ser gerenciadas por essas *sujeitas e sujeitos periféricos* (D'ANDREA, 2013) que, ao mesmo tempo em que atuam na linha de frente em defesa da vida, são os mais sobrecarregados tendo que trabalhar, estudar, fazer longos percursos nos transportes públicos lotados, etc. As atividades foram da confecção de máscaras, a distribuição de cestas básicas à brigadas de assistências múltiplas.

Mesmo com os restritos investimentos públicos e necessidade de apoio financeiro aos projetos culturais antes e durante a pandemia, os coletivos não pararam. E devido ao caráter emergencial dessa crise humanitária, eles tiveram que se reinventar na organização de diversas frentes. Referimo-nos a uma crise sobre outra crise que vinha se intensificando desde 2016 abarcando as inconsistências, cortes e descontinuidades das políticas culturais oficiais, a inexistência de sistemas adequados e abrangentes de fomento e financiamento às culturas periféricas, a informalidade no tratamento com os trabalhadores da cultura e, conseqüentemente, a precariedade como norma dentro dessa realidade. A luta por recursos concentrados nas mãos do Estado dominado pelas elites faz parte das estratégias do “nóis por nóis”, sem intermediários, adotadas pelos coletivos periféricos. Essa disputa por uma distribuição mais justa de recursos e também por equipamentos públicos não somente pela cultura, mas

3 BRUM, Eliane. Bolsonaro é mito, sim. El País. 07 jul.2021. Disponível em <<https://brasil.elpais.com/opiniao/2021-07-07/bolsonaro-e-mito-sim.html>> Acesso em 08 de julho de 2021.

4 CAMPOS, Ana Cristina. IBGE estima que desempregados no Brasil sejam 14,4 milhões. Agência Brasil. 30/04/21. Disponível em <https://agenciabrasil.ebc.com.br/economia/noticia/2021-04/ibge-estima-que-desempregados-no-brasil-sao-144-milhoes>> Acesso em 21 jul.2021.

5 Recorde: 14,5 milhões de famílias brasileiras vivem na extrema pobreza. Portal IG | 23/05/2021 Disponível em <https://economia.ig.com.br/2021-05-23/recorde-extrema-pobreza-14-5-milhoes-familias-miseria-brasil.html> Acesso em 21 jul.2021.

6 BORGES, Tiago. Mesmo com pandemia, assassinatos voltam a crescer no Brasil. Periferia em Movimento. 26 jul. 2021. Disponível em: <http://periferiaemmovimento.com.br/genocidio-brasil/> Acesso em 30 jul. 2021.

pela saúde, educação, moradia, alimentação, entre outros.

Esse avanço do sistema capitalista, cuja doutrina liberal afasta as sujeitas e sujeitos periféricos (D'ANDREA, 2013) da participação política na esfera pública, começando pelo âmbito do trabalho (QUIJANO, 2005), dá lugar a uma lógica do individualismo, competição e exclusão. Em contrapartida, é justamente com base nessa sociabilidade imposta pelo capital que os coletivos reinventam formas alternativas de convívio social e protagonismo político dentro de práticas solidárias que se aproximam da proposta da quilombagem em termos de “propriedade comunitária da terra”, como explica Moura (2001). Compartilham coletivamente os mesmos espaços como casas, prédios, terrenos e galpões abandonados; praças e ruas, ao conjunto de espaços livres da cidade, e gerenciando programações culturais e projetos com a verba de editais públicos, quando são contemplados, fazem de forma horizontal e inclusiva.

Em um cenário de desmonte da sociedade trabalhadora, da má gestão da pandemia ao aumento do conservadorismo convertido em violências sistêmicas, buscamos entender as complexidades que se inserem grupos de cultura periférica por meio de uma atividade de formação em que se produziu uma série de *lives* promovidas pelo Observatório de Coletivos Culturais das Periferias do CELACC-ECA/USP⁷. Dentre elas, a *live* “Da emergência à concorrência: a corrida pelas políticas culturais na

pandemia”, realizada dia 20 de maio de 2021, que em formato de roda de conversa pôde evidenciar algumas dessas condições de vida, históricos, estratégias de resistência e expressões de protestos por parte de seus agentes. Contamos com a participação de Nisia Oliveira, que é mestre em história, foi articuladora cultural do Instituto Reação Arte e Cultura, hoje integra o Coletivo Floema e compõe o Coletivo de Ocupação e Revitalização de Arte, Grafite, Educação e Música CORAGEM⁸; Marcello Nascimento de Jesus, professor de geografia, com especialização em Cidades, Planejamento Urbano e Participação Popular, integrou do coletivo Alma de 2005 a 2015, é militante cultural com atuação no Fórum de Cultura da Zona Leste e do Movimento Cultural das Periferias e também integrante da Ocupação CORAGEM; Gil Marçal, ex-integrante do grupo Submundo de teatro da Monte Azul no Campo Limpo, ex-coordenador do VAI pela Sec. Municipal de Cultura de SP, ex representante no Ministério da Cultura em São Paulo e atualmente gestor, produtor cultural; além de Priscila Nicacio (artesã e empreendedora periférica e atualmente assessora de gabinete na Sec. de Cultura e Economia Criativa do Estado de São Paulo), das quais para este estudo destacaremos

⁷ Observatório de Coletivos e Culturas de Periferia @occpoficial Disponível em: <http://celacc.eca.usp.br/?q=pt-br/occp/1787>>; <<https://www.facebook.com/occpoficial>>

⁸ O Coletivo De Ocupação e Revitalização, Arte, Graffiti, Educação e Música C.O.R.A.G.E.M foi criado a partir da união de ativistas da cultura, que há anos desenvolvem de forma voluntária diversas ações culturais e artísticas sem fins lucrativos. Trata-se uma ocupação Cultural em um espaço da COHAB abandonado há mais de 15 anos, que proporciona, de forma gratuita, acesso à arte e a cultura, bem como oferecer espaço físico a toda rede de artistas independentes e coletivos, favorecendo a oferta e a expansão cultural em nosso bairro. Disponível em: <<https://www.facebook.com/coragemcoletivo>>

a seguir as falas dos representantes de coletivos.

Durante a conversa com os grupos convidados pelo Observatório nessa atividade foi possível observar, principalmente entre os dois representantes de coletivos da Ocupação Cultural Coragem, da Cohab II, região de Itaquera, Zona Leste da cidade, que mesmo com os restritos investimentos públicos e necessidade de apoio financeiro antes e durante a pandemia, as atividades não pararam. Tiveram que se reinventar e se organizar em diversas frentes de emergência: “Nesse momento de pandemia eu gostei muito de um termo que foi utilizado pela galera de Ermelino Matarazzo que eles falaram que estamos fazendo **emergencialismo**. Não chega a ser assistencialismo, é emergencialismo, assim no sentido de urgência mesmo”, contou Marcello.

As iniciativas dos coletivos culturais nascem da necessidade da juventude se encontrar, e fazer arte e política na quebrada, criando condições para a produção e consumo voltado aos próprios coletivos e moradores em seus territórios, incidindo assim de algum modo sobre o modelo imposto pela produção capitalista vigente. Ações essas na contramão do sistema remetem aos atos de fuga dos escravizados no período colonial como esclarece Moura (2001). Os representantes desses coletivos não se contentam em só ter que trabalhar e servir ao sistema. Marcello de Jesus relembra a longa caminhada na construção do coletivo Alma, que integrou de 2005 a 2015.

Quem é da quebrada, quer fazer arte na quebrada. Então é aquela saga, quase

que aquela missão impossível de conseguir se juntar na quebrada para fazer arte e mesmo assim, ao mesmo tempo, tem que estudar, tem que tramar. Então toda uma trajetória que se a gente fosse agir só pela razão, a gente já teria desistido há muito tempo. Porque tudo tá bem organizado para que a gente não trace esse percurso, afirmou.

Querem propor melhorias aos seus bairros e entendem que isso também requer se apropriar dos mecanismos que alcancem a esfera pública na luta por direitos e igualdade, o que significa, por exemplo, criar dispositivos que amplifiquem suas vozes para disputar o orçamento público da cidade. De uma trajetória de jovem periférico com formação em teatro de rua no Campo Limpo para a gestão pública, Gil Marçal, coordenou o Programa VAI, em 2003, e destaca a importância das articulações dos coletivos:

A gente tem muito poucas políticas públicas de cultura. E o VAI tem um mérito, porque ele inaugurou para gente. O VAI foi o programa que eu precisava, que não existia e passou a existir. Tem essa questão da gente estar totalmente sem políticas públicas e isso começa a acontecer. Isso é resultado de uma pressão, de nós artistas, dos diversos grupos da cidade, destaca.

No entanto, a existência dos coletivos está para além das políticas públicas, uma vez que eles surgem sem qualquer apoio oficial do Estado, indicando na situação da clandestinidade seu caráter libertário e autônomo. Nisia Oliveira que há 20 anos atua como articuladora cultural explica como tem sido sua militância e sobre o recente processo de ser contemplada pela

primeira vez pela 5ª Edição do Programa de Fomento a Cultura da Periferia da Cidade de São Paulo, por meio do projeto da Ocupação Coragem, que abarca diversos outros coletivos e é gerido pelo Coletivo Coragem.

Parece que a gente tá sempre muito atrás de migalhas e essa é a condição que os editais colocam pra gente. Porque a gente concorre entre nós mesmos. Então quando a gente vai fazer um projeto, por exemplo, o projeto da Ocupação cultural, a gente pensou em beneficiar ao máximo de coletividades, porque a gente sabe da precariedade do trabalho, avaliou.

Dessa experiência partilhada, percebemos que as conquistas das políticas públicas culturais da periferia de São Paulo dos últimos 20 anos nascem dos conhecimentos obtidos na luta cotidiana e atuação em rede, que vão criando condições para a estruturação de uma espécie de economia solidária como forma de articulação que fomenta uma esfera pública no fortalecimento do confronto com o poder público para reivindicar o direito à cultura, ao meio ambiente, à cidade, etc. e se produzir arte educação, cidadania, políticas em seus territórios. “Essa questão da gente fazer ponte é cotidiana, ela é constante. Eu preciso de alguma informação, eu peço ajuda para o Marcello. (...) Nós somos uma rede e nos conectamos de diversas formas e uma forma muito solidária, colaborando para a construção da realidade”, explicou Gil Marçal.

Para esses representantes da cultura periférica, é importante reconhecer as conquistas como o VAI - Programa de Valorização de Iniciativas Culturais (Lei Municipal nº 13.540) e o Programa de

Fomento à Periferia (Lei Municipal nº 16.496/2016), instituídas via Secretaria Municipal de Cultura, comparando quando não havia tais mecanismos.

A gente tem muito poucas políticas públicas de cultura. E o VAI tem um mérito, porque ele inaugurou para gente. O VAI foi o programa que eu precisava, que não existia e passou a existir. Tem essa questão da gente estar totalmente sem políticas públicas e isso começa a acontecer. Isso é resultado de uma pressão, de nós artistas, dos diversos grupos da cidade, destaca.

Ao mesmo tempo, admitem que produções culturais artísticas e políticas estiveram sempre presentes nas quebradas, independente de investimentos públicos. Nessa perspectiva, as mobilizações vão além das esferas de poder instituídos, pois procuram transgredir o sistema que os massacra. Gil vem de um período, do final dos anos 90, que não tinha nenhuma política pública: “Era o que todo mundo fazia na época, nós os grupos pobres, fazendo rifa, dava festa, ia lá comprava cerveja, vendia cerveja, trabalho pra caramba (...). E ao mesmo tempo eu fico pensando, a gente fazia e nós continuamos fazendo.”

Diante dos retrocessos nos últimos anos, fica evidente que a cultura periférica com sua natureza de luta tem ganhado contornos mais alargados em termos de cidadania, sinalizando seu caráter democrático mais radical por meio de dispositivos que ampliam suas vozes. A incidência cada vez maior nos espaços de poder, a disputa pelo orçamento público da cidade, a participação política nas instituições públicas e até partidárias por meio de mandatos coletivos são alguns efeitos desse tipo de experiência

que se reinventa dentro dos aparatos institucionais da democracia liberal, mas que ganham força principalmente porque são articuladas para além das estruturas do Estado. Ações essas que são articuladas com as demandas das bases, no plano do cotidiano e da territorialização (ZIBECH, 2003), dentro desses espaços físicos reconquistados devido à ação direta do capital (OLIVEIRA, 2015).

As várias contra-narrativas construídas por meio de suportes artísticos e comunicacionais alternativos, ampliando vozes periféricas, revelando os cotidianos e experiências vividas por jovens que são o principal alvo de perseguição do Estado armado, trazem a tona um debate público que ajuda a tencionar órgãos oficiais por justiça e reparação. São por assim dizer estratégias fundamentais, uma vez que existe a naturalização da violência nas periferias pela criminalização de seus moradores, reforçada e proferida por propagandas oficiais com o apoio da mídia hegemônica. Esse ambiente de disputa de narrativas ganha força com as TICs Tecnologias de Informação e Comunicação na nova fase do capitalismo em sua fase neoliberal, onde as redes sociais trazem novos protagonismos midiáticos (OLIVEIRA, 2021).

Ao facilitarmos os discursos públicos dos convidados na *live* por conta do suporte das redes sociais da internet, verificamos que existem propostas políticas construídas pelos coletivos que surgem dos subterrâneos da história de lutas da população periférica. Essas alicerçadas pelos desafios da vida cotidiana e no reconhecimento da cultura negra e indígena de seus antepassados como parte dessa trajetória. Apostam na fundamental importância dos espaços

públicos e alternativos para o exercício da participação política. Do enorme esforço na obtenção de acesso e construção de mecanismos de políticas públicas ao estabelecimento de espaços de diálogo e conscientização, o aprendizado tem sido recorrente na direção de se avaliar resultados ao longo dos anos, de olhar para o passado e quiçá pensar em novas formas de se fazer políticas a partir de articulações coletivas e solidárias como condição fundamental nas transformações da sociedade no sentido da valorização da vida na sua diversidade e recuperação da condição humana, a partir do sentido do que é ser sujeito periférico e periférica hoje (D'ANDREA, 2013).

Considerações finais

As novas formas de protestos por parte dos coletivos periféricos são atravessadas pelas condicionantes estruturais no racismo e da luta de classes quando sujeitas e sujeitos periféricos, que historicamente silenciados ganham voz ao protagonizarem ações que questionam as instituições do Estado buscando romper com o caráter ideológico e alienante oficial. Eles movimentam uma esfera pública mais ampliada apropriando e ressignificando esse lugar que serve de veículo para ativar suas principais denúncias e reivindicações a partir de uma prática democrática radical, a qual abordamos na perspectiva da quilombagem pela cultura negra. Durante o debate virtual com os convidados do Observatório dos Coletivos Culturais das Periferias, foi possível observar que algumas das demandas e desafios sociais desses grupos são

evidenciadas por novas formas de se pensar e fazer política em termos de críticas à equidade assentada no contrato social. A construção de políticas populares se dá durante o processo de participação política coletiva e pressão social.

A forma que um crescente número de coletivos vem se organizando, sem se atrelar a nenhuma liderança populista ou instituição do Estado, e muitas vezes sem nenhum recurso financeiro, criando redes de solidariedade é uma amostra alarmante das distâncias entre as esferas políticas dirigentes e as ruas. Há uma transição de ação política dos espaços institucionais para os alternativos e públicos por parte desses grupos.

Nos discursos dos representantes dos coletivos, a repressão imposta pelo sistema os impede de avançar, aonde muitos vão ficando no caminho, devido a inúmeras barreiras colocadas, pelas questões da opressão de classe, raça e gênero e onde o jovem negro é o principal “inimigo do Estado”, em um cenário de necropolítica nos territórios periféricos. A trajetória de gerações passadas que produziram conquistas, como no caso a luta antirracista que se inicia com as negras e negros escravizados, é fundamental para dar sentido às ações políticas do presente. Os processos de construção política por parte dos coletivos trazem à cena pública as tensões entre a História e as histórias dos indivíduos, o global e o local, o privado e o público, o Estado e os movimentos sociais.

Vivemos os efeitos do colonialismo marcado por uma escravização moderna sob o aparato das tecnologias

de informação e comunicação, onde a existência dos sujeitos periféricos está atrelada à exploração no trabalho, dominação cultural, controle e subjugação de seus corpos, que é imposto sob o ideal um novo homem “empreendedor de si mesmo” no contexto do neoliberalismo. Nesse sentido, a colonialidade do poder é a expressão do contrato racial na contemporaneidade.

Se o esquecimento e a morte são operados por meios das instituições do Estado dentro de um modelo que privatiza todas as esferas da vida, manipulando politicamente e ideologicamente os fatos, o protesto político dos coletivos direciona sua atuação também na ampliação do sentido da cultura na reivindicação de direitos básico ao lado do uso de saberes populares como a oralidade da cultura negra que ultrapassa o tempo das estruturas da modernidade. As políticas forjadas ao longo de séculos vão sendo evidenciadas e levadas à esfera pública por estes grupos que provocam o dissenso, retomando e reinventando velhas formas de protestos dos povos aqui suprimidos, de modo a romper com as formas consensuais que naturalizam a violência.

A garantia da chegada da democracia nas periferias, não depende apenas da implementação de um projeto político de governo, é necessário levar em consideração as políticas que estão sendo pensadas e construídas de maneira subterrânea nas quebradas, nos espaços alternativos que vão se criando como lugares de outras sociabilidades. Além disso, a militarização da segurança pública justificada pela chamada guerra às drogas precisa ser revista junto a representações desses grupos.

Isso significa enfatizar outras maneiras de contar a história, outras formas de organização da vida e dos saberes, construir teorias e práticas a partir desses territórios, bem como a produção de novas subjetividades que não carreguem a herança dos padrões coloniais de poder. São questões que emergem do dilema e significações entre autoritarismo e democracia, e que podem suscitar do ponto de vista das epistemologias decoloniais e afro-diaspóricas contribuições na superação do racismo e conquista por equidade para a transformação radical da sociedade brasileira. ■

[TÂMARA PACHECO]

Doutoranda no Programa de Mudança Social e Participação Política da EACH. Mestra em ciências sociais aplicadas pelo programa Mudança Social e Participação Política da EACH/USP Leste (2017). Especialização - lato sensu - na área de ciências sociais em Gestão de Projetos Culturais e Organização de Eventos pelo CELACC/ECA/USP (2008). Graduada em Comunicação Social - Publicidade & Propaganda pela Universidade Metodista de São Paulo (2001). E-mail: tamarapacheco@usp.br

Referências

- ALMEIDA, S. L. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Editora Jandaíra, 2021.
- D'ANDREA, Tiaraju Pablo. **A formação dos sujeitos periféricos**: cultura e política na periferia de São Paulo. Tese (Doutorado em Sociologia) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2013. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8132/tde-18062013-095304/publico/2013_TiarajuPabloDAndrea_VCorr.pdf> Acesso em: 21 jul. 2021.
- D'ANDREA, Tiaraju Pablo. **Contribuições para definição dos conceitos periferia e sujeitos e sujeitos periféricos**. Dossiê Subjetividades Periféricas. Novos Estudos. CEBRAP. São Paulo. Vol. 39, 19-36, jan-abr. 2020.
- FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Editora Civilização Brasileira. 1968.
- FAUSTINO, Deivison Mendes. **Frantz Fanon**: um revolucionário, particularmente negro. 1 ed. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2018.
- GARCIA CANCLINI, Nestor. **Culturas transnacionais y culturas populares**. Lima: IPAL, 1987.
- GONZALEZ, Lélia. A juventude negra brasileira e a questão do desemprego. In: **Annual Meeting of the African Heritage Studies Association**. Pittsburgh, 26-29 abr. 1979. Mimeografado.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. S. Paulo: L&PM, 2011.
- MOURA, C. **Dialética radical do Brasil negro**. São Paulo: Anita, 1994.
- MOURA, C. **A quilombagem como expressão de protesto radical**. 2001 Disponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/moura/2001/mes/quilombagem.htm>> Acesso em: 11 de jul 2021.
- MOURA, C. **O negro**: de bom escravo a mau cidadão. 2 ed. São Paulo: Editora Dandara, 2021.
- MBEMBE, Achille. Necropolítica. **Arte & Ensaio**. Revista do ppgav/eba/UFRJ, n.32. Dezembro, 2016. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993>> Acesso em: 21 jul.2021.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Antígona Editores. 2014.

MILLS, Charles W. (2013). **O contrato de dominação**. In: Meritum – Belo Horizonte – v. 8 – n. 2 – p. 15-70 – jul./dez. 2013. Disponível em: <file:///C:/Users/User/Downloads/2162-Texto%20do%20Artigo-4488-1-10-20140408.pdf>> Acesso em 30 jul.2021.

OLIVEIRA, Dennis. **Racismo estrutural - Apontamentos para uma discussão conceitual**. 2001. In Minga/Mutirão Informativa de Movimientos Sociales. Disponível em: <<https://movimientos.org/node/371?key=371>>. Acesso em 31 jul. 2021.

OLIVEIRA, Dennis. **Racismo estrutural**: uma perspectiva histórico-crítica. São Paulo: Editora Dandara, 2021a.

OLIVEIRA, Dennis. **Periferias insurgentes**: ações culturais de jovens na periferia de São Paulo. São Paulo: Instituto de Estudos Avançados, 2021b.

OLIVEIRA, Dennis. **Movimentos sociais, cultura, comunicação e território na América Latina**: estudos de experiências de São Paulo, Bogotá e Buenos Aires. In: Relatório final FAPESP. 2018.

OLIVEIRA, Dennis. **Ação direta do capital**: o poder do capitalismo contemporâneo. Rev. psicol. polít. Vol.15 no.33 São Paulo ago. 2015. Disponível em: < http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-549X2015000200011> Acesso em 22 jul. 2021.

MIGNOLO, Walter D. **La colonialidad a largo y a lo ancho**: el hemisfério occidental en el horizonte colonial de la modernidad. In:LANDER, Edgardo. La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000.

QUIJANO, Anibal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latinoamericanas. LANDER, Edgardo (Org.). Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.

ZIBECHI, Raúl. **Los movimientos sociales latinoamericanos**: tendencias y desafíos. En: OSAL: Observatorio Social de América Latina. No. 9 (ene. 2003-). Buenos Aires: CLACSO, 2003.

“PROIBIDO DEITAR
EM FRENTE À LOJA”:
CONFLITOS DA
POPULAÇÃO EM
SITUAÇÃO DE RUA NO
MEIO URBANO EM SÃO
PAULO E EM SANTIAGO



V SICCAL

[GT2 - TERRITÓRIOS, TERRITORIALIDADES E MOVIMENTOS SOCIAIS]

Giovanna Fidelis Chrispiano

Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina (PROLAM/USP), São Paulo, SP

[RESUMO ABSTRACT RESUMEN]

Este artigo tem como objetivo compreender a relação que a população em situação de rua estabelece com o território em duas localidades: São Paulo (Brasil) e Santiago (Chile), além de discutir os conflitos e tensões existentes entre essa população e o poder público. Considera-se que existe uma relação de assistência, por um lado, e de disputa, por outro, pois os governos devem, ao mesmo tempo, atender as necessidades dos que se encontram nessa situação, ao passo que devem cumprir com a demanda de residentes e comerciantes pela expulsão e deslocamento dos considerados "indesejáveis". O método consiste em pesquisa documental, mapeamento dos locais de assistência a essa população e análise das motivações existentes por trás da realização de atos violentos e de expulsão contra essa população. Busca-se responder à pergunta de como as pessoas em situação de rua se organizam no meio urbano para manter sua sobrevivência e quais paralelos podem ser traçados entre as realidades brasileira e chilena.

Palavras-chave: População em situação de rua. São Paulo. Santiago.

This article aims to understand the relationship that the homeless population establishes with the territory in two locations: São Paulo (Brazil) and Santiago (Chile), in addition to discussing the conflicts and tensions between this population and the government. It is considered that there is a relationship of assistance, on the one hand, and of dispute, on the other, as governments must, at the same time, meet the needs of those in this situation, while they must comply with the demand of residents and merchants to expel and displace of those considered "undesirable". The method consists of documentary research, a mapping of the places of assistance to this population and an analysis of the rationale behind the carrying out of violent acts and expulsions against this population. It seeks to answer the question of how homeless people organize themselves in the urban environment to maintain their survival and what parallels can be drawn between the Brazilian and Chilean realities.

Keywords: Homeless population. São Paulo. Santiago.

Este artículo tiene como objetivo comprender la relación que la población sin hogar establece con el territorio en dos localidades: São Paulo (Brasil) y Santiago (Chile), además de discutir los conflictos y tensiones entre esta población y el gobierno. Se considera que existe una relación de asistencia, por un lado, y de disputa, por otro, ya que los gobiernos deben, al mismo tiempo, atender las necesidades de quienes se encuentran en esta situación, mientras que deben cumplir con la demanda de residentes

y comerciantes por la expulsión y desplazamiento de los considerados "indeseables". El método consiste en la investigación documental, el mapeo de los lugares de atención a esta población y el análisis de las motivaciones detrás de la realización de actos violentos y expulsiones contra esta población. Se busca responder a la pregunta de cómo las personas que viven en la calle se organizan en el entorno urbano para mantener su supervivencia y qué paralelismos se pueden establecer entre las realidades brasileña y chilena.

Palabras clave: Población sin hogar. San Pablo. Santiago.

A situação de rua é um fenômeno multifacetado e com uma enorme gama de causalidades, ou seja, não é possível apontar uma causa principal para essa situação. Dentre os principais motivos apontados por diferentes estudos, estão problemas de alcoolismo e/ou drogas; desemprego; conflitos familiares com pais, cônjuges e irmãos; problemas com a justiça; problemas de saúde, principalmente mental (MDS Brasil, 2008; MDS Chile, 2020). Além disso, a existência de pessoas em situação de rua é considerada circunscrita à esfera urbana e presente, principalmente, nas grandes cidades, seja de países subdesenvolvidos ou desenvolvidos.

No Brasil e no Chile essa situação é observada com relevo em São Paulo e em Santiago, as duas maiores cidades de cada país, tanto em aspectos populacionais como econômicos. No Brasil, registram-se 146 mil pessoas em situação de rua, de acordo com a última pesquisa realizada (IPEA, 2020). E, em São Paulo, no último levantamento realizado pela Prefeitura, foram registradas 24.344 pessoas nessa situação (PMSP, 2019). Enquanto no Chile, de acordo com o *Catastro Calle* realizado em 2011, há 12.255 pessoas, sendo 5.729 na Região Metropolitana de Santiago (RMS)¹. O *Registro Social Calle* realizado pelo *Ministerio de Desarrollo Social* (MDS Chile) em 2020 apontou um contingente de 15.500 pessoas cadastradas nos registros oficiais do governo, sendo 6.813 (44,0%) delas habitantes da RMS².

1 Não há dados discriminados por comunas.

2 EMOL. Más de 15.000 personas en Chile viven en situación de calle: Cuántos son por región y las características de esta población. 13 jun. 2020. Disponível em: <<https://www.emol.com/noticias/>

O histórico da relação entre esses Estados e os indivíduos que se encontram em situação de rua é marcado, primeiramente, pela culpabilização e criminalização destes por sua condição, sendo que durante boa parte da história desses países, não possuir moradia e realizar atividades de sobrevivência em locais públicos como dormir e se alimentar era considerado crime.

Até a metade do século XX, as pessoas em situação de rua eram vistas majoritariamente como indivíduos não aptos ao trabalho e que mereciam ser punidas por isso. O Estado atuava apenas como agente repressor dessas pessoas, expulsando-as para locais mais distantes ou prendendo-as. Tanto no Brasil como no Chile são identificadas normas que instruíam os agentes públicos a atuarem de forma repressora contra quem estivesse “ocioso” nas vias públicas.

No Brasil, desde o período colonial são observadas medidas repressoras (BARBOSA, 2018, p. 42) e, a partir da Proclamação da República, a perseguição ao que era entendido como “vadiagem” aumentou pois essa era uma das formas que o Estado encontrou para manter o controle sobre as pessoas marginalizadas, principalmente as ex-escravizadas (MARINHO; SALA; TEIXEIRA, 2016). Destaca-se o “Projeto de Repressão da Ociosidade” que visava à repressão dos supostamente “desocupados” após a abolição da escravatura e o Decreto nº 847 de 11 de outubro de 1890 do Código Penal que estabelecia a “vadiagem” como uma contravenção (BARBOSA, 2018,

Nacional/2020/06/13/988915/Chile2020-Personas-situacion-calle.html>.

p. 43). Percebe-se aí uma conexão entre raça e repressão estatal quando é discutida a trajetória da relação entre Estado e pessoas marginalizadas, pois houve um recrudescimento das práticas punitivas logo após a abolição da escravidão.

Outras medidas se destacam durante a trajetória histórica brasileira, como os decretos n. 6.994 de 19 de junho de 1908 e n. 4.294 6 de julho de 1921 que, respectivamente, estabelecia a internação para “vadios, mendigos válidos, capoeiras e desordeiros” e criava um local para a internação de pessoas alcoolizadas com um endurecimento das punições aplicadas a esses grupos.

Essas normativas evidenciam a permanência do controle policial sobre os mendigos, vadios e ébrios e o objetivo de sujeitá-los ao trabalho. O controle sobre essas pessoas e a conformação de seus comportamentos atendia ao conjunto de transformações socioeconômicas que o país atravessava, como a emergência do trabalho livre, da nova ordem econômica e da urbanização (BARBOSA, 2018, p. 44).

Durante o período em que Getúlio Vargas esteve no poder, houve um aumento da repressão às pessoas em situação de rua que eram consideradas aptas ao trabalho. A denominada Lei das Contravenções Penais, estabelecida por meio do Decreto Lei n. 3.688 de 3 de outubro de 1941, previa em um de seus artigos a prisão de “quinze dias a três meses a quem, apto para o trabalho, se entregasse habitualmente à ociosidade, sem ter renda que lhe garantisse a subsistência ou se ocupasse de meios ilícitos para subsistência. Ademais, o artigo 60 desta lei previa a mesma punição aos que

mendigavam” (BARBOSA, 2018, p. 45). É possível perceber, portanto, que “a postura de repressão e controle do Estado em relação aos vadios, entre os quais estavam as pessoas em situação de rua, remonta ao período colonial e persistiu durante o século XX” (BARBOSA, 2018, p. 45).

No Chile, a perspectiva repressiva também predominou por um longo período. Desde o início do século XX, as cidades chilenas possuíam uma quantidade expressiva de pessoas em situação de rua e, em épocas de crise econômica, essa fração aumentava. Vistas como ociosas e vagais, essas pessoas eram duramente reprimidas pelos agentes estatais.

Con respecto a la manera en que el Estado chileno y los diversos gobiernos han enfrentado este problema, algunos datos señalan que ya desde principios del siglo XX las ciudades contaban con una importante población en estas condiciones, hecho que aumentaba en años de crisis económicas, llegando en estos casos a ser miles de personas en las calles. En la primera mitad del siglo XX, el Estado chileno afrontaba la situación de calle principalmente desde una perspectiva represiva, entendiéndola como una forma de infracción a ley. Junto con esto, existía un alto el nivel de estigmatización social sobre estas personas, que llevaba a denominarlas como vagabundos, mendigos, o delincuentes (NÚÑEZ, 2006, p. 15-16).

Partia-se do pressuposto de que as pessoas que se encontravam em situação de rua mesmo estando aptas para o trabalho eram apenas “preguiçosas” e não se buscava compreender a multiplicidade de fatores

que as levava à marginalização, como a pobreza, a desigualdade social, condições psíquicas e a própria ausência de políticas sociais.

Ambos os países apenas estabeleceram normativas voltadas para o atendimento a essa população nos anos 2000 em que se observa uma relativa mudança da postura dos dois países com respeito às pessoas em situação de rua com a promoção de políticas sociais mais bem definidas para esse grupo. A denominada "onda progressista" que marcou a região nesse período e o fortalecimento dos movimentos sociais são fatores que influenciaram a elaboração de medidas que buscam incentivar uma maior autonomia para a população em situação de rua, assim como a garantia de direitos básicos como saúde, alimentação, moradia, condições mínimas de higiene, dentre outros.

No Brasil, a mudança já se inicia em 1988, com a promulgação da Constituição Federal de 1988 que previa diversos direitos sociais como "a educação, a saúde, a alimentação, o trabalho, a moradia, o transporte, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e à infância, a assistência aos desamparados" (BRASIL, 1988). Em meados dos anos 2000, foi criada a Política Nacional de Assistência Social que assegurou a assistência às pessoas em situação de rua. Além disso, também foi aprovada a Lei 11.258 de 30 de dezembro de 2005 que modificou a Lei Orgânica de Assistência Social e estabeleceu a obrigatoriedade da criação de medidas de amparo a essas pessoas (BARBOSA, 2018).

Em setembro de 2005 é criado oficialmente o Movimento Nacional da População

de Rua (MNPR), pouco tempo após o "Massacre da Sé", episódio em que sete pessoas em situação de rua foram assassinadas na Praça da Sé, na cidade de São Paulo³. As reivindicações deste movimento, além das relacionadas à realização da Pesquisa Nacional sobre População em Situação de Rua em 2008, foram essenciais para a elaboração, em 2009, da Política Nacional para a População em Situação de Rua.

Antes dessa política, as ações estatais eram marcadas pela ausência de padronização nacional e pela perspectiva caritativa ou repressora. A partir desse período, o governo passa a propor políticas que visam à autonomia dessas pessoas. No entanto, as mudanças ocorreram parcial e localizadamente, coexistindo com ações do poder público caracterizadas pela repressão às pessoas em situação de rua (BARBOSA, 2018, p. 2).

Apesar da mudança relativa de postura por parte do governo, as medidas de caráter repressivo e assistencialista continuaram sendo colocadas em prática, verificando-se dificuldades para a desvinculação total de práticas que vinham sendo adotadas historicamente.

No Chile, as iniciativas voltadas para o estímulo a uma maior autonomia da população em situação de rua foram gestadas durante o ano de 2003, em que um conjunto de instituições relacionadas às pessoas em situação de rua se reuniram para dar origem à *Red Calle* (CRUZ, 2014, p. 6). Esta rede

3 FOLHA DE SÃO PAULO. Criminosos matam sete moradores de rua em SP. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/folha/especial/2004/massa-creemsp/>>. Acesso em: 06 dez. 2019.

procurava desenvolver ações voltadas para as pessoas em situação de rua e também reivindicar políticas públicas mais efetivas para essa população.

No marco da fundação dessa rede, em 2005, são criados os primeiros indicadores de pessoas em situação de rua com a elaboração do Primeiro Cadastro Nacional de Pessoas em Situação de Rua que identificou um total de 7.254 pessoas vivendo sob essa condição no país (CRUZ, 2014, p. 6). Em vista dos dados obtidos a partir do Primeiro Cadastro, o governo chileno tomou a iniciativa de elaborar uma política nacional voltada para pessoas em situação de rua, intitulada *Programa Calle: Chile Solidario*.

El programa tiene como propósito que las personas en situación de calle tengan acceso a los recursos y condiciones que les permitan mejorar su calidad de vida en las áreas que le resultan más importantes, considerando además, la incorporación de este grupo al Sistema de Protección Social Chile Solidario (MORALES, 2016, p. 16).

Percebe-se que nos anos 2000 começou a haver um maior esforço por parte do Estado e da sociedade civil em compreender a complexidade envolvida no fenômeno da situação de rua e, com isso, ocorreram certos avanços na área social. A política nacional desenvolvida pelo governo chileno foi um primeiro passo dado nessa direção, embora ainda seja necessário incluir a participação das pessoas em situação de rua no desenho da política e aumentar a articulação entre os diferentes atores relacionados à situação de rua, como as instituições privadas, organizações não governamentais e o governo (MORALES, 2016, p. 12).

Observa-se que embora esses países tenham apresentado mudanças na maneira como compreendem o fenômeno da situação de rua, medidas de repressão não deixaram de ser colocadas em prática. Desse modo, percebe-se que

[...] atualmente convivem ações estatais divergentes e até conflitantes e tornou-se comum o conflito entre Políticas Sociais e Políticas de Segurança Pública ou Políticas Urbanas. Ou seja, ao mesmo tempo em que o Estado permanece praticando atos higienistas e de segregação contra as pessoas em situação de rua, ele passou a criar políticas públicas que objetivou a criar políticas públicas que objetivam seu cuidado e inclusão na sociedade (BARBOSA, 2018, p. 50).

De modo que se observa uma mescla entre iniciativas que incentivam a autonomia das pessoas em situação de rua e práticas punitivas por parte de agentes estatais. Em uma das audiências promovidas se discutir políticas para a população em situação de rua no município de São Paulo, um dos participantes comentou “a Assistência Social nos dá cobertores durante o dia, aí de noite chega a Guarda Municipal e arranca os cobertores de nós, leva nossas coisas”⁴.

Em 2009, o Brasil aprovou a Política Nacional para Pessoas em Situação de Rua (PNPR) e, em 2012, no Chile foi promulgado o Programa Calle, vinculado ao Ministerio de Desarrollo Social, no âmbito do *Subsistema*

4 Câmara Municipal de São Paulo. Comissão extraordinária de defesa dos direitos humanos e cidadania. Audiência pública - Políticas Municipais para a População em Situação de Rua, dentro do rol de atividades que marcam o mês de luta da população em situação de rua. Data: 20/08/2019.

*Seguridades y Oportunidades*⁵. Essas novas políticas passaram a prever uma série de direitos para pessoas em situação de rua, e, no caso do Programa Calle, benefícios e transferências condicionadas para pessoas em situação de extrema pobreza. Além disso, passou a haver o reconhecimento de que era necessária a atuação de várias frentes em conjunto para a busca de respostas à questão da situação de rua. Um exemplo disso foi a criação do Comitê Intersetorial de Acompanhamento e Monitoramento por meio do Decreto nº 7.053/2009 formado por representantes de distintas pastas para discutir, avaliar e acompanhar as políticas voltadas para pessoas em situação de rua no Brasil.

O entendimento legal dos países em torno da definição de população em situação de rua passou a se relacionar a condições de extrema pobreza e trajetória de vida marcada por perda de vínculos familiares e dificuldades econômicas, como se segue:

Para fins deste Decreto, considera-se população em situação de rua o grupo populacional heterogêneo que possui em comum a pobreza extrema, os vínculos familiares interrompidos ou fragilizados e a inexistência de moradia convencional regular, e que utiliza os logradouros públicos e as áreas degradadas como espaço de moradia e de sustento, de forma temporária ou permanente, bem como as unidades de acolhimento para pernoite temporário ou como moradia provisória (BRASIL, 2009).

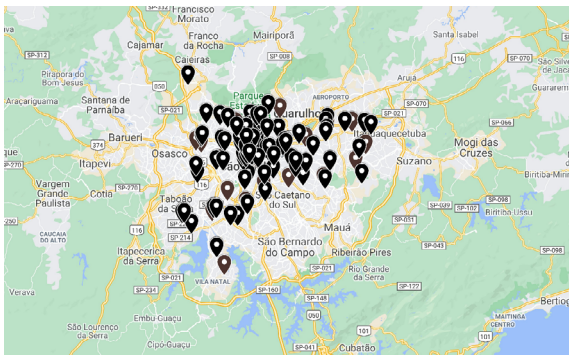
Definição chilena:

Personas que pernoctan en lugares públicos o privados, sin contar con una infraestructura que pueda ser caracterizada como vivienda, aunque esta sea precaria. Personas que por carecer de un alojamiento fijo, regular y adecuado para pasar la noche, encuentran residencia nocturna - pagando o no por este servicio - en lugares dirigidos por entidades públicas, privadas o particulares, que brindan albergue temporal. Pertenecen a este grupo quienes alojan en residencias y hospederías, solidarias o comerciales (MDS CHILE, 2012).

A concentração dessas pessoas em ambas as cidades se dá predominantemente nas áreas centrais, onde há maior circulação de pessoas, bens e serviços, o que permite uma maior elaboração de estratégias de sobrevivência nas calçadas, como pedir alimentos, realizar pequenas atividades remuneradas ou “bicos”, coletar materiais recicláveis e também ter acesso a serviços socioassistenciais, como albergues e centros de acolhida, que acabam sendo instalados nessas regiões.

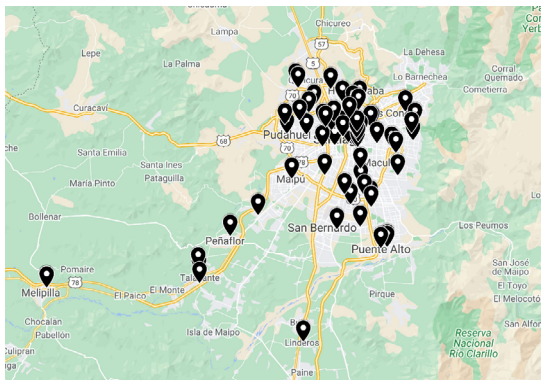
É possível observar nas figuras a seguir os locais em que se concentram os serviços de assistência a essas pessoas, no que diz respeito aos centros de acolhida:

⁵ A Lei nº 20.595 de maio de 2012 teve seu artigo 4º regulamentado pelo Decreto nº 29 de maio de 2013 em que as pessoas em situação de rua foram incluídas como público-alvo do Sistema.



[Figura 1] - Rede de acolhimento para pessoas em situação de rua em São Paulo

Fonte: Elaboração própria com base nos dados da Secretaria Municipal de São Paulo.



[Figura 2] - Rede de acolhimento para pessoas em situação de rua em Santiago

Fonte: Elaboração própria com base nos dados de Noche Digna (2020).

A localização geográfica dos equipamentos indica uma maior predominância dessas populações nos centros urbanos, onde também se encontram áreas de comércio, empresas, shoppings centers, bancos e condomínios de alto padrão. Há, portanto, a coexistência de duas realidades distintas na mesma região, uma pertencente aos que enfrentam um processo de vulnerabilização social e outra aos que possuem amplo acesso a bens de consumo e oportunidades de levar uma existência digna.

Os conflitos gerados a partir da interação dessas duas realidades giram em torno de temas como a insegurança inspirada pelos que se encontram em situação de rua e o aspecto “feio” que sua presença imprime a esses locais. Os estigmas e preconceitos relacionados a essa população são de que essas pessoas estão cometendo algum tipo de ilegalidade, que estão propensas a cometer crimes como roubos e furtos e que não prezam pela higiene. Geralmente ignora-se o fato de que justamente por se encontrarem em situação de intempérie não é possível para esses indivíduos adotarem práticas que, para os que não se encontram em situação de vulnerabilidade, são consideradas “comuns”, como ter acesso a água potável, sanitários e alimentação adequada.

O poder público também se ressentido com a presença crescente de pessoas em situação de rua em regiões tão centrais, pois isso acaba visibilizando falhas existentes por parte da administração pública em mitigar fenômenos como a pobreza e a exclusão social.

Em todas as gestões, a ação de zeladoria nas ruas, praticada normalmente pela Guarda Civil Metropolitana (GCM), é sempre motivo de confronto. Moradores de rua e defensores de direitos humanos costumam denunciar os métodos agressivos utilizados por funcionários públicos para desmontar barracas e limpar as ruas, não raro recolhendo pertences pessoais e até medicamentos (VELLEDA, 2016)⁶.

⁶ REDE BRASIL ATUAL. População em situação de rua é desafio para políticas públicas. 24 set. 2016. Disponível em: <<https://www.redebrasilatual.com.br/cidadania/2016/09/populacao-de-rua-exige-seus-direitos-419/>>.

A união desses fatores, quais sejam, o sentimento de insegurança causado pelo preconceito, a “má aparência” causada pela presença das pessoas em situação de rua e a indicação de falha do poder público através de seu aumento crescente nesses locais, faz com que algumas medidas de expulsão desses “indesejáveis” sejam tomadas, tanto pela sociedade civil como pela própria administração pública.

Com respeito à sociedade civil, o mais comum é se encontrar, em frente às lojas e edifícios que possuem marquises, avisos que proíbem a permanência dessas pessoas nos locais, principalmente deitadas e/ou sentadas. Tanto os comércios quanto o poder público investem na colocação de mecanismos denominados “antimendigo” ou “arquitetura hostil”, como pinos metálicos embaixo de viadutos e alças em bancos de praças para evitar que se possa deitar em cima deles. Além disso, os agentes de segurança pública costumam empreender ações de expulsão das pessoas em situação de rua de determinados locais, além de funcionários de companhias de limpeza pública também executarem medidas como o recolhimento dos pertences dessas pessoas, o que as obriga a sair de onde estão, mesmo que temporariamente. Como ressalta Silva (2009, p. 113), ao descrever as violências sofridas por esses grupos, “a população em situação de rua no Brasil, é frequentemente responsabilizada pela situação em que se encontra, sendo vítima de massacres e perseguições policiais”.

As prefeituras de ambas as cidades alternam medidas de assistência e de violência contra a população em situação de rua, ora atendendo a demandas de acolhimento dessa população, ora tomando

medidas que busquem atender o que os residentes e comerciantes desejam, que seria a rápida “solução” para o problema, que consistiria apenas em seu afastamento para lugares mais distantes.

Em Santiago, na comuna *Estación Central*, houve o estabelecimento de multas para quem instalasse barracas em locais públicos, sanção que pode chegar até \$241 mil pesos (aproximadamente R\$ 1.600 reais⁷) em 2019⁸. Em São Paulo são recorrentes ações violentas da polícia contra grupos de pessoas que se encontram em situação de rua, bem como de passantes e funcionários de órgãos ligados à administração municipal. Além disso, houve episódios recentes de instalação de pinos metálicos e outras arquiteturas “antimendigo” pela cidade. Algumas delas tiveram de ser retiradas após manifestação do Padre Júlio Lancelotti, pároco que atua ativamente pelos direitos desses indivíduos.

Ainda é preciso mencionar o recorte de gênero envolvido no aumento da vulnerabilidade e violência sofrido por essas pessoas. As mulheres em situação de rua, embora menos numerosas que os homens, estão expostas a agressões tanto por parte de agentes de segurança pública, como por homens que se encontram na mesma situação. No Chile, registra-se 3.500 mulheres que vivem em situação de rua (VALENZUELA, 2020), enquanto no Brasil

7 Cotação em 25/06/2021, em que R\$ 1 = \$148,59.

8 EL MOSTRADOR. La otra cara de los Tiempos Mejores: en un año hay casi dos mil personas más viviendo en situación de calle. 15 ago. 2019. Disponível em: <<https://www.elmostrador.cl/noticias/pais/2019/08/15/solo-medidas-parche/>>.

correspondem a 19% desse grupo⁹ (MDS Brasil, 2008). Em São Paulo, no censo de 2019, foram contabilizadas 3.604 mulheres em situação de rua em relação a 20.364 homens (PMSP, 2019). “Apesar de representarem de 15% a 20% dos moradores de rua, as mulheres são vítimas na maior parte dos casos de violência contra a população nessa situação [...] Elas relatam estupros, assédio e violência psicológica” (G1, 2019). Em dezembro de 2020 se noticiou o assassinato da chilena Glenda Delgado, mulher em situação de rua de 45 anos de idade. Seu corpo foi encontrado onde pernoitava com sinais de maltrato e asfixia¹⁰.

De 2015 a 2017, oficialmente foram registrados 17.386 casos de agressões e violência contra pessoas em situação de rua no Brasil. Essa cifra levou em consideração atos que ocorreram cujo principal motivo se devia à condição do indivíduo se encontrar na rua. Desses casos, a cidade de São Paulo concentra o maior número, 788. Dentre os principais autores das agressões, encontram-se pessoas desconhecidas (37,0%); amigos ou conhecidos (33,0%); familiares (6,0%); e parceiros (5,0%)¹¹.

Vale apontar a subnotificação dos casos de violência em ambos os países, pois

⁹ O percentual varia em cada cidade e não existem dados nacionais atualizados sobre o tema.

¹⁰ EL MOSTRADOR. Si no te matan no es tema para nadie. 22 dez. 2020. Disponível em: <<https://www.elmostrador.cl/braga/2020/12/22/si-no-te-matan-no-es-tema-para-nadie/>>.

¹¹ G1. **Brasil registra mais de 17 mil casos de violência contra moradores de rua em 3 anos.** 17 jun. 2019. Disponível em: <<https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2019/06/17/brasil-registra-mais-de-17-mil-casos-de-violencia-contra-moradores-de-rua-em-3-anos.ghtml>>.

quando ocorre uma agressão não se registra em nenhum meio, seja nas delegacias ou nas unidades de saúde, que a pessoa vitimada estava em situação de rua, restando apenas notícias esparsas divulgadas em veículos de comunicação.

Os mecanismos de resposta dessa população às violências sofridas, seja diretamente, como a expulsão de locais e a agressão por parte de terceiros (agentes públicos e outros), seja indiretamente, como a privação do direito à dignidade, à moradia, à assistência social, à alimentação, dentre outros, ainda são insuficientes para que ocorra uma mudança definitiva. Os movimentos da população em situação de rua promovem encontros nas duas cidades e têm denunciado as péssimas condições de vida às quais as pessoas em situação de rua enfrentam todos os dias para conseguirem obter o mínimo de recursos necessários para a sobrevivência. No entanto, é preciso reconhecer o papel desses movimentos e da sociedade civil na promoção das políticas nacionais para essa população elaboradas pelos dois países.

Tanto em São Paulo como em Santiago foi possível observar a existência de um conflito entre políticas de assistência social e ações de expulsão e de violência, além de uma tendência de concentração dessas pessoas nas áreas centrais, pois são nesses locais onde se obtém maior possibilidade de acesso a recursos como alimentação, renda e assistência, o que leva também a um conflito entre comerciantes/prestadores de serviço e essa população, ambos demandando respostas do poder público.

É necessário que se amplie a discussão sobre a violência sofrida por pessoas em

situação de rua, lembrando que a própria condição em que se encontram já é resultado de múltiplos processos violentos e de negação de direitos básicos, como dignidade, moradia e saúde. Provisoriamente, a principal sugestão para prevenir esses atos de violência que ocorrem tanto em São Paulo como em Santiago referem-se ao incremento do currículo de formação inicial dos profissionais de linha de frente que atuam com essa população (zeladoria, segurança pública e saúde) para que tenham maior sensibilidade com relação a sua situação (CASTILHO, FILHO, CARVALHO, 2014). Além disso, é necessária uma mudança de concepção da sociedade civil em torno deste tema a fim de que ela possa entender que, diante de uma situação de grave violação de direitos humanos como é a situação de rua, cabe a busca de auxílio dos órgãos de assistência social e a demanda por políticas mais inclusivas a essa população. ■

[GIOVANNA FIDELIS CHRISPIANO]

Mestra em Ciências pelo Programa

Interunidades em Integração da América Latina

(PROLAM/USP). E-mail: gfidelis@usp.br

Referências

BARBOSA, José Carlos Gomes. **Implementação das políticas públicas voltadas para a população em situação de rua: desafios e aprendizados**. 2018. 120 f. Dissertação (mestrado) - Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada, Brasília, 2018. Disponível em: <http://www.mestradoprofissional.gov.br/sites/images/mestrado/turma2/jose_carlos_gomes_barbosa.pdf>. Acesso em: 05 dez. 2019.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado, 1988.

CASTILHO, Suely Dulce de; FILHO, Edson Benedito Rondon; CARVALHO, Claudia Cristina. **Segurança pública e população de rua: desafios políticos e pedagógicos**. Disponível em: <https://www.novo.justica.gov.br/sua-seguranca-2/seguranca-publica/analise-e-pesquisa/download/estudos/pspvolume6/desafios_politicos_pegagogicos.pdf>.

CRUZ, Fabián Ignacio Rojas. **Análisis política nacional de Calle (Chile)**. Universidad San Sebastián. Facultad de Ciencias Sociales. Programa de Licenciatura en Trabajo Social, 2014.

IPEA. **População em situação de rua em tempos de pandemia: um levantamento de medidas municipais emergenciais**. 2020. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/nota_tecnica/200610_nt_74_diset.pdf>. Acesso em: 25 jun. 2021.

MARINHO, M. G. S. M. C.; SALLA, F. A.; TEIXEIRA, A. **Vadiagem e prisões correcionais em São Paulo: mecanismos de controle no firmamento da República**. Estudos Históricos Rio de Janeiro, v. 29, n. 58, p. 381-400, maio-agosto 2016.

MORALES, Gonzalo Ignacio Haefner. **Construcción de la identidad en personas adultas en situación de calle de la ciudad de Santiago de Chile**. 2016. 112 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Universidad Adolfo Ibáñez, Santiago, 2016.

NÚÑEZ, Macarena Alejandra Weason. **Personas en situación de Calle: reconocimiento e identidad en contexto de exclusión social**. 2006. 124 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Ciências Sociais) - Departamento de Ciências Sociales, Universidad Alberto Hurtado, Santiago, 2006.

MDS CHILE. **Más de 15.000 personas en Chile viven en situación de calle: cuántos son por región y las características de esta población**. Disponível em: <<https://www.emol.com/noticias/Nacional/2020/06/13/988915/Chile2020-Personas-situacion-calle.html>>. Acesso em: 27 jun. 2021.

PMSP. **Pesquisa censitária da população em situação de rua. 2019.** Disponível em:
<<https://app.powerbi.com/view?r=eyJrIjoiYzM4MDJmNTAtNzhlMi00NzliLTk4MzY-tY2MzN2U5ZDE1YzI3IiwidCI6ImE0ZTA2MDVjLWUzOTUtNDZIYS1iMmE4LThlN-jE1NGM5MGUwNyJ9>>. Acesso em: 27 jun. 2021.

QUILOMBOS, A MEMÓRIA E OS SABERES DA RESISTÊNCIA NEGRA



[GT2 - TERRITÓRIOS, TERRITORIALIDADES E MOVIMENTOS SOCIAIS]

Thais Pereira da Silva

Escola de Comunicações e Artes (ECA - USP), São Paulo, SP

[RESUMO ABSTRACT RESUMEN]

Os quilombos guardam, transmitem e atualizam as memórias e os saberes africanos e afro-brasileiros. De acordo com dados da Fundação Cultural Palmares, existem mais de seis mil comunidades remanescentes quilombolas. O objetivo desta pesquisa é refletir sobre as memórias e os saberes corporais e orais dos quilombolas. Para isso, o estudo é revisão bibliográfica. Além disso, mobiliza-se documentários realizado sobre o Jongo do Sudeste e o Sistema Agrícola Tradicional Quilombola do Vale do Ribeira, para analisar os agentes.

Palavras-chave: Quilombo. Roça de coivara. Jongo. Memória negra.

Quilombos store, transmit and update African and Afro-Brazilian memories and knowledge. According to data from the Palmares Cultural Foundation, there are more than six thousand remaining quilombola communities. The objective of this research is to reflect on the memories and bodily and oral knowledge of quilombolas. For this, the study is a literature review. In addition, documentaries made about Jongo do Sudeste and the Quilombola Traditional Agricultural System of Vale do Ribeira are mobilized to analyze the agents.

Keywords: Quilombo. Coivara farm. Jong. Black memory.

Los quilombos almacenan, transmiten y actualizan las memorias y conocimientos africanos y afrobrasileños. Según datos de la Fundación Cultural Palmares, quedan más de seis mil comunidades quilombolas. El objetivo de esta investigación es reflexionar sobre la memoria y el conocimiento corporal y oral de los quilombolas. Para ello, el estudio es una revisión de la literatura. Además, se movilizan documentales realizados sobre el Jongo do Sudeste y el Sistema Agrícola Tradicional Quilombola de Vale do Ribeira para analizar a los agentes.

Palabras clave: Quilombo. Roca de coivara. Jong. Memoria negra.

Introdução

“Tava durumindo cangoma me chamou
Ô se levanta povo o cativo acabou”.

Durante os mais de 350 anos de escravidão, mulheres e homens africanos e afro-brasileiros criaram estratégias e táticas de resistência para sobreviver às torturas da escravidão (NASCIMENTO, 2016, CERTEAU, 2014). Muitas (os) delas (es) se rebelaram contra o sistema escravo, segundo Carneiro (2019, p. XXXV) “o recurso mais utilizado pelos negros escravos, no Brasil, para escapar às agruras do cativo foi o da fuga para o mato, de que resultaram os quilombos”. Os quilombos são reconstruções dos quilombos afro-banto do povo Imbangala e reafirmação da cosmovisão africana (CARNEIRO, 2019, NASCIMENTO, 2021, NASCIMENTO, 2019, MUNANGA, 2009).

Cem anos depois da assinatura da Lei Áurea, a invisibilidade legal dos quilombos é rompida com a promulgação da Constituição Federal de 1988 (SOUZA, 2008). Entretanto, de acordo com os dados da Fundação Cultural Palmares, órgão responsável por emitir a certificação das comunidades, o Brasil possui 3.467 comunidades remanescentes quilombolas, destas apenas 2.807¹ são certificadas. Em outras palavras, a Carta Magna, no que diz respeito aos quilombos, não é respeitada.

¹ Disponível em <<http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2015/07/quadro-geral-por-estados-e-regioes-22-04-2021.pdf>> Acesso em 10 mai 2021.

[Tabela 1]

Comunidades Remanescentes Quilombolas (CRQ)		
Região	CRQ certificadas	CRQ
Norte	300	369
Nordeste	1.722	2.195
Centro-Oeste	151	169
Sudeste	447	544
Sul	191	193
Total	2.811	3.471

Fonte: Fundação Cultural Palmares

Além disso, os quilombos, as aldeias indígenas e as comunidades tradicionais ribeirinhas, como experiências práticas decoloniais, ou seja, opondo-se às matrizes coloniais de poder, sofrem com os ataques dos fazendeiros, dos mineradores e até mesmo do Estado².

Na primeira etapa deste trabalho, faz-se revisão bibliográfica dos conceitos de colonialismo, colonialidade e decolonialidade.

Na parte subsequente, elabora-se recapitulação histórica sobre a formação dos quilombos brasileiros, que são inspirações da instituição **Kilombo**, do povo nômade Imbangala em África.

A seguir, na quarta etapa, traz-se exame bibliográfico dos conceitos de memória.

Por fim, apresenta-se as memórias dos saberes africanos e afro-brasileiros,

² Construção de barragens e de hidroelétricas. O quilombo de Alcântara, no Maranhão, divide espaço com a base militar dos Estados Unidos desde a década 1980 e sofre ameaça de perder território para ampliação dela.

a partir da análise do jongo do Sudeste e do sistema agrícola tradicional quilombola do Vale do Ribeira. Desse modo, mobiliza-se pesquisas e documentários realizados pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) e Instituto Socioambiental (ISA). As falas dos quilombolas Valdir Rodrigues da Silva e Benedito Alves da Silva foram retiradas do documentário “Sistema agrícola tradicional das comunidades quilombolas do Vale do Ribeira”³. Também utilizou-se como fonte o livro “Roça e Vida”, desenvolvido pelos educadores e pesquisadores quilombolas Viviane Luiz, Laudessandro Silva, Márcia Américo e Luiz Dias.

1. Colonialidade, o lado oculto da modernidade

Durante a colonização da América, engendraram-se as primeiras identidades culturais: brancos, europeus, negros, índios e mestiços. Os diversos povos nativos de Abya Yala tornaram-se os índios⁴. Da mesma forma, bantus, nagôs, malês, entre outros grupos originários da África, foram agrupados na mesma categoria racial negativa: negros. Já os colonizadores se definiram no começo, como portugueses e espanhóis, após o período das luzes tiveram suas identidades redefinidas para brancos

e europeus. As classificações de raça da população da América se articularam com as formas de exploração de trabalho capitalista, de acordo com as necessidades do poder de cada período histórico. É importante ressaltar que a classificação de raça é uma matriz colonial de poder primordial e permanente da modernidade / colonialidade capitalista (QUIJANO, 1998; 2005).

Na medida em que as relações sociais que se estavam configurando eram relações de dominação, tais identidades foram associadas às hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes, com constitutivas delas, e, conseqüentemente, ao padrão de dominação que se impunha. Em outras palavras, raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população (QUIJANO, 2005, p. 117).

Quijano explica que a classificação serviu para legitimar as relações de exploração dos brancos (europeus) sobre os negros e os indígenas. Nessa perspectiva, o autor (2005, p. 118) argumenta que, durante a constituição da América, “todas as formas de controle e de exploração do trabalho e de controle da produção-apropriação-distribuição de produtos foram articuladas em torno da relação capital-salário e do mercado mundial”, a partir das hierarquias raciais entre colonizadores e colonizados. Em outras palavras, as identidades culturais determinavam os lugares nas relações de trabalho e no controle dos meios de produção. Assim sendo, as populações africanas e indígenas foram reduzidas ao trabalho escravizado, já os brancos europeus eram trabalhadores assalariados, comerciantes, agricultores, entre outros.

³ Disponível < <https://www.youtube.com/watch?v=UEHE0Zb-MwU> > Acesso 20 ago 2021.

⁴ O termo índio é utilizado apenas para analisar a formação das identidades negativas coloniais. Os movimentos indígenas brasileiros rechaçam o termo e preferem nações indígenas.

O iluminismo, em meio à dominação colonial, no século XVIII, constituiu um movimento cultural complexo: racionalidade e modernidade, que tornou-se paradigma de conhecimento universal: o racional / científico. Durante o Renascentismo, a história mundial foi reconfigurada, omitindo os intercâmbios entre culturas, conhecimento e estruturas econômicas entre europeus, asiáticos e africanos nos períodos históricos anteriores. O novo paradigma redefine o conhecimento racional / humanístico como exclusividade da Europa, do pensamento europeu (QUIJANO, 1992, 2005; MIGNOLO, 2017; AMIN, 1989). Para Quijano (2005), o conhecimento eurocêntrico torna-se hegemônico mundialmente e coloniza as formas de produzir saberes dos outros povos do globo terrestre.

Dessa forma, Mignolo aponta que essa narrativa eurocêntrica do saber, que celebra a civilização da Europa, oculta o seu lado mais escuro: a colonialidade. Nas palavras do autor “Não há modernidade sem colonialidade” (MIGNOLO, 2017, p. 2). Mesmo com o fim do colonialismo, a dominação política e formal de uma sociedade sobre a outra, as matrizes coloniais do poder foram reforçadas para a reprodução do capital, o que o Quijano denomina colonialidade (QUIJANO, 1992, 1998, 2005).

O pensamento de decolonial é uma epistemologia que visa compreender e superar o projeto simbólico e socioeconômico colonial. Dessa forma, as estratégias teóricas e práticas enfatizam a “enunicação” do sujeito subalterno, a desobediência epistêmica da ciência da moderna e a desvinculação dos padrões de poder (MIGNOLO, 2007, COLLINS, 2019, GROSGUÉL, 2010).

Por fim, Cusicanqui (2019) enfatiza que o colonialismo e a condição do sujeito colonial são processos históricos contraditórios e complexos. Por um lado, compreende os processos de dominação econômica e simbólica e os genocídios dos povos negros. Por outro lado, apresenta inúmeras estratégias e táticas de resistência dos colonizados, que romperam com o colonialismo histórico e continuam produzindo saberes e práticas decoloniais. Nesse sentido, a autora aponta que, antes da estruturação do pensamento decolonial, os povos colonizados já resistiam (e ainda resistem) as matrizes coloniais do poder.

2. Quilombos, memórias e saberes dos povos banto

Os quilombos são marcas da presença dos povos bantos⁵ no Brasil (NASCIMENTO,

5 “Com efeito, Bantu, que hoje designa uma área geográfica contígua e um complexo cultural específico dentro da África negra, é uma palavra herdada dos estudos linguísticos ocidentais. Os estudiosos das línguas faladas no continente africano (Guthrie, Greenberg, etc.), ao fazer estudos comparativos dessas línguas, a partir do modelo das línguas indo-europeias, chegaram a classificá-las em algumas famílias principais, entre as quais a família das línguas bantu. O estudo de algumas palavras principais revelou a existência das mesmas raízes com o mesmo conteúdo entre esses povos. Todos empregam, entre outras, a palavra -ntu (muntu, singular, e bantu, plural) para designar a pessoa, o ser humano. Por isso, essas línguas foram batizadas de bantu pelos linguistas ocidentais. A mesma palavra passou a identificar os povos que falam essas línguas enquanto um complexo cultural ou civilizatório, devido à contiguidade territorial e aos múltiplos contatos, mestiçagens e empréstimos facilitados pela proximidade geográfica entre eles” (MUNANGA, 1995/96, p. 58).

2021, MUNANGA, 1995/96). “Sua presença e seu significado no Brasil têm a ver com alguns povos bantu cujos membros foram trazidos e escravizados nesta terra. Trata-se dos **lunda, ovimbundu, mbundu, kongo, imbangala**, etc., cujos territórios se dividem entre Angola e Zaire” (MUNANGA, 1995/96, p. 58).

De acordo com Beatriz Nascimento e Munanga, a instituição **Kilombo** era formada pelo povo nômade Imbangala ou jaja. Para não atrapalhar as guerras por território, os Imbangala matavam seus filhos recém-nascidos, em contrapartida adotavam os jovens (homens e mulheres) dos povos dominados, que eram iniciados em ritual de circuncisão. A tropa dos jaja era extremamente numerosa e muito bem equipada para as guerras. Desse modo, eles foram responsáveis por fazer frente à dominação portuguesa em seu território, assim como em dominar regiões que forneciam homens e mulheres para o mercado escravocrata.

Como a principal fonte de informação na África negra ainda é tradição oral, Munanga (1995/96) observa que a história do **kilombo** dos jaja pode ter lacunas. Segundo o autor (1995/96, p. 60):

A palavra quilombo tem a conotação de uma associação de homens, aberta a todos sem distinção de filiação a qualquer linhagem, na qual os membros eram submetidos a dramáticos rituais de iniciação que os retiravam do âmbito protetor de suas linhagens e os integram como co-guerreiros num

regimento de super-homens invulneráveis às armas de inimigos. O quilombo amadurecido é uma instituição transcultural que recebeu contribuições de diversas culturas: lunda, imbangala, mbundu, kongo, wovimbundu etc.

Nascimento traz três definições para o **kilombo** dos jaja “aqui recebe o significado de instituição em si. Seriam **kilombo** os próprios indivíduos ao se incorporarem à sociedade. O outro significado estava representado pelo território ou campo de guerra. Outro dizia respeito ao local, onde se processava o ritual de iniciação” (NASCIMENTO, 2021, p. 156 e 157). Munanga (1995/96) afirma que o quilombo brasileiro é uma cópia do africano, reconstruído pelas (os) negras (os) escravizadas (os) no país. Souza (2008) lembra que os quilombos também receberam os mocambos ou mocambeiros no Brasil.

Por volta de 1530, os primeiros africanos foram trazidos acorrentados e escravizados no Brasil. Alguns anos mais tarde, em 1535, o comércio de escravos já estava regulamentado e o tráfico negreiro começava a estruturar a economia “pré-capitalista” da colônia portuguesa, com homens e mulheres africanas (NASCIMENTO, 2021, NASCIMENTO, 2016). Souza (2008) afirma que os sistemas escravocratas da América foram responsáveis pelo tráfico de cerca de 15 milhões de negras e negros, sendo que o Brasil foi o maior importador e estima-se que 40% desses homens e mulheres serviram de mão de obra escrava no país. O grupo étnico mais traficado entre os séculos XVI e XIX ao país foram os bantos.

[Tabela 2]

Atividade econômica	Séculos de tráfico negreiro			
	XVI	XVII	XVIII	XIX
Agropecuária	B	B/J	B/J	
Mineração			B/J	
Agricultura	B	B/J	B/J/N	N/H
Serviços urbanos				N/J/H/B

Legenda: Banto (B), Jeje (J), Nagô/Iorubá (N) e Hauçá (H).

Fonte: MOURA, Clóvis. Sociologia do negro brasileiro. São Paulo: Perspectiva, 2019.

Moura afirma que o quilombo foi a principal tática de resistência das (os) africanas (os) e afro-brasileiras (os) à escravidão, assim como desestabilização do regime escravocrata. As insurreições armadas e as revoltas organizadas eram outras duas formas de luta das negras e dos negros escravizados “O quilombo aparecia onde quer que a escravidão surgisse” (MOURA, 2019, p. 159). Desse modo, o autor aponta que a organização dos mocambos trazia elementos tradicionais da África.

Numerosas foram as formas de resistência que o negro conservou ou incorporou na luta árdua pela manutenção da sua identidade pessoal e histórica. No Brasil, poderemos citar uma lista desses movimentos que, no âmbito “doméstico” ou social, se tornam mais fascinantes quanto mais se apresenta sua variedade de manifestações: de caráter linguístico, religioso, artístico, social e político (...) Trata-se do quilombo (kilombo), que apresentou na história do nosso povo um marco na sua capacidade de resistência e organização (NASCIMENTO, 2021, p. 153).

Segundo Beatriz Nascimento e Clóvis Moura, a definição das comunidades

quilombolas durante o sistema escravocrata é de Edison Carneiro, pesquisador da República de Palmares:

O quilombo, por sua vez, era uma reafirmação da cultura e do estilo de vida africanos. O tipo de organização social criado pelos quilombolas estava tão próximo do tipo de organização então dominante nos Estados africanos que, ainda que não houvesse outras razões, se pode dizer, com certa dose de segurança, que os negros por ele responsáveis eram em grande parte recém-vindos da África, e não negros *crioulos*, nascidos e criados no Brasil (CARNEIRO, 2019, p. XXXVI).

Entre os séculos XVIII e XIX, as revoltas e as fugas de negras e de negros escravizados intensificaram-se, surgindo várias comunidades quilombolas pelo país (MOURA, 2019, NASCIMENTO, 1980, NASCIMENTO, 2006).

Logo após a Lei Áurea, em 1888, homens e mulheres recém-libertos fundaram ou juntaram-se aos quilombos existentes. Entretanto, a invisibilidade marca a trajetória dos mocambos. Dessa forma, no imaginário brasileiro os quilombos foram uma estratégia contra os sistemas escravocratas, porém eles nunca deixaram de existir e de resistir no *continuum*, mantendo organizações tradicionais socioeconômicas e culturais (SOUZA, 2008, SILVA, 2014).

O artigo 68 (Ato de dispositivos constitucionais transitórios) da Constituição Federal de 1988 determina que “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.

Os artigos 215⁶ e 216⁷ da carta magna referem-se aos saberes, às culturas, às cosmovisões dos quilombolas. Com a Constituição Federal, os mocambos saíram da invisibilidade legal, embora 30 anos depois muitas comunidades ainda não têm a certificação dos seus territórios (SOUZA, 2008, SILVA, 2014, 2020, DEALDINA, 2020).

Localizadas em sua maioria em áreas rurais, as comunidades quilombolas sofrem com o interesse do agronegócio, mineradoras e redes hoteleiras por seus territórios (SILVA, 2014). “Quilombolas têm feito oposição por meio de suas formas de fazer, viver e pensar, aos modelos de desenvolvimentos impostos pelo lucro e pelo capital, pois o fazer quilombola nem sempre dialoga com o lucro em detrimento da vida social, cultural e ambiental em seus territórios” (SILVA, 2014, p. 4).

6 O artigo 215 determina “O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais”. Disponível em < https://www.senado.leg.br/atividade/const/con1988/con1988_15.03.2021/art_215_.asp > Acesso em fev. 2021

7 Artigo 216 diz “Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem: I - as formas de expressão; II - os modos de criar, fazer e viver; III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas; IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico” Disponível em < https://www.senado.leg.br/atividade/const/con1988/CON1988_05.10.1988/art_216_.asp > Acesso em fev. 2021.

3. Memória ancestral

O sujeito participa de duas formas de memória: a individual e a coletiva, que se penetram com frequência (HALBWACHS, 1990). A individual é a lembrança do sujeito, já a coletiva é construída entre os atores de um determinado grupo social. A memória do indivíduo é desenvolvida na sua relação e no seu pertencimento a uma comunidade. A memória coletiva é quadro comum entre as memórias individuais dos sujeitos pertencentes ao grupo (HALBWACHS, 1990, NORA, 1993, SCHMIDT, MAHFOUD, 1993).

A memória coletiva é uma corrente de pensamento contínuo “já que retém do passado somente, aquilo que ainda está vivo ou capaz de viver na consciência do grupo que a mantém” (HALBWACHS, 1990, p.). Desse modo, a memória coletiva reconstrói permanentemente o passado, ressignificando e o vivenciando no tempo presente. É a história viva, atualizada e articulada ao presente do grupo. É a tradição. Não há rupturas, é um continuum. Por isso é capaz de solucionar problemas do passado (NASCIMENTO, 2021, HALBWACHS, 1990, NORA, 1993, SCHMIDT, MAHFOUD, 1993).

“Memória é (...) o fio que conecta temporalidades, pelo trabalho ativo de lembrar e expressar lembranças em diferentes linguagens” (BRITO, 2020, p. 36). Nessa perspectiva, compreendemos que a memória e os saberes se inscrevem para além da “grafia como letra escrita” (MARTINS, 2003, p.63), mas também na oralidade e nas práticas rituais, como os contos, as músicas, as danças, as festas, as religiosidades, os mitos, entre outros (MARTINS, 2003, BRITO, 2020).

Pierre Nora (1993) afirma que a memória é carregada por grupos vivos, aberta a dialética da lembrança e do esquecimento. “É um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente” (NORA, 1993, p. 9). A memória é coletiva, individual, plural. O autor considera que a memória “verdadeira” está impregnada nos gestos, no hábito, nos saberes dos corpos.

como nos alerta Pierre Nora, a memória do conhecimento não se resguarda apenas nos lugares de memória, museus, bibliotecas, arquivos (...), mas constantemente se recria e se transmite pelos ambientes da memória, ou seja, pelos repertórios orais e corporais (...) cujas técnicas e procedimentos de transmissão são meios de criação, passagem, reprodução e de preservação dos saberes (MARTINS, 2003, p. 67).

4. Memória dos saberes afro-brasileiro: Jongo e Roça de Coiavara

O conhecimento eurocêntrico é a única forma de saber legitimado e reconhecido como verdadeiro, universal e objetivo. Já as outras formas de saberes são definidas como inferiores, ignorâncias (BERKIN, 2019, QUIJANO, 1998, 2005, GROSGOUEL, 2010). Corona Berkin aponta que o conhecimento eurocêntrico determina-se como ponto máximo de avanço cognitivo da humanidade. A reflexão da autora alinha-se ao pensamento do Ailton Krenak. “A ideia

de que os brancos europeus podiam sair colonizando o resto do mundo estava sustentada na premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a para essa luz incrível” (KRENAK, 2019, p. 11).

Nesse sentido, Sueli Carneiro (2005), embasada em Boaventura Sousa Santos, considera que o epistemicídio, a negação de legitimidade das formas de saberes e a produção do conhecimento dos povos dominados, é um dos processos mais duradouros de dominação racial e étnica. Mesmo com todas as violências econômicas, físicas e simbólicas sofridas desde o período colonial até os dias atuais, os povos quilombolas, negros e indígenas produziram conhecimento. Desse modo, analisamos a seguir saberes das mulheres e homens dos quilombos brasileiros.

local de inscrição do conhecimento, conhecimento este que se grafa no gesto, no movimento, na coreografia, nos solfejos da vocalidade, assim como nos adereços que a performatividade o recobrem. Nesse sentido, o que no corpo se repete não se repete apenas como hábito, mas como técnica e procedimento de inscrição, recriação, transmissão e revisão da memória do conhecimento, seja este estético, filosófico, metafísico, científico e tecnológico (MARTINS, 2003, p. 66).

Por fim, como afirma Martins, a memória dos saberes africanos está inscrito nos saberes corporais e orais de seus descendentes no Brasil, o que pode ser verificado nos quilombos.

4.1 Jongo: dança, batuque e poesia

O jongo, que também é conhecido pelos nomes tambu, caxumbu, tambor e batuque, é uma expressão cultural afro-brasileira com “dança de roda ao som de tambores e cantoria com elementos mágico-poéticos” (BRASIL, 2007, p.13). Lopes (2011) explica que a dança é, provavelmente, originária da região de Benguela, atual Angola, e o termo jongo remete à dança **onjongo**, do povo banto ovimbundos.

Ao som dos tambores e da entoação de cantigas, o grupo baila em roda com dois membros no centro, coreografando a umbigada, dança de origem banto caracterizada pela aproximação do ventre dos dançarinos. As cantigas mágico-poéticas são identificadas pelos pontos, que são perguntas faladas ou declamadas com enigmas e metáforas proclamadas por um jongueiro e respondida em coro pelo grupo (BRASIL, 2007, DIAS, 2014, COSTA, 2004). Cada comunidade jongueira possui sentidos diferentes, porém são pertencentes ao mesmo universo cultural banto-sudestino, como aponta Dias (2014).

O gênero chegou ao país com os povos bantos trazidos como escravos para as lavouras de café do Vale do Paraíba, em São Paulo e no Rio de Janeiro. Por ali a modalidade se consolidou entre mulheres e homens escravizados (BRASIL, 2007, COSTA, 2004). Além de animar as festas, o jongo era utilizado como meio de comunicação entre as negras e os negros no cativeiro. “Nos tempos da escravidão, a poesia metafórica do jongo permitiu que os praticantes da dança se comunicassem

por meio de pontos que os capatazes e senhores não conseguiam compreender” (BRASIL, 2007, p. 14), como percebemos na poesia abaixo:

Quando algum escravo via o senhor chegando, avisava aos outros através do ponto: “Ei campo quimô / Ei campo quimô / Piquira tá curiando / Piquira tá curiando, é...”

Nota **explicativa**: piquira é um peixinho muito pequeno e os escravos eram os piquiras em atividade.

Quando não avistavam o **senhor** avisam os companheiros cantavam: “O cumbi virô, ei, ei, ei / o cumbi virô, ei, ei, ei / cumbi, á, á, á, á, á,

Nota **explicativa**: cumbi era o “sole”. Simbolismo de autoridade, sol e sinhô.

E ao terminarem as atividades e chegada a hora de ir embora, cantavam: “Vamo simbora / vamo simbora / A coroa do rei alumiô”.

Nota **explicativa**: a lua já havia aparecido. A lua era a coroa do rei, do sol. Era noite (COSTA, 2004).

Ao longo do Século XX, o jongo continuou (e continua) a ser praticado nas periferias urbanas, nas pequenas cidades e nos quilombos em São Paulo, no Rio de Janeiro, em Minas Gerais e no Espírito Santo. As comunidades jongueiras dançam para celebrar as divindades do candomblé e da umbanda e os santos da igreja católica, assim como nas festas juninas, no dia 13 de maio (abolição da escravidão) e dia do Divino.

Nas rodas de jongo, além das competições de novos enigmas entre jogueiros, o grupo aprende a história dos africanos e dos afro-brasileiros com transmissão das cantigas antigas.

Em 2005, o jongo do sudeste^{8 9} foi declarado Patrimônio Cultural do Brasil, pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) e registrado no Livro das Formas de Expressão. Nesse sentido, o jongo caracteriza-se como patrimônio cultural imaterial, que “dizem respeito àquelas práticas e domínios da vida social que se manifestam em saberes, ofícios e modos de fazer; celebrações; formas de expressão cênicas, plásticas, musicais ou lúdicas; e nos lugares (como mercados, feiras e santuários que abrigam práticas culturais coletivas)¹⁰”. Dodebei (2005) explica que não é objeto em si que é o patrimônio imaterial: o jongo, mas o conjunto de informações que registram a expressão cultural afro-brasileira: a dança em roda, a umbigada, os pontos (poesia poética-metafórica), as formas de confeccionar as os trajes e os tambores, a relação com as divindades das religiões de matriz-africana e os santos católicos, entre outros.

Nas rodas do jongo, a memória e os saberes tradicionais dos povos africanos e afro-brasileiros são transmitidos de geração para geração e a reelaborados no tempo presente.

4.2 Sistema Agrícola Tradicional Quilombola do Vale do Ribeira

Em setembro de 2018, os saberes e os modos de fazer do sistema agrícola tradicional quilombola do Vale do Ribeira, compreendidos como “o cultivo nas roças de coivara itinerantes, a diversidade de plantas manejadas, o preparo dos alimentos, a cultura material associada, os arranjos produtivos locais, as redes de comercialização e os contextos de transmissão de conhecimento e de consumo alimentar que envolvem expressões de música e dança” (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2017, p. 6), recebeu o título de Patrimônio Cultural Imaterial.

Elemento fundamental do sistema é a roça de coivara que configura-se como, segundo o livro *Roça é Vida*, produzido pelos educadores e pesquisadores quilombolas do Ivaporunduva:

uma técnica de manejo tradicional em que usamos o fogo para o melhor aproveitamento do solo na plantação de todos os nossos alimentos (...) escolhemos a área fértil para fazer a roçada e a derrubada da vegetação; depois, picamos os galhos das árvores já derrubadas. Em seguida, fazemos o aceiro para o controle do fogo durante a queimada. Posteriormente, selecionamos as sementes e mudas para o plantio. A gente cuida das plantas até a colheita em seguida cultivamos outras espécies de alimentos. Desse modo evitamos a abertura de novas áreas e aproveitamos o máximo dos nutrientes do solo. Depois disso a área fica em pousio para que a vegetação possa se regenerar. E nós iremos cultivar outra área para

8 Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=CDSPzz0iXIE>> Acesso em 10 mai 2021.

9 Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=dan7KyEwRVk>> Acesso em 10 mai 2021.

10 Fonte: Website do Iphan. Disponível em <<http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/234>> Acesso em 10 out 2021.

novos plantios. Vamos fazendo um rodízio das áreas (LUIZ, Viviane, SILVA, Laudessandro, AMÉRICO, Márcia, DIAS, Luiz, 2020, p.20, 21 e 22).

Durante o Século XVI, o Vale do Ribeira foi ocupado por mineradores em busca do ouro aluvião. Com o declínio do garimpo no Vale do Ribeira, os senhores partiram dali sem seus “escravos”, que como mulheres e homens livres formaram os quilombos. Hoje encontram-se 88 comunidades remanescentes quilombolas na região. Nesse sentido, 19 das 88 comunidades quilombolas da região desenvolvem as roças de coivaras.

Ali encontram-se 21% do 7% restante de Mata Atlântica no país, dessa forma, o Vale do Ribeira é a maior área preservada do bioma no Brasil. Além dos quilombos, a região possui aldeias indígenas e comunidades ribeirinhas. Os territórios são alvos de interesse de mineradoras, de fazendeiros e de órgãos públicos, que querem construir pequenas hidroelétricas e barragens (LUIZ, SILVA, AMÉRICO, DIAS, 2020).

De acordo com o dossiê do Instituto Socioambiental (ISA), o sistema agrícola é a melhor forma para o cultivo em áreas ambientais, preservando-as. Todos os insumos utilizados para a plantação são encontrados na própria natureza. Não é utilizado agrotóxico nem adubo, como explica o quilombola Benedito Alves da Silva, do quilombo Ivaporunduva, para o realizado pelo ISA “Se você entrar na floresta com enxadão e cavar, você vai entender que tem mais ou menos uns 20 centímetros de adubo orgânico, que é a

própria folha que vai caindo e criando aquela camada”.

As roças quilombolas caracterizam-se pela policultura, ou seja, o cultivo de variedade de espécies vegetais, opondo-se à monocultura dos grandes latifúndios brasileiros, que não têm nenhuma preocupação com a preservação do meio-ambiente, apenas o lucro. Segundo os dados do Dossiê do ISA (2007), são mais 240 variedades de raízes, legumes, frutas, verduras, temperos, ervas medicinais e plantas lenhosas, que são utilizadas para confecção de tecido e materiais para a construção de casas. A maior parte do cultivo é para consumo próprio e o trabalho é coletivo.

As (os) agricultoras (os) selecionam um espaço do território, observam o solo e as plantas que se florescem ali, para compreender se o solo é bom ou não para plantação, assim como para saber quais espécies podem se desenvolver naquela terra. Segundo Valdir Rodrigues da Silva, do quilombo Ivaporunduva, “Arroz se planta em terra meio úmido”. Benedito Alves da Silva explica que “Guapiruvu é indicativo que a terra é boa para milho”.

Por fim, o sistema agrícola quilombola é conhecimento e experiência decolonial, produzindo coletivamente alimentos e sempre conectados ao meio-ambiente, preservando-o. Desse modo, a roça de coivara se opõe ao agronegócio, produto do conhecimento da sociedade moderna, que visa a reprodução do capital e compreende a natureza apenas como recurso.

5. Considerações finais

“A globalização tem dois lados: o da narrativa da modernidade e o da lógica da colonialidade” (MIGNOLO, 2007, p. 3). Durante a constituição da América, forjaram-se as hierarquias de raças (identidades raciais) e o controle do trabalho e dos meios de produção (o capitalismo), que logo depois foram levados para o resto do mundo.

Com as luzes do iluminismo, surge o paradigma da razão: conhecimento científico moderno. As narrativas das conquistas da Europa e a reinterpretação da história do pensamento humano no Renascimento, que escondem os intercâmbios culturais e econômicos entre os europeus, os asiáticos e os africanos, colonizam as mentes e os imaginários das populações colonizadas. Mesmo como fim do período colonial, as matrizes coloniais do poder continuam dando as cartas nos países periféricos e dentro das próprias nações pela elite burguesa branca.

Entretanto, é preciso analisar a complexidade do colonialismo, como nos lembra Cusicanqui, na qual os dominados (colonizados) também produziram estratégias e táticas de resistência, práticas e teóricas. Os quilombos são uma experiência decolonial

Nesse sentido, os quilombos surgem no Século XVI, como estados autônomos, que rompem com o sistema escravagista (pré-capitalista). Abdias do Nascimento, Beatriz Nascimento e Clóvis Moura apontam que a principal motivo que levou ao extermínio da República de Palmares foi a base comunitária da produção agrícola.

E até os dias atuais os quilombos sofrem com o interesse dos grandes fazendeiros e mineradoras por seus territórios.

No entanto, mesmo com tantas dificuldades, os quilombolas produzem conhecimento e memória. Saberes e memórias que são transmitidos de geração para geração, a partir da oralidade, corporeidade, é claro, a escrita. Portanto, o jongo e o sistema agrícola tradicional quilombola do Vale do Ribeira são apenas dois exemplos das formas como a população negra, em especial os quilombolas, tem produzido e sempre produziram saberes, mas conhecimento que se desvincula ou até se contrapõe à reprodução do capital. ■

[THAIS PEREIRA DA SILVA]

Doutoranda de Pós-Graduação em Ciência da Informação - ECA/USP, E-mail: thaispsilva@usp.br

Referências

- AMIN, Samir. **El eurocentrismo. Crítica de una ideología**. Mexico: Siglo Editores, 1989.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze; TORRES-MALDONADO, Nelson; GROSGUÉL, Ramón. Introdução. In: **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Orgs. BERNARDINO-COSTA, J; TORRES-MALDONADO, N; GROSGUÉL, R. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2019.
- BERKIN, Sarah Corona. **Producción horizontal del conocimiento**.
- BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- BRASIL. **Jongo no Sudeste**. Brasília, DF: IPHAN, 2007.
- BOSI, E. **A pesquisa em memória social**. Psicologia USP, [S. l.], v. 4, n. 1-2, p. 277-284, 1993.
- BRITO, Bianca Maria Santana de. **A escrita de si de mulheres negras: memória e resistência ao racismo**. 2020. Tese (Doutorado em Cultura e Informação) - Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.
- CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- CARNEIRO, Edison. **O Quilombo dos Palmares**. São Paulo: Martins Fontes, 2019.
- CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano**. 1. Artes de fazer. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.
- COSTA, Maria Vergínia C. **A linguagem cifrada nos pontos de jongo**. VIII Congresso Nacional de Lingüística e Filologia. Cadernos do CNLF, Série VIII, no.13, 2004. Disponível em < <http://www.filologia.org.br/viiicnlf/anais/caderno13-04.html>> Acesso em out 2021.
- CONAQ. Disponível em < <http://conaq.org.br/>> Acesso em jun 2020.
- CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Ch'ixinakax Utxiwa. Uma reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.
- DEALDINA, Selma. Mulheres quilombolas defendendo o território, combatendo o racismo e despatriarcalizando a política. In: **Mulheres quilombolas. Territórios de existências negras femininas**. São Paulo: Jandaíra, 2020.

DIAS, Paulo. O lugar da fala. **Conversas entre o jongo brasileiro e o ondjango angolano**. In: Ver. Inst. Est. Bras., São Paulo, nº 59, dez 2014.

DODEBEI, Vera. Memória, Circunstância e Movimento. In: GONDAR, Jô. DODEBEI, Vera (Orgs). **O que é memória social?** Rio de Janeiro: Contra Capa, 2005.

GARCÍA GUTIÉRREZ, Antonio. La organización del conocimiento desde la perspectiva poscolonial. Itinerarios de la paraconsistencia. Knowledge Organization from a Postcolonial Perspective. Paraconsistency Routes. **Perspectivas em ciência da informação**, [S.l.], v. 18, n. 4, p. 93-111, dez. 2013.

GROSGOUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais, transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: SANTOS, B.S; MENESES, MP (Orgs). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Editora Almedina, 2010.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

IPHAN. Disponível em < <http://portal.iphan.gov.br/> > Acesso em mai 2021.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Dossiê Sistema Agrícola Tradicional Quilombola do Vale do Ribeira - SP**. Volume 1. São Paulo: ISA, 2017.

LOPES, Nei. **Enciclopédia brasileira da diáspora africana**. São Paulo: Selo Negro, 2011.

LUIZ, Viviane, SILVA, Laudessandro, AMÉRICO, Márcia, DIAS, Luiz. **Roça é Vida**. São Paulo: IPHAN - Grupo de Trabalho da Roça, 2020.

MARTINS, Leda. Performances da Oralitura: corpo, lugar da memória. In: **Revista do Programa de Pós-graduação em Letras**, nº 26, p.63-81, 2003.

MIGNOLO, Walter D. Colonialidade. O lado mais escuro da modernidade. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. Vol. 32 nº 94, 2017.

MOURA, Clóvis. **Sociologia do negro brasileiro**. São Paulo: Perspectiva, 2019.

MUNANGA, Kabengele. Origem e histórico do quilombo na Africa. **Revista Usp**, São Paulo, v. dez./fe. 1995/96, n. 28, p. 56-63, 1996.

NASCIMENTO, Abdias. **O quilombismo. Documentos de uma militância pan-africanista**. Petrópolis: Vozes, 1980.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro**. São Paulo: Perspectiva, 2017.

NASCIMENTO, Beatriz. Parte 2 É tempo de falarmos de nós mesmo. In: RATTTS, Alex (Org). **Eu sou atlântica, sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. São Paulo: Instituto Kuanza e Imprensa Oficial, 2006.

NASCIMENTO, Beatriz. **Uma história feita por mãos negras**. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

NORA, Piere. **Entre memória e a história. A problemática dos lugares**. Proj. História, São Paulo (10), dez 1993.

SAMPAIO, Adriana Cardoso; PACHECO, Ana Cláudia Lemos. **Mulheres griôs quilombolas: Um estudo sobre identidade de gênero e identidade étnica**. Pontos de interrogação, v. 5, n. 2, jul./dez. 2015.

SCHMIDT, M. L. S.; MAHFOUD, M. Halbwachs: memória coletiva e experiência. **Psicologia USP**, [S. l.], v. 4, n. 1-2, p. 285-298, 1993. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/psicosp/article/view/34481>. Acesso em: 25 out. 2021.

SILVA, G. M. Educação e identidade quilombola: outras abordagens possíveis. In: **XII encontro de pesquisa / Centro oeste**, 2014, Goiânia. Pós-graduação e pesquisa em educação: contradições e desafios para transformação social., 2014.

SILVA, G. M. Mulheres quilombolas: afirmando o território na luta, resistência e insurgência negra feminina. In: **Mulheres quilombolas. Territórios de existências negras femininas**. São Paulo: Jandaíra, 2020.

SOUZA, Bárbara Oliveira. **Aquilombar-se: panorama histórico, identitário e político do Movimento Quilombola Brasileiro**. 2008. 204 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) -Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**, Buenos Aires, 2005.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad Y Modernidad/racionalidade. In: **Perú Indígena**, vol. 13, no. 29, Lima, 1992.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. In: **Anuario Mariateguiano**, vol. IX, no.9, Lima, 1997.

VALLENTIN, Rita Tamara. Contando a própria identidade - Uma narrativa quilombola como projeto colaborativo. **Atas do V SIMELP - Simpósio Mundial de Estudos de Língua Portuguesa Simpósio 47** - Português do Brasil: História, contatos e variedades, 2017.

TERRITORIALIDADE
E DESLOCAMENTOS
FORÇADOS:
CUIDADO,
SOCIALIZAÇÃO
POLÍTICA E AFRO-
COLOMBIANIDADE
NOS KILOMBOS
DE BOGOTÁ



V SICCAL

[GT2 - TERRITÓRIOS, TERRITORIALIDADES E MOVIMENTOS SOCIAIS]

Helena Sabino Rodrigues Cunha

Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina (Prolam - USP), São Paulo, SP

Marcelly Machado Cruz

Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina (Prolam - USP), São Paulo, SP

Mayã Martins Correia

Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina (Prolam - USP), São Paulo, SP

[RESUMO ABSTRACT RESUMEN]

O presente trabalho busca analisar a construção de horizontes de resistência de afro-colombianos deslocados através da organização de mulheres em quilombos localizados na cidade de Bogotá. Desde o final dos anos 1990, atores armados avançam no pacífico colombiano, modificando abruptamente a política e a produção territorial, com ameaça à integridade social e cultural de grupos compostos por afro-colombianos, indígenas e camponeses. Bogotá, a segunda maior cidade quanto à chegada dos deslocados internos, abriga mais de uma dezena de quilombos, que consistem em espaços de saúde integral intercultural, destinados, sobretudo, aos afro-colombianos. O foco deste trabalho situa-se na participação de mulheres que, enquanto corpos-territórios, ocupam a posição de matronas, atuando na coordenação dos quilombos. Compreende-se os quilombos enquanto espaços de práticas de cuidado, onde o inédito-viável aflora e possibilita a reapropriação do espaço-corpo.

Palavras-chave: Afro-colombianos. Deslocamento. Corpo-território. Espaço-corpo. Inédito-viável.

This study aims to analyse the construction of resistance horizons of displaced afro colombians through women's organisation in quilombos placed in Bogota. Since the late 1990s, armed actors have been moving forward through the Colombian Pacific, abruptly modifying the politics and the territorial production, threatening the social and cultural integrity of groups composed of afro colombians, indigenous people and peasants. Bogota, the second largest city in terms of the arrival of internally displaced people is home to more than ten quilombos, which consist in spaces of intercultural and integral health, mainly dedicated to afro colombians. The focus of this study is in the participation of women who, as body-territories, take the position of matronas, playing a part in the coordination of the quilombos. The quilombos are comprehended as spaces of health practices, where the inédito-viável emerges and enables the reapropriation of the space-body.

Keywords: Afro colombians. Displacement. Body-territories. Space-body. Inédito-viável.

El artículo busca analizar la construcción de horizontes de resistencia de afrocolombianos desplazados a través de la organización de mujeres en quilombos ubicados en Bogotá. Desde los fines de los años 1990 actores armados avanzan en el pacífico colombiano, cambiando abruptamente la política y la producción territorial, con amenaza a la integridad social y cultural de grupos compuestos por afrocolombianos, indígenas y campesinos. Bogotá, la segunda mayor ciudad en cuanto a la llegada de los desplazados internos, abriga más de una decena de quilombos, que consisten en espacios de salud integral intercultural, destinados,

sobre todo, a los afrocolombianos. El centro de este artículo se sitúa en la participación de mujeres que, en cuanto cuerpos-territorios, ocupan la posición de matronas, actuando en la coordinación de los kilombos. Se comprende los kilombos en cuanto espacios de prácticas de cuidado, donde el inédito-viável se sobresale y permite la reapropiación del espacio-cuerpo.

Palabras clave: Afrocolombianos. Desplazamiento. Cuerpo-territorio. Espacio-cuerpo. Inédito viável.

Introdução

A população afrodescendente colombiana constitui 9,34% da população do país, de acordo com dados de 2018 da *Encuesta de Calidad de Vida* (ECV) elaborada pela *Dirección Nacional de Estadística* (DANE)¹. Tal parcela populacional enquadra-se no conjunto de categorias classificado pela sigla NARP: Negra, Afro-colombiana, Raizal, Palenquera. A NARP inclui três grupos étnicos, conforme a terminologia da DANE: raizales do arquipiélago de San Andrés, Providencia e Santa Catalina; Palenqueros de San Basilio; negros, mulatos, afrodescendentes e afro-colombianos. O percentual apresentado pela DANE é contestado. Algumas organizações sustentam que no mínimo 25% da população é formada por afro-colombianos (RESTREPO, 2018). Há autores, como Hernández (2012), que corroboram tal dado ao considerar que aproximadamente 26% do contingente populacional nacional é composto por afro-colombianos.

Algumas localidades da Colômbia têm o predomínio de população afro-colombiana, sobretudo na região do Pacífico. Há uma especificidade conceitual nas pesquisas com enfoque no Pacífico colombiano, tratando-se do conceito de território-região, um termo originário dos movimentos e comunidades locais a partir da década de 1990. O território-região expressa uma matriz complexa de processos que unem de forma relacional a população e os ecossistemas

habitados, com uma proposta reflexiva com base no desenvolvimento, na conservação e na sustentabilidade (ESCOBAR, 2008). Trata-se de uma construção política para a defesa de territórios, de modo que o conceito conecta o projeto de vida da comunidade com o projeto político articulado pelos movimentos sociais, sendo, segundo Escobar (2008) uma inovação tanto conceitual quanto política.

O conceito de território-região pode, portanto, ser nomeado como uma estratégia de localização subalterna que ancora iniciativas auto-organizadas e cria relações de solidariedade (ESCOBAR, 2008). A época de formulação do conceito de território-região coincide com o começo dos ataques contínuos ao Pacífico colombiano. Desde o final dos anos 1990 atores armados ameaçam as unidades territoriais e a integridade social e cultural de grupos que são compostos não apenas por afro-colombianos, mas, igualmente, por indígenas (ESCOBAR, 2008). Para Viana (2009), o conflito armado – entre governo nacional e guerrilhas e entre guerrilhas e paramilitares – fornece motivos parciais para a desterritorialização, pois o contexto de violência também está relacionado às motivações sociais e às disputas por territórios de importância geoestratégica.

A desterritorialização é acompanhada por ameaças contínuas contra ativistas, em um confronto pelo controle de recursos naturais que negligencia os direitos da população local e a regulamentação ambiental (ESCOBAR, 2008). As comunidades locais também são afetadas pelo governo, que realiza a fumigação de áreas utilizadas para plantio do narcotráfico, prejudicando os cultivos das comunidades e causando danos à saúde de pessoas e de

¹ Disponível em: <https://www.dane.gov.co/index.php/estadisticas-por-tema/salud/calidad-de-vida-ecv/encuesta-nacional-de-calid%20ad-de-vida-ecv-2018>. Acesso em 10/10/2021.

animais (SILVA, 2012). Ativistas apontam que tais processos objetivam eliminar grupos do Pacífico que têm culturas diversificadas (ESCOBAR, 2008).

Deslocamentos internos

De acordo com dados do Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR)², a Colômbia é o país que possui o maior número de deslocados internos, com 7,4 milhões de deslocados registrados atualmente. Segundo o *Internal Displacement Monitoring Centre* (IDMC)³, que monitora deslocamentos internos e integra o *Norwegian Refugee Council* (NRC), em 2019 existiam 5.576.000 colombianos que permaneciam, em comparação com 2018, em situação de deslocamento interno devido a conflitos, além de surgirem 139.000 novos deslocados internos em função de conflitos.

Durante todo esse período constatou-se que movimentos foram desmobilizados, estruturas institucionais ficaram fragilizadas e houve a instalação de uma economia criminosa fundada na produção de coca, dentre outras consequências (ESCOBAR, 2008). A prática do deslocamento é um traço que integra a modernidade e o desenvolvimento eurocêntrico, que demandam a contínua conquista de

territórios e populações (ESCOBAR, 2008). A partir de entrevistas feitas com membros de comunidades e ativistas, Silva (2012) considera que não é suficiente a explicação do deslocamento pelo conflito armado, sendo o motivo mais factual apresentado nas entrevistas a exploração dos territórios com o objetivo de firmar a execução de megaprojetos infraestruturais e de expandir o agronegócio. Tanto em uma situação quanto na outra o Estado possui afinidade com esses interesses e atua como um parceiro na exploração dos territórios com biodiversidade abundante (SILVA, 2012).

A *Coordinación de Mujeres Afrocolombianas Desplazadas en Resistencia* (COMADRE) da *Asociación Nacional de Afrocolombianos Desplazados* (AFRODES), que reúne 160 organizações, assinala a importância do território para as mulheres afrocolombianas deslocadas. Em publicação em rede social em outubro de 2021⁴, a COMADRE aponta que as reconfigurações territoriais geradas pelos deslocamentos internos provocam uma preocupação com a perda de tradições culturais e de transformações da identidade. Tais processos são vivenciados pelas mulheres de forma mais vulnerabilizada, pois o deslocamento para as grandes cidades é acompanhado pela re-vitimização presente em diversas formas de discriminação, estigmatização e assédio sexual que as mulheres afro-colombianas sofrem. Apesar de ser relevante a atenção sobre os novos territórios nos lugares de acolhimento, continua sendo primordial ter soluções para as questões que envolvem os lugares de origem.

² Disponível em: www.acnur.org/portugues/quem-ajudamos/deslocados-internos. Acesso em: 10/10/2021.

³ Disponível em: www.internal-displacement.org/. Acesso em: 10/10/2021.

⁴ Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CUqpT41sX-F/>. Acesso em: 19/10/2021.

Em Bogotá

Há diferenças nos indicadores de qualidade de vida entre os municípios de origem dos deslocados internos e os municípios receptores. De acordo com Viana (2009), 97% dos primeiros possuem um nível de presença institucional inferior ou próximo da média nacional. Em seu turno, os 20 municípios que recebem 66% dos deslocados têm um nível de presença institucional significativamente superior à média nacional (VIANA, 2009). Observa-se, portanto, tanto um cenário de distinções intermunicipais quanto uma relação direta entre os municípios de egresso dos deslocados internos e a fragilidade da presença do Estado.

Em virtude do Estado colombiano adotar desde a Constituição de 1886 o modelo unitário e centralista como preferido (CHUEIRI; VALENCIA-TELLO, 2014), uma bandeira dos conservadores à época, Bogotá torna-se, de início, o principal destino nos deslocamentos ocorridos a partir do final do século XX, de acordo com González Zambrano (2012). Em meados de 2010, Bogotá é a segunda maior cidade quanto à chegada dos deslocados, sendo que 9,3% do contingente populacional oriundo dos deslocamentos é composto por afro-colombianos (BANQUERO, 2015). A intensificação dos deslocamentos internos coincide com o período do “milagre de Bogotá”. Com inspiração no Modelo de Barcelona, a Bogotá dos anos 1990 adota o planejamento comunicacional, implementando três documentos básicos: Acordo 6 de 1990, Plano Estratégico de Bogotá 2000

e o Plano de Planejamento Territorial, também de 2000 (MONTTOYA, 2014).

De acordo com Montoya (2014), existe uma ligação estreita entre a época do “milagre de Bogotá” e a governança neoliberal, existindo foco na competitividade territorial e urbana, com destaque para o marketing da cidade e a colaboração público-privada. Houve, inclusive, transferência de responsabilidades do Estado para o setor privado (MONTTOYA, 2014). Mesmo com o advento de normas incentivadoras da participação da sociedade civil com o objetivo de executar um planejamento mais democrático - como é, por exemplo, a orientação dos processos territoriais a partir da Lei 388 de 1997 (RESTREPO RUIZ, 2019) -, o plano ideológico do planejamento fundamenta-se em um projeto das elites, o qual é dissimulado como um projeto comum (MONTTOYA, 2014).

O planejamento urbano de Bogotá encontra-se inserido, portanto, em uma lógica de competitividade territorial e urbana que, sendo fruto de uma formulação elitista, bem como racista, recusa a diversidade e comprime os afro-colombianos deslocados e estabelecidos em Bogotá na direção de um mimetismo cultural progressivo, desconsiderando suas identidades na reterritorialização e compelindo a alienação de suas identidades para que sejam conformados enquanto somente sujeitos urbanos (BANQUERO, 2015). Tal contexto é acompanhado por uma lógica econômica que busca a homogeneização a partir da ideia de cidadão consumidor, sobrepondo-o à organização social e aos direitos coletivos (BANQUERO, 2015).

Mobilização comunitária

As práticas de organização coletiva em Bogotá são afastadas pelas dinâmicas neoliberais do Estado. O deslocamento forçado gera a perda de relações de cooperação entre aqueles que eram membros das comunidades locais, rompendo o tecido social (VIANA, 2009). Há, portanto, não somente uma perda territorial mas também um rompimento de laços fundamentais da vida comunitária, ainda que os sentimentos não se desintegram repentinamente (SILVA, 2012). Além dos *kilombos*, tratados a seguir no presente texto, outro lócus relevante para a manutenção de laços são os restaurantes geridos pelos afro-colombianos deslocados, a exemplo do restaurante *Sabores del Pacífico*, que existe há mais de trinta anos e está localizado no centro de Bogotá. Tal restaurante não apenas comercializa a culinária tradicional da costa pacífica, mas também atua como um centro de congregação de quem habitava essa região, incentivando a manifestação da afro-colombianidade, assim como os *kilombos*.

Os esforços da já citada COMADRE, grupo de mulheres da AFRODES, rumam no sentido de identificar as violências cometidas contra as mulheres afro-colombianas deslocadas em Bogotá. Em novembro de 2018 o grupo reuniu mulheres de oito localidades da capital - Engativá, Bosa, Kennedy, Rafael Uribe Uribe, San Cristóbal, Ciudad Bolívar, Candelaria, Tunjuelito y Usme - com a *Alta Consejería para los Derechos de las Víctimas, la Paz y la Reconciliación*, objetivando determinar as violências contra as mulheres afro-colombianas deslocadas. Foram apontados casos de racismo, discriminação, violência sexual, ameaças

e agressões físicas, além do assassinato de filhos das lideranças da COMADRE e deslocamento intraurbano. Conforme a fala de Luz Marina Becerra, Secretária Geral da AFRODES e diretora nacional da COMADRE à época⁵, as mulheres afro-colombianas deslocadas, enquanto vítimas dos horrores da guerra e da violência na Colômbia, exigem do estado a reparação coletiva, de modo que vêm caracterizando essas práticas a partir de um exercício de liderança na reivindicação de seus direitos como mulheres vítimas do conflito armado. Tais debates avançam. Em 19 de outubro de 2021 ocorre a série de audiências comunitárias territoriais sobre violência baseada em gênero em comunidades afrodescendentes na Colômbia, intitulada *Mujeres Negras, ¿Y el "Estado" qué?*⁶, com organização pelo *Observatorio Vigía Afro* do *Proceso de Comunidades Negras* (PCN). O objetivo desse evento é dialogar sobre a violência institucional contra as mulheres afro-colombianas e, dentre outras temáticas, refletir acerca das remoções das terras, titulação coletiva e turismo informal.

Foi em Bogotá que os afro-colombianos, de forma geral, começaram a se organizar, realizando no ano 2000 o Primeiro Encontro Nacional de Afro-colombianos Deslocados. Sediado em Bogotá, o encontro apontou como política geral o princípio de retorno ao Pacífico (BANQUERO, 2015). Em pesquisa sobre ação coletiva dos grupos

5 Disponível em: <http://www.afrodescolombia.org/la-comadre-afrodes-jornada-caracterizacion-alta-consejeria-la-ciudad-bogota/>. Acesso em: 10/10/2021.

6 Disponível em: <https://www.facebook.com/Vig%C3%ADaafro-104569875325858/>. Acesso em: 19/10/2021.

negros na Colômbia, González Zambrano (2012) destaca, além dos já mencionados AFRODES e PCN, o Movimento Cimarrón, o Ormuafro, o Ecotambor. Conforme a pesquisa de González Zambrano (2012), as identidades coletivas são criadas por esses grupos com alicerce na caracterização étnico-social de ser afro-colombiano.

Um dos resultados mais expressivos da pressão das organizações afro-colombianas na capital está em uma política pública da Prefeitura de Bogotá normatizada como Convênio 175. Tal política estabelece diretrizes para as ações destinadas a essa parcela da população. Regulamentou-se um órgão, atualmente extinto, que se articulava enquanto um espaço de organização política e de gestão de demandas para o Estado (BANQUERO, 2015). Entretanto, as dinâmicas neoliberais do Estado não fomentam as práticas de organização coletiva em Bogotá, pelo contrário, estimulam o individualismo e modos de assistência que definham a estrutura organizacional de caráter comunitário (BANQUERO, 2015). A partir dos debates de tal contexto, a AFRODES aponta como agenda em informe apresentado em 2009 ao Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial (CERD): a prevenção do deslocamento; o fundamento das políticas na concepção e relação particular com os territórios e a cultura; tratar a proteção como um processo abrangente; abordar os problemas específicos dos subgrupos (em relação aos marcadores de gênero, idade e deficiência) e; atentar para outras situações de vulnerabilidade específica.

Especificamente acerca da consolidação de uma comunidade afro-colombiana em Bogotá, há um dissenso sobre os efeitos dessas mobilizações. De acordo

com Banquero (2015), seria impossível considerar a existência de tal comunidade – afro-bogotana, em seus termos – em decorrência da inexistência de características que construam e articulem identidades e reconhecimentos solidificadores de um grupo orgânico que, em seu turno, representa a população afro-colombiana de Bogotá tanto na base das mobilizações quanto em um corpo representativo. Para González Zambrano (2012), em seu turno, existe, para além da constituição de uma identidade afro-colombiana compartilhada, a formação de uma “nova força política em movimento” (GONZÁLEZ ZAMBRANO, 2012: 140). A autora considera que há, assim, a “constituição de um movimento afro-colombiano de características urbanas” (GONZÁLEZ ZAMBRANO, 2012: 141).

Os kilombos

A presença afro-colombiana em Bogotá encontra-se majoritariamente nas localidades com os menores estratos socioeconômicos, situadas ao leste da cidade. As localidades de Bogotá com maior percentual de população negra, sinal de que potencialmente receberam mais afro-colombianos deslocados, são, em lista progressiva: Bosa, San Cristobal, Tunjuelito, Ciudad Bolívar, Mártires, Santa Fe, Kennedy, Antonio Nariño, Puente Aranda, Rafael Uribe (AROCHA, 2002). Tais localidades também relacionam-se com a localização dos **kilombos**, os quais são, de acordo com cartilha da **Secretaría de Educación** del Distrito (2020), espaços de saúde integral intercultural, focados na população afro-colombiana e,

ademais, na parcela populacional indígena, com cuidados ofertados para a população em geral.

As localidades dos seis primeiros **kilombos** e seus respectivos nomes (provenientes de ancestrais africanos) são: Bosa: Niara Sharay; Santafé: Razana Candelaria; Antonio Nariño: Yumma; Suba: Sirema, San Cristóbal: Los Griots; Kennedy. Dez dos **kilombos** são institucionais, em parceria com o Ministério da Saúde, estando situados nas localidades Bosa, Usme, Ciudad Bolívar, Teusaquillo, Candelaria, Usaquén, Chapinero, Barrios Unidos, Rafael Uribe e Tunjuelito.

Além do apoio da prefeitura de Bogotá, nos **kilombos** institucionais os funcionários são contratados, recebendo salário da Secretaria de Saúde. Ademais de somente esses **kilombos** possuírem suporte institucional permanente, nem todos possuem sequer um espaço físico fixo a ser mantido pelos frequentadores. Há **kilombos** que são itinerantes, de modo que existem materialmente por meio de itinerários pelas residências disponibilizadas para que o **kilombo** seja materializado no decorrer de um tempo específico.

Em reportagem publicada na revista **Colombia Informa**⁷, são sistematizadas entrevistas com **matronas**, que são uma espécie de coordenadoras do **kilombos**. Apresenta-se a compreensão de que os

kilombos possuem um papel tanto simbólico quanto de um trabalho real, permitindo formar comunidade apesar do cenário de deslocamento. Há o destaque para os conhecimentos tradicionais, a educação popular, a memória coletiva e as reivindicações por direitos. Tais reivindicações demandam, para além do reconhecimento legal, que as maneiras subjetivas afro-colombianas de ver e entender o mundo sejam reconhecidas a partir dos territórios de origem, como forma de respeito a esses territórios. Ressalta-se, igualmente, o papel da autonomia na consolidação das comunidades afro-colombianas no contexto de deslocamento, com uma busca emancipatória na atualização da construção de vínculos comunitários.

Relatos acerca do **kilombo** localizado em Rafael Uribe são apresentados pela jornalista Laura Daicz, em publicação na revista O70⁸. A vulnerabilidade específica das mulheres é enfatizada na entrevista cedida por Luz Marina Becerra, que liderou um processo em âmbito nacional para que mulheres afro-colombianas deslocadas fossem cadastradas em uma Unidade de Vítimas para receber uma reparação coletiva. Alguns dos entrevistados por Daicz aguardam ter a segurança para retornar ao território de origem, enquanto outros não pretendem voltar, mas estabelecer-se em Bogotá. A permanência, todavia, é uma questão para as lideranças sociais, que frequentemente recebem ameaças e não raramente são obrigadas a novamente

7 “Una tarde de Kilombo, medicina ancestral afro”. Colombia Informa. Por Editora Bogotá. 26/08/16. Disponível em: www.colombiainforma.info/reportaje-una-tarde-de-kilombo-medicina-ancestral-afro/. Acesso em: 10/10/2021.

8 “La resistencia afro en Bogotá”. Revista O70, UNIANDE. Por Laura Daicz. 15/08/2019. Disponível em: <https://cerosetenta.uniandes.edu.co/la-resistencia-afro-en-bogota/>. Acesso em: 10/10/2021.

se deslocarem. Essas lideranças, fugindo de ameaças, mudam-se de uma localidade para outra da cidade, o que se enquadra na definição de deslocamento intraurbano, o qual é reforçado em Bogotá pelos altos custos dos aluguéis.

Igualmente na reportagem de Daicz, é apresentada a história de Julissa Mosquera, que ocupa a posição de *matrona* em Rafael Uribe. Em entrevista à reportagem, Mosquera relata que o *kilombo* é um lugar de convergência da comunidade negra, mesmo que não esteja em seu território. Desse modo, de acordo com Mosquera, o *kilombo* atua como um fractal desse território, detendo elementos que remetem a ele, como, por exemplo, a presença de plantas costumeiras das localidades de onde vieram os deslocados, tal como a hortelã-pimenta.

Segundo a pesquisa de Alvarado Suescún (2020), as hortas urbanas mantidas pelos *kilombos* em Bogotá incentivam as tradições afro-colombianas, assim como as tradições camponesas, trazendo maior visibilidade na cidade aos deslocados. A partir do *kilombo* Razana, situado na localidade de Candelaria, Alvarado Suescún (2020) reflete sobre como essas hortas envolvem os deslocados nas mudanças de Bogotá, pois incentiva a participação local e a autogestão econômica e social.

Ainda conforme as entrevistas da reportagem de Daicz, no *kilombo* de Rafael Uribe alternam-se as atividades para prevenção e tratamentos de doenças, atendimento de obstetrícia, serviços de rezadeiras e atividades vinculadas à esfera da cultura, a qual inclui músicas e contações de histórias. A esfera do cuidado, pode ser considerada, de acordo com a conceituação

de Batthyány (2017), com um campo da proteção social que deve estar incluído na agenda pública. Há, ademais, a presença de ações específicas para treinamento político. Observa-se, assim, a relevância nos *kilombos* tanto do mútuo cuidado quanto da formação política, os quais se constituem como elementos essenciais para a manutenção da afro-colombianidade dentre os deslocados que habitam Bogotá.

Construção de inédito-viável

Compreende-se os *kilombos* enquanto espaços de resistência comunitária que rompem com as lógicas neoliberais e individualizantes da gestão territorial de Bogotá. Essas novas territorialidades, tecidas a partir de laços de solidariedade, reciprocidade e identificação entre sujeitos deslocados, constroem à “contrapelo” alternativas outras de existência e de possibilidade histórica. Anunciam através de sua práxis transformadora no mundo a construção de “inéditos-viáveis” a partir das “situações-limite” impostas pela ideologia dominante do fatalismo neoliberal que imobiliza e aliena (FREIRE, 2016).

Se por um lado, a reterritorialização forçada pelo projeto urbano neoliberal desarticula a organização societal e social dos sujeitos racializados que são obrigados a migrar, por outro, estes mesmos sujeitos materializam, a partir do coletivo, experiências refratárias ao urbanismo capitaneado pelo mercado. Os *kilombos* são experiências concretas fundadas pelos laços de pertencimento e pela partilha na

reciprocidade que atuam de acordo com uma racionalidade outra que não a razão neoliberal. Em lugar do individualismo, da segregação e da competição, os *kilombos* são territórios onde os sujeitos, como corpos conscientes e totalidades, vivem e convivem promovendo um outro mundo possível pautado na “ética universal do ser humano” (FREIRE, 2014).

A valorização do saber da experiência, bem como de conhecimentos oriundos de uma outra lógica do ser, poder e saber integram a ação e reflexão dos sujeitos dos *kilombos* e suas relações intersubjetivas. Enquanto a subjetividade neoliberal aliena e extermina tudo aquilo que não compõe o imaginário social da modernidade eurocêntrica (QUIJANO, 2010), os *kilombos* apresentam resistência contra o mimetismo cultural e a homogeneização das epistemologias, ontologias e cosmovisões; são inéditos-viáveis que inauguram um espaço-tempo outro onde a organização social e societal dos sujeitos desapropriados e desterritorializados é recriada crítica e criativamente na coletividade e reafirmada sua agência política e epistêmica.

Considerando o território “o espaço apropriado por uma determinada ação social que o produz e o mantém a partir de uma forma de poder” (FERNANDES, 2005, p. 276), depreende-se que a participação das *matronas* na coordenação de *kilombos* representa um rompimento com poderes coloniais e patriarcais historicamente definidos. Ao se reterritorializarem em comunidades onde o cuidado emerge como prática coletiva de sobrevivência, estas mulheres se re-apropriam de seu espaço-corpo (SEGATO, 2004),

dando novos significados a territórios onde seus corpos eram objetos de violência e possibilitando a criação de estruturas mais igualitárias, que colocam no centro o comunitário como forma de vida. Deste modo, partindo da premissa de que os corpos também são determinados pelas construções culturais que estão na base da ideia de território, comunidade e contexto, seus corpos-territórios (HERNÁNDEZ, 2016) são protagonistas de um novo vir-a-ser, que por sua vez se reconecta com os territórios-região de onde foram expropriadas. Segundo Hernández (2016),

[...] o corpo visto como território é em si mesmo um espaço, um território-lugar, que ocupa, ademais, um espaço no mundo e pode vivenciar todas as emoções, sensações e reações físicas para encontrar nele um lugar de “resistência” e ressignificação (p. 42, tradução nossa).

Um conceito que ancora a compreensão acerca da importância dos *kilombos*, alinhado à já citada formação política em tais espaços, é o de socialização política, que, de acordo com Fernandes (1999), é assim definido por ser simultaneamente um espaço comunicativo, um espaço interativo e um espaço de luta e resistência. Nesse sentido, os corpos-territórios das mulheres afro-colombianas, que não são apenas colocados sob os *kilombos*, mas sim os constituem como sua parte integrante, ressignificam o seu estar no mundo e, por meio de um processo de socialização política, abandonam a posição de vítimas de violência e colocam-se enquanto parte da construção coletiva do inédito-viável, resgatando a memória coletiva de seus territórios-região.

Consideração finais

A desterritorialização de comunidades afro-colombianas, fruto da gestão neoliberal e do avanço do agronegócio sobre seus territórios, é responsável pela produção do maior número de deslocados internos do planeta. Ao serem deslocadas de seus territórios-região, estas comunidades são afetadas não apenas pela perda de suas terras, mas também pela fragmentação de suas identidades e de sua organização coletiva, uma vez que o território integra, a um só tempo, projeto político e projeto de vida de tais comunidades. As mulheres são particularmente mais vulnerabilizadas em decorrência da re-vitimização diante da discriminação, da estigmatização e do assédio sexual que acompanham o processo de deslocamento e de reterritorialização.

Os *kilombos* localizados na cidade de Bogotá representam, nesse sentido, uma prática de resistência coletiva ao projeto urbano neoliberal individualizante, a partir de um processo de reterritorialização das comunidades deslocadas internamente. A participação de mulheres enquanto *matronas* de tais espaços de socialização política, que com seus corpos-territórios resgatam a prática coletiva do cuidado e da coletividade, é peça-chave na construção de um inédito-viável, pautado na autonomia epistêmica e política de suas comunidades, em profunda conexão com seus ecossistemas. Assim, de vítimas de violência de gênero, estas mulheres passam a ser parte central e constitutiva deste novo vir-a-ser, no qual os cuidados e a solidariedade emergem como prática política. ■

[HELENA SABINO RODRIGUES CUNHA]

Bacharela em Relações Internacionais pela USP e mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina (PROLAM/USP). Integra o Núcleo de Pesquisa Diálogos Interseccionais e Epistemologias Latino-Americanas (NUPEDELAS). Bolsista CAPES. E-mail: helena.cunha@usp.br

[MARCELLY MACHADO CRUZ]

Bacharela em Relações Internacionais pela UNISC e mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina (PROLAM/USP). Integra o Núcleo de Pesquisa Diálogos Interseccionais e Epistemologias Latino-Americanas (NUPEDELAS). Bolsista CAPES. E-mail: marcelly@usp.br

[MAYÃ MARTINS CORREIA]

Bacharela em Ciências Sociais pela UFRJ, mestra pelo PPGAS/USP e doutoranda pelo PROLAM/USP. Integra o Núcleo de Pesquisa Diálogos Interseccionais e Epistemologias Latino-Americanas (NUPEDELAS), o CriDiCa/UFF e o Museu das Remoções. Bolsista CAPES. E-mail: maya@usp.br

Referências

ALVARADO SUÉSCUN, Lina María. **Kilombo Razana en el marco de Identidad de la Mujer Afrocolombiana en Bogotá D.C “Estrategia mutual de despliegue étnica-comunitaria”**. Dissertação (Mestrado em Psicologia Comunitária). Escuela de Ciencias Sociales, Artes y Humanidades, Universidad Nacional Abierta y a Distancia, Bogotá, 2020, 128 p.

AROCHA, Jaime. **Mi gente en Bogotá**: estudio socioeconómico y cultural de los afrodescendientes que residen en Bogotá. Alcaldía Mayor de Bogotá. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2002.

BANQUERO, Patrick Durand. Organización política de los afrocolombianos residentes en Bogotá. **Hallazgos**, Bogotá, v. 12, n. 23, 2015, s/p.

BATTHYÁNY, Karina. Articulación entre vida laboral y vida familiar. Las prácticas de cuidado infantil de trabajadoras asalariadas de Montevideo. In: GUTIÉRREZ, María Alicia (org.). **Género, familias y trabajo**. Buenos Aires: CLACSO, 2007.

CHUEIRI, Vera Karam de; VALENCIA-TELLO, Diana Carolina. Descentralización y re-centralización del poder en Colombia: La búsqueda de equilibrios entre la nación y las entidades territoriales. **Díkaion**, Chia, v. 23, n. 1, p. 171-194, 2014.

ESCOBAR, Arturo. **Territorios de diferencia**: Lugar, movimientos, vida, redes. Popayán (Colômbia): Samava Impresiones, [2008]. 2010.

FERNANDES, Bernardo Mançano. Movimentos socioterritoriais e movimentos socioespaciais: Contribuição teórica para uma leitura geográfica dos movimentos sociais. **OSAL**, ano VI, n. 16, 2005. p. 273-283.

FERNANDES, Bernardo Mançano. **Contribuição ao estudo do campesinato brasileiro**: formação e territorialização do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra – MST – 1979-1999. Tese (Doutorado em Geografia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999, 316 p.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da esperança**: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido. Notas de Ana Maria Araújo Freire. 23. ed. São Paulo/Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**: saberes necessários à prática educativa. 49. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.

GONZÁLEZ ZAMBRANO, Catalina. **De negros a afrocolombianos. Oportunidades políticas e dinâmicas de ação coletiva dos grupos negros na Colômbia**. Dissertação

(Mestrado em Sociologia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012, 158 p.

HERNÁNDEZ, Delmy Tania Cruz. Una mirada muy otra a los territorios-cuerpos femeninos. **Solar**, ano 12, vol. 12, n. 1, Lima, 2016, p. 35-46.

HERNÁNDEZ, Tanya Katerí. **Subordinação racial no Brasil e na América Latina**: o papel do Estado, o Direito Costumeiro e a nova resposta dos Direitos Civis. Salvador: EDUFBA, [2012] 2017, 231 p.

MONTOYA, Jhon Williams. Bogotá, urbanismo posmoderno y la transformación de la ciudad contemporánea. **Norte Grande**, n. 57 Santiago, mai, 2014, p. 9-32.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). **Epistemologias do sul**. 1. ed. São Paulo: Cortez, 2010. p. 84-130.

RESTREPO, Eduardo. Etnización de la negritud: contribución a las genealogías de la colombianidad. In: RESTREPO, Eduardo; CASTRO-GÓMEZ, Santiago (orgs). **Genealogías de la colombianidad. Formaciones discursivas y tecnologías de gobierno en los siglos XIX y XX**. Bogotá: Universidad Javeriana, 2010, p. 96-132.

RESTREPO RUIZ, Alfredo. Aproximación a la planeación urbana en Colombia. Apuntes para su comprensión histórica. **Estudios demográficos y urbanos**, México, vol. 34, n.3 2019, p. 665-690.

SEGATO, Rita Laura. Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado: la escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. **Série Antropologia**, n. 362, Brasília, 2004, p. 1-16.

SILVA, Vera Regina Rodrigues da. **Entre quilombos e palenques**: um estudo antropológico sobre políticas públicas de reconhecimento no Brasil e na Colômbia. Tese (Doutorado em Antropologia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012, 292 p.

VIANA, Manuela Trindade. Cooperação internacional e deslocamento interno na Colômbia: desafios à maior crise humanitária na América do Sul. **Sur Revista Internacional de Direitos Humanos**, ano 6, n. 10, São Paulo, jun., 2009, p. 138-161.

VOZES DE SEUS
FILHOS VIVOS -
RESISTÊNCIAS E ECOS
DAS NARRATIVAS DE
MÃES QUE PERDERAM
SEUS FILHOS PARA
O BRAÇO ARMADO
DO ESTADO



V SICCAL

[GT2 - TERRITÓRIOS, TERRITORIALIDADES E MOVIMENTOS SOCIAIS]

Maria da Glória Calado

Centro Universitário SENAC, São Paulo, SP

Victória Martins

Escola de Comunicações e Artes (ECA USP), São Paulo, SP

[RESUMO ABSTRACT RESUMEN]

O presente trabalho tem o objetivo de dar visibilidade às narrativas de mães cujos filhos foram assassinados pelo braço armado do Estado. Para tanto, pretende-se trazer algumas histórias de mulheres enlutadas, integrantes de movimentos sociais, moradoras de periferias e, na maioria dos casos, negras, e suas lutas. Ao falar de seus filhos e engajarem-se nessa luta, essas mulheres os humanizam e tensionam o Estado a reconhecer sua responsabilidade no extermínio e promover a reparação socioeconômica. Partindo de um registro das histórias e trajetórias de luto e luta de algumas dessas mulheres, pretendemos recorrer às categorias do enquadre, conceito psicanalítico cunhado pelo autor argentino José Bleger. Também nos voltamos a entender como a perda dos filhos através da violência do Estado se relaciona a uma violação dos direitos à maternidade e ao luto dessas mulheres, em especial as negras. Por fim, analisaremos o papel da comunicação, em particular do jornalismo alternativo e de base comunitária, no ecoar das vozes e narrativas destas mulheres. Com este artigo, pretendemos fortalecer o movimento de mães, bem como chamar atenção à ausência de políticas públicas para elas.

Palavras-chave: Movimento de mães. Negras. Violência policial. Maternidade. Luto.

This paper aims to give visibility to the narratives of mothers whose children were assassinated by the State's armed arm. To that order, it intends to bring forward a few stories of grieving women, that participate in social movements, are living in the peripheries and, in most cases, are black; and the causes they fight for. By talking about their children and engaging in this mobilization, these women humanize their children and pressure the State into recognizing its responsibility in their extermination and promoting socio-economic reparation. Starting with registering the stories and trajectories of some of these women, we intend to call upon the categories of 'enquadre' (framing), a psychoanalytic concept coined by Argentine author José Bleger. We also aim to understand how the loss of children through State violence relates to a violation of the rights to maternity and to grief of these women, particularly the black ones. Finally, we will analyse the role of communication, particularly that of alternative and community journalism, in echoing the voices and narratives of these women. With this work, we intend to strengthen the mother's movement, as well as draw attention to the lack of public policies designed for them.

Keywords: Mother's movement. Black. Police brutality. Maternity. Grief.

Este trabajo tiene el objetivo de dar visibilidad a las narrativas de madres cuyos hijos fueron asesinados por el brazo armado del Estado. Así, se pretende traer

algunas historias de mujeres en duelo, integrantes de movimientos sociales, residentes de los suburbios y, en la mayoría de los casos, negras; así como sus luchas. Al hablar de sus hijos y participar en esta lucha, estas mujeres los humanizan y presionan al Estado para que reconozca su responsabilidad en el exterminio y promueva la reparación socioeconómica. Partiendo de un registro de las historias y trayectorias de duelo y lucha de algunas de estas mujeres, pretendemos recurrir a las categorías de el encuadre, concepto psicoanalítico acuñado por el autor argentino José Bleger. También nos volvemos a comprender cómo la pérdida de niños por la violencia del Estado se relaciona con una violación de los derechos a la maternidad y al duelo de estas mujeres, especialmente las mujeres negras. Finalmente, analizaremos el papel de la comunicación, en particular del periodismo alternativo y comunitario, al hacerse eco de las voces y narrativas de estas mujeres. Con este artículo pretendemos fortalecer el movimiento de madres, así como llamar la atención sobre la ausencia de políticas públicas para ellas.

Palabras clave: Movimiento de madres. Negras. Violencia policial. Maternidad. Dolor.

Introdução

A violência policial e do Estado não é um fenômeno novo no Brasil. Desde sempre, agentes do Estado abusam de seu poder e exploram seu monopólio da força de maneira ilegítima, negando assim o direito à vida de outros cidadãos.

A Constituição Federal de 1988 proíbe expressamente a pena de morte em seu artigo 5º (BRASIL, 1988), no entanto, dados mostram que, para as polícias e agentes do Estado, há uma espécie 'carta branca' para matar. Em 2019, agentes do Estado mataram o equivalente a 17,4 pessoas por dia (FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA, 2020). No ano seguinte, ainda que a pandemia de Covid-19 estivesse restringindo a movimentação das pessoas e os crimes contra o patrimônio estivessem reduzido expressamente, um novo recorde foi registrado: foram 6.416 registros de morte em decorrência de intervenções civis e militares, de policiais dentro e fora de serviço (FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA, 2021). Como de praxe, homens jovens, pretos e/ou pardos e moradores de periferias foram as vítimas preferidas: 98,4% eram do sexo masculino, 78,9% eram negros e 76% possuíam entre 0-29 anos.

O ano de 2020 foi marcado por reflexões sobre a desigualdade racial na atuação letal das polícias. Após George Floyd ser asfixiado por um policial branco por aproximadamente 8 minutos em Minnesota, nos Estados Unidos, e depois de João Pedro Mattos Pinto, de 14 anos, levar um tiro dentro da casa de sua tia, onde brincava com os primos, em São Gonçalo, no Rio de

Janeiro, uma série de protestos tomaram o mundo contra mais esta face do racismo em nossa sociedade. No Brasil, o último caso fomentou a assinatura da Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental 365, a "ADPF das Favelas", que restringiu as operações policiais em favelas enquanto perdurasse a pandemia. Ainda assim, em 2021, o extermínio da população preta, pobre e periférica pelo braço armado do Estado perdurou: em maio, o Rio de Janeiro viveu a operação mais letal da sua história, a Chacina do Jacarezinho, que matou 28 pessoas.

Neste contexto, mães e familiares de vítimas unem-se em todo o país, em particular nas periferias, em coletivos que lhes permitem elaborar em conjunto a perda sofrida, resistir a este e outros tipos de violência, buscar por justiça para seus filhos e incidir politicamente por transformações sociais, especialmente no âmbito da segurança pública. São grupos como o das Mães de Maio, nascidas após a maior execução em massa do Estado de São Paulo, em 2006, entre tantos outros, que ensinam que lutar contra o terror estatal é necessário - e que é possível fazê-lo com afeto e valorização de boas memórias.

A respeito de movimentos sociais de mães, Maria da Glória Calado (2020) afirma:

Um dos ângulos possíveis de observação e análise da pouca legitimidade policial no país é o estudo de movimentos sociais. No âmbito da luta contra a violência policial, na América Latina, movimentos sociais de mães em luto são compostos por mães que perderam seus filhos em decorrência de casos de letalidade policial e reivindicam punição para os culpados pelas

mortes dos filhos e reconhecimento de que os filhos não são dados, mas sim têm uma história de vida por meio do resgate da trajetória das vítimas da letalidade policial. As ações de tais movimentos envolvem diferentes atores sociais: mães e familiares, incluindo filhos vivos, policiais, operadores da Justiça, centros de direitos humanos, outros movimentos sociais e mídias alternativas (CALADO, 2020, p. 202-203).

No *corpus* desta pesquisa qualitativa, com fontes de natureza bibliográfica, documental e de campo, encontra-se o Movimento Mães em Luto da Zona Leste, fundado oficialmente no contexto do “I Seminário Internacional de Juventudes e Vulnerabilidades: homicídios, encarceramento e preconceito”, ocorrido em junho de 2017. Meses antes, algumas mães já se reuniam e dialogavam em torno de uma página na rede social *Facebook*, que também funcionou como meio de circulação do aviso da primeira reunião das mães daquela localidade. Nas redes sociais, circulam imagens dos jovens vítimas da violência nas periferias, publicações sobre esperança, luta e mobilização, compartilhamento de notícias sobre a violência nos territórios e de publicações em páginas e sites de outros movimentos de mães, divulgação de reuniões e atividades, além de depoimentos sobre as vivências das mulheres enlutadas.

O grupo participa da Rede de Proteção e Resistência ao Genocídio, integra o grupo de Controle Externo das Polícias, pertencente ao Ministério Público de São Paulo (MP-SP), além de participar de rodas de conversa em universidades com o intuito de denunciar o Estado em relação à opressão e à violência nos territórios periféricos. Em

2020 e 2021, durante a pandemia, o grupo mães em luto da zona leste realizaram encontros online e passaram a construir um livro de memórias de luta em parceria com pesquisadoras da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), Centro de Direitos Humanos de Sapopemba. O luto como substantivo, por conta dos assassinatos dos filhos, e como verbo, em virtude do movimento social, fazem parte do cotidiano dessas mulheres, que batalham por justiça e dão apoio para outras que vivenciam situações semelhantes. Cabe destacar que, neste trabalho, todos os nomes utilizados para se referir aos depoimentos são fictícios. O trabalho está dividido nas seguintes seções: violações de direitos em virtude do luto, sofrimento e silenciamento, a ida do processo do sofrimento enlutado à luta coletiva e o jornalismo como aliado da mobilização das mães.

Luto, sofrimento e silenciamento: violações de direito

Lidar com a morte de um (a) filho (a) é um desafio com implicações psicanalíticas e sociais a serem consideradas. Em territórios marcados pela violência policial e pelo conseqüente crescimento no número de óbitos, a convivência com o luto também se torna mais frequente. No âmbito da psicanálise freudiana, o luto, enquanto substantivo, pode ser compreendido como um processo lento e doloroso, que tem como características uma tristeza profunda, afastamento de toda e qualquer atividade que não esteja ligada a pensamentos sobre o objeto perdido, a perda de interesse no

mundo externo e a incapacidade de substituição com a adoção de um novo objeto de amor (FREUD, 1917) (cf. CALADO, 2020).

Entre relatos de mães enlutadas divulgados nas redes sociais ou registrados por meio de observação participante, é possível enxergar características como o luto patológico e uma de suas consequências, o desejo de morrer. De acordo com Freud, o luto é “a reação à perda de um ente querido, à perda de alguma abstração que ocupou o lugar de um ente querido, como o país, a liberdade ou o ideal de alguém, e assim por diante” (FREUD, 1917, p. 129). Trata-se de um processo psíquico essencial, mas que, por vezes, vem acompanhado da melancolia, a qual implica a diminuição da autoestima.

O luto faz com que as vivências e discursos das mães girem em torno da trajetória dos filhos. Trata-se de um esforço para manter as memórias vivas e, assim, lutar por formas de reparação. Em encontros feitos entre mães e psicólogas da Rede de Proteção e Resistência contra o genocídio frases que remetem às marcas da saudade são constantes. Em um dos encontros, Marinete afirmou: “Um ano e dois meses que meu mundo virou de ponta-cabeça, filho, que saudade de você, sei que Deus vai fazer justiça”. No mesmo contexto, Rosângela disse: “Hoje faz três meses que perdi meu filho e a saudade é muito grande!!!”. Ainda na mesma conversa, Silmara também desabafou: “Hoje meu Victor completaria 23 anos, meu Deus, hoje parece que minha dor da saudade está pior”. Tais situações dialogam com Chimamanda Ngozi Adichie (2021), que menciona: “O LUTO EXPÕE NOVAS camadas em mim, raspando escamas dos meus olhos. Arrependo-me das minhas

antigas certezas. Você deve certamente vivenciar o seu luto, falar a respeito, encará-lo, atravessá-lo” (ADICHIE, 2021, p. 23).

Mesmo quando a luta contra a violência e as injustiças é coletiva, as marcas psicológicas ficam presentes. Um desses exemplos é visto no Movimento “Mães em Luto da Zona Leste”: em publicações nas redes sociais, por exemplo, é possível encontrar a inscrição “Somos mortas vivas”, em uma referência ao luto patológico vivenciado por essas mulheres. Em outras situações, há relatos de adoecimento grave e de morte de mães que passaram por situações de luto patológico disparadas por atos violentos. Foi o caso do falecimento de duas mães enlutadas dos movimentos sociais de mães, uma pertencente ao movimento “Mães de Maio” e outra do “Movimento de Mães em Luto da Zona Leste”, ambas falecidas em 2018 (cf. CALADO, 2020). Em contexto semelhante, uma das integrantes do Movimento “Mães em Luto da Zona Leste” não lavou o carro após o assassinato do filho; o veículo possui marcas de sangue do rapaz, em um gesto que demonstra autopunição e autodestruição, sob o ponto de vista psicanalítico.

A situação descrita acima remete ao luto patológico, que mescla o luto - natural e essencial - ao estado melancólico, de acordo com Freud. Nessas situações inconscientes, existe a autodepreciação exagerada, a perda do interesse pelo mundo externo e a dificuldade em amar novamente; por consequência, surgem problemas psicológicos (SOUZA; PONTES, 2016). Recriminar-se pelo ocorrido, ainda mais em um contexto de violência, é outro sintoma comum entre indivíduos que apresentam quadros de luto patológico, o que também reflete uma

dificuldade em elaborar o luto (FREUD, 1917). O tempo de duração do luto e os danos à vida cotidiana são características que contribuem para a classificação do quadro como luto patológico (cf: PARKER, 2009, p. 42). O luto patológico é comum em grupos de mães em luto, uma vez que se trata de uma perda súbita, inesperada, prematura e oriunda de um ato violento.

Por meio de observações participantes em grupos de mães, observa-se, por exemplo, que muitas mães em luto focam predominantemente no filho perdido e chegam a dar menos atenção aos filhos vivos. Sentimentos de autopunição e de busca por culpados são comuns nesses cenários. O relato de Zilda Maria de Paula, mãe de Fernando Luiz de Paula, feito ao jornalista Luís Adorno, em reportagem da *Ponte Jornalismo*, possui marcas do luto patológico:

Superei fome, frio, humilhações, porrada, machismo e todo o tipo de violência, mas essa não vou conseguir superar. O estrago que esses caras fizeram, podem passar dez, vinte ou trinta anos e eles nunca vão sentir esse vazio terrível que sinto. Nunca mais ouvi música, não consigo comer, dormir. Eu morri junto com meu filho (PONTE JORNALISMO et. al., 2016, p. 114).

No relato de Irene, colhido pela pesquisadora em 16 de março de 2019, em reunião do grupo “Mães em Luto da Zona Leste”, a mãe afirma:

Desde o assassinato do meu filho Pedro, não consigo mais dormir direito, nem comer. Ando no carro que ele foi assassinado e não tive coragem de lavá-lo. Ainda

permanece o sangue derramado do meu filho. Às vezes, tenho vontade de jogar o carro em um poste, tirar a minha vida, inclusive já tentei, mas não deu certo. Desde que meu filho morreu, sou uma morta viva (CALADO, 2020, p. 205).

O discurso de Irene também é vinculado a um luto patológico e crônico. Nesse sentido, no Instituto de Psiquiatria de Londres, Colin Murray Parks (2009) observou sintomas como transtornos afetivos (em especial, estados de ansiedade e depressão clínica), além do luto inibido/ adiado e do luto crônico (cf: PARKS, 2009, p. 41 *apud* CALADO, 2020, p. 205). O aspecto crônico remete à continuidade, conforme é possível analisar nas palavras de Cleuza Glória da Silva, integrante do Movimento “Mães de Osasco e Barueri” e mãe de Fernando Henrique da Silva, vítima da violência policial. Em entrevista ao jornalista Juca Guimarães, da *Ponte Jornalismo*, Cleuza afirmou que se sente como se o coração sangrasse a todo momento (cf: PONTE JORNALISMO et. al., 2016, p. 118).

No relato de Cleuza, é possível observar outra característica psicológica que se sobressai entre mães enlutadas: o processo de mumificação (ALARCÃO; CARVALHO; PELLOSO, 2008), metáfora que ajuda a ilustrar como o processo de perda de um filho é mais intenso em comparação com a perda de outros parentes. Nesse contexto, emergem sentimentos como angústia, revolta, desespero, imaginação dos momentos de sofrimento vivenciados pelo filho e busca pela manutenção dos vínculos parentais (CALADO, 2020). Segundo pesquisas de Ana Carolina Jacinto Alarcão, Maria Dalva de Barros Carvalho e Sandra Marisa Pelloso (2008):

A mumificação da memória do filho se revela como um retornar do filho ao útero materno, para a proteção e privacidade de sentimentos tão nobres e delicados. Esta mumificação parece não significar negação da morte ou esperança de retorno do filho assassinado, e sim, demonstrar uma profunda ligação afetiva e desejo de justiça (ALARCÃO; CARVALHO; PELLOSO, 2008, p. 4).

Ainda na perspectiva da mumificação, existem momentos marcantes nas vivências das mães que as interpelam no cotidiano. Esses instantes traduzem uma das falas de Adichie sobre o luto: “O LUTO NÃO É ETÉREO; ele é denso, opressivo, uma coisa opaca” (ADICHIE, 2021, p. 41). Um dos exemplos acompanhados por meio de uma observação participante foi a exumação de um filho de uma mãe em luto, ato que personificou o sofrimento daquela mulher e reforçou a perspectiva de uma vida despedaçada pela violência do Estado. Trata-se de uma nova e intensa vivência do luto, assim como acontece quando a mãe passa por locais frequentados pelo filho, pelo lugar onde ele morreu, onde foi sepultado. Aliás, a data de Finados é bastante dolorosa para as mães enlutadas, as quais compartilham vivências e lembranças entre elas, seja por meios presenciais, seja por meios virtuais. Em outras situações, o fato de se passar em frente a um cemitério já é suficiente para disparar sentimentos como tristeza, revolta e melancolia. Além disso, essa mumificação também é presente quando chegam datas comemorativas, tais como dia das mães, dos pais, Natal, Páscoa, entre outras datas que costumam reunir famílias.

É necessário ressaltar também o desafio de se enfrentar os julgamentos feitos aos filhos falecidos por outros membros da sociedade. Por vezes, os mortos são vistos como criminosos que mereciam morrer. Em outros cenários, acontece também a morte simbólica nos espaços, a exemplo do ocorrido com irmãos dos falecidos que são estigmatizados nas escolas. Trata-se de exemplos de violação do direito ao luto.

Nesse contexto, a ausência de amparo e reparação estatais também aprofundam cicatrizes. Gisele, mãe de cinco filhos e moradora da Zona Leste, um deles assassinado pela polícia, descobriu que a investigação do falecimento do rapaz morto havia sido arquivado ao visitar a Defensoria Pública do Estado de São Paulo. Em relatos feitos em reuniões, ela afirmou:

Mais, uma vez, eu tive a sensação de morte, de luto, que essa justiça é falha, só atende os seus próprios interesses, que a segurança pública não existe para o pobre, só existe para os ricos... Mais uma vez, tive a sensação de desistir, de parar, dava a impressão de nadar e nadar e morrer na praia, tive a sensação de que não compensa lutar contra esse Estado gigante. Depois de uma semana, pensei: por que não? Por que desistir? Continuarei lutando, luta incansável que a morte dos jovens negros nas periferias, continuarei lutando como o Movimento das Mães da Zona Leste, como o movimento de moradia o qual participo, lutar sim, desistir jamais!¹

1 Nome fictício. Relato feito no contexto de uma reunião do Movimento de Mães em Luto da Zona Leste realizado em 2021.

O enfrentamento do luto de mães também perpassa a noção de cumplicidade materna. Existe um desejo conjunto de mostrar que os filhos mortos não são apenas estatísticas. Nas explicações de Alarcão, Carvalho e Pelloso, o estraçalhamento da maternidade gera solidariedade e união entre mães que vivenciaram situações semelhantes. Os sentimentos que prevalecem estão ligados ao fato de reviver dores e à busca por justiça e punição dos responsáveis (ALARCÃO; CARVALHO; PELLOSO, 2008) (cf. CALADO, 2020). Depoimentos reforçam a necessidade de políticas públicas para a reparação psicológica e social dessas mulheres. Para lograr essas conquistas, a luta coletiva é o caminho encontrado por essas mães para ressignificar o luto, transformando-o de um substantivo para um verbo.

Aliás, os estereótipos têm relação direta com o conceito de enquadre, que ajuda a explicar, entre outros fenômenos, a persistência do racismo na sociedade brasileira. Em outras palavras, os enquadres contribuem para a compreensão de discursos nos quais os negros ainda são inferiorizados. Por sua vez, o enquadre é vinculado à perspectiva da subjetividade, laço estabelecido entre o sujeito, o outro e o meio, bem como circunstâncias passadas e presentes, além de expectativas, afetos e eventos reais e imaginários (COSTA, 2012):

Enquadres são as constantes, os marcos, as normas que possibilitam as ações, os comportamentos dos sujeitos. O enquadre está relacionado a esses elementos invariáveis e é compreendido como não processo que garante o estabelecimento do processo, ou seja, o desenvolvimento dos fenômenos, o estabelecimento de

relações, a expressão de comportamentos. (COSTA, 2012, p. 22).

No contexto do racismo no Brasil, existem pelo menos quatro enquadres: (a) Escravismo: o negro como objeto; (b) Abolição: Negro livre e inferior; (c) República: O negro racialmente inferior; (d) Constituição de 1988: O negro como sujeito de direito. Mesmo hoje, na segunda década do século XXI, quando familiares de uma pessoa assassinada pelo Estado são estigmatizados e julgados porque aquela pessoa era negra e moradora de um território periférico, há um exercício do enquadre, que funciona como operador psíquico de situações da personalidade ainda não conscientemente elaboradas. Trata-se de uma ação que ainda guarda resquícios do segundo e terceiro enquadres, ou seja, apesar das garantias de igualdade em lei, preconceitos e discriminações contra negros (as) ainda acontecem e motivam situações de violência. Em outras palavras, conservar enquadres que levam a estereótipos e estigmatizações levam a uma estagnação social e à naturalização da violência contra determinados grupos:

Para Costa (2012), o conceito de enquadre proporciona uma compreensão sobre os diferentes aspectos da realidade no qual os vínculos e os lugares psicossociais são organizados a partir dele, o que não resulta necessariamente em bem-estar e adequação para os envolvidos. Admite que as leis, os enunciados religiosos, políticos, mitológicos podem transformar-se em conteúdos de processos psíquicos internos dos grupos, alicerçando alianças inconscientes. O enquadre seria condicionado por um enquadre

amplo, denominado de metaenquadre. Afirma que os grupos são metaenquadrados por enquadres abrangentes, assumindo a função intermediária entre o sujeito e os aspectos cultural, econômico e político que compõem a organização social, assumindo um papel fundamental na socialização (CALADO, 2013, p. 31).

Dessa maneira, é possível perceber o entrelaçamento entre ideologia e enquadre. No caso da ideologia racista, da qual muitas integrantes de movimentos de mães são vítimas, a persistência do problema social piora o sofrimento dessas mulheres e ainda contribui para violar ainda mais o direito ao luto delas.

Ademais, a perda de um filho pelas mãos do Estado expõe uma face de outro tipo de violação de direitos pelo qual mulheres, em especial as negras, passam: a violação do direito à maternidade. Em entrevista à pesquisadora (MARTINS, 2020), a antropóloga Simony dos Anjos aponta que todas as mulheres, independente de raça, situação socioeconômica, idade ou território de moradia, devem ter o direito de escolherem ser ou não ser mães e, ao escolherem pela maternidade, terem como exercê-la de maneira plena, segura e digna. No entanto, quando uma mãe vê seu filho sendo morto por uma violência do Estado, ela perde o direito de vê-lo crescer com qualidade e se tornar uma pessoa com vida própria. A maternidade deixa de ser digna e o direito a ela é violado.

Em um mundo capitalista e que é estruturalmente machista, nenhuma mulher consegue ter seus direitos sexuais

e reprodutivos plenamente reconhecidos. No entanto, são as mulheres negras as que mais têm estes direitos violados, uma vez que também estão sujeitas a uma estrutura racista que desrespeita seus corpos e mata seus filhos. Anjos, em entrevista a Martins (2020), pondera:

As meninas negras são as mais violadas, as adolescentes são as que mais engravidam. Quando estão grávidas, têm um pré-natal muito dificultado, sofrem mais violência obstétrica, são as que mais são estupradas na hora de ter o parto. Quando as crianças nascem, são as que mais morrem de mortes neo-natais. Quando essas crianças crescem, elas têm pouco acesso ao pediatra, à educação, à cultura. Quando essas mulheres trabalham, elas têm dificuldade de ter um lugar onde deixar seus filhos. E quando esses filhos passam por todo esse desafio, a cada 23 minutos um jovem negro é morto.

As mães brancas de filhos negros e aquelas que vivem nas periferias também estão desproporcionalmente sujeitas a sofrerem este tipo de violação, posto que os jovens negros, pobres e periféricos são os principais alvos da violência do Estado.

Quando as mães de vítimas da violência do Estado se unem, portanto, em movimentos sociais com o objetivo de clamarem por justiça e dignidade para seus filhos, elas também estão incidindo politicamente por uma estrutura social que permita que elas possam ter seu direito à dor e ao luto respeitados e seus direitos maternos, bem como os de seus filhos, efetivados.

Mães em luto: do sofrimento enlutado à luta coletiva

Periferia-SP, 13 de Maio de 2016.

Nós somos Mães.

Nós somos Mães Negras, Mães Indígenas, Mães Trabalhadoras, Mães Pobres, Mães de Favelas, Mães Periféricas: Nós somos Mães Guerreiras!

Nós somos Mães Sem-Teto, Mães Sem-Terra, Mães Donas de Casas e de Barracos, Empregadas ou Desempregadas, Mães de Secundaristas em Luta, Mães de Poetas e Mães Poetisas, Mães de Presidiários e Mães no Cárcere: Nós somos Mães Quilombolas!

Nós somos Mães de São Paulo, do Rio de Janeiro, da Bahia, de Minas, Guarani Kayowá do Mato Grosso do Sul; Mães Mogianas, de Osasco, de Manguinhos e das Baixadas, de todos os cantos: Nós somos Mães de Maio, de Junho, Julho e de todos os meses do ano!

Nós somos Mães Africanas, Mães das Favelas Brasileiras, Mães dos Estudantes Desaparecidos de Ayotzinapa (México), Black Mothers das #BlackLivesMatter

dos EUA, Mães das Vítimas do Estado Colombiano, Madres e Abuelas da Ditadura Argentina, Mães da Faixa de Gaza (Palestina), Mães dos Rappers Presos em Angola, Mães da Paz e da Guerra de Libertação do Povo Curdo, Mães Latinas, Mães Asiáticas, Mães Norte-Nordestinas, Mães Retirantes, Mães Refugiadas: Nós somos Mães Sem-Fronteiras!

Nós somos Pais também. Somos Avôs e Avós, Irmãos e Irmãs, Filhos e Filhas: Nós somos Familiares de Vítimas de todas as formas sistemáticas de Violência do Estado que vocês possam imaginar...

<<LUTO>> para nós sempre foi verbo e substantivo, desde que nós nascemos. Nós lutamos desde sempre, desde muito antes, e nunca deixaremos de encarar de frente os inúmeros lutos cotidianos que sempre nos foram impostos com muita violência.

Nós fazemos parte da ampla maioria da população que, historicamente, o Sistema Racista Capitalista sempre fez questão de impor dois únicos destinos “inevitáveis”: a opressão e exploração do trabalho até arrancarem a última gota de suor de nossos corpos e sangue das nossas almas – de nós mesmas e de nossos familiares; ou, quando não servimos mais para os seus interesses capitalistas da vez e enquanto a guerra seguir dando lucro: o descarte, o extermínio, e o permanente GENOCÍDIO que insistem em cometer contra nós, por diversos meios.

Para eles nós somos meras estatísticas...

[Lembrem-se: Nós somos Mães. Todos vocês têm Mães. Nós não combinamos com Morte. Nós somos Vida].²

As mobilizações de mães por meio de movimentos sociais têm contribuído

² Carta Final do I Encontro Internacional das Mães de Vítimas da Violência do Estado. Disponível em: <http://periferiaemmovimento.com.br/queremos-pa-ri-uma-nova-sociedade/>. Acesso em: 14 out. 2021.

para expor e lidar com as emoções resultantes do processo de luto. Desabafar e reconhecer que a dor que sente é advinda de um fenômeno coletivo é um dos efeitos surgidos em um agrupamento dessa natureza. Em outras palavras, estar em grupo significa elaborar a dor, o luto e romper com o silenciamento, seja por meio do diálogo, seja por meio da escrita. Nesse contexto, observa-se um diálogo com Chimamanda Ngozi Adichie, responsável por afirmar que

O LUTO É UMA FORMA CRUEL DE aprendizado, você aprende como ele pode ser suave, ser raivoso. Aprende como os pêsames podem soar rasos. Aprende quanto do luto tem a ver com as palavras, com a derrota das palavras e com a busca das palavras (ADICHIE, 2021, p. 23).

Transformar o substantivo “luto” em verbo é um processo que pode perpassar diferentes etapas. No caso de movimentos sociais de mães em luto, é possível observar evidências de tais transições.

Ao relatar a história do assassinato de Edson Rogério da Silva Santos, filho de Débora da Silva, líder do Movimento “Mães de Maio”, o jornalista Arthur Stabile afirmou que, em situação de luto, Débora passou “cinco dias internadas em um hospital sem conseguir comer direito, mal sair da cama e vendo uma parte partir rumo a um caminho distante, de onde nunca mais voltaria” (PONTE JORNALISMO et. al., 2016, p. 38). Na atualidade, Débora declara: “Me sinto Mães de Maio porque não tenho como respirar sem esse movimento, ele me alimenta” (PONTE JORNALISMO et. al., 2016, p. 38) (CALADO, 2020, p. 204).

Mesmo durante a pandemia, as atividades de muitos movimentos de mães em luto continuaram. Foi o caso do Movimento da Zona Leste, cujas integrantes foram envolvidas no processo de redação de um livro. Nesse contexto, a escrita foi exercitada como forma de elaboração de luto e até mesmo de cura. Para algumas, colocar no papel ou em um editor digital de texto os fatos ocorridos significa dor, choro e insônia. Para outras, redigir significa trazer à tona o sentimento de impotência quanto à violência do Estado. Em um dos materiais redigidos, uma das mães dialogou por meio da escrita com o policial que assassinou o filho dela:

Não sei como começar, algumas respostas gostaria de ter... Por que você atirou no meu filho? Te encontrei quatro vezes, mas você não disse. A revolta invade o meu coração, pois a perda de um filho é irreparável (...) Estou enviando essa carta para lhe contar como você deixou minha vida aos pedaços (...) Venho aqui escrever a minha carta para que você se coloque no lugar das mães que perderam seus filhos assassinados.

Além dos momentos de comoção e de memórias, o cotidiano de um movimento de mães em luto - e em luta - é marcado por momentos de solidariedade, situação que se evidenciou ainda mais com a emergência alimentar instaurada durante a crise econômica causada principalmente pela pandemia de coronavírus. Além da proclamação de que “nossos mortos têm voz”, as mães ainda

conseguem, mesmo em meio ao luto patológico, lutar pela sobrevivência.

“Nossos mortos têm voz”: a luta das mães e o jornalismo como aliado

Em 2015, um grupo de policiais civis e militares deixou ao menos 19 mortos na Chacina de Osasco e Barueri, considerada a maior da história do estado de São Paulo. Desde então, os familiares das vítimas, em especial suas mães, se apoiam, atravessam o luto em conjunto e buscam por justiça através das Mães de Osasco e Barueri. O grupo tem como porta-voz e principal liderança a Zilda de Paula, mãe de Fernando.

Em agosto de 2020, quando a chacina completou cinco anos, as “Mães de Osasco e Barueri”, membros da comunidade e repórteres se uniram para um ato em memória dos mortos. Na ocasião, discursando para os presentes, Zilda comentou sobre o papel da imprensa na cobertura da chacina e na atuação do movimento: “A imprensa é o nosso grito e está na luta [conosco]; é a voz que a gente tem”.

A declaração de Zilda suscita a reflexão sobre a atuação do jornalismo profissional diante do crescente extermínio da população preta e periférica através do braço armado do Estado, em particular sobre seu papel em relação ao movimento de mães. Seria o jornalismo, de fato, a voz que estas mães têm, como

aponta Zilda? Ou, pelo contrário, um instrumento, simplesmente, através do qual estas vozes podem chegar a novos públicos e espaços?

Nossa interpretação tende a concordar com a segunda alternativa, uma vez que entendemos que as vozes e lutas destas mães existem paralela e independentemente do jornalismo. Em entrevista às pesquisadoras, Antonio Junião, um dos fundadores da *Ponte Jornalismo*, veículo que cobre segurança pública, justiça e direitos humanos, resume bem o caminho que pretendemos tomar nessa seção: “na verdade, quem faz acontecer mesmo são elas, a gente só reporta”.

O “Mães de Osasco e Barueri” é apenas um de dezenas de coletivos que se formaram após chacinas e assassinatos de pessoas pelas polícias em todo o Brasil, particularmente nas periferias, conforme exposto anteriormente. Através deles, mães e familiares de vítimas se unem pela dor e pelo afeto para clamar por justiça pelos filhos mortos e apoiar umas às outras no processo de compreensão da perda e atravessamento do luto. A configuração também garante que elas possam compartilhar as histórias de vida dos filhos, buscando o não esquecimento, e resistir a outros tipos de violências e opressões promovidas pelo mesmo Estado que levou seus filhos.

O movimento de mães nasce nos anos 90, sendo a mobilização das Mães de Acari, no Rio de Janeiro, o primeiro grande momento de reconhecimento da organização das mães de vítimas da violência do Estado como um movimento social (BRITES; FONSECA, 2013). Segundo Juliana de Farias, em entrevista à pesquisadora

(MARTINS, 2020), a mãe é uma figura respeitada à priori pela sociedade e, também, a pessoa que, entende-se, tem os laços mais fortes possíveis com a vítima - seu filho -, que transcendem qualquer outro tipo de vínculo. Acionando esses entendimentos, a mãe ganha legitimidade para falar em nome do filho que se foi e reivindicar direitos, transformando a maternidade, então, em uma categoria política, que pode - e deve - ser frente de luta.

As mães são, portanto, pontos extremamente importantes no processo de desmonte das estruturas de massacre e genocídio presentes no Estado brasileiro. Se o Estado falha em investigar as mortes de seus filhos, elas atuam como investigadoras independentes para recolher provas de que eles foram assassinados e construir uma defesa para eles; se o Estado não reconhece a ilegitimidade da morte e sua responsabilidade no extermínio de seus filhos, elas levantam suas vozes para chamar atenção para a injustiça de sua perda e cobrar que os processos não sejam arquivados; se o Estado tenta manchar a reputação de seus filhos, mostrar que eles 'mereciam morrer' ou fazê-los cair no esquecimento, elas contam suas trajetórias de vida, carregam suas fotos com orgulho em cartazes e camisetas e fazem com que eles sejam reconhecidos como pessoas com sonhos e vontades, não como corpos estirados no chão; se o Estado insiste em matar jovens, em geral pretos e periféricos, elas se mobilizam para constrianger o poder público, interferir nas políticas de segurança pública e garantir que isto não volte a acontecer.

No entanto, ainda que a atuação das mães e seus processos de tomada de voz sejam anteriores ao jornalismo, este - e a

comunicação no geral - podem ser importantes aliados à luta delas, posto que, ao reportarem as trajetórias de vida e morte de seus filhos e as ações tomadas por elas, individual e coletivamente, em busca de justiça, conseguem ecoar suas vozes, aumentar o volume de suas reivindicações e o impacto de suas cobranças, ampliar sua visibilidade e, assim, fortalecer sua incidência política.

Este papel da mídia como instrumento para que as vozes dos movimentos sociais, em geral - e das mães de vítimas da violência do Estado, em particular - cheguem a espaços mais amplos é particularmente visível quando olhamos para o trabalho feito pelos veículos alternativos, qual seja, aqueles que se propõem a desafiar "os modos existentes (as práticas dominantes) de se fazer jornalismo" (ATTON; HAMILTON, 2008, p. 11, tradução nossa).

Produzido, "ao menos em sua forma ideal, fora de instituições midiáticas dominantes" (ATTON; HAMILTON, 2008, p. 11, tradução nossa), o jornalismo alternativo é tipicamente levado a cabo por ativistas, organizações políticas e movimentos sociais, mas existe também no trabalho de jornalistas profissionais. Está, em grande parte, "preocupado em representar os interesses, visões e necessidades de grupos sociais pouco representados" (ATTON; HAMILTON, 2008, p. 11, tradução nossa). Por princípio, segundo Atton e Hamilton (2008), procura enfatizar:

alternativas para as convenções de fontes de notícias e representação; a pirâmide invertida de textos de notícias; a economia hierárquica e capitalizada do jornalismo comercial; a norma profissional da objetividade; e o papel subordinado do

público como receptor (*apud* COLODETI, 2016, p. 59).

De acordo com Couldry (2015), o conceito de ‘voz’, entendido por ele como “o processo de contar sobre a vida de alguém e suas condições (...), contar uma história, produzir uma narrativa” (2015, p. 45, tradução nossa) é o **valor** que motiva a existência de uma mídia alternativa. “Tratar a voz como um valor significa discriminar **contra** as estruturas de organização social, econômica e política que minam a voz”, ele argumenta (2015, p. 44, tradução nossa), isto é, colocar a voz (a capacidade de as pessoas produzirem narrativas sobre si e o mundo) no centro do debate político e garantir que ela seja vista como algo que importa.

Couldry (2015) comenta que valorizar a voz significa prestar particular atenção a três princípios: que a voz pressupõe, de uma única vez, **falar e ouvir**; que a voz é uma **forma de agência**, uma parte do que nós, como indivíduos ou movimentos sociais, queremos fazer no mundo e que a voz precisa de uma **forma material**, um espaço físico onde ela pode se expressar. É nesse lugar que reside a mídia alternativa.

Humanos inevitavelmente refletem o quão adequadas são as histórias contadas por e sobre eles e procuram intervir quando veem um descompasso entre as histórias contadas sobre eles e as histórias que eles querem contar. Essa é a raiz para o impulso à [produção de uma] mídia alternativa. (...) Se, porém, as pessoas não têm controle sobre os materiais a partir dos quais devem construir uma narrativa sobre si mesmos, então isso representa uma grande negação à voz, um tipo de opressão. (...) A mídia alternativa, de

várias maneiras, responde a tais déficits no processo de voz e, ao fazê-lo, afirma o valor da voz. (COULDRY, 2015, p. 46-47, tradução nossa).

Neste sentido, o jornalismo alternativo se propõe a desafiar os meios produtivos e redefinir os formatos e premissas de mídia que impedem pessoas comuns - como as mães de vítimas da violência estatal - de exercerem sua voz. Nesse processo, termina, de duas maneiras principais, por apoiar as lutas dessas mães e ecoar suas vozes.

Primeiramente, o jornalismo alternativo procura ampliar a cobertura de assuntos caros a elas, como a violência policial, e fazê-lo de uma maneira diferente à que faz a mídia tradicional, garantindo que as mães e as narrativas que elas querem ver estejam representadas no espaço midiático.

A **Ponte Jornalismo**, por exemplo, surgiu da “insatisfação com a mídia mainstream e da vontade de cobrir assuntos que a gente via que precisam ser melhor debatidos”, conforme comenta Antônio Júnior em entrevista às pesquisadoras.

Hoje ainda é, mas na década passada, era muito difícil você tentar debater segurança pública com argumentos que não fossem consolidados na indústria midiática, como que ‘bandido bom é bandido morto’ ou ‘Direitos Humanos para humanos direitos’. (...) Até então, os veículos simplesmente fechavam os olhos para essas violências estruturais, eles não tinham uma escuta para outras fontes que não fossem as oficiais, as instituições ou a parte branca da academia, e com

o nosso trabalho e de outras organizações, essa falta de equidade de escuta, de enxergar e de reportar começou a vir à tona.

Ainda que não esteja diretamente conectado às mães, Antônio Junião dá um exemplo deste trabalho, contando da vez em que todos os veículos jornalísticos reportaram a morte de um adolescente no Grajaú, em São Paulo, dizendo que ele era um traficante e, quando foi ser preso, revidou atirando na polícia. A comunidade entrou em contato com a **Ponte Jornalismo** para explicar que aquela não era a verdade, apresentando imagens e vídeos que mostravam que a polícia havia chegado atirando enquanto o rapaz estava jogando bola. A **Ponte Jornalismo** foi o único veículo a registrar a morte desta maneira, e, na sequência, todos os demais veículos se retrataram. Junião afirma:

Com a Ponte, com essas organizações [alternativas], essas fontes começaram a ser ouvidas, as questões estruturais começaram a ser melhor debatidas. (...) Veículos como a Ponte ajudaram a melhorar a cobertura, não só em relação à violência que acontece nas periferias, mas o que esses territórios produzem de conhecimento também, porque esse conhecimento não chegava no grande centro, não chegava na academia, não chegava em outros espaços que eles têm direito de ter acesso também.

Conforme Colodeti (2016, p. 88), “ao invés de priorizar o interesse de uma minoria mais favorecida economicamente no país, a Ponte nos parece buscar trazer luz à realidade cotidiana de exploração

e tirania vivida pela maioria dos brasileiros”. Ainda refletindo sobre o trabalho da Ponte, e também sobre o trabalho de outra organização alternativa, a Agência Pública, Colodeti (2016, p. 89) aponta que, nos veículos, “está uma priorização de pautas ligadas à noção de defesa dos direitos humanos e da denúncia de abusos de poder” e que estes, “numa postura crítica a respeito das convenções de fontes de notícias e representação na grande mídia, buscam abrir espaço a segmentos sociais marginalizados”.

Além disso, e conforme mencionado por Antônio Junião em entrevista às pesquisadoras, o jornalismo alternativo amplia as fontes consultadas para as reportagens produzidas, elevando as mães à caráter de autoridade, tanto quanto os ‘especialistas’ presentes na mídia tradicional.

De acordo com Oliveira (2011), um levantamento realizado em quatro jornais e revistas pertencentes à mídia tradicional mostrou que 75% das fontes entrevistadas para matérias de política eram “personalidades ocupantes de cargos públicos, comandos de partidos políticos ou assessores e porta-vozes dos mesmos”. A maioria dos 25% restantes eram, “principalmente, cidadãos reclamando de algum problema específico na sua rua ou, ainda, notícias policiais em que pessoas comuns eram detidas ou autoras de processos judiciais de repercussão”.

O autor reflete, portanto, que estes veículos, como outros da mídia tradicional, “legitimam e institucionalizam determinada classe de pessoas, especialistas, que ganham, assim, uma autoridade de fala perante ao público”, construindo

“fronteiras para definir quais são as vozes legítimas e não legítimas no debate público”.

A mídia alternativa, no entanto, equilibra fontes especializadas - como pesquisadores - com personalidades vinculadas a movimentos sociais - como as mães - e cidadãos comuns, “não apenas nas ações destes movimentos, mas também como personalidades capacitadas para apresentar opiniões e avaliações sobre os mais diversos assuntos” (OLIVEIRA, 2011). Oliveira (2011, p. 61) complementa: “com este espaço concedido, a mídia alternativa confere às lideranças de movimentos sociais um “status” de agente político para além da mera representação corporativa da sua organização”.

Alargando, portanto, as possibilidades de presença das mães de vítimas da violência do Estado no espaço midiático, o jornalismo alternativo aproxima as realidades destas mães e suas lutas de territórios e espaços onde antes elas tinham pouca, se alguma, inserção. Ajuda, também, a garantir que suas histórias possam ser ouvidas e suas mobilizações possam ser vistas e, eventualmente, tenham maior chance de serem incorporadas a propostas de renovação das políticas de segurança pública. E estimula, por fim, que veículos de mídia tradicionais reflitam sobre sua atuação em relação à violência policial e ao trabalho das mães para pedir justiça e o fim do extermínio de jovens e sejam estimulados a melhorarem sua cobertura sobre estes tópicos.

Ainda que, indubitavelmente, o fazer político das mães seja anterior ao jornalismo, este é participante ativo no ecossistema deste movimento social, ecoando vozes, resistências e impactos da atuação destas mulheres. Antônio Júnior resume:

É muito bonito você poder reportar as pessoas tendo forças para reagir a uma violência que elas sofrem, porque até um tempo atrás elas não tinham para quem reclamar, e agora elas têm. E veículos como a Ponte, por menores que eles sejam, a gente consegue gritar muito alto, e gritando muito alto a gente traz a voz dessas pessoas com a gente. (...) Hoje você vê as mães entrando em uma delegacia, em um Fórum, de cabeça erguida [para dizer]: meu filho foi assassinado. [E] é muito gratificante saber que você fez parte desse trabalho, que você é uma pecinha que fez parte de uma engrenagem que está rendendo frutos. [Mas] é sempre um estar de olho para continuar fazendo o trabalho bem e seguindo em frente.

Considerações finais

À luz do presente artigo, entendemos que o luto pela perda de um filho nas mãos do braço armado do Estado, ainda que impossível de cicatrizar ou explicar, pode ser uma semente para que as mães ingressem em um caminho de luta pela permanência das memórias e, no limite, por justiça e Direitos Humanos. Apesar de algumas mães não conseguirem ir adiante com a luta, uma vez que a dor mostra-se tão forte que as consome e as faz, muitas vezes, morrer de tristeza (ou de doenças decorrentes do luto patológico), a presença no movimento social pode possibilitar a criação de laços de solidariedade que permitem a elaboração do luto e a união

em prol de uma incidência política por uma segurança pública mais saudável e menos violenta.

Através da participação no movimento social, as mães se fortalecem e ganham protagonismo. No Movimento de Mães, encontram um terreno fértil para que suas dores individuais deixem de ser invisíveis e ganhem tração, de modo que estimulem a responsabilização do Estado pelas mortes dos seus filhos e a criação de políticas públicas de saúde, segurança, gênero e educação.

Neste processo, encontram no jornalismo, em especial a mídia alternativa, um grande aliado que ecoa suas lutas e vozes para novos públicos e espaços. Cabe notar que a **Ponte Jornalismo** é um excelente exemplo desta relação entre as mães e a mídia alternativa, uma vez que contribui para que as histórias das vítimas sejam verdadeiramente representadas, sem que a versão policial se torne a única existente, bem como ajuda a garantir que as vozes das mães e pautas caras à elas estejam presentes no espaço midiático. ■

[MARIA DA GLÓRIA CALADO]

Doutora em Educação, Mestre em Psicologia e graduada em Psicologia e Pedagogia. Docente do Centro Universitário SENAC. E-mail: professoramgloria@gmail.com

[VICTÓRIA MARTINS]

Jornalista formada pela Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo. E-mail: victoria.rodriques.martins@alumni.usp.br

Referências

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Notas sobre o luto**. São Paulo, Companhia das Letras, 2021.

ALARCAO, Ana Carolina Jacinto; CARVALHO, Maria Dalva de Barros; PELLOSO, Sandra Marisa. A morte de um filho jovem em circunstância violenta: compreendendo a vivência da mãe. **Rev. Latino-Am. Enfermagem**, Ribeirão Preto, v. 16, n. 3, p. 341-347, June 2008. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-11692008000300002&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 15 out. 2021.

ALENCAR, Sandra Luzia de Souza. **The mourning experience in violence situation: between two deaths**. 2011. 187 f. Tese (Doutorado em Psicologia) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.

ATTON, Chris; HAMILTON, James F. **Alternative Journalism**. Londres: Sage Publications, 2008.

BRASIL. **Constituição (1988)**, Capítulo I – DOS DIREITOS E DEVERES INDIVIDUAIS E COLETIVOS, Art. 5. Disponível em: <<http://alerjln1.alerj.rj.gov.br/constfed.nsf/fc6218b1b94b8701032568f50066f926/54a5143aa246be25032565610056c224?OpenDocument>> Acesso em: 18 out. 2021.

BRITES, Jurema; FONSECA, Claudia. As metamorfoses de um movimento social: Mães de vítimas de violência no Brasil. **Anál.Social**, Lisboa, n.209, p.858-877, dez. 2013. Disponível em: <http://scielo.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0003-25732013000400005&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 17 out. 2021.

CALADO, M. da G. Ações coletivas de mães em luto da Zona Leste de São Paulo: o papel da rede social digital Facebook na resignificação do luto. **Revista Extraprensa**, [S. l.], v. 13, n. 2, p. 199-216, 2020. DOI: 10.11606/extraprensa2020.169719. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/extraprensa/article/view/169719>>. Acesso em: 8 out. 2021.

CALADO, Maria da Glória. **Escola e enfrentamento do racismo**: as experiências das professoras ganhadoras do Prêmio Educar para a Igualdade Racial. 2013. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. doi:10.11606/T.48.2013.tde-25032014-133053. Acesso em: 18 out. 2021.

COLODETI, Elisângela. **Jornalismo alternativo para o século XXI**: um estudo sobre os sites Agência Pública e Ponte. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2016. Disponível em: <http://www.biblioteca.pucminas.br/teses/Comunicacao_ColodetiE_1.pdf>. Acesso em: 18 out. 2021.

COULDRY, Nick. **Alternative Media and Voice**. In: ATTON, Chris (org.). *The Routledge Companion to Alternative and Community Media*, [S.l.], Routledge: 2015, p. 43-53.

OLIVEIRA, Dennis de. Jornalismo alternativo: um potencial para a radicalização da democracia. **Signo pensam.**, Bogotá, v. 30, n. 58, p. 52-63, June 2011. Available from <http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-48232011000100004&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 17 out. 2021.

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA (org.). **Anuário Brasileiro de Segurança Pública 2020**. [S. l.; s. n], ano 14, 2020. Disponível em: <<https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2020/10/anuario-14-2020-v1-interativo.pdf>> Acesso em: 18 out. 2021.

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA (org.). **Anuário Brasileiro de Segurança Pública 2021**. [S. l.; s. n], ano 15, 2021. Disponível em: <<https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2021/07/anuario-2021-completo-v4-bx.pdf>> Acesso em: 18 out. 2021.

FREUD, Sigmund. **Luto e Melancolia**. Brasil: Companhia das Letras, 1917. (Sigmund Freud Obras Completas, pp. 127-144).

MARTINS, Victória. **“Sou a voz do meu filho”**: o luto e a luta das mães de vítimas da violência policial. TCC (Bacharelado em Jornalismo) – Universidade de São Paulo. São Paulo, 2020. Disponível em: <<https://maesdaviolencia.wixsite.com/site>> Acesso em: 17 out. 2021.

PARKS, Colin Murray. **As raízes do luto e suas complicações**. São Paulo: Summus, 2009.

PONTE JORNALISMO; Mães de Maio; André Camarante (orgs.). **Mães em luta**: dez anos dos crimes de maio de 2006. São Paulo: Nós por nós Editora, 2016.

SOUZA, Andressa Mayara Silva; PONTES, Suely Aires. As diversas faces da perda: o luto para a psicanálise. **Analytica**, São João del-Rei, v. 5, n. 9, p. 69-85, jul.-dez. 2016. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/analytica/v5n9/07.pdf>>. Acesso em: 14 abr. 2019.

A CONSTRUÇÃO
POLÍTICA E
EPISTÊMICA DA
COMUNICAÇÃO
POPULAR E FEMINISTA
NA MARCHA MUNDIAL
DAS MULHERES (MMM)



V SICCAL

[GT3 - FEMINISMOS E RELAÇÕES ETNICORRACIAIS]

Fabiana de Oliveira Benedito

Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Campinas, SP

Márcia Maria Tait Lima

Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Campinas, SP

[RESUMO ABSTRACT RESUMEN]

Este trabalho apresenta a comunicação popular e feminista da Marcha Mundial das Mulheres (MMM), no Brasil, como uma experiência de rompimento com o mutismo imposto para as classes populares no país e com o estabelecimento do “sujeito competente” (CHAUI, 2017), permanentemente reivindicado pelos meios de comunicação de massa. Em Educação como Prática de Liberdade (1978), Paulo Freire afirma que há um mutismo prescrito para as “pessoas comuns” no Brasil. Diante disso, este trabalho se atém a quem são essas pessoas, visto que a negação do direito à palavra não atinge igualmente homens e mulheres. Além disso, o texto reflete sobre a construção do “sujeito competente”, visto que ela não se descola das dimensões patriarcais e racistas da sociedade capitalista.

Palavras-chave: Comunicação popular. Comunicação feminista. Marcha mundial das mulheres. Feminismo.

This paper presents the popular and feminist communication of the World March of Women (WMW), in Brazil as an experience of breaking the mutism imposed upon the popular classes in the country and the establishment of the “competent subject” (CHAUI, 2017), permanently claimed by the mass media. In Educação como Prática de Liberdade (1978), Paulo Freire states that there is a mutism prescribed for “common people” in Brazil. That being said, this paper focuses on who these people are, since the denial of the right to speak does not affect men and women equally. Furthermore, the text reflects on the construction of the “competent subject”, since it is not detached from the patriarchal and racist dimensions of capitalist society.

Keywords: Popular communication. Feminist communication. World march of women. Feminism.

Este trabajo presenta la comunicación popular y feminista en la Marcha Mundial de las Mujeres (MMM) de Brasil como una experiencia de ruptura con el mutismo que se impuso a las clases populares en el país y con la instauración del “sujeto competente” (CHAUI, 2017), permanentemente reivindicado por los medios de comunicación. En Educação como Prática de Liberdade (1978), Paulo Freire afirma que hay un mutismo prescrito para la “gente común” en Brasil. En vista de ello, este documento se centra en quiénes son estas personas, ya que la denegación del derecho a la palabra no afecta por igual a hombres y mujeres. Además, el texto reflexiona sobre la construcción del “sujeto competente”, puesto que este no se desvincula de las dimensiones patriarcales y racistas de la sociedad capitalista.

Palabras clave: Comunicación popular. Comunicación feminista. Marcha mundial de las mujeres. Feminismo.

Introdução

“Quem controla a mídia do Brasil?”¹, questionou uma pesquisa realizada pelo coletivo Intervozes² e pela organização Repórteres sem Fronteiras (RSF), realizada em 2017, que analisou 50 veículos no país, de quatro segmentos (TV, rádio, mídia impressa e on-line), que pertencem a 26 grupos de comunicação. As respostas apresentadas no relatório **Monitoramento da Propriedade da Mídia no Brasil** (Media Ownership Monitor/Brasil – MOM) revelam uma realidade há muito denunciada pelos movimentos sociais e populares: se a pluralidade e a independência dos meios de comunicação são uma condição fundamental para o pleno exercício da democracia, as brasileiras e os brasileiros têm um grave problema a enfrentar.

O monitoramento organizou e sistematizou dez índices para avaliação dos veículos analisados. Metade deles resultou em alertas vermelhos, que indicam alto risco para a sociedade em relação a pluralidade e independência da mídia nacional. São eles: 1) concentração de audiência, 2) concentração de propriedade, 3) concentração de propriedade cruzada, 4) transparência no controle de mídia e 5) controle político do financiamento de mídia. Os índices de transparência na propriedade e

controle político sobre veículos e redes de distribuição foram avaliados com risco de médio para alto. A propriedade cruzada e a neutralidade de redes foram classificadas como risco médio. Um índice – concentração financeira de mercado – não pôde ser medido por ausência de informações. Números e vácuos de informações que evidenciam que a “(...) ausência de um marco legal eficiente que combata a monopolização e a oligopolização e promova a pluralidade de vozes na comunicação brasileira é uma lacuna que traz graves consequências à circulação de ideias, à diversidade e à democracia” (MOM-BRASIL, 2017).

As consequências são mesmo preocupantes, visto que os meios de comunicação fazem parte do cotidiano da população. Programas de televisão e de rádio, impressos e notícias on-line influenciam a formação da opinião pública diariamente, exercendo grande poder na agenda política (MIGUEL, 2017). Embora a mídia hegemônica se autopropagandeie como neutra e isenta, uma mera transmissora de informações e verdades sobre os fatos, é sabido os conteúdos veiculados por ela tratam-se, na verdade, de pontos de vista sobre os fatos, costumeiramente forjados como únicos (GIANNOTTI, 2014). De acordo com o comunicador Vito Giannotti, essa é uma característica histórica na constituição dos meios de comunicação de massa, visto que a popularização do jornal, por exemplo, foi fundamental para a legitimação do capitalismo industrial, servindo, na época, para “(...) Como se diria hoje, ganhar ‘corações e mentes’ do povo, dos seus compadres, da massa, dos exércitos, ou da burocracia estatal. Enfim da base da sociedade (...)” (p. 12).

1 Os resultados da pesquisa foram divulgados em formato de banco de dados. Ver mais em: <https://brazil.mom-rsf.org/br/>. Acesso em 19 de outubro de 2021.

2 Organização que trabalha pela efetivação do direito humano à comunicação no Brasil. Ver mais em: <https://intervozes.org.br/>. Acesso em 19 de outubro de 2021.

Diante disso, no Brasil, defender a democratização da mídia e, portanto, o direito à comunicação, pressupõe enfrentar o mito da neutralidade dos meios. Uma falácia profundamente enraizada no pensamento nacional, que desconsidera, conforme analisou Giannotti em **Comunicação dos trabalhadores e hegemonia** (2014), que os meios têm dono, que os donos têm classe e que eles atuam em defesa dos seus interesses de classe. Assim, a ausência de regulação da comunicação no país permite os veículos atuarem não como meios de comunicação com as massas, mas sim como meios de comunicados às massas (FREIRE, 1983).

“Incomunicação” e o mutismo das pessoas comuns

Essa “incomunicação” é criticada pelo educador Paulo Freire em alguns dos seus escritos. Em **Extensão ou comunicação?** (1983), Freire apresenta uma análise panorâmica sobre os significados atribuídos à atividade do agrônomo educador e da agrônoma educadora, comumente nomeada como “extensão”, e tece críticas à lógica associada a essa nomeação. Para ele, o termo carrega uma visão de suposta superioridade de quem estende algo a outra pessoa e inferioridade de quem figura como receptor e receptora do que é oferecido. Além disso, confere um certo caráter messiânico a essa entrega. Pensada desse modo, a atividade desconsidera a premissa de que todas as pessoas possuem conhecimentos legítimos e autênticos. Refletir sobre o senso comum sobre a comunicação permite identificar uma racionalidade parecida,

que forja dicotomias entre produção e recepção de mensagens, entre quem sabe e quem não sabe, e entre quem pode falar e quem deve ouvir, imprimindo uma visão reducionista e mecanicista sobre o que deveria ser uma prática dialógica e um direito humano.

Para Freire, “Quando há uma situação de extensão, o saber é propagandístico e retira-se dele qualquer possibilidade de comunicação, uma vez que se fazem verticalmente ‘comunicados’” (FONSECA, 2018, p.81), de modo que haveria um equívoco gnosiológico no termo comunicação, porque os meios massivos são antidualógicos e “incomunicativos” (Ibidem). De acordo com o educador, “A comunicação (...) implica numa reciprocidade que não pode ser rompida” (1983, p.45), que é condição fundamental para que possa ser nomeada assim.

Uma diversidade de autores e autoras, principalmente da América Latina, se somam às reflexões freirianas sobre o tema. Mario Kaplún, por exemplo, avalia que assim como há uma educação bancária, que enxerga as pessoas como um depósito de (determinados) conhecimentos, os meios de comunicação de massa - que na verdade atuam como meios de difusão - operam de modo semelhante (KAPLÚN, 1985). Ele destaca outros dois tipos de educação e comunicação. São três tipos ao todo: bancária, que coloca ênfase nos conteúdos; dirigista, que coloca destaque nos efeitos; e libertadora, que foca no processo.

É possível dizer que os meios de comunicação de massa, altamente concentrados no Brasil, atentem contra o

direito à comunicação. Isso acontece com anuência do Estado, que não atua para garantir nem mesmo o que já está previsto na Constituição Federal de 1988, visto que o atual cenário da comunicação no país não é baseado na complementariedade entre os sistemas estatal, público e privado. É, ao contrário, predominado pelo sistema comercial e marcado pela concentração. Frente a isso, os movimentos sociais e populares têm entre suas pautas políticas a luta pela democratização da comunicação, que inclui reivindicações relativas à regulação democrática sobre a estrutura do sistema de comunicações, sobre a propriedade dos meios e sobre os conteúdos veiculados³.

Na Marcha Mundial das Mulheres (MMM), um movimento popular e feminista internacional que, em 2020, completou 20 anos, há, além disso, uma elaboração coletiva sobre a concentração e o poder corporativo na internet, visto que, no início do milênio, havia grandes expectativas de que as novas Tecnologias da Informação e Comunicação (TICs) pudessem ser ferramentas de promoção de uma sociedade e de uma sociabilidade mais participativas e horizontais (MARTINS, 2020). Entretanto, conforme afirma Helena Martins, se a esperança era de que a internet colaborasse com a democratização da informação, do conhecimento e da comunicação, o que há em 2021, ao contrário, são “jardins murados” (expressão utilizada pela autora) pertencentes às empresas transnacionais, com

3 *Mulheres defendem novo marco regulatório da comunicação*. Disponível em: <<https://inter-vozes.org.br/mulheres-defendem-novo-marco-regulatorio-da-comunicacao/>>. Acesso em: 21 mar. 2021.

paredes invisíveis erguidas por regras de propriedade intelectual e patente (Idem, p.14).

Para a MMM, o debate sobre a digitalização da comunicação faz parte de uma discussão mais ampla sobre as formas pelas quais o capitalismo tem avançado e se reconfigurado. Em suas diferentes dimensões, esse processo inclui o aumento da vigilância, do extrativismo e da precarização das condições de vida (MORENO, 2020). Visto que os mecanismos de controle, exploração e acumulação são fundamentais para o funcionamento do sistema socioeconômico vigente não se tratam de processos inteiramente novos, mas que estão sendo repaginados na contemporaneidade e que, por isso, demandam esforços para atualização das interpretações e das estratégias de resistência.

O sujeito que fala, o sujeito que cala

Se os meios de comunicação hegemônicos atuam como ferramentas de defesa dos interesses de classe de quem os controla, também não há isenção em relação às dimensões patriarcais e racistas do capitalismo. Por isso, o feminismo e outros movimentos políticos são críticos à concentração da propriedade da mídia e à ideologia dos meios tradicionais. Ao atuarem como aparelhos privados de hegemonia, conforme conceituou Antonio Gramsci, esses meios garantem a sustentabilidade das elites socioeconômicas na dimensão cultural.

Na perspectiva de se formar um “bloco hegemônico”, ou seja, na medida em que a classe fundamental precisa se apoiar em grupos aliados para consolidar sua hegemonia, a “batalha das ideias”, o confronto cultural constrói uma frente indispensável (...). Em direção à conquista da hegemonia, a luta política é sempre um processo de convencimento, de busca de consenso, de alianças que se constroem em torno de um projeto societário que tem uma de suas bases fundamentais no elemento cultural (BEZERRA, 2012, p.136).

Se há um grupo que fala, há, portanto, outros que são silenciados. Em *Educação como Prática de Liberdade* (1978), Paulo Freire trata da inexperiência democrática do Brasil e disserta sobre os pontos de estrangulamento da nossa democratização, argumentando que a colonização brasileira – predatória, exploradora e escravocrata – resultou em uma cultura antidemocrática no país. Ao contrário disso, afirma, no Brasil há a imposição de um mutismo das “pessoas comuns”, que está materializado na negação do direito à comunicação e na interdição do diálogo (BENEDITO, 2021). Dados os poderes econômicos e ideológicos de seus agentes controladores, os meios de comunicação hegemônicos atentam contra ao menos dois direitos democráticos fundamentais: a igualdade de todas as pessoas perante a lei (isonomia) e o direito à palavra (isegoria) (CHAUI, 2017).

O caso das concessões públicas, com a TV e o rádio, são exemplares em relação à desigualdade diante da lei. O rico empresário, em consonância com um Estado corporativo, sustenta o chamado “coronelismo eletrônico”, visto que as concessões

são renovadas de maneira automática, sem respeitar as previsões legais e o interesse público. Ao contrário, são saqueadas para garantir a sustentação dos privilégios das elites nacionais e internacionais. Esse desvio retira das classes populares o direito de falar para um público ampliado.

A negação do direito à palavra, entretanto, tem ainda outras facetas. A crença na racionalidade técnico-científica e o discurso da competência determinam socialmente quem pode falar e quem deve apenas concordar, uma dicotomia diariamente alimentada pelos meios de comunicação de massa. “Numa palavra, a ideologia da competência institui a divisão social entre os competentes, que sabem e por isso mandam, e os incompetentes, que não sabem e por isso obedecem” (Idem, p.23). O sujeito competente reforçado pela mídia é oposto as “pessoas comuns”. Mas, cabe perguntar: quem seriam as “pessoas comuns”?

Quando se fala em democracia, cultura democrática e democratização, não é possível considerar a existência de um sujeito universal, visto que a estrutura social é organizada por diversos marcadores sociais, como sexo, raça e classe. Portanto, ao tratar os meios de comunicação de massa e dos supostos fatos veiculados por eles, é preciso considerar que, se é verdade que se tratam de pontos de vista forjados como únicos, que atendem aos interesses de classe da burguesia, também é frequente que esses sejam pontos de vista de pessoas brancas do sexo masculino, de modo que há um mutismo imposto para as classes populares, mas em especial para as mulheres e pessoas negras das classes populares (BENEDITO, 2021).

Em Ação Cultural para Liberdade e outros Escritos (2011), Paulo Freire também abordou sua concepção sobre o mutismo brasileiro, dizendo que “Na cultura do silêncio existir é apenas viver. O corpo segue ordens de cima. Pensar é difícil; dizer a palavra, proibido” (p.69). O educador defende que apenas a transformação radical de todas as relações sociais, políticas e econômicas pode proporcionar um rompimento com a cultura do silêncio. Considerando que o silêncio e o emudecimento significam para as mulheres e pessoas negras das classes populares, é fundamental situar e parcializar o olhar, conforme defende Donna Haraway (1995) em relação à ciência, para aprofundar os debates acerca do direito à comunicação, a partir de uma perspectiva feminista e antirracista.

Na Marcha Mundial das Mulheres, a comunicação é compreendida como uma estratégia política de rompimento com o emudecimento imposto para as mulheres e com o silêncio sobre seus saberes, trabalhos e experiências individuais e coletivas (BENEDITO, 2021). A defesa de que todas as mulheres podem fazer parte dos processos comunicativos é um dos princípios organizativos do Coletivo de Comunicadoras da organização, conforme está escrito na descrição⁴ do grupo, publicada no blog participativo do movimento. O próprio blog⁵, cuja atual versão foi lançada em 2012, pode ser compreendido como uma manifestação

dessa defesa, visto que qualquer participante da MMM pode escrever sobre temas de interesse do feminismo e enviar o texto para que seja publicado na página. Assim, as contribuições vão fomentando um debate fraterno e militante, e formando uma voz coletiva, que não desperdiça a diversidade das experiências e percepções sobre assuntos caros para a luta feminista.

Comunicação popular e feminista: uma experiência militante

“Caminhar no passo da mais lenta” é um dos lemas da MMM que orienta a construção de todas as frentes de luta do movimento. No caso da comunicação popular e feminista da organização, descrita assim por suas militantes, esse princípio passa pela negação do discurso da competência e pela defesa de que todas as mulheres podem ser comunicadoras. O Coletivo de Comunicadoras é mais uma manifestação desse posicionamento, visto que “algumas são especialistas no assunto, outras não”⁶, conforme descrevem no blog. O grupo foi formado em 2013, no 9º Encontro Internacional da Marcha Mundial das Mulheres, realizado em São Paulo (SP). Na ocasião, a Marcha e outros movimentos sociais e populares se aliançaram em uma iniciativa que foi chamada de Convergência de Comunicação dos Movimentos Sociais, planejada para que as organizações

4 Coletivo de Comunicadoras. Disponível em: <https://marchamulheres.wordpress.com/coletivo-de-comunicadoras-da-mmm/>. Acesso em 19 de outubro de 2021.

5 Blog da Marcha Mundial das Mulheres. Disponível em: <https://marchamulheres.wordpress.com/>. Acesso em 19 de outubro de 2021.

6 Coletivo de Comunicadoras. Disponível em: <https://marchamulheres.wordpress.com/coletivo-de-comunicadoras-da-mmm/>. Acesso em 19 de outubro de 2021.

pudessem narrar os acontecimentos a partir de suas perspectivas políticas. Desde então, o Coletivo funciona como um multiplicador dos processos políticos e comunicativos do movimento, que está organizado em 20 estados no Brasil. Atualmente, o grupo possui cerca de 40 participantes.

Conforme dito anteriormente, a comunicação do movimento é apresentada como popular e feminista. Nesse caso, o termo feminista não é mero qualificador, tampouco apenas indica um processo construído somente por mulheres. Os valores feministas do movimento são base da construção do processo comunicativo. Assim como para a MMM o feminismo não é apenas um campo de conhecimento, um recorte ou um tema, há uma aposta de que a comunicação não é somente uma questão técnica, mas, ao invés disso, principalmente política. Afirma-se, além disso, que ela só será popular de fato se reconhecer as reivindicações, a luta e o trabalho das mulheres (BENEDITO, 2021).

Além do princípio supracitado, sobre a abertura para que todas as mulheres participem dos processos comunicativos, a apresentação do Coletivo lista outros cinco valores organizativos. São eles: a necessidade de que a comunicação evidencie e seja pautada na diversidade (regional, geracional, racial etc.) do movimento; a defesa de que os processos comunicativos sejam construídos em alianças com outros movimentos sociais e populares; o reconhecimento da importância de priorizar as ferramentas livres e mais seguras na comunicação militante; a ênfase na tentativa de ampliar a formação sobre comunicação nos estados onde a MMM está organizada, a fim de que mais mulheres se reconheçam como

comunicadoras populares e feministas; e a integração da comunicação com as lutas que a Marcha encampa “nas ruas, redes e roçados”, outro lema da organização que expressa a intenção de que as resistências protagonizadas pelas mulheres, em diferentes contextos e territórios, componham uma luta unitária.

Em uma linha do tempo do Coletivo de Comunicadoras, que sistematiza sua atuação entre 2012 e 2021 (Ibidem), a importância das alianças com outras organizações para a comunicação da MMM fica evidenciada. A trajetória do grupo foi sendo construída a partir do intercâmbio de experiências com outros movimentos sociais e populares. A própria decisão política de criação do Coletivo foi tomada em um Encontro Internacional da MMM, conforme mencionado anteriormente, inspirada, entre outras coisas, no sucesso da iniciativa de convergência de comunicação. Mesmo antes da formalização do grupo, a Marcha participava de processos de comunicação coletivos, que foram constituindo a identidade da organização.

É o que destaca um relatório produzido acerca da primeira oficina de formação do grupo, realizada no início de 2014, na Sempreviva Organização Feminista (SOF), na capital paulista. Algumas experiências de convergência de comunicação com movimentos sociais aliados foram lembradas pelas mulheres, na ocasião, e estão retratadas no documento. Alguns exemplos são a articulação durante o Encontro de Mulheres em Luta por Soberania Alimentar e Energética, de 2008, realizado pela MMM e pelas mulheres da Via Campesina, a aliança de comunicação na Cúpula dos Povos, no Rio de Janeiro, em

2012, e o Fórum Social Mundial Palestina Livre, na Cúpula dos Povos do Chile, também em 2012.

A avaliação é que estes processos nos deram mais segurança para fazer comunicação, aprendemos muito com os e as companheiras com mais experiência em comunicação, e fomos construindo a nossa forma de fazer. O trabalho da equipe de comunicação no encontro foi resultado desse acúmulo político e coletivo da Marcha (COLETIVO DE COMUNICADORAS DA MMM, 2014a).

Em tais processos, as organizações constroem aprendizados mútuos. Nesse mesmo sentido, a participação no III Encontro Nacional da Agroecologia (ENA), em 2014, é exemplificador. O evento foi realizado na Universidade Federal do Vale São Francisco (UNIVASF), em Juazeiro (BA), entre os dias 16 e 19 de maio, organizado pela Articulação Nacional de Agroecologia (ANA), com o lema “Cuidar da Terra, Alimentar a Saúde, Cultivar o Futuro”. Na ocasião, algumas militantes da MMM, integrantes do Coletivo de Comunicadoras, participaram do encontro, contribuindo com a cobertura coletiva do evento. Nesse processo, a MMM produziu um material com dez estratégias para uma cobertura colaborativa feminista (COLETIVO DE COMUNICADORAS DA MMM, 2014b), com a intenção de a comunicação visibilizasse as vozes das mulheres que construíram a mobilização.

As dicas eram:

- 1) Reconhecer que não há agroecologia sem feminismo;
- 2) Utilizar linguagem que não seja sexista e que não diminua as mulheres;
- 3) Não reforçar o papel cultural/social imposto pela sociedade para as mulheres;
- 4) Entrevistar mais mulheres para falar sobre variados temas, não somente sobre aqueles assuntos consideradas como “questões de mulheres”;
- 5) Romper com estereótipos de gênero, por exemplo, ao evitar perguntar a idade das mulheres (já que isso é menos perguntado aos homens), não as retratar unicamente como vítimas e não pressupor que sejam todas heterossexuais;
- 6) Não promover uma ideia utilizando o corpo ou a beleza das mulheres;
- 7) Refletir criticamente inclusive sobre as mídias que se autodenominam livres;
- 8) Dar voz ao feminismo e às mulheres como sujeitos políticos;
- 9) Reforçar o feminismo para a construção da agroecologia;
- 10) Reconhecer a comunicação enquanto um tema central para a transformação da sociedade.

A avaliação do movimento é de que a construção de tais dicas/reivindicações teve impacto para além da comunicação do ENA, fortalecendo a participação auto-organizada das mulheres no evento, o que reafirma o caráter político e formativo da

comunicação. Na comunicação militante, popular e feminista, a intencionalidade política é central. Reivindicá-la como a própria política, como faz a MMM, a inscreve no conjunto de estratégias de resistência e criação de alternativas promovidas pelo movimento.

Conclusões

A comunicação popular e feminista é uma estratégia de resistência das mulheres em movimento frente à negação do direito à comunicação, além de nomear e materializar as práticas que elas protagonizam em seus espaços de atuação, “nas ruas, redes e roçados”. Nesse sentido, o Coletivo de Comunicadoras da Marcha Mundial das Mulheres pode ser interpretado como um impulsionamento de uma experiência coletiva que busca, por meio da ação, romper com o discurso da competência (CHAUI, 2017). Ao mesmo tempo, defende a democratização da comunicação. Ou seja, é crítica tanto à ideologia dos meios de comunicação de massa, quanto à concentração da propriedade.

Elaborações sobre os processos comunicativos populares destacam que essa comunicação é, muitas vezes, “feita na marra” (PERUZZO, 2013). Na experiência da MMM, isso fica evidenciado, visto que as mensagens políticas da organização são construídas com criatividade, mesmo quando há escassez de recursos, dificuldades técnicas, entre outros desafios. Desde o início da pandemia de Covid-19, quando muitas atividades passaram a ser realizadas

em formato on-line, as dificuldades se agigantaram, mas, além de reivindicar direitos, como a universalização do acesso à internet, o movimento feminista tem buscado, coletivamente, maneiras de seguir mobilizando as mulheres.

Mesmo com os desafios de conexão, houve um esforço para que companheiras de diferentes partes do país, lideranças locais, pudessem participar de ações e debates on-line. Esse esforço se concretizou na mobilização de companheiras que apoiaram tecnicamente, aprenderam, ensinaram e acompanharam, conformando uma infraestrutura coletiva que sustenta o feminismo popular também na modalidade on-line (MORENO; DAS GRAÇAS, 2020).

Em um processo formativo virtual chamado de Trilhas Feministas, realizado em 2020 pela MMM e sistematizado em uma publicação da SOF, as mulheres relataram estratégias criadas para enfrentar as dificuldades comunicativas do contexto. Um recurso bastante utilizado durante o período foram os áudios de WhatsApp, mas, cientes da dificuldade de acesso de algumas militantes, em alguns lugares eles foram complementados com a circulação de bicicletas com alto-falantes passando pelos bairros, mobilizando para atividades militantes (Idem, p.26).

Desse modo, é possível dizer que a comunicação popular e feminista da Marcha Mundial das Mulheres enfrenta a negação do direito à comunicação, a partir da reivindicação de sua democratização, denunciando o mutismo que o privilégio das elites socioeconômicas impõe para as “pessoas comuns”, em especial as mulheres

e pessoas negras das classes populares, ao mesmo tempo em que, por meio dos processos comunicativos participativos, combate o discurso da competência e o cerceamento do direito à palavra. Com suas práticas diversas, em territórios e contextos também diversos, essa experiência busca construir a comunicação como um processo dialógico, em que todas as pessoas são reconhecidas como detentoras de saberes, conhecimentos e experiências legítimas. ■

[**FABIANA DE OLIVEIRA BENEDITO**]

Mestra em Divulgação Científica e Cultural formada pelo Laboratório de Estudos Avançados em Jornalismo (Labjor), da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).
E-mail: fabianabndt@gmail.com

[**MÁRCIA MARIA TAIT LIMA**]

Doutora e pós-doutora em Política Científica e Tecnológica, formada pela Unicamp. Professora do programa de mestrado em Divulgação Científica e Cultural no Labjor/Unicamp. E-mail: marcia.tait@gmail.com

Referências

BENEDITO, Fabiana de Oliveira. **A comunicação popular e feminista da Marcha Mundial das Mulheres (MMM) como uma experiência do comum**. Dissertação de mestrado. Unicamp, Campinas, 2021.

BEZERRA, Cristina Simões. **“Cultura e hegemonia: a construção do debate cultural em Gramsci e os desafios contemporâneos”**. In: Cadernos de estudos ENFF 5: Gramsci e a formação política. Guararema: ENFF, 2012.

CHAUI, Marilena. **Comunicação e democracia**. Revista Paulus, São Paulo, v.1, n.2, p. 15-32, 2017.

COLETIVO DE COMUNICADORAS. **Relatório da formação do coletivo realizada entre os dias 14 a 17 de fevereiro**. Documento interno. São Paulo, 2014a.

COLETIVO DE COMUNICADORAS. **Dez estratégias para uma cobertura colaborativa feminista no ENA**. Documento interno. Juazeiro, 2014b.

FONSECA, Cláudia Chaves. **Por uma pedagogia da notícia: o conceito de comunicação em Paulo Freire**. Revista MEDIAÇÃO, Belo Horizonte, v. 20, n. 27, p. 74-87, 2018.

FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. 8. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978 [1965].

FREIRE, Paulo. **Comunicação ou extensão?** 7. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983 [1969].

FREIRE, Paulo. **Ação cultural para a liberdade e outros escritos**. 14. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011 [1976].

GIANNOTTI, Vito. **Comunicação dos trabalhadores e hegemonia**. São Paulo: Núcleo de Piratininga de Comunicação, 2014.

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

KAPLÚN, Mario. **El comunicador popular**. Equador: CIESPAL, 1985.

MARTINS, Helena. **Comunicações em tempos de crise: economia e política**. São Paulo: Expressão Popular/Fundação Rosa Luxemburgo, 2020.

MIGUEL, Luis Felipe. **Os meios de comunicação e a democracia**. Revista ComCiência, Dossiê Pós-verdade, Campinas, 2017. Disponível em: <<https://www.comciencia.br/os-meios-de-comunicacao-e-a-democracia/>>. Acesso em: 26 abr. 2021.

MOM, Media Ownership Monitor. **Monitoramento da propriedade da mídia no Brasil**. Coletivo Intervezes e Repórteres sem Fronteiras, Brasil, 2017. Disponível em: <<http://brazil.mom-rsf.org/br/>>. Acesso em: 29 mar. 2021.

MORENO, Tica. **“Pistas para entender e enfrentar o capitalismo digital”**. In: MORENO, Renata; ZELIC, Helena (Orgs.). Capitalismo digital, comunicação e construção de movimento: trilhas feministas. São Paulo: SOF, 2020.

MORENO, Renata; DAS GRAÇAS, Adriana Vieira. **“Os usos da internet pelas mulheres em movimento”**. In: MORENO, Renata; ZELIC, Helena (Orgs.). Capitalismo digital, comunicação e construção de movimento: trilhas feministas. São Paulo: SOF, 2020.

PERUZZO, Cicilia. **Comunicação nos movimentos sociais**: o exercício de uma nova perspectiva de direitos humanos. Contemporânea Revista de Comunicação e Cultura, Salvador, v. 11, n. 1, p. 161-181, 2013.

A POTÊNCIA
DAS NOVAS
TERRITORIALIDADES:
UM CASO TEÓRICO-
PRÁTICO DO
MST E MSTC



V SICCAL

[GT3 - FEMINISMO E RELAÇÕES ETNICORRACIAIS]

Juliana Teixeira de Oliveira

Centro de Estudos Latino-Americanos de Cultura e Comunicação (Celacc-USP), São Paulo, SP

Pedro Henrique de Barros Gabriel Andrade

Centro de Estudos Latino-Americanos de Cultura e Comunicação (Celacc-USP), São Paulo, SP

[RESUMO ABSTRACT RESUMEN]

Este artigo desenvolve um ensaio sobre as práticas de dois movimentos sociais brasileiros: Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST) e Movimento dos Trabalhadores Sem-Teto do Centro (MSTC) a partir dos conceitos dos autores Boaventura Souza-Santos (2011), Milton Santos (2020), Porto-Gonçalves (2001) e Raúl Zibechi (2007a; 2007b). O objetivo é compreender as propostas realizadas por esses movimentos para a criação de novas territorialidades e a utilização da perspectiva do território para resistir ao avanço predatório do neoliberalismo. A partir de depoimentos cedidos por um integrante e um dourando participante do MST, e com conteúdos dos movimentos disponíveis em seus sites oficiais, os conceitos teóricos foram contrapostos às práticas, a fim de entender como estes dialogam e como os movimentos criam novas territorialidades anticapitalistas e anti hegemônicas.

Palavras-chave: Territorialidades. Movimentos sociais. América-Latina. Território. MST. MSTC.

This article develops an essay on the practices of two Brazilian social movements: Movement of Landless Rural Workers (MST) and Movement of Homeless Workers of the Center (MSTC) based on the concepts of authors Boaventura Souza-Santos (2011), Milton Santos (2020), Porto-Gonçalves (2001) and Raúl Zibechi (2007a; 2007b). The objective is to understand the proposals made by these movements for the creation of new territorialities and the use of the territory perspective to resist the predatory advance of neoliberalism. Based on testimonies given by a member and a gilding member of the MST, and with contents of the movements available on their official websites, the theoretical concepts were contrasted with the practices, in order to understand how these dialogue and how the movements create new anti-capitalist and anti hegemonic territorialities.

Keywords: Territorialities. Social movements. Latin America. Territory. MST. MSTC.

Este artículo desarrolla un ensayo sobre las prácticas de dos movimientos sociales brasileños: Movimiento de Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST) y Movimiento de Trabajadores Sin Hogar del Centro (MSTC) basado en los conceptos de los autores Boaventura Souza-Santos (2011), Milton Santos (2020), Porto-Gonçalves (2001) y Raúl Zibechi (2007a; 2007b). El objetivo es comprender las propuestas de estos movimientos para la creación de nuevas territorialidades y el uso de la perspectiva del territorio para resistir el avance depredador del neoliberalismo. A partir de los testimonios de un miembro y un miembro dorado del MST, y con contenidos de los movimientos disponibles en sus sitios web oficiales, se contrastaron los conceptos teóricos con las prácticas, con el fin de comprender cómo estos diálogos y cómo los movimientos crean nuevos anti -territorialidades capitalistas y antihegemónicas.

Palabras clave: Territorialidades. Movimientos sociales. América Latina. Territorio, MST. MSTC.

Introdução

Novas territorialidades são possíveis em mundo globalizado, estruturado a partir de redes e cooptado pelo sistema material capitalista? Iniciativas como o Movimento Sem Terra (MST) e o Movimento Sem-Teto do Centro (MSTC), nos mostram que mais do que possíveis, são realidades concretas.

Fundado em 1984, o MST está em 24 estados de todas as cinco regiões do Brasil. Nas palavras do próprio movimento: “democratizar o acesso à terra e produzir alimentos saudáveis é nossa contribuição mais efetiva para a realização de um Projeto Popular para o país” (MST, 2021). Além de realizar um papel fundamental na redistribuição de terras griladas e improdutivas, abraça uma ampla gama de setores de atuação e bandeiras levantadas, como da causa LGBTQIAP+, saúde pública, diversidade étnica, entre outras.

Já o MSTC é um movimento urbano, de luta por habitação que atua especificamente na região central de São Paulo (MSTC, 2021). Com a liderança de Carmen Silva, promoveu, dentre outras, a Ocupação 9 de julho, em 2019, que abrigou mais de 120 famílias em um edifício desativado do INSS.

Para Zibechi (2007b) alguns movimentos da América Latina nos apresentam **formas-outras** de vida; estas, são disruptivas aos formatos hegemônicos de ser-estar no mundo e têm sua existência atrelada à resistência às formas de dominação dos últimos cinco séculos - desde, portanto, a invasão colonial dos Impérios Português e Espanhol em todo o continente. Para o autor, mais do que modificar as formas de

viver, esses processos são responsáveis por alterar suas formas de **ser**. Segundo ele, para além da “essência [as novas territorialidades] são criações e re-criações permanentes” (ZIBECHI, 2007b, p. 89, tradução nossa). Os movimentos citados foram escolhidos por apresentarem propostas de territorialidades e existência alternativas, em diferentes ambientes (rural e urbano).

Este trabalho nasce a partir de um exercício prático produzido em uma disciplina intitulada Cultura Popular Latino Americana, ministrada pela prof^a. Dr^a. Fabiana Amaral e que contempla a estrutura curricular da pós-graduação **lato sensu** em Mídia, Informação e Cultura do Centro de Estudos Latino Americanos sobre Cultura e Comunicação (CELACC), um núcleo de apoio à pesquisa da Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo (ECA/USP).

Nosso intuito é apresentar práticas incorporadas a partir de dois movimentos sociais brasileiros (MST e MSTC) para o constructo de novas territorialidades possíveis, e entrelaça-las às bibliografias que atravessam o temário. Para a abordagem apresentada no artigo, utilizamos os depoimentos de um participante, Célio Meira, integrante do assentamento M^a Rosa Contestado, e de Rodrigo Silva, Doutorando no PPGMde UFPR e integrante do movimento, concedidos para a elaboração do exercício, enviado via áudio e vídeo (respectivamente).

Para auxiliar na coleta de informações sobre os movimentos, realizamos também uma análise de conteúdo nos canais oficiais dos dois movimentos na internet (**site** e redes sociais). A partir, principalmente, dos

autores Raúl Zibechi (2007a; 2007b), Porto-Gonçalves (2001), Milton Santos (2020) e Boaventura Sousa-Santos (2011), foram analisados os conceitos teóricos necessários para realizar a discussão sobre novas territorialidades, bem como a relação destes com as práticas dos movimentos.

Contexto Histórico

O sistema-mundo dominante, consolidado após a invasão dos territórios das Américas, configurou, modelou e estruturou o pensamento moderno-eurocêntrico. A partir disso, saberes milenares de povos originários foram desconsiderados e uma narrativa de colonização do conhecimento se instaurou. Este se colocou como universal na modernidade e, conseqüentemente, superior aos demais (PORTO-GONÇALVES, 2001). Na tradição europeia, acredita-se que o intelectual deve se afastar da vida cotidiana para chegar na verdade, máxima que anula toda a experiência de povos não-europeus e de outras formas de existência, como veremos ao longo deste trabalho.

Tudo que é considerado mundo moderno é indissociável da colonialidade, pois são das colônias a origem de grande parte da energia, tanto em termos de recursos, quanto de trabalho, do mundo (PORTO-GONÇALVES, 2001). A colonização, portanto, foi a condição necessária para a implementação do capitalismo.

Mas por que é importante que atravessemos os debates sobre território também

em uma perspectiva epistemológica? Porque entendemos junto a Porto-Gonçalves, que o espaço geográfico e territorial é um conceito-chave para compreensão dos processos que se sucederam no mundo colonial: “a invenção da modernidade é inseparável da colonialidade” (2001, p. 218). E se a episteme se modifica em sua estrutura; modifica-se junto às formas de entender e compreender as territorialidades:

Ora, é preciso considerar que cada sociedade é, antes de tudo, um modo próprio de estar-junto (proxemia) o que implica, sempre, que toda sociedade ao se instituir enquanto tal o faz construindo o seu-espaço não cabendo, pois, uma separação entre o social e o geográfico, separação esta que, num segundo momento lógico, serve para estabelecer uma relação de causalidade seja da sociedade para o espaço (sociologismo), seja do espaço para a sociedade (espacismo, geografismo). O ser social é indissociável do estar (PORTO-GONÇALVES, 2001, p. 229).

Assim como também nos apresenta Sousa Santos (2011), a visão de mundo eurocêntrica representa uma “injustiça cognitiva”. Nasce, então, o que o autor conclama “epistemologias do sul”, essenciais para entender processos de reconfiguração e resistência em novas territorialidades. Essas epistemologias são “novos processos de produção e de valorização de conhecimento [...] a partir de práticas de grupos que sofreram destruição, opressão e discriminação causadas pelo capitalismo e colonialismo” (SOUSA SANTOS, 2011, p. 16, tradução nossa). Percepção que nos parece frutuosa quando atrelada aos movimentos apresentados neste trabalho, os quais temos intitulado “novas territorialidades”.

Para o autor há três principais premissas desta maneira de *ser-estar* no mundo, mas que também sugerem formas de pensá-lo: 1) a compreensão de mundo é mais ampla que a compreensão ocidental; 2) a diversidade do mundo é infinita; 3) é preciso buscar formas plurais de conhecimento.

Se o processo de colonização já se qualifica como abrupto e predatório - quando desconsidera toda a história dos povos nativos - este sistema torna-se ainda mais feroz com a forma como as sociedades contemporâneas se organizam materialmente. Considerada a dimensão do salto histórico entre os dois momentos, e a permissão em historicizá-los em consonância, após a Guerra Fria e o nascimento-fortalecimento da hegemonia cultural neoliberal, conflagra-se uma maximização de processos perversos já naturalizados em tempos outros: “com a globalização, todo e qualquer pedaço da superfície da Terra se torna funcional às necessidades, usos e apetites de Estados e empresas” (SANTOS, 2020, p. 81).

É importante destacar que no continente americano existem territórios heterogêneos porque, apesar da dominação, os povos seguiram resistindo ao sustentar e criar territórios em que estão os modos de vida não-hegemônicos (ZIBECHI, 2007b). Para as formas-outras/alternativas de existência, a tentativa de sobrevivência é a de se manter contra a alienação do capital simbólico e material, essencial para o usufruto contemporâneo. Enquanto o modelo neoliberal busca a aliança entre o mercado financeiro e as grandes empresas, como bem sabemos; as novas territorialidades buscam, através da “ação concreta familiar-comunitária”

como nos conclama Zibechi (2007b), criar verdadeiros territórios autônomos.

De fato eles conseguem, como nos conta Célio Meira, dirigente estadual pela Brigada Emiliano Zapata. Meira vive no acampamento Maria Rosa do Contestado entre os municípios de Castro e Ponta Grossa (PR): “Nosso movimento vai na contramão do capitalismo, queremos construir um espaço onde todo cidadão seja beneficiário da riqueza que nosso país produz”¹. O dirigente conta que o acampamento em questão, fundado em agosto de 2015, abriga 65 famílias e em consonância com o que nos explica Zibechi (2007b), reitera a oposição ao chamado mercado e agronegócio: “O sistema propõe que não é possível produzir em grande escala se não adotarmos o pacote dele, mas a gente em meio ao agronegócio *fazemos* uma produção alternativa em parceria com a natureza”.

Milton Santos (2020), chama a ação do capital neoliberal de desordeira. Ao contrário dos movimentos contra-hegemônicos, que buscam a horizontalidade e a solidariedade de maneira explícita, essa ação do capital através do sistema material e da falta de regulamentação do Estado tem efeito potencialmente: “desagregador, excludente, fragmentador, sequestrando a autonomia ao resto dos autores” (2020, p. 86). Na contramão, as novas territorialidades, a partir do espaço geográfico: “cria[m] uma solidariedade orgânica” (2020, p. 110),

1 Trechos do depoimento concedido aos autores em maio de 2021, disponível com transcrição na íntegra em: <<https://docs.google.com/document/d/1LOk5n8OiDo-2reAzidacFhuXkKACGKbTRy7fFmR1q8hs/edit>>

vinculada à prática, como na fala de Meira “é no fazer que a gente aprende e melhora”.

Interessante notar que a ação comum percebida adapta-se ao que pode ser chamado de **contrarracionalidade**. Advinda da negação em aceitar uma episteme positivista e hegemônica, onde as “formas de convivência e regulação são criadas a partir do próprio território” (2020, idem), percebe-se isso em retóricas como: “**nosso** projeto deve ter um espaço para morar, se desenvolver e ter segurança”, ou ainda em: “ter clareza e coragem de se posicionar e se colocar em defesa do bem comum e o movimento traz isso pela realidade, pela leitura de mundo, por toda dimensão da luta e da conquista de nosso movimento”.

Ressignificando também as noções de progresso, como nos traça Porto-Gonçalves (2001), enquanto as instituições e Estados nacionais hegemônicos conclamam suas ex-colônias de “nações atrasadas”, há um privilégio do tempo em detrimento do espaço, daí a concepção naturalizada e memética da frase **time is money**; em tradução literal do inglês: tempo é dinheiro.

Desta construção se desenvolve também a fantasia do território como suporte e algo a ser dominado: “como se [o território] fôra uma base da sociedade e, como tal, algo sobre o que a sociedade se ergue que, todavia, não tem maiores implicações sobre o devir” (PORTO-GONÇALVES, 2001, p. 229). Para Meira, a longevidade do MST está na dimensão histórica construída, para além das temporalidades hegemônicas: “nunca **se** esquece[mos] do passado, rememora[mos] os acontecimentos do passado para que hoje a gente consiga construir e fincar as bases para um futuro cada vez melhor”.

Sousa Santos (2011), ao apresentar as epistemologias do sul, também considera que a atuação prática desses movimentos se apresentam e se configuram no tempo-espaço, enquanto: “um trabalho teórico-em-pírico sobre o presente, isto é, o presente como um passado incompleto” (SOUSA SANTOS, 2011, p. 17). Diferente das correntes teóricas eurocêntricas como a Escola de Frankfurt, os Estudos Culturais e a Escola de Chicago, por exemplo, as experiências das Epistemologias do Sul não querem ser uma escola; sua linha de atuação está para além da proposta teórica do universalismo europeu.

Território e Existência

O espaço geográfico e o território são justamente os elementos-chave para a compreensão dos processos que colocaram o mundo colonial em crise. O sistema capitalista e seu modo de produção dependem da dominação da natureza e da extração de seus recursos. Porém, esse estilo de consumo é insustentável para todo o planeta: “um estadunidense médio consome o equivalente a mais de 170 etíopes ou a mais de 50 paquistaneses” (PORTO-GONÇALVES, 2001, p. 242). A dominação eurocêntrica é colocada em evidência quando entendeu-se que, se todos os seres humanos consumissem como o estadunidense, não haveria recursos naturais suficientes para suprir este volume.

A eterna dicotomia entre o material versus simbólico não existe nas novas territorialidades. Nesses espaços, como nos

conta Santos (2020): “funcionam, ao mesmo tempo, vários relógios, realizando-se, paralelamente, diversas temporalidades” (SANTOS, 2020, p. 111). Movimentos como o MST e a própria resistência de povos originários agem na contramão dessa lógica, trabalhando de forma harmônica e consciente em seus espaços.

O território não é só uma fonte de recursos, é o espaço onde se desenvolvem identidades que materializam a existência. Porto-Gonçalves aponta que não se separa espaço/território da sociedade e de sua história, pois a “sociedade se territorializa sendo o território sua condição de existência material” (2001, p. 229). Os movimentos latino-americanos são territorializados, mas isso não se reduz à propriedade de terra. O espaço em que estão inseridos deixa de ser considerado um meio de produção/recurso e passa a ser uma criação político-cultural (ZIBECHI, 2007a).

Podemos destacar este constructo político-cultural em falas como a de Rodrigo Silva², onde o pesquisador entende que os participantes do movimento: “vem se construindo como pessoa através do espaço de formação do MST [...] sempre problematizamos o trabalho individual pois pensamos no que é melhor para todos: priorizar o grupo”.

As novas territorialidades (re)elaboram, portanto, esses limites e unem a teoria e a prática, como podemos visualizar nas

práticas dos dois movimentos, como espaços de construção coletiva de uma nova organização de sociedade (ZIBECHI, 2007b). Tanto do MSTC, quanto do MST, a existência está diretamente relacionada à ocupação de territórios.

A proposta do primeiro é fornecer moradia digna na zona central da cidade, próxima a seus locais de trabalho. Ao ocupar espaços urbanos centrais, o Movimento Sem-Teto do Centro vai contra o avanço do capital nas cidades, que homogeneiza os centros urbanos ao passo que afasta a população pobre dessas áreas.

Além disso, o movimento promove em suas ocupações o senso de família e comunidade. Com espaços compartilhados de moradia, lazer, educação e alimentação (entre outras atividades), as relações sociais são transformadas e surge um novo território que não segue a lógica hegemônica.

No caso do MST, a proposta é re-distribuir grandes propriedades de terras que estão acumuladas sob posse de uma pequena parcela de empresários do agro-negócio. Por meio de propostas de agroecologia, o MST prova que não é necessário esgotar os recursos do planeta para produzir alimento. Rodrigo explicou que, na experiência realizada no território da Cantuquiriguaçu, Paraná, foram criados grupos de referência, que são “conjuntos de famílias de agricultores que possuem amplo conhecimento (teórico e prático) num determinado tema [...] Busca-se que sejam ‘espaços de esperança’ ou ‘faróis agroecológicos’ para seu território”. Estes grupos têm como objetivo espalhar conhecimento de forma comunitária e estimular a produção.

² Trechos do depoimento concedido aos autores em maio de 2021, disponível com transcrição na íntegra em: <<https://docs.google.com/document/d/1LOk5n8OiDo-2reAzidacFhuXkKACGKbTRy7fFmR1q8hs/edit>>

Como resultados desta prática, Silva aponta: o aumento da produção; estímulo do diálogo de saberes e troca de sementes; cooperação entre as famílias dentro de todas as práticas; agroindustrialização (produções descentralizadas e cozinhas comunitárias); valorização das frutas nativas e crioulas, para produção de alimentos saudáveis; e continuidade de processo. Importante destacar que a produção citada não é pensada de forma capitalista, de venda e lucro, mas sim como a produção voltada para a alimentação e também doação. Esta é mais uma demonstração da lógica anticapitalista mencionada por Meira anteriormente.

O movimento realiza articulações com o Estado para criar políticas públicas que ajudem seu objetivo e vêm sofrendo o impacto do desmonte recente destas políticas. Contudo, seu funcionamento nos assentamentos é autônomo e auto gerenciado, com frentes para educação, comunicação, saúde, cultura, gênero, direitos humanos, entre outros.

Com suas próprias escolas, são um exemplo de como a educação é uma atividade política importante para o processo de transformação da sociedade (ZIBECHI, 2007a). Nestas, são passados também os conhecimentos de vivências e produção do próprio movimento. Assim, cria uma relação coletiva de educação em que há, ainda, apoio para mães trabalhadoras e seus filhos.

Em uma de suas falas, Célio Meira resume a proposta do MST:

“Nosso projeto deve ter um espaço para morar, se desenvolver e ter segurança e

que o governo crie as políticas públicas voltadas para agricultura familiar (maquinários de pequeno porte)... A reforma agrária envolve tudo isso: qualidade de vida, alimentação saudável, organizar o tempo... Para que o ser humano e a família **possa** se desenvolver no sentido completo da vida, fazendo o uso desses momentos. O trabalho é importante, mas o lazer e o estudo, também. Na lógica da reforma agrária **tá** tudo isso. Produção alimento saudável, e que não se torne um objeto de exploração, para que possa chegar às mesas de todas as classes, por um preço justo e acessível a todos. Para isso, tem o nosso esforço, mas precisamos de políticas. A sociedade tem pouquíssimo conhecimento do nosso trabalho. Eles têm as informações dos meios de comunicação **tradicional**, uma mensagem negativa do movimento” (Celio Meira, integrante do assentamento do MST).

Os dois movimentos sociais citados caminham, portanto, para o que Zibechi (2007b) aponta como “ilhas anticapitalistas”, que são criadas com autoeducação (o movimento todo é um espaço auto educativo), autoabastecimento e resgate de saberes perdidos para a saúde. Estes exemplos “são a esperança de uma mudança radical anticapitalista, porque ali existem relações sociais que podem ser a base para reconstrução da sociedade” (ZIBECHI, 2007b, p. 148, tradução nossa).

Apesar das articulações necessárias com o Estado, não buscam tomar o poder ou se inserir dentro desse sistema, pelo contrário (ZIBECHI, 2007b). Por isso, mantêm suas existências autônomas em torno de outras lógicas de governo, relações e poder, e acreditam que as mudanças são

feitas transformando as relações sociais, e não assumindo o poder em um sistema que gira em torno do capital. Em seu site, o MST explica que o interesse é em ampliar sua forma de existência e ocupação de territórios, bem como lutar por uma verdadeira mudança social (MST, 2021).

Como reforça Porto-Gonçalves (2001), os movimentos apresentam uma busca de novos regimes de poder por meio da territorialidade:

“Hoje, pelas possibilidades abertas à escala mundial pelas contradições de regimes de poder se apresentam como protagonistas políticos reivindicando, exatamente, a consagração das terras onde constituíram seus territórios de liberdade. Portanto, a questão que se apresenta não é simplesmente a do direito de ir e vir, tão destacado pelo liberalismo mas, também o direito de permanecer. E, mais do que isso, o direito de soberanamente decidirem/pactuarem o permanecer ou o deslocar” (p. 246).

É importante, também, que ao estudar movimentos sociais, bem como os aprendizados que se tiram destes, tenha-se como base as experiências, para que seja possível explorar a complexidade e diversidade dos movimentos. Em vez de focar o olhar e atividade para o Estado, é preciso olhar para dentro da experiências, onde se cria e recria o vínculo social (ZIBECHI, 2007a).

Ao analisar diferentes movimentos latino-americanos que estão promovendo essas outras formas de existência, alternativas ao sistema capitalista, Zibechi (2007b) identificou características em comum que derivam de sua territorialização, uma vez

que a ocupação de espaços físicos é uma conquista derivada da luta de povos marginalizados e excluídos.

Uma das características entre os movimentos é a capacidade de autogoverno/autogestão. Em seus territórios, os movimentos possuem formas próprias de organização, governança e até economia. Nestas organizações, há também: papel destaque das mulheres e constituição de comunidade, horizontais e emancipatórias, inclusivas para todos os membros.

O trabalho também é organizado de outras maneiras (sem foco em produção e excesso) e com uma relação menos agressiva e exploratória com a natureza/uso da terra, como é o exemplo da agroecologia citada por Rodrigo Silva, com produção de alimentos orgânicos, variedade de sementes e uso de espécies crioulas. Consequência do anterior, outro aspecto é a desconstrução de valores de uso, pois não há objetivos de lucro ou acúmulo. Não são regidos, portanto, pela lógica do capital.

Pode-se observar, então, que as características mapeadas por Zibechi (2007b) são visíveis nos dois movimentos, como a autogestão, papel destaque das mulheres, comunidades, entre outros. No MST, apesar de existirem líderes do movimento, não é reproduzida a mesma hierarquia de poderes do Estado. As instâncias de decisão têm sempre dois coordenadores/as, um homem e uma mulher, e as famílias assentadas organizam-se em uma estrutura para tomar decisões coletivamente (MST, 2021). O próprio nome do acampamento do dirigente Célio é uma homenagem a Maria Rosa do Contestado, “que remete à liderança, força e história de luta de uma

jovem adolescente, que viveu e marcou sua valorosa participação na Guerra do Contestado” (TAVARES, 2020).

Com arquitetura hostil, encarecimento de moradia nas regiões centrais e aparato policial, o capitalismo avança e a cidade cada vez mais impede qualquer relação social não mercantil (ZIBECHI, 2007b). Na contramão, os movimentos populares avançam com existências alternativas à homogeneização dos centros urbanos e espaços rurais, com espaços em que a diversidade e formas de vida heterogêneas são bem-vindas: “confiaram nas diferenças para sobreviver, ou seja, nos laços comunitários, na reciprocidade e na solidariedade que caracterizam o modo de vida dos setores populares” (ZIBECHI, 2007b, p. 149).

Ainda que o avanço do neoliberalismo na América Latina queira nos convencer de que não há outro caminho, com sua autonomia, relação harmônica com a natureza e vivências em comunidade, as práticas dos movimentos sociais apresentados estimulam o exercício de pensar outras formas de poder e existência.

Considerações finais

Zibechi (2007b), em sua análise sobre movimentos sociais latino-americanos, questiona: “não é hora de mudar a forma de olhar e concentrar toda a atenção nessas invisibilidades que escapam à conceituação acadêmica, mas estão mostrando seu potencial quando se trata de mudar o mundo?” (p. 109, tradução nossa).

Este artigo teve como objetivo realizar esse exercício. Entendemos que as novas territorialidades representam uma negação da tentativa de imaginar um único futuro dentro do sistema material capitalista. E que atrelar suas respectivas existências às noções acerca do território são seus principais trunfos pois, como afirma Porto-Gonçalves, o espaço geográfico é “o **locus** de coexistência do diverso, natureza e cultura ao mesmo tempo” (2001, p. 233).

Os povos originários seguiram resistindo desde a colonização até hoje, e o MST e o MSTC surgem como mais alternativas ao sistema capitalista. Na contramão de iniciativas que oferecem soluções dentro do próprio sistema em vigor, as formas-outras apresentadas aqui reiteram a necessidade de combater as transformações temporais, sociais e históricas as quais o capitalismo têm permitido a partir de uma hegemonia que atravessa todas as esferas da vida no planeta.

As perspectivas teóricas apresentadas neste artigo por Santos (2020) e Sousa-Santos (2011) nos ajudam tanto a introduzir (e manter) ao pensamento uma postulação crítica em relação ao território e a globalização. Percebe-se também a potencialidade de visualizar o mundo a partir de uma epistemologia que considere os fazeres não-europeus e não esteja alheia nem desvinculada da realidade social de cada povo e seu espaço físico.

A proposta central de Porto-Gonçalves (2001) é de questionar limites, relações com territórios e propor novas geo-grafias (territorialidades). Fazemos aqui então o que propõem os autores mas, principalmente, o que os movimentos nos mostram que é

possível: a partir de suas experiências e múltiplas existências, constroem outros mundos, com relações sociais igualitárias, diversas, em comunidade e em harmonia com a natureza.

Com uma bibliografia atrelada e interconectada aos depoimentos, concedidos por quem vivencia a experiência das novas territorialidades, buscamos, a partir deste artigo, visualizar e desvelar a importância de aliar a teoria à prática, bem como de construir um pensamento que reivindique e conclame a importância e necessidade de conhecer e validar saberes outros. Entendemos, junto a isso, que estes movimentos podem encontrar na academia - enquanto ferramenta social de mudança - (tal qual também são os movimentos, em instâncias distintas) uma contribuição para estruturar um pensamento que deve existir apenas se construído na horizontalidade de pensamento e território; para e com o povo.

Agradecemos o estímulo da Prof^a. Dr^a. Fabiana Amaral para entrarmos no vasto meio das territorialidades latino-americanas e os depoimentos com conhecimento e reflexões muito valiosos de Celio Meira e Rodrigo Silva, que foram essenciais para este artigo. Estimulamos a continuidade desse debate e da busca por alternativas à lógica do capitalismo, utilizando a experiência dos movimentos sociais latino-americanos como inspiração e exemplo para construção de novas territorialidades.■

[JULIANA TEIXEIRA DE OLIVEIRA]

Pós-graduanda em Mídia, Informação e Cultura pelo CELACC-USP. Graduada em Comunicação Social - Hab. Publicidade e Propaganda pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR).
E-mail: teixeiradeoliveira.juliana@gmail.com

[PEDRO HENRIQUE DE BARROS GABRIEL ANDRADE]

Pós-graduando em Mídia, Informação e Cultura pelo CELACC-USP. Jornalista graduado pela Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG).
E-mail: pedroandradejornalismo@gmail.com

Referências

MST. **Quem somos**. Disponível em: <https://mst.org.br/quem-somos/>. Acesso em: 16 out. 2021.

MSTC. **Somos o MSTC**. Disponível em: <https://www.movimentosentetodocentro.com.br/quem-somos/>. Acesso em 16 out. 2021.

OCUPAÇÃO 9 de Julho - Início. São Paulo: Movimento Sem-Teto do Centro, 2020. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=51pzNa_CX70. Acesso em: 16 out. 2021.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **Da geografia às geografias**: um mundo em busca de novas territorialidades. In: CECEÑA, Ana Esther; SADER, Emir. (Orgs.). *La Guerra Infinita: hegemonía y terror mundial*. Buenos Aires: CLACSO, 2001.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização**: do pensamento único à consciência universal. 31ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2020.

SOUSA SANTOS, Boaventura de: "Introducción: las epistemologías del Sur" in CIDOB (org.), **Formas-Otras. Saber, nombrar, narrar, hacer**. Barcelona: CIDOB Ediciones, p. 9-22, 2011.

TAVARES, Thea. **Defender o Maria Rosa do Contestado é reafirmar nossa humanidade**. Disponível em: <https://mst.org.br/2020/08/20/artigo-defender-o-maria-rosa-do-contestado-e-reafirmar-nossa-humanidade/>. Acesso em: 16 out. 2021.

ZIBECHI, Raúl. **Autonomías y emancipaciones**: América Latina en movimiento. Lima: 2007a.

ZIBECHI, Raúl. **Territorios en resistencia**: cartografía política de las periferias urbanas latinoamericanas. 1a ed. - Buenos Aires: Lavaca Editora, 2007b.

CARTAS NA MESA:
IMAGENS E
MATERIALIDADE
NA LUTA
INFORMACIONAL
DECOLONIAL



V SICCAL

[GT3 - FEMINISMOS E RELAÇÕES ETNICORRACIAIS]

Vinicius Souza

Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, MT

[RESUMO ABSTRACT RESUMEN]

O artigo faz parte de um projeto de pesquisa que analisa os impactos da mudança na forma de pensamento da humanidade (FLUSSER, 2008, 2009). O texto ensaístico de revisão bibliográfica discute decolonialismo e representação de grupos subalternizados, em especial as mulheres negras, conforme as teorias de Said (2018), Gonzales (1984), Ribeiro (2017), Akotirene (2019), Davis (2019) e Santos (2008). Também veremos como a utilização de textos e imagens em mídia secundária, que pressupõe suporte físico (BAITELLO JÚNIOR, 2005), como livretos de cordel, jogos de cartas e de figurinhas, pode ajudar a mudar estereótipos. Para tanto, usaremos o conceito de Homo Ludens (FLUSSER, 1967) e a correlação entre realidades, dimensões e mídias conforme abordado por Souza (2016).

Palavras-chave: Decolonialismo. Homo Ludens. Feministas negras.

The article is part of a research project that analyzes the impacts of the change in the way of thinking of humanity (FLUSSER, 2008, 2009). The essay on bibliographic review discusses decolonialism and representation of subaltern groups, especially black women, according to the theories of Said (2018), Gonzales (1984), Ribeiro (2017), Akotirene (2019), Davis (2019) and Santos (2008). We will also look at how using texts and images in secondary media, which presupposes physical support (BAITELLO JÚNIOR, 2005), such as cordel literature and card games, can help to change stereotypes. For this, we will use the concept of Homo Ludens (FLUSSER, 1967) and the correlation between realities, dimensions and media as addressed by Souza (2016). The idea is to propose media strategies for greater dissemination of important black characters from Brazil.

Keywords: Decolonialism. Homo Ludens. Black feminists.

El artículo forma parte de un proyecto de investigación que analiza los impactos del cambio en la forma de pensar de la humanidad (FLUSSER, 2008, 2009). El texto ensayístico de revisión bibliográfica discute el decolonialismo y la representación de los grupos subalternos, especialmente de las mujeres negras, según las teorías de Said (2018), Gonzales (1984), Ribeiro (2017), Akotirene (2019), Davis (2019) y Santos (2008). También veremos cómo el uso de textos e imágenes en soportes secundarios, que presuponen un soporte físico (BAITELLO JÚNIOR, 2005), como cuadernillos de cordel, juegos de naipes y figuritas, pueden ayudar a cambiar los estereotipos. Para ello, utilizaremos el concepto de Homo Ludens (FLUSSER, 1967) y la correlación entre realidades, dimensiones y medios tal como lo aborda Souza (2016).

Palabras clave: Decolonialismo. Homo ludens. Feministas negras.

O ser humano e as linguagens

Entender o que nos une como espécie e o que nos separa mesmo assim, é essencial para compreender os ciclos de ódio que levam aos conflitos entre populações, comunidades, etnias, crenças e irmãos. Criaturas da cultura e da linguagem, os *Homo Sapiens* conseguimos superar todas as outras espécies animais, inclusive pelo menos cinco outras humanas que já habitaram o planeta, como o *Homo Erectus* e o *Homo Neanderthalensis*. Isso aconteceu num período entre 70 mil e 30 mil anos atrás devido exatamente à criação da cultura e o aperfeiçoamento das linguagens e da comunicação, que Harari (2019) vai chamar de Revolução Cognitiva. Sidarta Ribeiro (2019, pp. 44-45), por sua vez, situa a separação entre as espécies humanas e as demais na criação de rituais funerários que datam pelo menos de 100 mil anos. Mas ele reforça que o desenvolvimento da linguagem imagética registrada nas paredes das cavernas mais antiga é de 64,8 mil anos atrás, na Espanha, possivelmente por *Homo Neanderthalensis*, já que a espécie *Sapiens* só chegaria ao continente vinda da África 20 mil anos depois.

Segundo Miguel Nicolelis (2020), a linguagem mais complexa exige maior consumo de energia pelo cérebro e os indivíduos mais hábeis em sua utilização para, por exemplo, organizar caçadas ou convencer os demais sobre uma suposta intimidade com os deuses, tinham maior chance de sobreviver e gerar descendentes. Talvez seja esse o motivo de uma evolução gene-cultural (Nicolelis, 2020) que levou os *Sapiens* a serem a única espécie humana atualmente, vencendo a disputa

com as demais. Há, no entanto, consenso que houve uma espécie de *religião das cavernas* muito semelhante em sua imagética rupestre por todo o mundo entre 30 mil e 9 mil anos atrás.

Também dessa época é a noção de tempo circular, inspirada possivelmente nos ciclos da agricultura e no movimento dos astros, que Flusser (2008, 2009) vai adicionar em sua concepção de forma de pensamento mágico-imagético-circular, o raciocínio baseado em imagens. Outra descoberta do período são “as primeiras evidências arqueológicas dos princípios antagônicos fundamentais da vida simbólica: nós versus eles, mulher versus homem, mãe versus pai, verão versus inverno, vida versus morte, dia versus noite” (RIBEIRO, 2019, p. 47).

Vem daí, ainda, a capacidade de transmitirmos informações sobre coisas que nunca vimos ou tocamos: histórias ficcionais, mitos, ideologias políticas como o capitalismo e o neoliberalismo, crenças religiosas, sistemas legais, etc. É somente a partir da fé, a certeza das coisas que não vemos, que podemos afirmar taxativamente, por exemplo, que uma etnia pode escravizar a outra, a mulher deve ser submissa ao homem, essa família é nobre e aquela plebeia e minha nação ou cultura é superior à sua. Nenhum desses pontos pode ser defendido honestamente a partir da Biologia ou de qualquer outra ciência. São essas *realidades imaginadas* comuns por todo o globo, o inconsciente coletivo ao qual se refere Jung (2020) que estão na base das estratificações sociais que hierarquizaram e diferenciaram um humano de Outro.

Foi o desenvolvimento da linguagem e sua crescente complexificação (de oral para imagética e depois escrita), que permitiu a criação e a crença em “coisas não existentes”. E foram, concordam os autores acima, a linguagem e os mitos, por sua vez, que nos permitiram ultrapassar o limite biológico crítico de 150 indivíduos cooperando para os mesmos fins, ainda que distantes uns dos outros, ou convivendo numa mesma comunidade sob as mesmas regras escritas ou não. Isso se dá pela crença conjunta nas *realidades imaginadas* não palpáveis, como deuses, nações, corporações ou a noção de valor do dinheiro. Outros autores, devido às consequências de fato dessas ideias (ou imagens) em nossas vidas, as tratam como seres reais de uma natureza diferente. Edgar Morin (1988) dirá que eles vivem na Nooesfera, uma esfera superior à biosfera,

que é onde vivem os seres biológicos como nós. Já Malena Contrera (2010) dirá que quando essas ideias/seres são midiaticizados, por meio de seu desenho, escultura ou escrita, em meios físicos ou digitais, estariam em uma Mediosfera dentro da Noosfera.

Diferentemente dos arqueólogos, antropólogos, biólogos e historiadores, o filósofo tcheco-brasileiro Vilém Flusser vai pensar em uma outra categoria para definir o que nos separa de outras espécies, inclusive as humanas, e dos demais animais, a partir do século XX. Nessa reflexão, contudo, ele evita, talvez propositalmente, as falsas diferenças entre as pessoas criadas pelas realidades imaginadas, que historicamente são usadas para justificar preconceitos, opressões e ódios.

Felizmente existe apenas uma única espécie humana. A fantasia recusa-se a imaginar a cena política e social que se daria se existissem tantas espécies humanas quanto felinas. Procurar determinar o especificamente humano equivale pois à tentativa de determinar o homem genericamente. Expressões como "homo sapiens", "homo faber" e "animal laborans" articulam a tentativa. Exprimem, com efeito, várias visões de lugar específico e genérico que o homem ocupa entre os entes que o cercam. A primeira considera o saber, (isto é, a vida contemplativa), como distintivo do homem, e articula portanto vagamente o platonismo. A segunda considera o fazer, (isto é, a vida ativa), como tipicamente humano, e articula a visão moderna do homem. A terceira considera o labor, (isto é, a vida econômica no sentido de Hannah Arendt), como característica do homem, e articula assim uma visão do século XIX. O presente artigo enfocará uma quarta expressão, a saber "homo ludens". Considerarei pois a capacidade humana de jogar e brincar como aquilo que dignifica o homem e o distingue dos animais, (e talvez também dos aparelhos), que o cercam. Será uma visão pós-histórica do homem, uma visão do último terço do século 20. (FLUSSER, 1967, p. 1.

1 Este texto de Flusser, conforme consta nas referências deste artigo, existe materialmente nas amareladas folhas datilografadas guardadas no Arquivo Flusser de São Paulo. Para fazer a citação direta com mais de três linhas optei, portanto, pela utilização da reprodução da imagem original ao invés de digitar o texto. Minha justificativa para essa escolha se encontra nas considerações finais do artigo. De qualquer modo, para facilitar a leitura, reproduzo

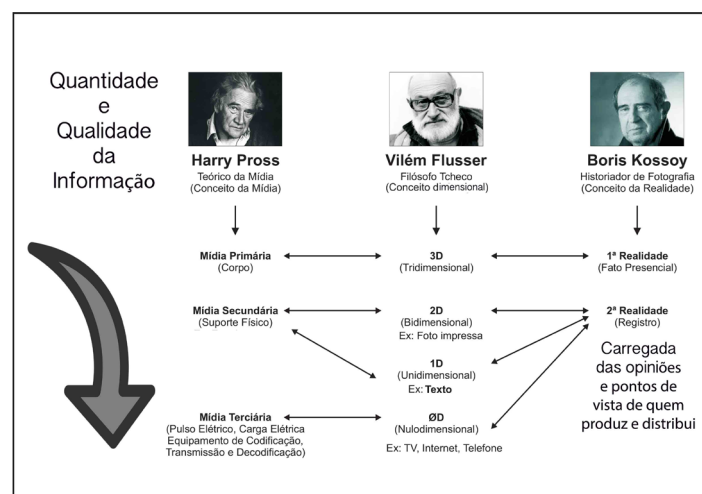
aqui novamente o texto mantendo a grafia original: “Felizmente existe apenas uma única espécie humana. A fantasia recusa-se a imaginar a cena política e social que se daria se existissem tantas espécies humanas quanto felinas. Procurar determinar o especificamente humano equivale pois à tentativa de determinar o homem genericamente. Expressões como “homo sapiens”, “homo faber” e “animal laborans” articulam a tentativa. Exprimem, com efeito,

De qualquer modo, toda a nossa compreensão de mundo, do sentido da vida, dos fatos objetivos, da história, dos sistemas de valores (econômicos ou morais) e mesmo nossas opiniões, certezas e preconceitos, nossa cultura, enfim, é codificada e guardada ou transmitida pela linguagem. Nesse ponto, teríamos dois níveis de realidade de acordo com o Boris Kossoy (2002): a *Primeira Realidade*, que seriam os fatos presenciados no local e na hora em que ocorrem; e a *Segunda Realidade*, que é a narrativa

várias visões do lugar específico e genérico que o homem ocupa entre os entes que o cercam. A primeira considera o saber, (isto é, a vida contemplativa), como distintivo do homem, e articula portanto vagamente o platonismo. A segunda considera o fazer, (isto é, a vida ativa), como tipicamente humano, e articula a visão moderna do homem. A terceira considera o labor, (isto é, a vida econômica no sentido de Hannah Arendt), como característico do homem, e articula assim uma visão do século XIX. O presente artigo enfocará uma quarta expressão, a saber “homo ludens”. Considerarei pois a capacidade de jogar e brincar como aquilo que dignifica o homem e o distingue dos animais, (e talvez também dos aparelhos), que o cercam. Será uma visão pós-histórica do homem, uma visão do último terço do século XX (FLUSSER, 1967, p. 1).

oral, visual ou escrita desses fatos, sempre dependente das intenções, opiniões, conhecimentos, preconceitos e pontos de vista de quem a produz e/ou distribui. Como essas realidades não se materializam nas mentes das pessoas ou são transmitidas por telepatia, precisam de meios ou mídias (na conceituação do teórico alemão Harry Pross trazida ao Brasil por Norval Baitello Jr, 2005) divididas em *Mídia Primária*, o próprio corpo humano; *Mídia Secundária*, baseada em suportes físicos; e *Mídia Terciária*, dependente de equipamentos para captação, codificação, transmissão, decodificação e apresentação das mensagens. Já segundo Flusser (2009), cada forma de comunicação teria uma dimensionalidade diferente, passando da experiência tridimensional corpórea da *Primeira Realidade*; para bidimensionalidade das imagens em superfícies planas; para a unidimensionalidade do texto que alinha letras e palavras; até a nulodimensionalidade dos pulsos elétricos que formam bits, ondas de rádio e transmissões de TV, por exemplo, conforme sistematizado em Souza (2016) (FIG. 1).

[Figura 1] - Tabela relacional das teorias de Pross, Flusser e Kossoy.



Fonte - Arte do autor. Adaptação da tabela presente em (SOUZA, 2016, p.24).

Conhecimento, informação e colonialismo

A partir do esquema desenvolvido acima é possível inferir que cada vez que a mensagem passa de um desses níveis para o inferior, ela perde quantidade e qualidade nas informações que transmite. Obviamente, apesar disso ser cada vez mais difícil em um mundo ainda sob a pandemia de Covid-19, você conhecerá muito melhor a realidade de uma determinada comunidade, tanto étnica como cultural, se conviver intimamente por um tempo com seus membros do que se assistir a um filme, ler um livro ou rir de um meme preconceituoso numa corrente de *WhatsApp*. Apesar de não haver um impedimento para se falar sobre realidades de outros, a experiência de conhecimento profundo será sempre mais profunda se você de fato fizer parte dessa comunidade, sentindo na pele toda a carga cultural histórica que recai sobre seus membros. É a partir dessa ideia que Said (2019) irá criticar o retrato que europeus e depois estadunidenses fizeram do Oriente Médio, Spivak (2014) irá reclamar o direito de fala do subalterno, Santos (2015) irá situar o Sul Global além da geografia e Ribeiro (2017) irá explicar o que significa o termo *Lugar de Fala*.

A nossa hipótese é que a partir da teoria do ponto de vista feminista, é possível falar de lugar de fala. Ao reivindicar os diferentes pontos de análises e a afirmação de que um dos objetivos do feminismo negro é marcar o lugar de fala de quem as propõem, percebemos que essa marcação se torna necessária para entendermos realidades que foram consideradas implícitas dentro

da normatização hegemônica. (RIBEIRO, 2017, p. 26).

Por advogar que os povos sob o domínio dos grandes impérios ocidentais também falem por si, de modo a evitar imagens degradantes ou estereotipadas, Said é reconhecido como o pioneiro de um campo de estudos do qual também fazem parte os autores citados no parágrafo acima, que passou a ser conhecido como Estudos Decoloniais ou Descoloniais, dependendo do autor. A controvérsia sobre o termo em português, e também em espanhol, já dura cerca de duas décadas, em parte devido à origem em inglês do termo: *decolonial*. A tradução usual para a palavra seria descolonial, porém alguns autores, especialmente Walsh (2009), preferem o termo sem o “s” de modo enfatizar que a colonização não é um momento histórico superado, aliás, muito pelo contrário. Há, ainda, aqueles que, como Santos, preferem o termo pós-colonial. Nenhum, entretanto, nega que as opressões sociais atuais são fruto, de uma forma ou de outra, da globalização colonialista iniciada no Século XVI, que reforçou antigos modos de discriminação e inventou novos, abarcando as linguagens, as imagens e até os jogos. É exatamente aí, por exemplo, que Coggiola localiza no tempo o início do sistema capitalista, que domina quase todo o mundo até hoje. “Se a história do capital pode ser rastreada a partir de tempos remotos, a história do capitalismo (o modo de produção dominado pelo capital) é bem mais recente, remontando ao Século XVI” (GOGGIOLA, 2019, p.8). E Davis (2019) irá conectá-lo ao racismo e à escravidão.

Santos, em suas *Epistemologias do Sul* (2004), analisará a luta atual dos povos do Sul Global a partir do Colonialismo, do

Capitalismo e do Patriarcado, todos os três impostos pela violência física e cultural que nos divide e coloca em lados opostos gerando injustiça e ódio. O primeiro separa a humanidade regionalmente entre as colônias de onde são sugados os recursos humanos e naturais e as sedes imperais que progridem usando esses recursos. O segundo, solapando os modos de produção comunais, distingue as pessoas entre exploradores e explorados, criando, mesmo nas colônias, pequenas elites às quais o “bem viver” é fácil e do outro lado exércitos de proletários e indigentes cuja sobrevivência é sempre precária. O terceiro se calca em milenares religiões de deuses e sacerdotes homens para subjugar outros homens, as mulheres e qualquer outro gênero que pretenda se insurgir contra a estrutura social e política.

Abaixo desse nível surgem outras divisões ancoradas nas anteriores, como o racismo, o sexismo e as intolerâncias religiosas. Importante salientar que, além disso, os grupos hegemônicos sempre procuram, e geralmente com sucesso, subdividir os subalternizados colocando-os uns contra os outros para manter sua posição de poder. Assim, opõe brancos pobres a negros pobres, indígenas a negros, e mulheres brancas a mulheres negras.

A filósofa francesa Simone de Beauvoir nos dá uma perspectiva interessante ao cunhar a categoria do Outro, em *O segundo sexo*, de 1949, tomando como ponto de partida a dialética do senhor e do escravo de Hegel. [...] A intelectual francesa mostra, em seu percurso filosófico sobre a categoria de gênero, que a mulher não é definida em si mesma, mas em relação ao homem e através do olhar do homem. Olhar este que a confina num papel de submissão que

comporta significações hierarquizadas. [...] “Os judeus são ‘outros’ para o anti-semita, os negros para os racistas norte americanos, os indígenas para os colonos, os proletários para as classes dos proprietários”. (RIBEIRO, 2017, pp 22-23).

Contudo, ainda que não devam ser hierarquizados, os preconceitos também podem se sobrepor e criar opressões específicas. É nesse contexto, por exemplo, que Ribeiro (2017) e Carla Akotirene (2019) irão resgatar no Brasil o discurso “*Eu não sou uma mulher?*”, de Sojourner Truth, em 1851, e todas as pensadoras negras que a seguiram, como Kimberlé Crenshaw (que citou esse discurso em 1989), Angela Davis, Audre Lorde, Grada Kilomba, bell hooks, Patricia Hills Collins e Lélia Gonzalez, para conceituar e contextualizar a interseccionalidade da luta feminista negra: sexismo e racismo juntos no bojo do colonialismo, do capitalismo e do patriarcado.

A interseccionalidade visa dar uma instrumentalidade teórico-metodológica à inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado – produtores de avenidas identitárias e que mulheres negras são repetidas vezes atingidas pelo cruzamento e sobreposição de gênero, raça e classe, modernos aparatos coloniais. (AKOTIRENE, 2019, p. 19).

O Outro, a representação midiática e os modos de pensamento

Quando Said escreveu o clássico *Orientalismo - O Oriente como invenção do*

Ocidente, lançado em 1978, sua intenção explícita era denunciar como as “representações do Outro” feitas primeiro por europeus e depois por estadunidenses, diminuía toda a diversidade de vários povos do Oriente Próximo a poucos estereótipos reproduzidos ainda hoje. Esse retrato reduzido e distorcido, ao mesmo tempo em que promoveu fantasias exóticas sobre povos do deserto, também serviu e segue servindo como base de manipulações que mobilizam os sentimentos mais básicos como o medo, o ódio e o asco. Ele ajuda a desumanizar populações inteiras, o que facilita a justificação, ou pelo menos o menosprezo, de massacres que se ocorressem nas ruas de Nova Iorque ou Paris, levariam a processos por crimes de guerra nos tribunais internacionais e a manifestações gigantescas ao redor do mundo contra a violência e a tirania.

É esse mesmo sentimento que irá mobilizar, poucos anos mais tarde, a indiana Gayatri Spivak (2014) a questionar em um artigo para a revista *Wedge* em 1985, mas escrito de fato entre 1982 e 1983: *Pode o subalterno falar?*. Interessante observar que apesar de ambos serem orientais, suas obras foram redigidas, em língua inglesa, enquanto docentes da prestigiosa Universidade de Columbia, nos Estados Unidos, país no qual os dois também obtiveram seus títulos de mestrado e doutorado (Princeton e Harvard no caso de Said, e Cornell no caso de Spivak). Isso não somente garantiu a inserção dos textos nos fluxos acadêmicos ocidentais como, de certa forma, ajudou a *legitimar* seus argumentos para além do que talvez conseguissem em seus locais e línguas de origem. Ainda assim, o profundo conhecimento que têm sobre a produção intelectual do Ocidente e a experiência na carne de serem o *Outro*

(e no caso de Spivak, um *Outro* mulher e não branca), os credencia plenamente a questionarem intelectuais ocidentais consagrados quando esses tentam *representar* a voz dos subalternos.

Consideremos agora as margens (pode-se meramente dizer o centro silencioso e silenciado) do circuito marcado por essa violência epistêmica, homens, mulheres entre os camponeses iletrados, os tribais, os estratos mais baixos do subproletariado urbano. De acordo com Foucault e Deleuze (falando a partir do Primeiro Mundo, sob a padronização e regulamentação do capital socializado, embora não pareçam reconhecer isso) os oprimidos, se tiverem a oportunidade (o problema da representação não pode ser ignorado aqui), e por meio da solidariedade através de uma política de alianças (uma temática marxista em funcionamento nesse caso), *podem falar e conhecer suas condições*. Devemos agora confrontar a seguinte questão: no outro lado da divisão internacional do trabalho do capital socializado, dentro e fora do circuito da violência epistêmica da lei e educação imperialistas [...] pode o subalterno falar? (SPIVAK, 2014, pp. 69-70).

Se nem as leis nem a educação seguem as tradições de um povo terceiro-mundista, sendo invariavelmente impostas com violência pelo Ocidente, naturalmente os intelectuais ocidentais em geral estarão sujeitos a esse ponto de vista. Por isso é sempre importante identificar, como diz Said (2018, p.50), a “localização estratégica” do autor, que é sua posição em relação ao material oriental, e a “formação estratégica”, que é como o texto se relaciona com outros textos e materiais referenciais para se posicionar

na cultura geral da sociedade em que está inserido. Como dizia Ribeiro, “O lugar social não determina uma consciência discursiva sobre esse lugar. Porém, o lugar que ocupamos socialmente nos faz ter experiências distintas e outras perspectivas (2017, pp. 39-40)”. Explicitando a localização e a formação estratégicas do autor, Said não pretende buscar o que está oculto nos textos que analisa, mas refletir sua “exterioridade”, sua aparência, que seria a representação dos povos, fatos e culturas do Oriente Próximo, algo que, como vimos em Kossoy (2002), é da ordem de “Segunda Realidade”, portanto repleto das opiniões e preconceitos de quem a produz e a distribui. Além disso, a produção e distribuição hoje se faz principalmente por *Mídias Terciárias* (BAITELLO JÚNIOR, 2005) de modo nulodimensional (FLUSSER, 2009) afastando cada vez mais o receptor de uma experiência maior com a fonte original da informação. A respeito dos meios eletrônicos, aliás, Said admitirá:

Um aspecto do mundo eletrônico pós-moderno é que houve um reforço dos estereótipos pelos quais o Oriente é visto. A televisão, os filmes e todos os recursos da mídia têm forçado as informações a se ajustar em moldes cada vez mais padronizados. No que diz respeito ao Oriente, a padronização e os estereótipos culturais intensificam o domínio da demonologia imaginativa e acadêmica do “misterioso Oriente” do século XIX. (SAID, 2018, p. 58).

Ora, vivemos de fato numa era da visibilidade, da aparência, da imagem, especialmente a eletrônica. A forma de pensamento que moldou nossa sociedade atual e as epistemologias que usamos em nossos trabalhos acadêmicos, contudo, foi a mesma

que surgiu com a invenção da escrita e se tornou hegemônica com a ascensão das grandes religiões baseadas em escrituras sagradas: a tempo-histórico-linear. Trata-se de um tipo de raciocínio que leva em conta o passado, o presente e o futuro; a causa e a consequência. O modo de pensamento pré-histórico, ainda presente e fundamental para o desenvolvimento de nossa subjetividade, já que é utilizado desde antes da alfabetização, no entanto, é diferente. Ele tem como base o girar do olhar sobre o desenho, pintura, fotografia ou vídeo que traz de uma única vez o significado daquilo que é visto. Por isso é chamado por Flusser (2009) de pensamento mágico-imagético-circular.

Ao circular pela superfície, o olhar tende a voltar sempre para os elementos preferenciais. Tais elementos passam a ser centrais, portadores preferenciais do significado. Deste modo, o olhar vai estabelecendo relações significativas. O tempo que circula e estabelece relações significativas é muito específico: tempo de magia. Tempo diferente do linear, o qual estabelece relações causais entre eventos. (FLUSSER, 2009, p. 8).

Segundo ele, as pessoas se prendem ao fascínio mágico das imagens, reforçam seus próprios preconceitos e não são convencidas por argumentos racionais, sejam quais forem (FLUSSER, 2009, p.14). Se isso funciona nas imagens estáticas, também funciona, e talvez com mais força, nas imagens em movimento. E funciona tanto para narrativas lineares, como livros, quanto para jogos eletrônicos ou de tabuleiros como os *Rolling Playing Games*. Para Flusser, quando as pessoas buscam textos (tanto escritos quanto orais no vídeo) que acompanham as imagens, querem apenas

a confirmação dos significados já identificados, ignorando quaisquer informações contraditórias. Esse tipo de pensamento, portanto, é pouco adequado à argumentação e à aquisição de novos conhecimentos, mas é excelente para a manipulação das emoções, em especial as mais básicas e fortes, como medo, desejo, preconceito, discriminação e ódio. Se as imagens são produzidas e/ou veiculadas por quem não conhece a *Primeira Realidade* dos fatos ou por quem não reconhece as violências epistêmicas do capitalismo, do colonialismo e do patriarcado, elas serão sempre manipuladas e manipuladoras. Como praticamente todas as informações que consumimos hoje veem por meio de mídias digitais, nosso imaginário vai se formando principalmente a partir dessas *Mídias Terciárias* nulodimensionais. Para inverter esse jogo, portanto, é preciso desenvolver estratégias que reconheçam as mudanças na forma de pensamento e possam inserir nos fluxos de informação histórias, imagens, pensamentos e obras de maior diversidade étnico-racial produzidas pelas populações historicamente subalternizadas.

América Ladina e feminista

O Brasil é um país profundamente marcado por sua história colonial e escravagista. Coggiola (2019, p. 201) estima em mais de quatro milhões os negros desembarcados no Brasil entre 1551 e 1870, sendo que cerca de 15% da população sequestrada na África teria morrido na travessia do Atlântico. Já o portal *Slave Voyages* (2019), que mapeou mais de 36 mil viagens para as

Américas com os nomes dos navios, bandeiras, capitães, local de compra, portos de desembarque e números de transportados, estima em mais de 10 milhões o número de pessoas traficadas para as Américas, sendo quase 3.52 milhões para o Brasil, dos quais 61% homens, 18% mulheres e 21% crianças. Com isso, haveria, segundo Coggiola (2019, p. 201), oito africanos para cada homem português no país, com uma porcentagem de portuguesas ainda menor, o que justifica plenamente a análise de Lélia Gonzalez (1984) que coloca as mulheres negras num papel quase arquetipo de “mãe da nação”, e também a expressão cunhada por Magno Machado Dias, seu colega no Colégio Freudiano do Rio de Janeiro, para definir nosso continente: Améfrica Ladina.

Gonzalez escreveu alguns dos textos fundantes do feminismo negro no Brasil, como o artigo *Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira*, publicado em 1984 em que cita vários trabalhos dela mesma sobre esses temas desde 1979. Nele, assim como fizeram Said e Spivak sobre os povos do Oriente e Ribeiro na definição do lugar de fala, a intelectual reivindicava a autoridade das mulheres negras para tratarem temas que as atingem em primeira pessoa, com sua própria linguagem, ideias, conhecimento e experiência de vida. Na epígrafe do texto, narra de forma crítica uma situação que infelizmente ainda é bastante usual, tanto nos espaços de militância como, e especialmente, nos acadêmicos.

Foi então que uns brancos muito legais convidaram a gente prá uma festa deles, dizendo que era prá gente também. Negócio de livro sobre a gente, a gente foi muito bem recebido e tratado com toda consideração. Chamaram até prá

sentar na mesa onde eles tavam sentados, fazendo discurso bonito, dizendo que a gente era oprimido, discriminado, explorado. Eram todos gente fina, educada, viajada por esse mundo de Deus. Sabiam das coisas. [...] Foi aí que a neguinha que tava sentada com a gente, deu uma de atrevida. Tinham chamado ela prá responder uma pergunta. Ela se levantou, foi lá na mesa prá falar no microfone e começou a reclamar por causa de certas coisas que tavam acontecendo na festa. Tava armada a quizumba. [...] Onde já se viu? Se eles sabiam da gente mais do que a gente mesmo? Se tavam ali, na maior boa vontade, ensinando uma porção de coisa prá gente da gente? Teve um hora que não deu prá agüentar aquela zoadá toda da negrada ignorante e mal educada. Era demais. [...] Agora, aqui prá nós, quem teve a culpa? Aquela neguinha atrevida, ora. Se não tivesse dado com a língua nos dentes... Agora tá queimada entre os brancos. Malham ela até hoje. Também quem mandou não saber se comportar? Não é a toa que eles vivem dizendo que “preto quando não caga na entrada, caga na saída”... (GONZALEZ, 1984, p. 223 – mantida a grafia original).

Infelizmente, às vezes parece que é necessário vir uma expoente das feministas negras na sede do Ocidente, como a ativista e acadêmica Angela Davis, para questionar: “você precisam buscar essa referência nos Estados Unidos? Eu não compreendo. Eu não compreendo. Eu acho que aprendo mais com Lélia Gonzales do que vocês poderiam aprender comigo” (ANGELA, 2019). Por isso, a nova geração das feministas negras brasileiras, como Ribeiro, coordenadora da coleção de livros *Feminismos Plurais*, que traz entre outros o livro de Akotirene

(2017), está ajudando a resgatar o imenso legado de Gonzalez, invisibilizado por anos mesmo dentro da academia, e abrir todo um novo campo para novas produções literárias de vários gêneros, inclusive os estudos acadêmicos, por parte de jovens negras.

Aqui é importante destacar, tanto por sua importância política como pela sua produção científica, a feminista, socióloga e ex-vereadora pelo Partido Socialismo e Liberdade (Psol), Marielle Franco, executada em 2018 durante a ocupação militar no Rio de Janeiro comandada pelo ex-ministro chefe da Casa Civil e atual ministro da Defesa de Bolsonaro, Gal. Walter Braga Netto. Nascida e criada em uma favela do Complexo da Maré, ela buscou as oportunidades criadas por políticas afirmativas de inserção de negro(a)s e periféric(a) os no ensino superior para se formar em Ciências Sociais na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC Rio) e obter o mestrado em Administração Pública pela Universidade Federal Fluminense (UFF) com uma dissertação sobre as Unidades de Polícia Pacificadora e a política de segurança pública no estado. Essa pesquisa, no entanto, está sob o mesmo processo de violência epistêmica e apagamento sofrido por Gonzalez, já que aparentemente não é conhecida nem pelo ex-ministro da Educação nem pelo ex-ministro da Justiça e Segurança Pública, que em troca de tuítes com o filho do presidente, Eduardo Bolsonaro, afirmaram, entre erros de ortografia e gramática, que “não havia a área de pesquisa em Segurança Pública” no Brasil (VARGAS, 2020, s/p.). As pesquisas sobre os efeitos do Capitalismo, do Colonialismo e do Patriarcado, especialmente quando realizadas por uma mulher negra e lésbica, de fato não são bem vistas por um governo machista, homofóbico e

que nega a história e a realidade factual.

O Estado não prioriza ações de ocupação militar da mesma envergadura para o conjunto da cidade. O exemplo a ser citado contempla a Zona Oeste, pela sua exceção. Acabar com as milícias, especialmente nessas áreas de grande concentração de agentes do estado, agindo de maneira ilegal e em confronto permanente, não requereu uma ocupação maciça em toda a cidade, como as ocupações militares de territórios. Enquanto nas áreas valorizadas, no centro-sul da cidade ou contempladas pelas UPPs, há a ocupação dos territórios com “barreiras acústicas” e Força Nacional, as duas últimas opções tendo sido imputadas à favela da Maré. (FRANCO, 2014, p. 220).

Mas Marielle não era a única a produzir informação de qualidade sobre a vida das mulheres negras no Brasil. Já há algum tempo, jovens escritoras feministas negras estão se articulando, primeiro em portais e sites da internet e mais recentemente em editoras. Um dos mais tradicionais lugares na rede é o *Geledés Instituto da Mulher Negra*², que completou 30 anos em 2018, trabalha nas questões raciais e de gênero e publica textos sobre direitos humanos, educação, comunicação, saúde, mercado de trabalho, pesquisas e políticas públicas. Mais recentemente, a empreendedora Ketty Valencio decidiu abrir a *Livraria Africanidades*, especializada em autoras negras como espaço virtual³ e físico, na Vila Pita, em São Paulo, para encontros

presenciais, a organização de um grande acervo de obras de escritoras negras brasileiras e estrangeiras, e um *Clube de Assinaturas* em que curadoras negras enviam mensalmente oito produtos em *Mídia Secundária* como livros, marcadores e outros. A primeira curadora escolhida foi a escritora Jarid Arraes, autora de mais de 70 obras em literatura de cordel (FIG 2) e livros como *Redemoinho em dia quente*, *Um buraco com meu nome*, *As lendas de Dandara*, e, seu mais conhecido, *Heroínas negras brasileiras em 15 cordéis*.

A literatura de cordel é uma tradição no nordeste do Brasil que permite um acesso fácil, barato e extremamente popular a informações históricas e histórias de personagens reais e ficcionais. Sua linguagem simples, sua materialidade nas páginas coloridas dos papéis em que é impresso e sua distribuição em feiras de rua, pontos turísticos e todo tipo de eventos do povo fazem do cordel um instrumento poderoso para discursos de impacto nessas populações. Quando uma autora feminista e negra como Arraes usa esse veículo para contar o percurso e as lutas de mulheres negras invisibilizadas pela *história oficial*, ela usa também todo o peso das imagens tradicionais em litogravura, xilogravura e outras técnicas para potencializar ainda mais as mensagens. Seus cordéis separados, assim como o livro que reúne 15 deles, podem ser comprados *online*, na *Livraria Africanidades* e em alguns outros poucos lugares físicos. As histórias e imagens contidas neles, contudo, extrapolaram as páginas sequenciadas e numeradas para uma nova materialidade lúdica: um jogo de cartas.

² Disponível em: <https://www.geledes.org.br>. Acesso em: 15 out. 2021.

³ Disponível em: <https://www.livrariaafricanidades.com.br>. Acesso em: 15 out. 2021.

[Figura 2] – Imagem com dez capas de seus cordéis na página de Facebook de Jarid Arraes.



Fonte – Arraes (2016).

Realidades, mídias e jogos

Em sua dissertação de mestrado em *Novas Tecnologias Digitais na Educação* na Unicarioca defendida no final de 2019, Alexander Ferreira Francisco decidiu usar os textos de quatro heroínas negras brasileiras do livro de Arraes (2017), Antonieta Barros, Carolina Maria de Jesus, Laudelina de Campos Melo e Tia Ciata, para desenvolver, em sua versão inicial, um jogo que mistura cartas físicas e recursos de internet: o *Kontaê!* (2019) (FIG. 3). São quatro cartas com as heroínas com textos de Arraes, sete com informações sobre elas em prosa escritas pela professora Isabel Akoni e sete em versos dos cordéis de Arraes. Todas elas podem ser baixadas gratuitamente e impressas. Nas páginas do jogo sobre as heroínas há ainda outros recursos informacionais como vídeos do canal educacional *Futura* e de outras fontes, links para sites como *Geledés* e outros fragmentos dos cordéis que não estão nas cartas. Há quatro regras possíveis para o

jogo, permitindo jogar utilizando conexão à internet, via celular com QR Code ou *off-line* com material previamente impresso a qualquer pessoa que tenha interesse em utilizar o *Kontaê!* como suporte lúdico às aulas de história ou apenas como diversão instrutiva, quebrando a lógica capitalista de lucro nos jogos *online*.

[Figura 3] – Captura de tela do site desenvolvido para o jogo *Kontaê!*



Fonte – KONTAÊ! (2019).

Mas Francisco não foi o único a transformar a vida de importantes personagens negra(o)s brasileira(o)s em jogo. Perla Santos, professora negra da Escola Municipal de Ensino Fundamental Mário Quintana, no bairro da Restinga, periferia de Porto Alegre, também desenvolveu um conjunto de cartas para ajudar no ensino de *História e Cultura Afro-brasileira*, conforme a Lei nº 10.639 de 2003, para as turmas de 1º e 2º ano. De acordo com reportagem publicada no site *Mulherias* (MARTINELLI, 2019), a professora percebeu que as crianças gostavam de jogar bafo, uma brincadeira em que se bate a mão sobre uma ou mais figurinhas para virá-las, nos intervalos e decidiu pedir a ajuda deles para desenvolver uma coleção totalmente original. Os textos das minibiografias de Dandara, Kimpa Vita, Aqualtune, Teresa de Benguela, João

Cândido e outra(o)s foram escritos por ela e as imagens foram pintadas pelos alunos, que também cortaram as figurinhas no tamanho e formato com o qual estavam acostumados a brincar.

O jogo de Francisco, certamente devido à sua pesquisa em tecnologias digitais na educação, não poderia deixar de usar aparelhos conectados à internet. Ainda assim, ele se preocupou em oferecer possibilidades *off-line*. Já Perla Santos, optou por uma produção totalmente analógica,

envolvendo os próprios alunos no trabalho manual de construir o jogo com o qual irão brincar, numa dialogia docente-discente que prescinde das *Mídias Terciárias* e se faz totalmente em *Primeira Realidade*. Textos e imagens, pensamentos e informações se mesclam às experiências tácteis tornando a construção conjunta do conhecimento uma realidade que dificilmente se apagará das memórias. O jogo em si completa essa interação e torna a experiência ainda mais rica. Tudo isso num contexto anti-hegemônico e anticapitalista que alegraria Paulo Freire.

O homem como ente que joga e brinca distingue-se dos animais pela falta de seriedade. O jogo é sua resposta à seriedade cretina da vida e da morte. Enquanto jogador rebela-se o homem contra essa seriedade. E é tanto mais rebelde, de quantos mais jogos participa. Esta é a dignidade do homem. E distingue-se dos aparelhos que criou no curso dos seus jogos pela sua capacidade de constantemente abrir seus jogos. Em outras palavras: distingue-se dos computadores e dos aparelhos administrativos pela poesia, pela filosofia, e pela abertura a crenças zero variáveis. E esta é a esperança do homem. Como agente da história o homem será possivelmente superado pelos seus aparelhos. Mas a

própria história não passa de um jogo. O homem poderá inventar outros. (FLUSSER, 1967, p.3).⁴

Talvez novos jogos tragam, em breve, não somente as heroínas de um passado mais distante, mas também pensadoras e lutadoras negras como Lélia Gonzalez e

Marielle Franco. Se jogarmos com informações sobre heroínas ainda vivas e produzindo, tanto melhor.

Considerações finais

Há muitos cientistas sociais pesquisando e escrevendo sobre as diferenças nas relações de construção, transmissão e absorção de conhecimentos nas diferentes mídias, realidades e dimensões. Para a maioria, está clara uma ligação entre o uso da internet, e especialmente das redes sociais, e o aumento do ódio, da intolerância, da xenofobia, dos preconceitos e também dos movimentos negacionistas. Para mim, no entanto, a internet é mais meio do que causa desses movimentos e a mudança na

⁴ O homem como ente que joga e brinca distingue-se dos animais pela falta de seriedade. O jogo é sua resposta à seriedade cretina da vida e da morte. Enquanto jogador rebela-se o homem contra a seriedade. E é tanto mais rebelde, de quantos mais jogos participa. Esta é a dignidade do homem. E distingue-se dos aparelhos que criou no curso dos seus jogos pela sua capacidade de constantemente abrir seus jogos. Em outras palavras: distingue-se dos computadores e dos aparelhos administrativos pela poesia, pela filosofia, e pela abertura a crenças zero variáveis. E esta é a esperança do homem. Como agente da história o homem será possivelmente superado pelos seus aparelhos. Mas a própria história não passa de um jogo. O homem poderá inventar outros (FLUSSER, 1967, p. 3).

forma de pensamento hegemônico na sociedade tem um papel mais importante nesse caso. Realmente, como diz Santos (2008), as insurgências são possíveis e mesmo fundamentais se quisermos evoluir para uma sociedade mais harmônica e justa ou até sobreviver como espécie no planeta. Para isso, no entanto, temos que contar com a informação e o conhecimento, as principais ferramentas que nos trouxeram até aqui, e transmiti-las por meio das melhores linguagens que possamos articular, sejam faladas, escritas, imagéticas ou lúdicas. O conhecimento, contudo, deve ser emancipatório, como pregava também Paulo Freire, e não apenas “ordenador do caos” impondo uma ordem lógica, porém opressiva.

Para combater os preconceitos e estereótipos do colonialismo, do capitalismo e do patriarcado, portanto, as imagens são tão ou até mais importantes que os textos e devem ser parte integral das novas, ou do resgate de antigas, epistemologias. Mais do que isso, sem deixar de lado as experiências e comunicações digitais, devemos contar com as *Mídias Primárias* e *Secundárias* para o essencial contato físico, de modo a enriquecer o repertório de conhecimentos que nos ajudará a compreender melhor os verdadeiros significados das imagens digitais.

Assim, quando as histórias de heroínas negras saem da invisibilidade imposta pela violência epistêmica do Capitalismo, do Colonialismo e do Patriarcado e conseguem *furar a bolha* dos algoritmos, trazidas à tona na sociedade por autoras com lugar de fala na subalternidade, temos mais é que comemorar e divulgar (e este texto é minha humilde contribuição nesse sentido). Além disso, penso que a materialidade das cartas passadas de mão em mão e figurinhas

viradas em brincadeiras de bafo ou disputadas em competições amigáveis, sem dúvida melhora a experiência em *Mídia Primária*, tridimensional e em *Primeira Realidade*, carregando mais e melhores informações decoloniais do que os sites ou programas de TV nulodimensionais e ajudando a formar um imaginário mais rico, diverso e profundo. Quando os pedaços recortados à mão em cartolinas fazem parte de um jogo, tornamo-nos ainda mais humanos, mais distantes de outros animais e também dos aparelhos que nos cercam.

O lúdico, como diz Flusser (1967), é o que nos distingue das máquinas, assim como o contato físico dos sentidos. Por isso, também, fiz questão de usar neste artigo não o texto final publicado por ele no jornal *O Estado de São Paulo*, em dezembro de 1967, mas sim o esboço datilografado em três folhas, hoje bem amareladas, que foram encontradas em 2016 dentro de um livro adquirido pelo Prof. Dr. Elyeser Szturm, da Universidade de Brasília, em um sebo na capital do Brasil⁵ e doadas ao Arquivo Vilém Flusser São Paulo, onde estão fisicamente disponíveis ao acesso público. Ainda que o uso das redes seja inexorável (eu mesmo não pude vir a São Paulo pegar essas folhas com as minhas próprias mãos) não podemos deixar de lado as experiências físicas, o conhecimento tradicional, o respeito pela(o)s ancestrais, intelectuais negra(o)s e a cultura popular nacional.

Me parece, portanto, que a junção das experiências *reais* e *virtuais* com materiais culturais produzidos por e sobre grupos

5 Postagem a respeito disponível em: <http://www.arquivovilemflusser.com.br/vilemflusser/?p=583>. Acesso em: 15 out. 2021.

sociais historicamente subalternizados é uma excelente estratégia que poderá nos levar à “sociedade telemática dialogante dos criadores das imagens e dos colecionadores das imagens” (FLUSSER, 2008, p.14) em contraposição à “sociedade totalitária, centralmente programada, dos receptores de imagens e dos funcionários das imagens” (*Ibidem*). Cabe a nós entender o poder de manipulação *mágica* das imagens para utilizá-las em favor de uma sociedade menos colonizada, mais justa, equilibrada, participativa, diversa e democrática para todos e todas. É hora de inventarmos um novo jogo de vida e convivência para romper a lógica neoliberal que quer controlar pelo dinheiro todas as relações, até as lúdicas que nos separaram há milênios de outros animais.■

[VINICIUS SOUZA]

Mestre e doutor em Comunicação pela Universidade Paulista, professor de graduação em Jornalismo e pós-graduação em Comunicação na Universidade Federal de Mato Grosso. Atualmente cursa Pós-Doutorado na ECA/USP com o projeto de pesquisa “Quer que desenhe? Mudança no modo de pensamento Tempo-Histórico-Linear para Mágico-Imagético-Circular”. Jornalista, fotógrafo e documentarista é cofundador da MediaQuatro e do coletivo Jornalistas Livres. E-mail: vgpsouza@uol.com.br

Referências

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Pólen, 2019.

ANGELA DAVIS – A liberdade é uma luta constante. Palestra no Seminário Internacional “Democracia em colapso”. Mediação de Adriana Ferreira da Silva. 19, out. 2019. Vídeo (2.12:22 min). Canal de Youtube TV Boitempo. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=1xjgckTGE4s&t=964s>. Acesso em: 30 jun. 2021.

ARRAES, Jarid. **Coleção heroínas negras do Brasil em cordel**. São Paulo, 03 out. 2016. Facebook: Jarid Arraes. Disponível em: <https://www.facebook.com/jaridarraes/photos/a.1595484694085946/1599381697029579/?type=3&theater>. Acesso em: 21 jul. 2021.

ARRAES, Jarid. **Heroínas negras brasileiras em 15 cordéis**. São Paulo: Pólen, 2017.

BAITELLO JUNIOR, Norval. **A era da iconofagia - Ensaios de comunicação e cultura**. São Paulo: Hacker Editores, 2005.

COGGIOLA, Osvaldo. **Do moderno ao contemporâneo – Uma história do mundo na era do capital**. São Paulo: Livraria da Física, 2019.

CONTRERA, Malena Segura. **Mediosfera – Meios, imaginário e desencantamento do mundo**. São Paulo: Annablume, 2010.

FLUSSER, Vilém. **JOGOS**. Arquivo Flusser: São Paulo. Sem data, provavelmente 1967. Disponível em: <http://www.arquivovilemflusser.com.br/vilemflusser/?p=583>. Acesso em: 5 de mar. 2021.

FLUSSER, Vilém. **O universo das imagens técnicas – Elogio da superficialidade**. São Paulo: Annablume, 2008.

FLUSSER, Vilém. **Filosofia da Caixa Preta – Ensaios para uma futura filosofia da fotografia**. Rio de Janeiro: Sinergia Relume Dumará, 2009.

FRANCISCO, Alexander Ferreira. **Investigação sobre a questão da visibilidade das heroínas negras brasileiras na educação e nos jogos de mesa**. Dissertação (Mestrado Profissional), Centro Universitário Carioca: Rio de Janeiro, 2019.

FRANCO, Marielle. **UPP – A redução da favela a três letras: uma análise da política de segurança pública no estado do Rio de Janeiro**. Dissertação (Mestrado), Universidade Federal Fluminense: Niterói, 2014.

GONZALES, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, Anpocs, Brasília, 1984, p. 223-244.

HARARI, Yuval Noah. **Sapiens**: uma breve história da humanidade. Porto Alegre: L&PM, 2019.

JUNG, Carl Gustav. **O homem e seus símbolos**. 3ª edição especial brasileira. Tradução Maria Lúcia Pinto. Rio de Janeiro: Harper Collins Brasil, 2020.

KONTAÊ! Heroínas negras brasileiras. Site pessoal de Alexander Ferreira Francisco. Rio de Janeiro. 2019. Disponível em: <https://sites.google.com/view/kontae/>. Acesso em: 15 fev. 2021.

KOSSOY, Boris. **Realidades e ficções na trama fotográfica**. Cotia: Ateliê Editorial, 2002.

MARTINELLI, Flávia. Professora de escola pública cria jogo de cartas com heróis negros. **Blog Mulherias**, São Paulo, 22 dez. 2019. Disponível em: <https://mulherias.blogosfera.uol.com.br/2019/12/20/professora-de-escola-publica-cria-jogo-de-cartas-com-herois-negros>. Acesso em: 21 jul. 2021.

MORIN, Edgar. **O método IV**: as ideias. Lisboa, Portugal: Publicações Europa-América, 1988.

NICOLELIS, Miguel. **O verdadeiro criador de tudo**: como o cérebro humano esculpiu o universo como nós o conhecemos. São Paulo: Editora Planeta, 2020.

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

RIBEIRO, Sidarta. **O oráculo da noite**: a história e a ciência do sonho. São Paulo: Editora Schwarcz - Companhia das Letras, 2019.

SAID, Edward W. **Orientalismo**: o oriente como invenção do ocidente. São Paulo, Brasil: Editora Schwarcz (Companhia das Letras). 2018.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Do pós-moderno ao pós-colonial: e para além de um e de outro. **Travessias – Revista de Ciências Sociais e Humanas em Língua Portuguesa**. Edição 6/7 pp. 15-36. Coimbra, Portugal: Centro de Estudos Sociais, 2008.

SLAVE Voyages. Portal: Emory University, Atlanta, Georgia, Estados Unidos. V2.2.10, 2019. Disponível em: <https://www.slavevoyages.org/>. Acesso em 16 mar. 2021.

SOUZA, Vinicius. **Imagens vencedoras – Fotojornalismo e os processos de produção de realidades e invisibilidades midiáticas**. São Paulo: Universidade Paulista. Tese (Doutorado)

– Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Universidade Paulista (UNIP), São Paulo, 2016.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

VARGAS, Mateus. Após “paralisação”, Weintraub escreve “imprecionante”. **Portal Terra, Educação**. São Paulo, 08 jan. 2020. Disponível em: <https://www.terra.com.br/noticias/educacao/apos-paralizacao-weintraub-escreve-imprecionante,3832377e34733cc12983749018d863fd3wpela69.html>. Acesso em: 21 mar. 2021.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad, Estado, Sociedad**: Luchas (de)coloniales de nuestra época. Quito, Equador: Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya-Yala, 2009.

A OUTRIDADE
SUBVERSIVA:
REFLEXÕES PARA
UMA CATEGORIA
AUTÓCTONE ÀS
NEGRAS BRASILEIRAS



V SICCAL

[GT3 - FEMINISMO E RELAÇÕES ETNICORRACIAIS]

Gabriela Maria Chabatura

Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA), Foz do Iguaçu, PR

[RESUMO ABSTRACT RESUMEN]

Este artigo apresenta uma breve reflexão sobre a necessidade da criação de categorias epistemológicas autônomas às realidades de mulheres negras brasileiras. Por meio de um giro crítico às linhas de pensamento dos feminismos – branco, negro, decolonial e interseccional - além do Mulherismo Africana, de Clenora Hudson-Weems, este trabalho reivindica a aplicação da categoria de Amefricanidade, desenvolvida por Lélia Gonzalez, como exequível à realidade brasileira. A metodologia adotada neste texto está fundamentada na revisão bibliográfica, nos dados quantitativos-descritivos e nos diálogos contínuos dentro comunidade negra.

Palavras-chave: Feminismo. Mulherismo africana. Amefricanidade. Mulher negra. Raça.

This article presents a brief reflection on the need for the creation of epistemological categories autonomous to the realities of Black Brazilian women. Through a critical turn to the lines of thought of feminisms - white, black, decolonial and intersectional - in addition to Africana Womanism, by Clenora Hudson-Weems, this paper claims the application of the category of Amefricanidade, developed by Lélia Gonzalez, as feasible to the Brazilian reality. The methodology adopted in this text is based on literature review, quantitative-descriptive data, and ongoing dialogues within the black community.

Keywords: Feminism. Africana womanism. Amefricanidade. Black women. Color.

Este artículo presenta una breve reflexión sobre la necesidad de crear categorías epistemológicas autónomas a las realidades de las mujeres negras brasileñas. A través de un giro crítico a las líneas de pensamiento de los feminismos - blanco, negro, decolonial e interseccional- además del Africana Womanism, de Clenora Hudson-Weems, este trabajo reivindica la aplicación de la categoría de Amefricanidade, desarrollada por Lélia Gonzalez, como factible a la realidad brasileña. La metodología adoptada en este texto se basa en la revisión bibliográfica, los datos cuantitativos-descriptivos y los diálogos en curso dentro de la comunidad negra.

Palabras clave: Feminismo. Africana womanism. Amefricanidade. Mujer negra. Raza.

Introdução

O esboço apresentado nas linhas que seguirão deste artigo faz parte de uma construção crítica embrionária que está em confluência com a experiência da autora como pesquisadora das relações étnico-raciais e também como amefricana em diálogo com outras mulheres durante ciclos promovidos e organizados, de maneira independente, de estudos de Filosofia Africana. Portanto, para além da metodologia de revisão bibliográfica adotada, essa produção tem como eixo suleador¹ a experiência de mulheres negras no Brasil a partir da circularidade como experiência de troca.

Isto posto, pretende-se abordar neste trabalho a urgência da criação de uma categoria autóctone que seja capaz de apresentar caminhos possíveis para a (re)ontologização de mulheres² negras brasileiras, dilaceradas pelos efeitos do colonialismo. Essa necessidade se evidenciou após a coleta de dados quantitativos-descritivos por meio da aplicação de

um questionário online que demonstrou a dificuldade dessas mulheres se nomearem como feministas, feministas negras, feministas decoloniais, mulheristas, amefricanas ou qualquer outra nomenclatura que poderia ser adequada à situação.

Para iniciar tal desenvolvimento, serão apresentadas algumas problemáticas pelas quais os feminismos (branco/negro/decolonial/interseccional) são incapazes de abarcar essas mulheres em suas pautas quer seja no passado, presente ou futuro. O Mulherismo Africana, categoria idealizada pela afro-estadunidense Clenora Hudson-Weems, se mostrará como opção em aversão a esses movimentos. No entanto, no avanço deste texto, será notado que essa linha de pensamento também apresenta limitações ao operar em uma lógica universalista – o que será chamado aqui como a cilada ocidentocêntrica³.

Por conseguinte, o conceito de Amefricanidade, de Lélia Gonzalez, que leva em consideração a constituição do Ser por meio da bagagem cultural e herança amefricana, se mostrará efetivo para a formulação dessa dissidência epistêmica.

1 Utilizo essa palavra em contraposição ao termo “nortear”. A intenção é realizar uma nova leitura do mundo a partir da ótica do Sul, contrapondo a lógica ocidentocêntrica. Esse termo também foi utilizado por Paulo Freire em sua obra “Pedagogia do Oprimido”.

2 Cabe a ressalva na categoria “mulher” como uma das engrenagens do dimorfismo sexual percebido no corpo humano no olhar ocidental. Também reitero consciência sobre a crítica da nigeriana Oyèrónke Oyewùmí sobre o termo “corpo” – ver mais no texto “Visualizando o corpo: teorias ocidentais e sujeitos africanos”, da obra “A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero” – optou-se por utilizá-lo aqui por entender que ele faz parte da cosmovisão na qual este estudo está inserido. Isto é, dentro do contexto de leitura e percepção do Ocidente.

3 A cilada ocidentocêntrica é um conceito que começo a desenvolver nesta jornada sobre a reprodução dos mecanismos de opressão do Ocidente e o imperialismo dos Estados Unidos, que têm como fetiche a universalização de experiências – ignorando assim as relações culturais, sociais e políticas regionais que constituem o indivíduo no seu modo de ser e estar no mundo. Essa postura será vista, sobretudo, em intelectuais com dificuldades para se despir das lentes ocidentais que são naturalizadas e incrustadas nas engrenagens da ordem global.

1. Os nossos passos vêm de longe

São com as palavras de Jurema Werneck⁴ que se busca compreender aqui a necessidade de se nutrir da ancestralidade para coexistir no presente. Entende-se por ancestralidade, como ensina Sobonfu Somé (2003), a conexão com todos os elementos que os constituem como sujeito e se ancora na dimensão da cosmopercepção – que é “uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais” (Oyewùmí, 2021). Em outras palavras, o caminho de (re)ontologização, (re)humanização e formulações de novas categorias epistemológicas de gênero passa, inevitavelmente, pelo reconhecimento da história daqueles que vieram antes e deixaram como herança estratégias de resistência e sobrevivência após o sequestro, tráfico transatlântico e início da modernidade/colonialismo, em 1492⁵.

Traçar esse marco histórico é fundamental neste estudo, pois, desta maneira, se tornará fácil constatar como esse sistema de dominação – o qual Aníbal Quijano (2005) nomeou como colonialidade do poder – ainda interpela mulheres negras brasileiras. Como teoriza, de forma eloquente, a socióloga nigeriana Oyèrónke Oyewùmí (2021), a própria categoria “mulher” é

4 Jurema Werneck é médica, diretora-executiva da Anistia Internacional Brasil e doutora em “Comunicação e Cultura” pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

5 Coloco-me em concordância com o pensamento de Enrique Dussel, que defende o início da Modernidade antes da Revolução Industrial (XVIII-XIX). Para ele, ela começa séculos antes com a invasão das Américas com as grandes navegações e mudança da geopolítica mundial devido ao colonialismo.

uma construção ocidental, que está imersa numa visão androcêntrica limitante quanto à percepção de mundo devido à composição de um corpo biológico. E as mulheres negras subvertem essa lógica em sua forma de experienciar o mundo.

Ao contrário das imagens controladoras desenvolvidas para mulheres brancas de classe média, as imagens controladoras aplicadas às mulheres negras são tão uniformemente negativas que praticamente forçam à resistência. Para as mulheres negras dos Estados Unidos, o conhecimento construído do eu emerge da luta para substituir imagens controladoras por conhecimento autodefinido considerado pessoalmente importante, de ordinário, um conhecimento essencial à sobrevivência das mulheres negras. (COLLINS, 2019, p. 283).

Ao contrário do que muitos estudos e/ou pensamentos sugerem, a existência de mulheres negras não está condicionada à violência escravocrata, mas sim ao seu passado de riqueza, produção de conhecimento e organização política, cultural e social. E reconhecer e demarcar nela o eixo suleador de vida é existir para além das trincheiras ocidentais e estar em plenitude consigo – como Ser responsável de experimentar a vida em alinhamento cardiográfico. Isto é, reivindicando o coração (e não apenas a razão) como a sede do pensamento, como explica o filósofo Renato Noguera (2015):

(...) é a técnica de ajuste da balança e mensuração e reescrita das palavras a partir do parâmetro da verdade. Cardiografar quer dizer fazer que as palavras que passem pelo coração sejam equilibradas,

harmônicas, isto é, tenham o mesmo “peso” da verdade. Para cumprir esse objetivo, as cinco provisões (audição, leitura, pesquisa, exame e firmeza) acima mencionadas são indispensáveis e devem ser praticadas. Contudo, ainda que seja preciso desopilar o coração para que este tenha as mesmas medidas da pena de Maat. Esse primeiro passo não pode abandonar outras técnicas. Não basta que o coração não seja inflamado, ele precisa tornar-se sereno. A serenidade é o porto de chegada da caminhada filosófica. Tudo isso passa pelo coração, raiz e sede do desejo (xrt-ib) e do pensamento (sxr). (NOGUERA, 2015, p. 124).

Essa abordagem holística, que é refutada dentro da educação bancária e de vieses racionalistas e iluministas, é inerente à existência de pessoas não-brancas – homens, mulheres cisgêneros, transgêneros e não-binários. Trata-se de sujeitos que são constituídos pelos sentidos, pelo contato com a natureza e pela sintonia com a espiritualidade que performam o mundo através de uma abordagem plural. Sujeitos estes que transbordam às limitações/padronizações ocidentocêntricas e rompem com a dialética cartesiana. E que, portanto, coexistem a partir da energia da coletividade.

Neste aspecto, Somé (2003) faz considerações importantes a partir da experiência dela na comunidade Dagara, povos encontrados na costa oeste africana, principalmente, nos territórios de Gana, Costa do Marfim e Togo. Para ela, a comunidade é o lugar de doação, de escuta-ativa, de um acalanto de um abraço – “onde as pessoas se reúnem para realizar um objetivo específico, para ajudar os outros a realizarem seu propósito e para cuidar uma das outras”

(Somé, 2003, p.35). Quando alguém carece desta coletividade fica sem rumo, sem ter para onde ir.

Portanto, para mulheres em diáspora africana, reivindicar uma agência⁶ negra é imprescindível para a inegociabilidade de sua humanidade. Afinal, “quando a sobrevivência de mulheres negras está em jogo, criar autodefinições independentes se torna essencial” (Collins, 2019, p.302)⁷.

2. Feminismo e a inaplicabilidade às mulheres negras

Os feminismos jamais atenderão às demandas das mulheres negras. Esta afirmação pode parecer bastante polêmica e até mesmo equivocada, porém, os argumentos apresentados a seguir ajudarão a ratificá-la. Para isso, alguns apontamentos históricos sobre os movimentos feministas serão necessários.

O feminismo, de acordo com a síntese de bell hooks (2019), é “um movimento para acabar com o sexismo, exploração sexista e opressão” e que se iniciou na

6 Conceito de Molefi Kete Asante. Agência é a capacidade de dispor dos recursos psicológicos e culturais necessários para o avanço da liberdade humana.

7 Faço uma ressalva neste ponto. Criar categorias pode ser interpretado pelo leitor crítico como operar na mesma estratégia ocidental. Prefiro justificar que ao debruçar-me sobre a realidade do Brasil, um país que se apresenta como uma cópia mal diagramada do Ocidente, como afirma a doutora Aza Njeri, exige a necessidade de nos autonomarmos para termos a nossa humanidade validada e reivindicarmos nossa participação e reconhecimento no tecido social.

Europa e Estados Unidos, no fim do século XVIII. Criado por mulheres brancas, o movimento – inevitavelmente – assumiu um caráter burguês que desconsiderava vivências diferentes e estabelecia como foco um posto na divisão de trabalho. Com os esforços destas mulheres voltados para a questão de gênero, as mulheres negras, subalternizadas e escravizadas por causa da quantidade de melanina (cor de pele), não se sentiam representadas pelo feminismo. Afinal, enquanto as brancas clamavam por espaços no mercado laboral, mulheres negras estavam cuidando da casa e dos filhos delas. Como afirma Oyewùmí (2000), o feminismo branco é cativo da construção da família nuclear e, portanto, não reconhece raça ou diferença de classe.

A mulher no coração da teoria feminista, a esposa, nunca fica fora do domicílio conceitual. Inconscientemente, como um caracol, ela carrega a casa, juntamente com a noção de um casal branco privilegiado, com ela e seus filhos. O problema não é que o feminismo comece com a família, mas, ao contrário disso, ele nunca a deixa, nunca sai de casa. (OYÈWÚMI, 2000, p. 1095).

No Brasil, segundo Djamila Ribeiro (2018), o feminismo apareceu no século XIX e se caracterizou por três diferentes fases. Na primeira delas, a protagonista foi a educadora Nisía Floresta (1810-1885) e reivindicava-se o sufrágio feminino e o direito ao trabalho sem a necessidade da aprovação do homem/marido. Depois, no início da década de 70, a mulher se tornou objeto de pesquisa dentro no campo das Ciências Sociais, enfrentou a repressão da Ditadura Militar

(1964-1985) e incrementou a divisão técnica do trabalho, aumentando assim expressivamente a População Economicamente Ativa Feminina (PEA) naquele período (Carneiro, 2019). E, por fim, no terceiro momento, já na década de 90, as feministas começaram a fazer uma autocrítica sobre os universalismos dentro do próprio movimento.

Enquanto isso, mulheres negras que resistiam à denominação de feministas participavam ativamente do Movimento Negro e começaram a denunciar casos de racismo e sexismo – e então, com a expectativa de incluir as questões étnico-raciais às discussões, funda-se o feminismo negro. De acordo com a divisão de Rios e Maciel (2017), ele pode ser compreendido em três tempos: (1) mulheres negras, (2) negras jovens feministas e (3) feministas interseccionais. A primeira articulação de mulheres negras, também chamada de “clássico”, surgiu como uma necessidade do processo de redemocratização do país, pelo atravessamento do machismo e união de forças com os irmãos negros.

Em 1988, a antropóloga Lélia Gonzalez, que fazia parte das articulações do Movimento Negro, fez uma crítica ao feminismo hegemônico por não considerar no debate as escrevivências⁸ de mulheres negras. Para ela, o movimento sofria da alienação da sociedade hétero-patriarcal capitalista e que, por sua vez, abstraía a natureza multirracial e pluricultural.

Nos outros dois tempos estabelecidos por Rios e Maciel (2017), as jovens negras feministas foram aquelas que começaram a

⁸ Termo criado e utilizado pela escritora negra Conceição Evaristo para referir-se à escrita de “nós”

questionar o lugar histórico das narrativas negras e articularam novos referenciais; enquanto que as interseccionais⁹ surgiram com o crescimento das redes sociais e, consequentemente, a disseminação de conteúdo de intelectuais estadunidenses – entre elas - Kimberlé Crenshaw, responsável pela popularização do termo.

Outro feminismo relevante para este estudo é o decolonial. Nas palavras de Verges (2020), ser feminista decolonial é defender os feminismos de política decolonial, afirmar fidelidade às lutas das mulheres ancestrais do Sul global e despatriarcalizar as lutas revolucionárias. A antropóloga afro-dominicana Ochy Curiel (2020) complementa:

Uma posição decolonial feminista significa entender que tanto a raça quanto o gênero, a classe, a heterossexualidade etc. são constitutivos da episteme moderna colonial; elas não são simples eixos de diferenças, são diferenciações produzidas pelas opressões, de maneira imbricada, que produzem o sistema colonial moderno. (CURIEL, 2020, p. 137).

Na obra “Teoria feminista: da margem ao centro”, o esforço incessante de bell hooks, ao apresentar críticas e soluções para o feminismo, demonstra que o movimento foi criado e será essencialmente demarcado pela opressão de gênero. Isto é, a diferença biológica dos corpos sempre encabeçará as discussões – e

⁹ Interseccionalidade busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Esse conceito 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 (apud Rios e Maciel, 2017).

esse não é um fator de maior prioridade para as mulheres que sofrem preconceitos e são minorizadas por causa de sua cor de pele.

Outro ponto indispensável, também lançado por hooks em seu livro, é a postura das feministas de apartar os homens da participação no movimento. Para mulheres negras, o homem negro (que, assim como elas, é vítima do colonialismo) é tratado como um aliado e não inimigo como as brancas preconizam.

Cabem, portanto, os seguintes questionamentos: por que as pessoas não-brancas precisam gastar energia para se encaixar dentro das construções ocidentais e se sentirem aceitas? Se as mulheres negras são reconhecidas por serem criativas por sobreviverem ao Estado de Maafa¹⁰, por que não impulsioná-las à criação de categorias de autónomas? Os feminismos interseccional e decolonial nasceram como propostas importantes e necessárias, mas por que tiveram de se apegar ao feminismo?

3. Mulherismo Africana: uma alternativa afrocentrada

Como resposta as perguntas do capítulo anterior e contraposição às limitações do feminismo, a afro-estadunidense Clenora Hudson-Weems formulou,

¹⁰ Refere-se ao termo criado pela doutora Aza Njeri em diálogo com a intelectual Marimba Ani que pode ser traduzido, de maneira sucinta, como o estado contínuo do infortúnio negro que se deu em consequência ao holocausto de povos africanos a partir do descolamento de seu território de África, iniciado pelas invasões.

entre os anos de 1985 e 1987, o conceito de Mulherismo Africana. Ao deslocar a África para o centro de suas análises, a intelectual instituiu a urgência das mulheres africanas (do continente ou em diáspora) pensarem a libertação de sua raça a partir de uma epistemologia de luta coletiva para a toda a família. Desenvolvido a partir das contribuições de pensadores da afrocentricidade, como Molefi Keti Asante e Cheikh Anta Diop, o Mulherismo Africana assume como responsabilidade a nomeação de “nós mesmos, para que ninguém faça isto” (Hudson-Wemms, 2020, p.72) a partir de uma perspectiva autêntica africana.

Esse ponto da teorização de Hudson-Wemms é muito interessante porque ela resgata a necessidade das pessoas negras assumirem o caráter de Sankofa¹¹ – o pássaro que, de acordo com a filosofia do povo Akan, está sempre olhando para o passado para encontrar as respostas para o presente. Traduzindo a metáfora, trata-se da oportunidade das pessoas negras olharem para o berço civilizatório de África e se alimentar do fôlego de seus ancestrais a fim de garantir a energia vital para a sobrevivência no desamor de Maafa (Njeri, 2020).

Assim, o Mulherismo Africana apresenta algumas características básicas para a sua agenda, são elas: automeação; autodenominação; centralidade na família; harmonia com os homens na luta por equidade racial; papéis flexíveis em rechaço aos padrões definidos pelo Ocidente; irmandade genuína entre as mulheres com senso de responsabilidade e cuidado uma com a

outra; força para a sobrevivência do povo negro; compatibilidade masculina com o apoio mútuo e família africana positiva; respeito e reconhecimento para conquistar autoestima e autoconfiança; conexão cultural com a totalidade e autenticidade; espiritualidade; respeito aos mais velhos; adaptabilidade; ambição para alcançar objetivos e metas; e, por fim, o comprometimento com o gerar vida, o amar e cuidar de si como maternal¹² e nutridora. A escritora afro-estadunidense Nah Dove (1998), então, sintetiza:

Qualquer teoria de libertação Africana futura e contínua e ativismo começa com o esforço para recuperar, historicamente e culturalmente a relação complementar da mulher e do homem como a base para “nossistória” e a autodeterminação. A esta luz, portanto, o Mulherismo Africana como teoria Afrocêntrica assume um papel central e fundamental nesse esforço. (DOVE, 1998, p.20).

No que tange o cenário brasileiro, centenas de mulheres negras têm encontrado no Mulherismo Africana novas perspectivas e similaridades com a própria realidade. A aplicação empírica deste conceito foi feita durante o Ciclo Mulherismo Afreekana, no Rio de Janeiro, nos anos de 2018 e 2019, coordenado pelas doutoras Aza Njeri e Katiúscia Ribeiro. Ambas defendem essa travessia como novas vias para o reestabelecimento de humanidade, defesa e sobrevivência

¹¹ Dentro da filosofia Akan, Sankofa significa “nunca é tarde para voltar e apanhar aquilo que ficou atrás”.

¹² No olhar ocidental, a maternidade assume um caráter de fardo para as mulheres e controle sexual. Nesta concepção de Hudson-Weems retoma o sentido cultural africano. Para ler mais sobre o tema, recomenda-se a obra “Motherism: the afroentric alternative to feminism”, de Catherine Obianuju Acholou.

de pessoas não-brancas. É importante considerar também que a tradução da obra de Clenora Hudson-Weems para o português, lançada em 2020 pela editora Ananse, também possibilitou maior difusão sobre o conceito e incentivou novos grupos de leitura e discussões por meio das redes sociais.

Embora preencha a lacuna deixada pelo feminismo, é preciso reconhecer que o Mulherismo Africana também possui algumas limitações – mesmo após ter evoluído para o termo de Mulherismo Africana-Melaninado para incluir todas as mulheres de cor. É impossível desconsiderar que esse conceito foi criado com base na realidade de uma mulher negra em diáspora africana no espaço imperialista dos Estados Unidos, e, por mais que Hudson-Weems tenha se empenhado nos últimos anos em dialogar com diversas mulheres durante convenções internacionais, o Mulherismo Africana nasce de uma inquietação e subjetividade singulares. Outro ponto questionável é que a pensadora utiliza passagens da bíblia para embasar os seus pensamentos sobre espiritualidade e maternidade como algo inerente à natureza das mulheres africanas. Deste modo, ela se desvia do olhar afrocentrado para recorrer a um livro de criação ocidental que serviu (e ainda serve) para subjugar e subalternizar o *outsider* com a doutrinação do cristianismo¹³.

Ainda neste sentido, a professora nigeriana Mobolanle Sotunsa (2009) teceu críticas ao Mulherismo Africano, uma vez que Hudson-Weems termina caindo na cilada

¹³ É importante realizar uma ressalva neste ponto para que a crítica colocada aqui não seja considerada rasa. Ainda que os afro-estadunidenses reivindiquem e realizem uma “interpretação negra” da bíblia e seja até mesmo subjetiva e progressista, a teologia bíblica é ocidental – a própria Teologia é uma construção do Ocidente.

ocidentocêntrica e tenta universalizar as experiências das afro-estadunidenses às mulheres africanas no continente. Sotunsa, portanto, considera que as africanas precisam produzir suas próprias teorias para que questões relacionadas à pobreza e economia – duas grandes inquietações contemporâneas em África – sejam enfatizadas.

4. Por uma proposta autóctone: a invocação da Amefricanidade

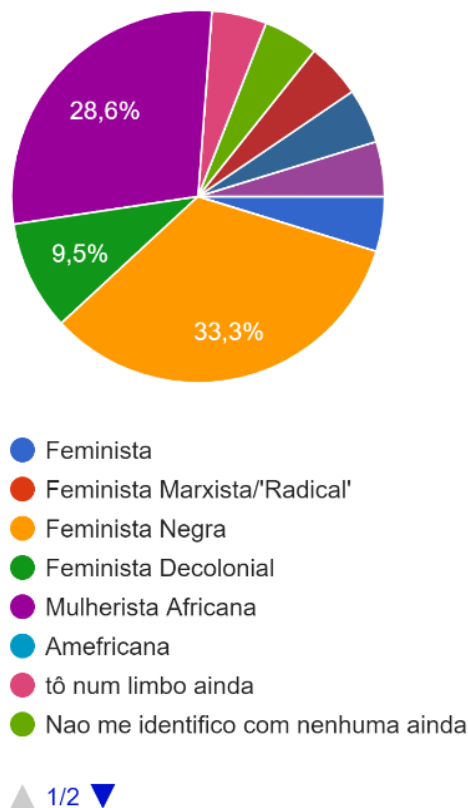
As mulheres negras brasileiras da atual geração possuem a incumbência de refletir, dentro de suas próprias vivências, novas epistemologias para o Movimento de Mulheres. Como afirmaram Luiza Bairros, Sueli Carneiro, Patrícia Hill Collins, Audre Lorde, Clenora Hudson-Wemms, Oyèronké Oyèwúmi – autoras que serviram de alicerce para esta pesquisa – essa ação é o desenlace para que as histórias delas e dos ancestrais sejam honradas sem a necessidade de se render aos labirintos ocidentocêntricos.

Como mencionado na apresentação deste artigo, a necessidade da construção de uma categoria autóctone foi constatada, para além do diálogo contínuo com essas mulheres, através de dados quantitativos-descritivos obtidos através da aplicação de um questionário online a um grupo de 21 mulheres negras, de diferentes cidades do Brasil, cuja média de idade é de 34 anos. Todas se identificam como cisgênero, e 81% delas afirmam que “raça” a interpelam com maior grau de opressão.

O questionário ainda apresentou que apenas uma dessas mulheres se considerou feminista, enquanto que 24% afirmaram não ter certeza com qual nomenclatura se identificam. Isso comprova que, apesar da maioria participar ativamente de grupos de discussão sobre gênero (71%), elas ainda se sentem inseguras de se autodefinirem e/ou não enxergam necessidade de fazê-lo.

[Gráfico 1] Identificação com as categorias de Movimentos de Mulheres

No movimento de mulheres, como você se identifica?
21 respostas



Fonte: a autora

Assim, a proposta exibida aqui – como dito anteriormente, de maneira ainda prematura, tem por objetivo instigar a revisão e o aprofundamento na categoria político-cultural de Amefricanidade, a qual se debruçou a antropóloga brasileira Lélia Gonzalez. A escolha por dar prosseguimento a esse conceito é por entender que Gonzalez é assertiva ao analisar o processo de formação de sociedades multirraciais e multiculturais nas Américas (Sul, Central, Norte e Insular). Ainda na década de 80, ela falava de interseccionalidade antes mesmo da matriz de opressão raça-gênero-classe receber essa denominação e fala de miscigenação antes de definirem a diferença entre os tons de pele com o colorismo. A autora expôs também os estereótipos conferidos às mulheres negras (mãe preta, mucama e a mulata) e pensou numa irmandade entre as mulheres da América Latina. As contribuições desta intelectual são muitas e ainda não foram esmiuçadas o suficiente.

A ideia da existência de uma América Africana na América Latina surgiu a partir das reflexões de Magno Machado Dias e Betty Milan, dois psicanalistas brasileiros alinhados com os pensamentos de Sigmund Freud (1856-1939) e Jacques Lacan (1901-1981). Em 1985, durante um Congresso Brasileiro de Psicanálise realizado no Rio de Janeiro, Millan apresentou suas críticas sobre os estudos culturais e defendeu a diversidade cultural no território brasileiro num cenário de América Latina – existência de América Africana antes da invasão e denominação atribuída pelos europeus. Gonzalez, que naquela época se interessava pela temática e acompanhava as produções dos dois profissionais, incrementou o conceito ao se aproximar da abordagem de afrocentricidade de Molefi Keti Asante.

Logo, afirmar-se como amefricana do Brasil, em alinhamento às considerações da antropóloga, significa caminhar rumo à libertação e identidade étnica para nomear as descendências/experiências/resistências africana e ameríndia prevalecentes neste território:

(...) para nós, amefricanas do Brasil e de outros países da região – e também as ameríndias –, a consciência da opressão ocorre antes de tudo por causa da raça. A exploração de classe e da discriminação racial constituem as referências básicas da luta comum de homens e mulheres pertencentes a um grupo étnico subordinado. A experiência histórica da escravidão negra, por exemplo, foi terrível e sofridamente vivida por homens e mulheres, sejam crianças, adultos ou idosos. E foi dentro da comunidade escrava que se desenvolveram formas político-culturais de resistência que hoje nos permitem continuar uma luta plurissecular pela libertação. O mesmo reflexo é válido para as comunidades indígenas. Por tudo isso, nossa presença nos movimentos étnicos é bastante visível: lá nós, amefricanas e ameríndias, temos participação ativa e, em muitos casos, somos protagonistas. (GONZALEZ, 2020, p.147).

A Amefricanidade, portanto, pode ser esse novo pilar autóctone de existência para mulheres negras brasileiras. O desafio que se coloca adiante está em criar esquematizações para que ela possa ser invocada em sua totalidade e, assim, sofisticada com novas contribuições e vivências de pesquisadoras negras da atual geração.

Considerações finais

Este trabalho se apresentou como tentativa de provocação às mulheres negras brasileiras para incentivá-las à formulação de categorias autóctones dentro do Movimento de Mulheres. Ao expor as fragilidades dos feminismos e os universalismos de teorias oriundas da Europa e dos Estados Unidos, minha intenção foi que pudessemos criar consciência que, por mais que nos esforcemos para incluir nossas causas como pautas, elas – inevitavelmente – serão postas em segundo plano por uma organização que tem eixo e espírito ocidentocêntrico.

Parece-me razoável considerar que essa limitação é uma consequência da diferença abissal ontológica entre os sujeitos brancos, negros (africanos e diaspóricos) e não-brancos. O ponto de partida de existência entre esses sujeitos está apartado um do outro; enquanto os brancos se fundam na individualidade e racionalidade, pessoas negras e não-brancas se constituem por meio da pluralidade, da conexão com a comunidade e com a sua pluriperspectiva de perceber e experienciar o mundo.

Portanto, argumento que as nossas forças precisam ser concentradas para que possamos ser capazes de nos autonearmos através de novas epistemologias que coloquem a nossa centralidade em foco. Por isso, entendo que o conceito de Amefricanidade, de Lélia Gonzalez, supre essa escassez dentro dos estudos de gênero e nos propõe uma sistemática coerente à nossa realidade. E essa

revisão às outras correntes de pensamento nos ajuda a avançar. Assumamos o papel de subversivas! ■

[GABRIELA MARIA CHABATURA]

Mestranda em “Estudos Latino-americanos” (PPGIELA/UNILA), pós-graduada em “Cultura, Educação e Relações Étnico-Raciais”, pela USP (Universidade de São Paulo) e membro do Núcleo de Estudos Afro Latino-americanos (Neala). Especialista em “Administração e Marketing Esportivo” pela Estácio de Sá e bacharel em “Jornalismo” pela FIAM-FAAM. E-mail: gabrielachabatura@gmail.com

Referências

- BAIROS, Luiza. Nossos feminismos revisitados. In: **Pensamento Feminista Hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p-212-221.
- BORGES, Rosane. Agora é que são elas: pode a subalterna falar-escrever? In: **Esboços de um tempo presente**. Rio de Janeiro: Malê, 2016, p. 101-105.
- CARNEIRO, Sueli. **Escritos de uma vida**. São Paulo: Pólen Livros, 2009.
- COLLINS, Patricia Hill. In: **Pensamento Feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, p.278-323.
- CURIEL, Ochy. Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial. In **Pensamento Feminista Hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p.124-145.
- DOVE, Nah. Mulherismo Africana: uma teoria afrocêntrica. In: **Jornal de Estudos Negros**, vol. 28, n.5, 1998. p.515-53.
- DUSSEL, Enrique. **Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad**. In: **Tabula Rasa**. Bogotá, Colômbia, n. 9, 2008. p. 153-197.
- GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**. Rio de Janeiro: Bazar, 2020.
- HOOKS, Bell. **O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.
- HOOKS, Bell. **Teoria feminista: da margem ao centro**. São Paulo: Perspectiva, 2020.
- HUDSON-WEEMS, Clenora. **Mulherismo Africana: recuperando a nós mesmos**. São Paulo: Editora Ananse, 2020.
- MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. Técnicas de Pesquisa. In: **Fundamentos de Metodologia Científica**. Editora Atlas, São Paulo, 2003, p. 174-198.
- MILAN, Betty. O brincar e a sintomática cultural brasileira. **Betty Milan**, 2021. Disponível em: <<https://www.bettymilan.com.br/o-brincar-e-a-sintomatica-cultural-brasileira/>>. Acesso em: 13.out.2021.

NJERI, Aza. Amor: um ato político-poético. In: **Ética e Filosofia**: gênero, raça e diversidade cultural. SANTOS, Franciele Monique Scopetc dos; CORRÊA, Diogo Silva (org.), Porto Alegre, Editora Fi, 2020.

NJERI, Aza; RIBEIRO, Katiúscia. Mulherismo africana: práticas na diáspora brasileira. In: **Currículo sem fronteiras**, v. 19, n. 2, ago. 2019, p.595-608.

NOGUERA, Renato. Amenemope, o coração e a filosofia, ou a cardiografia (do pensamento). In **Semna-Estudos de Egiptologia II**. JUNIOR, Antonio Brancaglioni; LEMOS, Rennan de Souza; SANTOS, Raizza Teixeira dos (orgs.); Rio de Janeiro, RJ: Seshat/Editora Klíne, 2015, p. 117-127.

OYÈWÚMI, Oyèronké. **A invenção das mulheres**: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

OYÈWÚMI, Oyèronké. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêtricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. In: **Pensamento Feminista Hoje**: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p.83-95.

OYÈWÚMI, Oyèronké. Family bonds/Conceptual Binds. In: **African notes on Feminist Epistemologies**. Signs, Vol. 25, No. 4, Feminisms at a Millennium (Summer, 2000), p. 1093-1098. Tradução para uso didático por Aline Matos da Rocha.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (org). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Colección Sur Sur, Buenos Aires: CLACSO, 2005.

RIBEIRO, Djamila. **Quem tem medo do feminismo negro?** São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

RIOS, Flavia; MACIEL, Regimeire. **Feminismo Negro Brasileiro em três tempos**: mulheres negras, negras jovens Feministas e feministas Interseccionais, 2017. Disponível em: <<https://www.labrys.net.br/labrys31/black/flavia.htm>>. Acesso em: jul. 2021.

SOMÉ, Sobonfu. **O Espírito da intimidade**: ensinamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar. São Paulo: Odyssus, 2003.

SOTUNSA, Mobolanle Egunoluwa. Feminism: the Quest for an African Variant. In: **The Journal of Pan African Studies**, vol.3, n.1, 2009, p. 227-234.

VERGÈS, Françoise. **Um feminismo decolonial**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

WERNECK, Jurema. Ialodês e feminismo negro: In: **O Samba segundo as Ialodês:** mulheres negras e a cultura midiática. Rio de Janeiro; UFRJ, 2007, p.79-82.

A VIOLÊNCIA DE
GÊNERO COMO
ESTRATÉGIA
DE PODER:
AS ESTERILIZAÇÕES
FORÇADAS CONTRA
MULHERES INDÍGENAS
NO PERU



V SICCAL

[GT3 - FEMINISMO E RELAÇÕES ETNICORRACIAIS]

Ana Carolina Moura Fernandes de Almeida

Programa de Pós-Graduação Estudos Culturais (PEC - USP), São Paulo, SP

Graziela Tavares de Souza Reis

Programa de Pós-Graduação de Integração da América Latina (PROLAM - USP), São Paulo, SP

[RESUMO ABSTRACT RESUMEN]

O artigo aborda a invisibilização das violações de gênero contra mulheres indígenas peruanas, no caso das esterilizações forçadas que ocorreram no país. O Peru vivenciou um período de violência interna (1980-2000) que atingiu principalmente os setores mais populares da sociedade. Alberto Fujimori, então ditador, realizou uma política de saúde de controle populacional que provocou a esterilização forçada de mais de 300 mil mulheres, majoritariamente indígenas. Tal forma de violação expressa um padrão de relações de poder que se materializam nas novas formas de guerra, descritas por Segato (2014), e que funcionam como uma pedagogia da crueldade. Assim, a partir do conceito de colonialidade de gênero de María Lugones, da noção de femigenocídio trazida por Rita Segato, e de etnogenocídio de Santiago Castro-Gómez, além da análise das normativas sobre a violência de gênero em países em situação de guerra, este trabalho busca elucidar aspectos da violência contra as mulheres indígenas que ficaram invisibilizados no documento que visa promover a Justiça de Transição no país, o Relatório Final da Comisión de la Verdad y Reconciliación.

Palavras-chave: Comissão de verdade e reconciliação. Peru. Mulheres indígenas. Pedagogia da crueldade.

The article addresses the invisibilization of gender violations against indigenous Peruvian women, in the case of the forced sterilizations that occurred in the country. Peru experienced a period of internal violence (1980-2000) that mainly affected the most popular sectors of society. Alberto Fujimori, then dictator, carried out a population control health policy that caused the forced sterilization of more than 300,000 women, mostly indigenous. Such form of violation expresses a pattern of power relations that materialize in the new forms of war, described by Segato (2014), and that function as a pedagogy of cruelty. Thus, based on the concept of gender coloniality by María Lugones, the notion of femigenocide by Rita Segato, and ethnogenocide by Santiago Castro-Gómez, in addition to the analysis of the norms on gender violence in countries in war situations, this paper seeks to elucidate aspects of violence against indigenous women that were invisible in the document that aims to promote transitional justice in the country, the Final Report of the Commission on Truth and Reconciliation.

Keywords: Truth and reconciliation commission. Peru. Indigenous women. Pedagogy of cruelty.

El artículo aborda la invisibilización de las violaciones de género contra las mujeres indígenas peruanas, en el caso de las esterilizaciones forzadas ocurridas en el país. Perú vivió un período de violencia interna (1980-2000) que afectó principalmente a los sectores más populares de la sociedad. Alberto Fujimori,

entonces dictador, llevó a cabo una política sanitaria de control poblacional que llevó a la esterilización forzada de más de 300.000 mujeres, en su mayoría indígenas. Tal forma de violación expresa un patrón de relaciones de poder que se materializa en las nuevas formas de guerra, descritas por Segato (2014), y que funcionan como una pedagogía de la crueldad. Así, a partir del concepto de colonialidad de género de María Lugones, la noción de femigenocidio de Rita Segato y el etnogenocidio de Santiago Castro-Gómez, además del análisis de la normativa sobre violencia de género en países en situación de guerra, este trabajo busca dilucidar aspectos de la violencia contra mujeres indígenas que fueron invisibilizadas en el documento que pretende promover la Justicia Transicional en el país, el Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación.

Palabras clave: Comisión de la verdad y reconciliación. Peru. Mulheres indígenas. Pedagogia da crueldade.

Introdução

Este artigo trata da invisibilização da violência de gênero sofrida pelas mulheres indígenas no Peru, no caso das esterilizações forçadas ocorridas durante a Ditadura Civil-Militar (1980-2000) no país. Destaca-se o tipo específico de violência à que estas mulheres foram submetidas, com o uso da esterilização como forma de arma de guerra, o que pode ser designado pela teoria social como femigenocídio.

A historiografia registrou importantes episódios de violência política contemporânea em cenários das ditaduras latino-americanas da segunda metade do século XX. Além disso, fundamentais Comissões da Verdade foram instaladas para investigar a violência e produzir documentos de memória e reparação que garantam que, no futuro, episódios de graves violações aos direitos humanos não possam mais acontecer.

No período pós-revolução cubana e de Guerra Fria na América Latina e no Caribe destacou-se a emergência de regimes de exceção e ditaduras, a maior parte civis-militares, o que resultou em massacres, assassinatos, desaparecimentos, estupros e outras graves violações de direitos humanos.

Passada esta etapa traumática de violência principalmente estatal, as sociedades latino-americanas se voltaram para processos distintos de transição democrática que incluíssem projetos de busca de verdade, justiça e reparação às vítimas dos períodos de violência (Leal, 2012).

Foi o caso paraguaio, por exemplo, a mais longa ditadura (1954-1989) da região, que, segundo a Comisión Verdad y Justicia¹ (2008, p. 32), produziu mais de 9 mil desaparecidos e mortos, além de milhares de torturados, exilados ou privados de liberdade. No Chile, a Comisión Nacional sobre Prisión y Tortura² (Comisión Valech II, 2010) confirmou mais de 3 mil mortos e desaparecidos na violência pinochetista, incluindo vítimas de tortura e prisão política. Os piores dados da violência estatal na América do Sul pertencem à Argentina: estima-se que durante o terrorismo de Estado nas décadas de 70 e 80 houve acima de 30 mil mortos, desaparecidos forçados e presos políticos³ (Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de la Nación, 2015).

No caso do Peru, entre os anos de 1980 e 2000, o país atravessou um dos processos mais violentos da sua história republicana. Nenhuma outra guerra interna ou externa que o país já viveu pode ser comparada com este período de violência, nem no que diz respeito ao número de vítimas mortais, nem à duração ou extensão geográfica do território violado (CVR, 2003).

1 Os dados do relatório final da Comisión Verdad y Justicia de Paraguai encontram-se no sítio virtual da instituição em: https://www.derechoshumanos.net/lesahumanidad/informes/paraguay/Informe_Comision_Verdad_y_Justicia_Paraguay_Conclusiones_y_Recomendaciones.htm

2 O informe da Comisión Valech II, atualiza os relatórios anteriores de comissões formadas no período pós-ditadura. Os dados da Comissão estão em: <https://www.indh.cl/destacados/comision-valech/>

3 Muito embora o Relatório final da Comisión Nacional sobre Desaparecimiento de Personas, Nunca Más, indicasse que havia cerca de 9 mil desaparecidos, estudos atualizados em 2015 indicam que os presos, mortos e desaparecidos teriam chegado a 30 mil.

Entre os anos de 1968 e 1975, ocorreu um golpe de Estado no país que levou ao Poder Executivo um militar de esquerda de características nacionalistas e pró-sociais, que posteriormente, deu lugar a um breve período democrático, de Fernando Terry (1980 a 1985) acompanhado, paradoxalmente, pelo surgimento de grupos de luta armada.

O principal destes grupos guerrilheiros foi o **Partido Comunista del Peru - Sendero Luminoso (PCP-SL)** que iniciou um longo período de extrema violência política contra o Estado, com o objetivo de tomar o poder e instaurar um novo governo. No início dos anos 1980, as ações do partido foram ignoradas pelo governo, o que contribuiu para que o PCP-SL fosse ganhando território na região de Ayacucho, sua região de maior importância. Ao longo dos anos 1980, o partido foi ganhando força e se espalhando pelo país, recrutando novos adeptos que compartilhavam da ideologia do partido (Coimbra, 2015).

Assim, durante a primeira década do conflito armado, o uso da violência foi realizado de forma massiva e cruel contra a população mais vulnerável. A grande maioria das vítimas tinha o **quéchua** ou outras línguas nativas como língua materna. A violência contra os povos indígenas andinos e amazônicos não foi assumida pelo resto do país, o que evidenciava o racismo e o desprezo na sociedade peruana (CVR, 2003, conclusões N° 6 e N° 9). É diante dessa situação de racismo, entrelaçada com outros fatores estruturais da sociedade, que a proporção de vítimas indígenas geradas pelo conflito foi tão grande.

A partir de 1980 instalou-se progressivamente um novo regime de exceção, como reação do governo contra o PCP-SL. Esta nova fase foi formalmente instalada por um autogolpe em 1992, sob o comando de Alberto Fujimori, que havia sido democraticamente eleito em 1990, e cujo governo durou até 2000, quando renunciou à presidência. A data coincide, também, com o fim da maioria das ações guerrilheiras do PCP-SL, dada a prisão do principal líder do grupo, Abimael Guzman, ou como era mais conhecido, "**comandante Gonzalo**".

Quando Fujimori assumiu a presidência, em 1990, encontrou um país em falência econômica, com uma inflação de 7.650% (Marcus-Delgado e Tanaka, 2001). Na intenção de reerguê-lo, impôs severas medidas de ajuste econômico que inseriram o Peru no mercado internacional. Em 1995, 45,3% dos 24,3 milhões de peruanos estavam em situação de pobreza, sendo que 19,3% estavam em pobreza extrema. Desse modo, como parte das estratégias para reduzir esses índices, Fujimori decidiu, arbitrariamente, diminuir a taxa de nascimentos para as famílias mais pobres.

Para isso, instaurou uma política pública de controle de natalidade que provocou um aumento ainda maior do cenário de violência pelo qual o país passava. Tal política acarretou graves violações dos direitos humanos classificadas pelo Poder Judiciário peruano e pela Corte Interamericana de Direitos Humanos, como crimes contra a humanidade. Entre essas graves violações de direitos está a esterilização forçada de milhares de mulheres.

Diante disso, este artigo visa elucidar brevemente o cenário político e social no

qual ocorreram tais violações, posteriormente trazendo as questões em análise para o debate teórico, buscando colaborar à um aprimoramento da compreensão sobre o tema.

Mobilizamos os conceitos de *femigenocídio*, *pedagogia da crueldade* e *necropolítica*, para explicar os crimes sofridos pelas mulheres indígenas no Peru. Apontamos a omissão estatal diante deste tópico pela *Comisión de la Verdad y Recnciliación*, identificando os limites do Relatório Final no que se refere às mulheres indígenas.

Utilizamos instrumentos de análise de autoras e autores decoloniais, na tentativa de traçar caminhos de entendimento e resistência de violações de gênero contra mulheres na contemporaneidade.

Por fim, destaca-se que este trabalho forma parte das atividades do Núcleo de Pesquisa, Diálogos Interseccionais e Epistemologias Latino-americanas (NUPEDELAS) da Universidade de São Paulo.

2. Política de planejamento familiar de Fujimori

A história do Peru, assim como de outros países da América Latina, está marcada pelo legado de colonialidade (Quijano, 2006) nas relações de produção, modelo que se arrasta desde o século XIX até os dias atuais. A visão dos povos indígenas como uma “raça miserável” e inferior, mas

força de trabalho compulsória, é comum no imaginário social e político não indígena.

Alberto Fujimori, presidente em exercício no ano de 1995, apresentou um projeto de lei chamado de “Plano de Saúde Pública”, que autorizava a esterilização de mulheres pobres que tinham vários filhos, em conjunto com a legalização de outros métodos de contracepção. Todas essas medidas foram fortemente criticadas pela Igreja Católica.

O plano foi financiado principalmente pela Agência dos Estados Unidos para o Desenvolvimento Internacional (USAID) no valor de um aporte de aproximadamente US \$36 milhões (Vasquez del Aguila, 2006, p. 116), e com um valor menor pelo Fundo de População das Nações Unidas (UNFPA). Em fevereiro de 1996, a própria Organização Mundial da Saúde (OMS) demonstrou apoio à Fujimori por seu plano de controle populacional.

Com a implementação do Plano, houve um primeiro momento de diminuição das taxas de fecundidade, no entanto, estas ainda se mostraram elevadas nas áreas rurais. Com isso, em 1996, a gestão promoveu o *Programa Nacional de Salud Reproductiva y Planificación Familiar 1996 – 2000 (PNSRPF)*, que incluiu o método denominado *Anticoncepción Quirúrgica Voluntaria (AQV)* na estratégia do governo (CLADEM, 2011).

De acordo com os dados disponíveis atualmente, esse Programa realizou aproximadamente 314.605 procedimentos de esterilizações forçadas em mulheres no Peru, durante seu período de execução. Deste número, houve várias mulheres

que, infelizmente, vieram a falecer, devido à negligência de tais procedimentos cirúrgicos não consensuais. A maioria das mulheres que sofreram tal violação moravam na zona rural do país, eram pobres, analfabetas e não falavam espanhol, apenas a língua indígena quéchua.

Segundo o relatório da organização feminista Estudo para a Defesa dos Direitos de Mulheres (DEMUS), a equipe encarregada da execução do AQV involuntariamente forneceu **informações insuficientes** sobre o processo de laqueadura a cerca de 211 mil mulheres, e deste grupo, 25 mil mulheres não foram explicadas claramente sobre a irreversibilidade da intervenção cirúrgica.

Assim, constatou-se que essa política foi realizada em um cenário de ilegalidades e abusos por todos os lados, desde os profissionais de saúde envolvidos, até a população-alvo do programa, no caso mulheres indígenas com poucos recursos econômicos. A maioria das mulheres que foram privadas do direito de decidir sobre sua própria reprodução provinham de zonas rurais do país, pertencentes a grupos étnicos indígenas como os Quéchuas, Aimarás e Ashaninka (DEMUS, 2008).

Segundo o Informe “Silencio y Complicidad: Violencia contra la Mujer en los Servicios Públicos de Salud en el Perú”, realizado pelo **Comité de América Latina y el Caribe para la Defensa de los Derechos de la Mujer (CLADEM)**, e pelo **Centro Legal para Derechos Reproductivos y Políticas Públicas (CRLP)**, tal ação do governo foi marcada por violências e discriminações:

El Estado peruano declara [...] que la atención de la salud reproductiva de las mujeres tiene carácter prioritario para el Sector Salud. Sin embargo, contradiciendo esta afirmación, se realizan actos de violencia y discriminación contra las mujeres con una frecuencia alarmante. Este informe ha encontrado evidencia de hechos de violencia física y psicológica; exposición a graves riesgos de la vida, el cuerpo y la salud; y trato coercitivo, humillante y discriminatorio contra las usuarias de los servicios públicos de salud reproductiva y planificación familiar (CLADEM, 1998, p.10).

Desse modo, nota-se que entre as principais irregularidades do programa, havia pressão sobre o pessoal médico para cumprir as cotas numéricas impostas pelo Ministério da Saúde em troca da manutenção de empregos; fraudes e subornos com os quais alguns pacientes foram convencidos a se submeter à cirurgia; precariedade das salas cirúrgicas onde as cirurgias eram improvisadas; e massividade nas intervenções cirúrgicas realizadas, sendo que às vezes ocorriam cerca de 60 operações em um dia (Serra, 2017).

Logo, segundo dados do CLADEM, o Comitê concluiu que apenas 10% das mulheres que foram esterilizadas naquele período deram um “consentimento genuíno”. Dessa forma, sem consentimento prévio, com complicações pós-operatórias e tratadas como incapazes de decidir sobre o próprio corpo, mulheres indígenas foram mortas, sob condições precárias de higiene e com profissionais totalmente despreparados.

2.1. Instrumentos legais e o arquivamento do processo pelo Estado

De acordo com as normas internacionais, que são obrigatórias para o Estado peruano, a esterilização forçada viola os direitos à integridade corporal, saúde, privacidade, vida familiar (incluindo o direito de decidir o número e espaçamento dos filhos), bem como o direito de não discriminação. Em alguns casos, pode constituir tortura e / ou tratamento cruel, desumano ou degradante, e pode até constituir um crime contra a humanidade, como neste caso em que há evidências de que foi usado como uma prática sistemática em um contexto de graves violações de direitos humanos.

Cabe ressaltar que foi justamente nesse período que, em âmbito regional, foi aprovada a “Convenção Interamericana de Belém do Pará para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher”, ratificada pelo Estado peruano em 1996. Além disso, em 29 de outubro deste mesmo ano, também foi criado por iniciativa do governo o Ministério da Promoção da Mulher e do Desenvolvimento Humano (PROMUDEH).

Assim, diante deste contexto de instabilidade política e violência, nos anos 2000 foi instaurada a **Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR)** no Peru.

Em contextos de pós-conflitos internos ou externos, em diversos países, têm-se adotado o processo de transição política de regime e/ou transição para a paz. Neste processo, busca-se conhecer a “verdade dos fatos”, estabelecer justiça por meio de políticas de reparação e reconciliação, preservar

o direito à memória e reformar as instituições do Estado envolvidas no processo de violência.

É neste processo político transicional que se dá o trabalho das Comissões da Verdade. Desta forma, a Justiça de Transição tem sido fundamental para dar respostas aos períodos de ampla violência e violação dos direitos humanos.

Nesse sentido, a CVR assumiu a tarefa de, durante seus 23 meses de atuação, analisar o conflito entre o Estado e a luta armada no Peru, no período entre 1980 e 2000, quando a violência deixou um saldo de 70 mil mortos no país. Nota-se que o curto período entre o fim do regime autoritário no Peru e a instauração da Comissão incide em que esta acabasse se constituindo a partir de um caráter de atuação mais conciliatório, entre outros fatores, devido à forte influência, dentro da composição da Comissão, de militares e setores que haviam se beneficiado naquele período.

A Comissão teve como objetivo restaurar a justiça e promover o processo de paz mediante o esclarecimento das violações aos direitos humanos no período abordado. As suas principais finalidades foram a identificação dos agentes e período da violência, bem como a delimitação do escopo dessa violência, definindo seus principais atos que estariam especificamente relacionados com o conflito interno.

A Comissão deveria entregar dois produtos: um Relatório contendo os resultados das investigações realizadas, e Recomendações específicas destinadas à promoção da paz e à reconciliação nacional. Desse modo, o trabalho da CVR ficou

synthesized in an important Final Report, as a fundamental instrument against impunity and forgetting.

In this period, sectors of civil society concerned with the influence of historical revisionism on the internal conflict, organized for the implementation of political and legal measures that allowed putting into practice a justice of transition in these territories.

In the Peruvian case, it stands out a paradoxical posture from the government, having in view that on one side, it led to the end of some of the recommendations of the CVR, and on the other, the judiciary acted slowly in the reception of emblematic cases related to crimes committed by the State, as in the case, which was archived in 2014, of forced sterilizations.

In September 2001, the Minister of Health Luis Solari created a special commission on the activities of Voluntary Surgical Contraception (AVQ), while another parliamentary commission was charged with investigating the irregularities of the program. In July 2002, the then Minister of Health, Fernando Carbone, presented a report to Congress, estimating that between 1993 and 2000, 294,000 women were sterilized, while more than 18,000 men underwent vasectomy. The plan had as its objective to reduce the number of births in the poorer sectors of Peruvian society, targeting essentially the indigenous populations in the more remote areas.

This case was archived four times, the first in 2009, the second in 2011, the third in 2014. In 2015, it was re-opened by the prosecutor Marcelita

Gutiérrez, who re-opened the case, but in the following year she closed it again. The same prosecutor analyzed the case as well, but reiterated that he did not find any crime in the accused, presenting the case definitively in December 2016.

Nevertheless, activists and NGOs continue to persist in the fight for justice and their pressures led the Government of Humala to create, in December 2015, a Register of Victims of Forced Sterilization whose objective is *“promover el acceso a la justicia, a través de los servicios de asistencia legal gratuita, acompañamiento psicológico y atención de salud integral a las víctimas de esterilizaciones forzadas, producidas durante el periodo 1995 – 2001”* (El Peruano, 2015, Art. 2)⁴.

3. Articulação teórica: colonialidade, etnocídio, femigenocídio e necropolítica

The third part of this article aims to think about the case in question, in light of decolonial authors and authors, who bring a light to the understanding of such events. It is observed that the silencing, invisibilization and distortion of indigenous and women's experiences in scientific or institutional narratives, generally produced by white men, is one of the characteristics of colonial powers.

4 <https://busquedas.elperuano.pe/normas-legales/decreto-supremo-que-declara-de-interes-nacional-la-atencion-decreto-supremo-n-006-2015-jus-1308828-2/>

Abaixo traz-se um relato que elucida o cenário de violência enfrentado pelas mulheres peruanas no contexto da política femigenocida de Fujimori.

Em 1997, uma obstetra confessou à antropóloga norte-americana Kimberly Theidon que, quando o suprimento de anestésicos acabou em uma jornada de ligadura de trompas promovida pelo Governo Fujimori, os médicos fecharam as portas do ambulatório para que os gritos de dor das pacientes não **espantarem** as mulheres que esperavam sua vez do lado de fora. Em dois dias, 147 mulheres pobres foram esterilizadas. Os profissionais de saúde pública eram obrigados a cumprir uma meta de esterilizações fiscalizada pelo Executivo (El País, 2015)⁵.

A citação acima, de uma notícia do jornal El País, de 2015, elucida bem o nível de brutalidade da situação em análise. Situações semelhantes haviam sido registradas já na guerra anticolonial Argélia-França (1954-1962) e mais recentemente, no terror de Estado em Myanmar iniciado em 2016. Neste caso, a violência sexual e castração das mulheres nativas foram motivadas para que elas não pudessem mais ter filhos. No caso do Congo-Ruanda (1998-2003), as mulheres tinham os seios cortados e/ou suas vaginas destruídas para que também não pudessem mais procriar⁶. Nestes casos há um objetivo explícito de genocídio que, ao se realizar pela instrumentalização e destruição do corpo da mulher, como

método de guerra, deve ser considerado como **femigenocídio**.

Além disso, o caso das esterilizações forçadas em mulheres indígenas no Peru, também pode ser interpretado como uma expressão de um padrão de relações de poder que se materializam nas novas formas de guerra, funcionando como uma pedagogia da crueldade⁷.

A autora Segato (2014) argumenta que a pedagogia da crueldade é o mandato da dominação patriarcal para exercer seu poder, dentro dos espaços privados e públicos, por meio do controle e disciplina das mulheres por meio da violência real e simbólica.

Esta pedagogia tem duas consequências nos vitimadores e nas vítimas: a primeira consequência imediata se refere à naturalização de práticas socioculturais cruéis de violência contra a mulher, em longo prazo, como forma de dominação. Assim, este ensino é historicamente reproduzido e normalizado, reduzindo os níveis de empatia e sensibilidade das pessoas afetadas pela violência.

A segunda lição da **pedagogia da crueldade** é para a mulher e seu corpo violentado e sangrado pela violência de gênero. A violência aqui é uma forma de humilhação que ocorre contra o corpo da mulher como forma de atingir não apenas esta, mas também, por meio do domínio de seu corpo, perseguir os “donos originais”. O efeito da lição é a submissão e a autonegação na

⁵ https://brasil.elpais.com/brasil/2015/11/07/internacional/1446851524_983241.html

⁶ Sobre a violência sexual a mulheres em cenário de guerras ver Tesconi (2018).

⁷ Tomamos a descrição de “pedagogia da crueldade” da antropóloga da violência Rita Segato (2014).

guerra pela vergonha sobre seus corpos e pelo silêncio.

No caso do Peru, sendo um Estado estruturalmente colonial, o 'legítimo' uso da força foi utilizado em prol de um contexto de segurança nacional. Observa-se porém, que quando consideramos que os tecidos sociais são compostos por grupos diversos, distinguidos por marcadores sociais binários e segregacionistas, tais como gênero, raça, etnia e classe, podemos observar como o uso da força estatal ou paraestatal é disposto para privilegiar alguns em detrimento de outros, escolhendo arbitrariamente o direito à vida e a morte de quem lhe convém.

Assim, analisando o PNSRPF a partir de uma perspectiva de gênero, identifica-se a persistência sociocultural de associar os cuidados reprodutivos a uma responsabilidade exclusivamente feminina, mesmo reduzindo as mulheres como "receptáculos reprodutivos passivos". Desse modo, elas têm sido o principal público-alvo deste Programa, sofrendo restrição de sua autonomia, por meio de práticas de dominação que as objetivam e inferiorizam como seres que devem ser controlados pelo patriarcado.

Prova disso é que este método envolve cruéis que se concretizaram com a ausência do seu consentimento ou apelando à autorização dos seus parceiros. Assim a mensagem de esterilizações forçadas era bastante clara: "Seu corpo nos pertence" e "Nós decidimos por você". Além disso, as mulheres vivenciaram historicamente maiores desigualdades em relação aos homens, limitando suas possibilidades de vida e o exercício de sua cidadania (Huamán, 2018).

Daí que, não é por acaso que, do grupo de esterilizadas, um percentual considerável possui baixo nível educacional ou são analfabetos, o que os coloca em situação de maior vulnerabilidade no exercício de seus direitos. Por outro lado, têm menos oportunidades de acesso, permanência e conclusão dos estudos, somado à baixa participação feminina nos espaços públicos (cuja língua dominante é o espanhol), experimentaram maiores dificuldades linguísticas para se comunicar, uma vez que os serviços públicos de saúde foram construídos em regime monolíngue.

Ademais, a falha em obter justiça em seu país revitimiza mulheres e mantém as violações dos direitos humanos impunes. O caso das esterilizações forçadas é um exemplo claro que questiona o progresso da democracia e da justiça transitória, e uma reparação adequada para vítimas de atrocidades em massa durante conflitos.

Desse modo, entende-se que silenciar os aspectos da crueldade que envolvem a esterilização forçada realizada de forma massiva contra as mulheres indígenas significou promover o apagamento da memória coletiva, naturalizando a prática da violência contemporânea. Por isso, a ausência de mulheres indígenas nas narrativas e ações institucionais para a recuperação da memória histórica do Peru e da subjetividade violentada das mulheres indígenas, não foi acidental, e sim arbitrária.

Em geral, a memória histórica é um campo de batalha no qual o Estado e as forças envolvidas em graves violações contra a humanidade procuram impor suas narrativas ou o silêncio. A negação das experiências das mulheres indígenas na memória

social apresenta-se como uma concepção misógina, racista e classista do mundo, onde a experiência masculina ocidental é imposta à totalidade da experiência humana.

Assim, a invisibilização da violência contra a mulher indígena mostra-se pela falta de dados específicos sobre essa forma de violência nos documentos oficiais da CVR.

Esse cenário de invisibilidade destrói a existência social, provocando uma desvalorização genérica do grupo de mulheres, limitando suas possibilidades de mudança. Ademais, evita a discussão sobre as relações de poder e as ideologias racistas, sexistas e classistas que sustentaram a apropriação coletiva e violenta dos corpos das mulheres durante a guerra.

Segundo a Anistia Internacional (2004, p. 8):

Los cuerpos de las mujeres, su sexualidad y capacidad reproductiva, se utilizan a menudo como campo de batalla simbólico y literal. [...] Los patrones de violencia contra las mujeres en situaciones de conflicto no surgen de forma "natural", sino que son ordenados, aprobados o tolerados como resultado del cálculo político. Más aún, estos crímenes son obra de individuos que saben que no serán castigados por agredir a mujeres y niñas. Estas fuerzas (militares, políticas, sociales o económicas) exacerbaban o manipulan conscientemente actitudes estereotipadas o violentas hacia la mujer ya extendidas en la sociedad al considerar que esta estrategia de guerra les será beneficiosa.

Logo, no contexto em análise, a violência contra as mulheres transformou-se em objetivo estratégico de dominação, e é nesse sentido que Segato designa o **femigenocídio**: a destruição física e simbólica do corpo das mulheres indígenas, impedindo potencialmente a reprodução subjetiva e material, a procriação das comunidades.

Trazer ao debate esta temática questiona o tabu, que se constitui em um mecanismo social de invisibilização e naturalização das relações de poder que operam no corpo e na vida das mulheres. Além disso, permite apoiar e validar a sua verdade, reconhecendo a brutalidade e injustiça do crime ocorrido.

Por outro lado, são fatos muito difíceis de serem enfrentados pelas próprias sobreviventes dessas violências, que se constroem e revivem os horrores sofridos, ao relatá-los. Segundo o pensamento de Veena Das que relata haver “dores e violências indizíveis, que não dá para descrever”. A autora valendo-se de metáforas como a da Antígona, discorre sobre a noção de trauma, do que não pode ser dito e que esses “dramas de horror” traduzidos em crimes hediondos de grande escala demandam a necessidade do “trabalho do tempo” para testar o que é humano, quando a linguagem falha ou não existe. Os violadores acabam se blindando nesse choque a que são submetidas as vítimas e contam com isso para a impunidade.

Outro conceito utilizado para buscar compreender esse cenário de violência estatal é o da **necropolítica**, que se baseia teoricamente em autores como Mbembe e Foucault. As perspectivas abordadas por tais, colaboram ao entendimento de que as práticas genocidas - generificadas,

racializadas e etnificadas - consistem em uma ação deliberada de fazer morrer. Esse conceito filosófico faz referência a distribuição desigual da oportunidade de viver e morrer no sistema mundo europeu/euro-norte-americano moderno/capitalista colonial/patriarcal (Grosfoguel, 2009), na qual o uso do poder social e político decreta que algumas pessoas podem viver e outras devem morrer.

Esse fenômeno pode ser identificado na estrutura dos Estados modernos que adotam o uso da força como uma política legítima de guerra. Ocorre que os discursos utilizados para validar essas políticas de segurança causam o extermínio de determinados grupos. A partir dessa perspectiva surge o termo necropolítica, como um conceito que visa provocar um questionamento se o Estado possui ou não legitimidade para censurar, violentar e matar em prol de um discurso de ordem.

Segundo Mbembe (2016), em seu artigo intitulado “Necropolítica”, este discute sobre essa abordagem teórica baseando-se no conceito foucaultiano de biopoder. Como necropolítica, conceitua Mbembe (2016):

Alguém poderia resumir nos termos acima o que Michel Foucault entende por biopoder: aquele domínio da vida sobre o qual o poder tomou o controle. Mas sob quais condições práticas se exerce o direito de matar, deixar viver ou expor à morte? Quem é o sujeito desta lei? O que a implementação de tal direito nos diz sobre a pessoa que é, portanto, condenada à morte e sobre a relação antagônica que coloca essa pessoa contra seu ou seu assassino/a? [...] A guerra, afinal, é tanto

um meio de alcançar a soberania como uma forma de exercer o direito de matar. Se considerarmos a política uma forma de guerra, devemos perguntar: que lugar é dado à vida, à morte e ao corpo humano (em especial o corpo ferido ou morto)? Como eles estão inscritos na ordem de poder? (Mbembe, 2016, p. 123).

Diante disso, para o autor, a noção de necropolítica e necropoder pode ser usada para explicar as várias maneiras pelas quais, no mundo contemporâneo, diversas formas de armas de guerra são implementadas por agentes estatais, a fim de criar sub-mundos marginais. Estes se constituem em formas de existência social, na qual impera um cenário de completa precariedade, propício a todo tipo de violação de direitos humanos. Nesses novos formatos, para Mbembe (2016, p. 146), “vastas populações são submetidas a condições de vida que lhes conferem o status de *mortos-vivos*”.

Considerações finais

O número de programas e políticas públicas lançados e implementados ao longo da década de 1990 podem servir como indicadores da clara orientação do governo para a redução da taxa de natalidade de pessoas pertencentes a estratos definidos, onde a pobreza era o principal fator.

A esterilização de milhares de pessoas durante o segundo governo do ex-presidente Alberto Fujimori - agora preso por crimes contra a humanidade - gerou uma avalanche de denúncias que evidenciaram

as práticas ilegais realizadas durante a execução de seu programa anticoncepcional.

Fujimori cumpre atualmente uma pena de prisão de 25 anos por sete crimes de corrupção e violação dos direitos humanos. Entre esses crimes estão os perpetrados contra participantes de uma reunião social em Barrios Altos e contra alunos e professores da Universidad Nacional de Educación Enrique Guzmán y Valle-La Cantuta, ambos realizados pelo “Grupo Colina”. O advogado de defesa de Alberto Fujimori nesses sete processos foi César Nakazaki.

Como resultado de inúmeras reclamações e da candidatura de sua filha Keiko Fujimori às eleições presidenciais de 2011 e 2016, o tema tem estado muito presente no debate político nos últimos anos, já que serviu aos partidos de oposição para se opor à candidatura da herdeira Fujimori.

Outra constante em relação à perpetuação da impunidade desse crime é a recusa do Estado, por meio do Ministério da Justiça e Direitos Humanos, de reparar por meio de uma política integral a todas as vítimas, como tem sido feito com as vítimas do conflito armado, com base nas conclusões e recomendações do TRC. Essa omissão do direito à reparação, que discrimina as vítimas, têm sido objeto de diversas reclamações no cenário internacional. Em abril de 2021, o Ministério da Justiça e Direitos Humanos foi obrigado, por meio de um pedido constitucional de proteção, a cumprir sua obrigação de reparar as vítimas.

A partir da busca do entendimento de tais situações, é que podemos conceber cenários de rompimento dessas

circunstâncias, buscando uma cultura de equidade de direitos entre os mais diversos seres. Pensar tais violações a partir de novas perspectivas que produzam mudanças teórico-metodológicas é fundamental para uma reinterpretação das narrativas sobre a história indígena latino-americana e caribenha.

Hacer memoria es hacer justicia y seguiré luchando mientras la Pachamama me de la vida. ■

[ANA CAROLINA MOURA FERNANDES DE ALMEIDA]

Mestranda do Programa de Pós-graduação Estudos Culturais (PEC), Núcleo de Pesquisa Diálogos Interseccionais e Epistemologias Latinoamericanas (Nupedelas) da Universidade de São Paulo. E-mail: ana.moura.almeida@usp.br

[GRAZIELA TAVARES DE SOUZA REIS]

Doutoranda no Programa de Pós-Graduação de Integração da América Latina (PROLAM) - USP. Pesquisadora no NUPEDELAS/PROLAM-USP e NETI-USP. E-mail: grazielareis@usp.br

Referências

ANISTIA INTERNACIONAL. **Vidas rotas, crímenes contra mujeres en situaciones de conflicto**, 2004.

CIDH. **Convenção Interamericana para prevenir, punir e erradicar a violência contra a mulher, “Convenção de Belém do Pará”**. OEA. Brasil, 1994. Disponível em: < <http://www.cidh.org/basicos/portugues/m.belem.do.para.htm>>. Acesso em: 01 de outubro de 2021.

CLADEM. **Caso Mamérita Mestanza vs. Perú** – Caso CIDH 12.191. Boletín del Programa de Litigio Internacional. 2011. Disponível em: <<https://cladem.org/wp-content/uploads/2021/01/BoletinN%C2%B006CasoMameritaMestanza.pdf>>. Acesso em: 01 de outubro de 2021.

CLADEM. **Nada personal**: reporte de derechos humanos sobre la aplicación de la Anticoncepción Quirúrgica en el Peru 1996 – 1998. Comité de América Latina y el Caribe para la Defensa de los Derechos de la Mujer (Cladem). Lima, 1999. Disponível em: http://www.ampaeferu.org/wp-content/uploads/2020/08/cladem_nada-personal.pdf. Acesso em: 01 de outubro de 2021.

CLADEM. **Silencio y complicidad**: violencia contra las mujeres en los servicios públicos de salud en el Perú. CLADEM e CRLP. Lima, 1998. Disponível em: <https://www.mysu.org.uy/wp-content/uploads/2016/07/Silencio-y-Complicidad-Violencia-contra-la-Mujer-en-los-servicios-de-salud-en-el-Peru.pdf>. Acesso em: 01 de outubro de 2021.

COMISIÓN VALECH II (Comisión Nacional sobre Prisión y Tortura - Valech II). [online]. **Informe de la Comisión Asesora para la Calificación de Detenidos/as Desaparecidos/as, Ejecutados/as Políticos y Víctimas de Prisión Política y Tortura**. Santiago: Instituto Nacional de Derechos Humanos. 2010. Disponível em: <https://www.indh.cl/destacados/comision-valech>. Acesso em: 20 jan. 2021.

CONGRESO DE LA REPÚBLICA. **Informes de Comisiones**. Departamento de Comisiones, Subcomisión Investigadora. Lima, 2003. Disponível em: < <https://www2.congreso.gob.pe/Sicr/ApoyComisiones/informes.nsf/InformesPorComision/C405450DEB310E6C05256CBE0076A35E>>. Acesso em: 01 de outubro de 2021.

COIMBRA, Ângelo. **O conflito armado e a violência no Peru sob a ótica da Comisión de la Verdad y Reconciliación** – Informe Final (1980 – 2003). Universidade Federal de Minas Gerais (Dissertação de Mestrado). Belo Horizonte, 2015.

CVR. **Comisión de la Verdad y Reconciliación**. Informe Final. Lima: CVR, 2003. Disponível em: <<http://www.cverdad.org.pe/ifinal/index.php>>. Acesso em: 01 de outubro de 2021.

CVJ. **Comisión de Verdad y Justicia**. Informe Final. Asunción, 2008. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/verdade/mundo/paraguai/informe_cv_paraguay_conclusiones_y_recomendaciones.pdf>. Acesso em: 20 de janeiro de 2022.

DAS, Veena. **Fronteiras, violência e o trabalho do tempo**: alguns temas wittgensteinianos. Disponível em < <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/rpmgFRcZXxZtBMjL4rYZtjR/abstract/?lang=pt>>. Acesso em 14 de jan. de 2022.

DEMUS. **Justicia de género** - esterilización forzada en el Perú: delito de lesa humanidad. DEMUS (Caso CIDH 12.19). Lima, 2008. Disponível em: < https://www.demus.org.pe/wp-content/uploads/2015/05/seriejg_ester_forza_peru.pdf>. Acesso em: 01 de outubro de 2021.

EL PAÍS. **Peru cria cadastro de esterilizações forçadas feitas no Governo Fujimori**. Internacional. Lima, 2015. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2015/11/07/internacional/1446851524_983241.html>. Acesso em: 01 de outubro de 2021.

EL PERUANO. **Decreto Supremo N° 006-2015-JUS**. Diario Oficial del Bicentenario. Disponível em: < <https://busquedas.elperuano.pe/normaslegales/decreto-supremo-que-declara-de-interes-nacional-la-atencion-decreto-supremo-n-006-2015-jus-1308828-2/>>. Acesso em: 01 de outubro de 2021.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade**. 1980.

GROSGOUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: **Revista Periferia**, v. 1, n. 2, 2009.

HUAMÁN, Rosario. Análisis de las esterilizaciones forzadas en el Perú desde una perspectiva de interculturalidad crítica. In: **Revista “Tierra Nuestra” UNALM**, v. 12, p. 105-117. Lima, 2018.

IANNI, Octavio. **A questão nacional na América Latina**. Simpósio Interpretações Contemporâneas da América Latina, Instituto de Estudos Avançados – Universidade de São Paulo (USP). São Paulo, 1987. Disponível em: < <https://www.scielo.br/j/ea/a/RCPQ59yCw3tPnpYZqHftw7t/?lang=pt&format=pdf>>. Acesso em: 01 de outubro de 2021.

LEAL, Rogério (org.). **Verdade, memória e justiça**: um debate necessário. Editora UNISC. Santa Cruz do Sul, 2012. Disponível em: < <http://repositorio.unisc.br:8080/jspui/>>

bitstream/11624/1796/1/Verdade%2C%20mem%C3%B3ria%20e%20justi%C3%A7a.pdf>. Acesso em: 01 de outubro de 2021.

MARCUS-DELGADO, Jane; TANAKA, Martín. **Lecciones del final del Fujimorismo**. Instituto de Estudios Peruanos. Lima, 2001. Disponível em: <<https://revistas.usal.es/index.php/1130-2887/article/view/7324/7363>>. Acesso em: 01 de outubro de 2021.

Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de la Nación. **Palabras preliminares - registro unificado de víctimas del terrorismo de Estado**. Secretaria de Derechos Humanos de la Nación. 2015. Disponível em: <https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/1._palabras_preliminares-investigacion_ruvte-ilid.pdf>. Acesso em: 20 de janeiro de 2022.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. Buenos Aires, 2005.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. **Artes e Ensaios**, Rio de Janeiro, n. 32, p. 123-151, dez/2016.

SEGATO, Rita. **La guerra contra las mujeres**. Traficante de sueños. Madrid, 2016.

SERRA, Ainhoa. Esterilizaciones (forzadas) en Perú: Poder y configuraciones narrativas. In: **Revista de Antropología Iberoamericana** - AIBR, n.1, v. 12. Barcelona, 2017. Disponível em: <http://www.aibr.org/antropologia/netesp/numeros/1201/120103.pdf>. Acesso em: 01 de outubro de 2021.

VASQUEZ DEL AGUILA, Ernesto. Esterilização forçada, direitos reprodutivos e desigualdades estruturais no Peru de Fujimori e Toledo. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, In: **Estudos e Pesquisas em Psicologia**, v. 6, n. 1, p. 109-124. Rio de Janeiro, 2006. Disponível em: <<https://www.redalyc.org/pdf/4518/451844611003.pdf>>. Acesso em: 01 de outubro de 2021.

AS TRADIÇÕES AFROBRASILEIRAS E O COMBATE À DESUMANIZAÇÃO



V SICCAL

[GT3 - FEMINISMO E RELAÇÕES ETNICORRACIAIS]

Juarez Tadeu de Paula Xavier

Universidade Estadual Paulista (UNESP), São Paulo, SP

Fernanda de França Gatto

Universidade Estadual Paulista (UNESP), São Paulo, SP

[RESUMO ABSTRACT RESUMEN]

As ações das Comunidades Tradicionais de Terreiro (CTTro) constroem valores de oposição ao neoliberalismo e à necropolítica, que pautam a sociedade atual. Objetiva-se discutir a oposição entre a desumanização hegemônica, resultante de uma política de morte, e a humanização contra hegemônica, que promove a vida a partir de valores ancestrais afrobrasileiros. Foi realizada uma pesquisa bibliográfica com autores como Achille Mbembe, Milton Santos, Síkirù Sàlámì e Ronilda Iyakemi Ribeiro, aliada ao levantamento de dados, a partir dos meios corporativos de comunicação, de ações de combate à pandemia de Covid-19.

Palavras-chave: Neoliberalismo. Necropolítica. Tradições afrobrasileiras. Umbanda. Candomblé.

The actions of the Traditional Communities of Terreiro (CTTro) creates oppositional values to neoliberalism and necropolitics, which are the values that guide current society. This article aims to discuss the opposition between hegemonic dehumanization, resulting from a politics of death, and counter-hegemonic humanization, which promotes life based on Afro-Brazilian ancestral values. To this end, a bibliographical research was conducted with authors such as Achille Mbembe, Milton Santos, Síkirù Sàlámì and Ronilda Iyakemi Ribeiro, allied to a survey of data from the corporate media about actions to combat Covid-19 pandemic.

Key-words: Neoliberalism. Necropolitics. Afro-Brazilian traditions. Umbanda. Candomblé.

La acción de las Comunidades Tradicionales del Terreiro (CTTro) construyen los valores opuestos a la necropolítica y al neoliberalismo, que guían la sociedad actual. El propósito de este artículo es discutir la oposición entre la deshumanización hegemónica, que resulta de una política de muerte, y la humanización contra hegemónica, que promueve la vida basada en valores ancestrales afrobrasileños. Se realizó una investigación bibliográfica con Achille Mbembe, Milton Santos, Síkirù Sàlámì y Ronilda Iyakemi Ribeiro, así como la recolección de datos, de los medios corporativos, sobre acciones para combatir la pandemia Covid-19.

Palabras clave: Neoliberalismo. Necropolíticos. Tradiciones afrobrasileñas. Umbanda. Candomblé.

A desumanização através da necropolítica e do neoliberalismo

Observa-se no Brasil a aplicação nítida de políticas de morte e que priorizam o capital econômico em detrimento do ser humano. O país encontra-se na zona laboratorial da necropolítica e do neoliberalismo. Populações negras e em condições de vulnerabilidade socioeconômica são as principais vítimas. Conforme a pesquisa realizada pelo Instituto Pólis, intitulada “Raça e Covid no Município de São Paulo”:

Os dados sobre prevalência do vírus na população periférica, onde se concentram a população negra e de baixa escolaridade mostram que estes grupos estão mais expostos à infecção, enquanto os coeficientes padronizados de mortalidade por raça/cor mostram que também as pessoas negras são as que, proporcionalmente, mais morrem na maioria dos distritos do MSP. Se é verdade que a doença afeta mais pessoas idosas, constatar que a população preta e parda é mais atingida porque jovens estão morrendo mais do que deveriam é um sinal claro da desigualdade e do grave problema de maior exposição ao coronavírus, piores condições de vida e acesso ao sistema de saúde. (NISIDA, Vitor; CAVALCANTE, Lara, 2020).

Estas populações endossam as estatísticas de mortes por Covid-19 ou encontram o caminho da fome. Em outubro de 2021, o país contabilizou cerca de 600 mil vítimas mortais por Covid-19, alcançando a posição de segundo país com mais mortes pela doença no mundo. Torna-se necessário destacar também a subnotificação,

que prejudica a contabilização exata. Neste cenário, uma pesquisa realizada pelo Institute for Health Metrics and Evaluation (IHME) demonstrou que até maio de 2021, cerca de 187 mil pessoas que morreram por Covid-19, no Brasil, não constavam nos registros oficiais. Ademais, segundo o estudo realizado pela Rede Brasileira de Pesquisa em Soberania e Segurança Alimentar e Nutricional (Rede Penssan), 9% da população brasileira, o equivalente a 19,1 milhões de cidadãos, estão em condições de fome. Atualmente, devido à pandemia de Covid-19, em torno de 116,8 milhões de brasileiros vivem em com algum nível de insegurança alimentar.

Para compreender a necropolítica em prática no país, faz-se necessário entender o seu conceito. Em um primeiro momento, Achille Mbembe (2016) define que a necropolítica é a expressão máxima da soberania exercida pelo Estado quando este decide quem deve morrer e quem deve viver. Leva-se em consideração que o poder público pode tomar esta decisão de diversas formas, direta ou indiretamente. Inclusive, uma das maneiras consiste em manter os mecanismos de segregação do capital, da supremacia branca e do patriarcado (HOOKS, 1992), que resultam em uma estrutura social violenta e, conseqüentemente, na morte de sujeitos acêntricos. Entende-se por acêntricos pessoas que fogem da “norma” ou do considerado “padrão” pela sociedade, por exemplo, pessoas negras, mulheres e pessoas com deficiência.

Observa-se a necropolítica a partir dos dados do Sistema de Informação de Vigilância da Gripe (Sivep-Gripe), que apontam que as crianças negras apresentam maior índice de mortalidade infantil

pela Covid-19. Dentre os dados de óbitos infantis, coletados de março de 2020 a maio de 2021, 57% são crianças negras. O genocídio de grupos também pode ser observado com a negligência do Estado diante da vacinação da população carcerária, composta majoritariamente por pessoas negras. Segundo dados de 2017 do Departamento Penitenciário Nacional (Depen), estas compõem cerca de 63,7% do quadro do sistema prisional. Tal negligência é evidenciada pelo índice de vacinação nos presídios: segundo dados do Ministério da Saúde, apenas 47,34% dos 754 mil presos do país foram vacinados contra a Covid-19 até agosto de 2021.

Referindo-se à questão do capital, a partir do momento em que ocorre a derubada do estado de bem-estar social e o desmonte da infraestrutura, como a educação, a saúde e a moradia, define-se como e quem terá acesso aos recursos básicos para a sobrevivência humana. Ao priorizar o capital econômico em detrimento da população, impõem-se limitações severas de acesso à própria sobrevivência. Calcula-se que, em 2020, enquanto a inflação atingiu o índice de 4,52%, o valor dos alimentos aumentou 14%. Quanto à moradia, os dados preliminares do IBGE apontam que de 2010 a 2019, o total de aglomerados subnormais, que são ocupações irregulares de propriedades alheias, sejam públicas ou privadas, por exemplo, as favelas, foi de 6.329 em 323 municípios para 13.151 em 734 cidades.

Torna-se possível pensar que o próprio neoliberalismo, a forma como o capitalismo impõe-se global e hegemonicamente na atualidade, é uma das facetas da necropolítica, na medida em que sobrepõe a atividade econômica, regulada pela e para

as grandes corporações, à vida humana. Segundo Milton Santos, “nas condições atuais, e de um modo geral, estamos assistindo à não-política, isto é, à política feita pelas empresas, sobretudo as maiores.” (SANTOS, p.33).

Por sua vez, observa-se que a estrutura de segregação étnica racial delimita espaços de não ser (FANON, 2008) para as populações negras no país. Segundo o pensamento de Cornel West, a visão de que os sujeitos negros apresentam igualdade em beleza, cultura e intelecto, quando comparado aos brancos, ainda é controversa para a sociedade, encrustada pelo discurso da supremacia branca.

A noção de que pessoas negras são seres humanos é uma descoberta relativamente nova no ocidente moderno. A ideia da igualdade negra em beleza, cultura e capacidade intelectual permanece problemática e controversa nos prestigiosos salões do conhecimento e nos círculos intelectuais sofisticados. O encontro afro-americano com o mundo moderno foi moldado primeiro e principalmente pela doutrina da supremacia branca, que está incorporada em práticas institucionais e promulgada nos costumes cotidianos sob circunstâncias variadas e condições que vão se modificando. (WEST, p.1).

Este discurso, presente na ação do Estado, reforça a ideia de que sujeitos acêntricos representam uma ameaça para o restante da população. Segundo o pensamento de Achille Mbembe:

A percepção da existência do outro como um atentado contra minha vida, como uma ameaça mortal ou perigo absoluto,

cuja eliminação biofísica reforçaria o potencial para minha vida e segurança, eu sugiro, é um dos muitos imaginários de soberania, característico tanto da primeira quanto da última modernidade. (MBEMBE, 2019, pp. 128-129).

Ao entrelaçar os recortes do capital e do racismo, é possível compreender que as ações do atual presidente da República, diante da pandemia de Covid-19, favoreceram a morte e não a vida, sobretudo da população negra e em condições socioeconômicas vulneráveis. Segundo o grupo de juristas coordenado pelo ex-ministro da Justiça, Miguel Reale Júnior, em parecer à CPI da Covid, o presidente possivelmente cometeu os seguintes crimes desde o início da pandemia: crime de responsabilidade pela violação de garantias individuais, crime de epidemia, crime de infração de medida sanitária preventiva, charlatanismo, incitação ao crime, prevaricação e crimes contra a humanidade.

Apesar de as acusações ainda estarem em processo de investigação pela CPI da Covid, nota-se que as consequências do descaso do chefe do executivo são devastadoras para o país. Caso as medidas para o combate à pandemia, por exemplo, o isolamento social, tivessem sido implementadas com a urgência necessária, no mínimo, 120 mil mortes por Covid-19 poderiam ter sido evitadas até março de 2021. Além disso, destaca-se a tardia estratégia de vacinação, que retirou do Brasil a possibilidade de ser o primeiro país do globo a vacinar e,

consequentemente, salvar inúmeras vidas.

A humanização através da ancestralidade africana

Da encruzilhada entre a segregação do capital e a discriminação étnica racial, sugem as Comunidades Tradicionais de Terreiro (CTTro) como grupos que desafiam os valores hegemônicos de desumanização, exemplificados através da necropolítica e do neoliberalismo, e revivem valores civilizatórios. Porém, justamente pela localização social nos espaços de não ser, as CTTro ocupam predominantemente regiões urbanas de periferia. Conforme explana Sidnei Nogueira:

Uma CTTro é um espaço quilombola que mantém saberes ancestrais de origem africana que são parte da identidade nacional. Um espaço de existência, resistência e (re-)existência. Um espaço político. Território de deuses e entidades espirituais pretas, por meio dos quais se busca a prática de uma religiosidade, a um só tempo terapêutica e sócio-histórico-cultural, que se volta para o continente africano, berço do mundo no Novo Mundo. (NOGUEIRA, 2020, p. 24).

Compreende-se que os territórios contemporâneos seguem a ordem do neoliberalismo, a partir do qual locais que emanam maiores possibilidades para o fluxo do capital recebem maiores investimentos e infraestrutura.

As empresas, na busca da mais-valia desejada, valorizam diferentemente as localizações. Não é qualquer lugar que interessa a tal ou qual firma. A cognoscibilidade do planeta constitui um dado essencial à operação das empresas e à produção do sistema histórico atual. (SANTOS, p. 16).

Por outro lado, os demais territórios são privados de terem suas necessidades básicas atendidas, mantendo suas populações em condições de vulnerabilidade socioespacial. Dessa forma, percebe-se que as CTTro ocupam territórios que podem ser zonas de maior violência.

Um exemplo disso são os casos de ataque a Terreiros de Candomblé na Baixada Fluminense, realizados pelo grupo fundamentalista religioso que se autodenomina “Bandidos de Jesus”. Segundo os oficiais de justiça, o líder do grupo é pastor evangélico. Observa-se, desta forma, uma perigosa construção de violência nas zonas periféricas, a partir da aliança entre o tráfico e as religiões evangélicas, sobretudo neopentecostais. A pesquisadora e professora Sônia Giacomini alega que

O aumento dos evangélicos, sobretudo dos neopentecostais, vem trazendo a prática da persuasão através de uma retórica religiosa muito forte. O neopentecostal tem como missão ganhar adeptos e, quanto mais distante do campo evangélico eles estiverem, mais importante é considerada a missão. Desse ponto de vista, os mais “demonizados” são justamente os adeptos das religiões de matriz africana.

Outra situação de depredação recente foi o caso do Santuário Zé Pelintra no bairro da Lapa no Rio de Janeiro-RJ. O local abriga imagens da entidade colocadas por seus devotos. Porém, o Santuário foi vítima de vandalismo e pichações em 2020, antes mesmo de sua inauguração. A situação se repetiu em setembro de 2021, em um explícito caso de racismo religioso.

Partindo dessas proposições, faz-se necessário refletir acerca da violência sofrida pelo povo de santo, que decorre da estigmatização das práticas de Terreiro, conceituando-as para o senso comum como ações maldosas. A discriminação das CTTro decorre de um processo de racismo religioso, em que o alvo é o alicerce negro africano que edifica a liturgia, a cosmovisão e os valores afrobrasileiros.

O racismo religioso condena a origem, a existência, a relação entre uma crença e uma origem preta. O racismo não incide somente sobre pretos e pretas praticantes dessas religiões, mas sobre as origens da religião, sobre as práticas, sobre as crenças e sobre os rituais. Trata-se da alteridade condenada à não existência. Uma vez fora dos padrões hegemônicos, um conjunto de práticas culturais, valores civilizatórios e crenças não pode existir; ou pode, desde que a ideia de oposição semântica a uma cultura eleita como padrão, regular e normal seja reiteradamente fortalecida. (NOGUEIRA, 2020, p. 89).

Tais visões preconceituosas são alimentadas pelo posicionamento do presidente, que dentre suas ações fundamentalistas religiosas, indicou um ministro “terrivelmente evangélico” para o Supremo

Tribunal Federal (STF). Em entrevista, Magali Cunha, professora doutora e pesquisadora, explica o que é fundamentalismo religioso:

A origem do termo remonta à tendência conservadora de um segmento protestante dos Estados Unidos, na virada do século XIX para o XX, enraizado na interpretação literal da Bíblia, classificada como inerrante, em reação à modernidade (encarnada na teologia liberal e no estudo bíblico contextual com mediação das ciências humanas e sociais), em defesa dos fundamentos imutáveis da fé cristã. De lá para cá, a perspectiva fundamentalista foi se transformando, no interior do evangelicalismo mesmo, e ultrapassou as fronteiras da religião. Torna-se uma matriz de pensamento, uma postura, ancorada defesa de uma verdade e na imposição dela à sociedade.

Diante da pandemia de Covid-19, nota-se que as CTTro adotaram medidas de preservação da vida, como a suspensão de suas atividades e o isolamento social. Tais práticas, até mesmo anteriores à decisão do judiciário, demonstram o compromisso social do povo de santo e de suas lideranças. Além disso, possibilidades de adaptação ao contexto pandêmico através da internet e das redes sociais foram e continuam sendo exploradas. Um exemplo disso foi a festa de Yemanjá, orixá das águas do mar, que ocorre anualmente no dia dois de fevereiro, principalmente, em Salvador-BA. Perante a impossibilidade de realizar a festa presencialmente, o “Festival Oferendas”, que trazia músicos baianos para apresentações gratuitas no

Rio Vermelho, foi realizado no formato digital.

Os orixás, divindades, ganham a forma visível nos fenômenos da natureza. São genitores divinos que definem a pertença do ser humano à ordem cósmica. Assim sendo, representam valores e forças de caráter universal e regulam as relações com o sistema como totalidade. (SÁLÁMI; RIBEIRO, 2011, p. 54).

Constata-se que as CTTro foram contrárias à abertura de templos religiosos, proposta pelo ministro do STF, Nunes Marques, em abril de 2021. Neste contexto, Felipe Brito, Baba Egbe do Ile Ode Maroketu Àse Oba, na Zona Leste da capital paulista, defendeu que “os espaços religiosos são de cuidado espiritual sim, mas não podem se contrapor, de forma alguma à preservação da vida. Hoje, preservar a vida é manter o isolamento social.”

Identifica-se que as CTTro operam a partir de valores próprios que priorizam a humanização e a coletividade. Em um primeiro momento, observa-se que a concepção de sagrado iorubá, trazida ao Brasil através da diáspora africana, expande-se para toda a superfície terrestre. Síkírù Sálámi e Ronilda Iyakemi Ribeiro (2011) destacam que “o sagrado permeia de tal modo todos os setores da vida africana que se torna impossível realizar uma distinção formal entre sagrado e secular, entre espiritual e material nas atividades do cotidiano. Uma força, poder ou energia permeia tudo.”

Esta visão sacralizada sobre a vida permite maior sensibilidade quanto às interações sociais e reforça o pertencimento do ser humano à natureza. Observa-se que os

valores iorubás, presentes nas CTTro, explicam a atitude do povo de santo e de suas lideranças diante da pandemia de Covid-19, de preservação do coletivo e de medidas de mitigação da doença.

Sob este ponto de vista ganha sentido a preocupação com a ecologia e com o bem-estar de outras pessoas. Somos interconectados e, por isso, o sofrimento de qualquer pessoa é o sofrimento de todos, e seu júbilo é o júbilo de todos. A árvore abatida desnecessariamente e outros níveis de crueldade contra os mundos mineral, vegetal e animal constituem uma agressão contra si mesmo. (SÀLÁMI, Sírikù. RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. 2011, p. 41).

Considerações finais

Diante do cenário de extrema desumanização e morte no Brasil, torna-se urgente a reflexão acerca dos valores que são enaltecidos. Do lado hegemônico, nota-se a necropolítica e o neoliberalismo descaradamente adotados pelo atual presidente da República e sua cúpula. As nuances dessa política de morte estão cada vez mais escancaradas com as estatísticas das vítimas de Covid-19 e da profunda crise econômica que assola o país. A observação atenta mostra que os alvos são nítidos: sobretudo pessoas negras e em condições de vulnerabilidade socioeconômica.

Faz-se necessário indignar-se diante das calamidades e dos ideais que visam a separação da sociedade em indivíduos,

ilusoriamente independentes. A ilusão reside na noção de que é possível sobreviver e crescer sozinho. Sem compreender que a humanidade compõe um corpo social, torna-se difícil reconhecer a interdependência entre os seres humanos e a identificação da humanidade com a natureza. Dessa forma, alimenta-se uma visão de mundo que favorece o neoliberalismo, dando abertura ideológica para que o capital seja priorizado em detrimento de vidas humanas.

Torna-se essencial alimentar, destacar e refletir sobre outras formas de compreender a sociedade que emergem de grupos acêntricos, como as CTTro. As comunidades que são discriminadas e violentadas pelo regime hegemônico são as mesmas que emanam a possibilidade de novos mundos.

Deve-se reconhecer que a sobrevivência diante da necropolítica decorre de estratégias de luta firmadas historicamente pelos ancestrais e que ainda reverberam na atualidade. Ao enaltecer o sagrado presente em tudo que os olhos, do corpo e da alma, enxergam, permite-se a compreensão acerca da preciosidade da existência. Priorizar a vida é uma atitude radical, no sentido de que caminha de maneira totalmente contra hegemônica. ■

[JUAREZ TADEU DE PAULA XAVIER]

Universidade Estadual Paulista - Unesp,

docente e vice-diretor da FAAC-UNESP.

E-mail: juarez.xavier@unesp.br

[FERNANDA DE FRANÇA GATTO]

Universidade Estadual Paulista - Unesp, Mestranda

do Programa de Pós-Graduação em Mídia e

Tecnologia, E-mail: fernanda.gatto@unesp.br

Referências

AGÊNCIA SENADO. **Brasil poderia ter sido primeiro do mundo a vacinar, afirma Dimas Covas à CPI. 2021.** Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2021/05/27/brasil-poderia-ter-sido-primeiro-do-mundo-a-vacinar-afirma-dimas-covas-a-cpi>. Acesso em: 12 out. 2021.

ALMA PRETA. **Crianças negras morreram mais pela Covid-19**, diz pesquisa. 2021. Disponível em: <https://almapreta.com/sessao/cotidiano/criancas-negras-morreram-mais-pela-covid-19-diz-pesquisa>. Acesso em: 12 out. 2021.

ALVES, Altair. **Santuário em homenagem a Zé Pelintra, na Lapa, é alvo de vandalismo. 2021.** Disponível em: <https://diariodorio.com/santuاريو-em-homenagem-a-ze-pelintra-na-lapa-e-alvo-de-vandalismo/>. Acesso em: 30 set. 2021.

CAPETTI, Pedro; CANÔNICO, Marco Aurélio. **Denúncias de ataques a religiões de matriz africana sobem 47% no país. 2019.** Disponível em: <https://oglobo.globo.com/sociedade/denuncias-de-ataques-religoes-de-matriz-africana-sobem-47-no-pais-23400711>. Acesso em: 14 out. 2021.

CNJ. **O encarceramento tem cor, diz especialista. 2020.** Disponível em: <https://www.cnj.jus.br/o-encarceramento-tem-cor-diz-especialista/>. Acesso em: 16 out. 2021.

CONTOS DE YEMANJÁ. [S. l.: s. n.], 2010. 1 vídeo (14 min 46 s). Publicado pelo canal Vanessa Aragão. Disponível em: https://youtu.be/r4cQP_5kbLA. Acesso em: 15 out. 2021.

ESTADÃO CONTEÚDO. **Bolsonaro volta a elogiar André Mendonça e renova promessa de evangélico no STF. 2021.** Disponível em: <https://www.istoedinheiro.com.br/bolsonaro-volta-a-elogiar-andre-mendonca-e-renova-promessa-de-evangelico-no-stf/>. Acesso em: 13 out. 2021.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas.** Salvador: EDUFBA, 2008.

G1 Rio. **Justiça decreta a prisão de sete pessoas por ataques a terreiros de candomblé na Baixada Fluminense, RJ. 2021.** Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2021/02/23/justica-decreta-a-prisao-de-sete-pessoas-por-ataques-a-terreiros-de-candomble-na-baixada-fluminense-rj.html>. Acesso em: 30 set. 2021.

G1. **'Não foi negligência, foi política pensada', diz jurista sobre ações de Bolsonaro 'a favor' do coronavírus. 2021.** Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2021/09/15/nao-foi-negligencia-foi-politica-pensada-diz-jurista-sobre-acoes-de-bolsonaro-a-favor-do-coronavirus.html>. Acesso em: 12 out. 2021.

GUIMARÃES, Juca. **Coronavírus:** terreiros suspendem atividades e buscam alternativas para seguir com rotina religiosa. Disponível em: <https://almapreta.com/sessao/cotidiano/coronavirus-terreiros-suspendem-atividades-e-buscam-alternativas-para-seguir-com-rotina-religiosa>. Acesso em: 13 out. 2021.

GUIMARÃES, Juca. **Governo Bolsonaro poderia ter evitado no mínimo 120 mil mortes por Covid-19, diz estudo.** 2021. Disponível em: <https://almapreta.com/sessao/cotidiano/governo-bolsonaro-poderia-ter-evitado-no-minimo-120-mil-mortes-por-covid-19-diz-estudo>. Acesso em: 12 out. 2021.

GUIMARÃES, Juca. **Lideranças de religiões de matriz africana se opõem ao retorno dos cultos presenciais.** 2021. Disponível em: <https://almapreta.com/sessao/cotidiano/liderancas-de-religoes-de-matriz-africana-se-opoem-ao-retorno-dos-cultos-presenciais>. Acesso em: 13 out. 2021.

HOMERO, Vilma. **Crescimento em surdina: aumenta o número de terreiros em S. J. de Meriti.** 2016. Disponível em: <http://www.faperj.br/?id=3159.2.2>. Acesso em: 13 out. 2021.

HOOKS, Bell. **Black Looks: Race and Representation.** Massachusetts: South End Press, 1992. Disponível em: <https://aboutabicycle.files.wordpress.com/2012/05/bell-hooks-black-looks-race-and-representation.pdf>. Acesso em: 14 out. 2021.

LACERDA, Victor. **Festa de Iemanjá tem dinâmica alterada, mas não anula o culto à orixá das águas salgadas.** 2021. Disponível em: <https://almapreta.com/sessao/cultura/festa-de-iemanja-tem-dinamica-alterada-mas-nao-anula-o-culto-a-orixa-das-aguas-salgadas>. Acesso em: 13 out. 2021.

MACHADO, Ricardo. **Fundamentalismo religioso galvaniza massa de apoio de católicos e evangélicos ao governo Bolsonaro e coloca a democracia em crise.** Entrevista especial com Magali Cunha. 2021. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/609069-fundamentalismo-religioso-galvaniza-massa-de-apoio-de-catolicos-e-evangelicos-ao-governo-bolsonaro-e-coloca-a-democracia-em-crise-entrevista-especial-com-magali-cunha>. Acesso em: 13 out. 2021.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. **Arte & Ensaios**, Rio de Janeiro, n. 36, p. 122-151, dez. 2016.

NISIDA, Vitor; CAVALCANTE, Lara. **Raça e Covid no município de São Paulo. 2020.** Disponível em: <https://polis.org.br/estudos/raca-e-covid-no-msp/>. Acesso em: 13 out. 2021.

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância Religiosa.** São Paulo: Sueli Carneiro; Editora Jandaíra, 2020.

PODER360. **Mais de 20 milhões passam fome no Brasil e favelas dobraram em 10 anos.** 2021. Disponível em: <https://www.poder360.com.br/brasil/mais-de-20-milhoes-passam-fome-no-brasil-e-favelas-dobram-em-10-anos/>. Acesso em: 13 out. 2021.

RESENDE, Sara. **Juristas indicam em parecer à CPI que Bolsonaro cometeu crime deresponsabilidade na pandemia.** 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/cpi-da-covid/noticia/2021/09/14/juristas-indicam-em-parecer-a-cpi-que-bolsonaro-cometeu-crime-de-responsabilidade-na-pandemia.ghtml>. Acesso em: 11 out. 2021.

ROCHA, Rayane. **Fome avança e atinge 19,1 milhões de brasileiros.** 2021. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/fome-avanca-e-atinge-mais-9-milhoes-de-brasileiros-nos-ultimos-dois-anos/>. Acesso em: 12 out. 2021.

ROSÁRIO, Fernanda. **Brasil ultrapassa 600 mil mortes por Covid-19 e é o segundo país mais letal.** 2021. Disponível em: <https://almapreta.com/sessao/cotidiano/brasil-ultrapassa-600-mil-mortes-por-covid-19-e-e-o-segundo-pais-mais-letal>. Acesso em: 12 out. 2021.

SÀLÁMI, Síríkù. RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. **Exu e a ordem do universo.** 2 ed. São Paulo: Editora Oduduwa, 2011.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização** – do pensamento único à consciência universal. Rio de Janeiro: Record, 2006.

WEST, Cornel. **Genealogia do Racismo Moderno.** [2002?] Disponível em: <https://luizcandido.files.wordpress.com/2015/09/genealogia-do-racismo-moderno-cornel-west.pdf>. Acesso em: 23 ago. 2021.

XAVIER, Getulio. **O Brasil não vacina nem metade de sua população carcerária e taxa 'estaciona'.** 2021. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/o-brasil-nao-vacina-nem-metade-de-sua-populacao-carceraria-e-taxa-estaciona/>. Acesso em: 16 out. 2021.

CLARICE LISPECTOR
E A GALINHA:
UM OLHAR SOBRE
O HUMANO



V SICCAL

[GT3 - FEMINISMO E RELAÇÕES ETNICORRACIAIS]

Antonieta Campos Serra Teixeira dos Santos

Núcleo de Estudos Junguianos, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, SP

[RESUMO ABSTRACT RESUMEN]

“Ninguém nasce mulher: torna-se mulher”. Com a frase, Simone de Beauvoir apresenta o lugar delas como determinação social. No trabalho, pretende-se demonstrar como essa ideia é apresentada na literatura brasileira. A partir da análise dos contos “Uma Galinha” e “O ovo e a Galinha”, de Clarice Lispector, traçamos um caminho de compreensão desse lugar e, por meio de uma abordagem simbólica da Psicologia Analítica, ampliamos a significação das imagens do ovo e da galinha. Quando olhamos para a galinha como um ser que só se faz existente por meio do que existe antes e depois dela mesma (o ovo), passamos de uma imagem exclusivamente da vida da mulher para uma da vida humana. O que sobra como explicação para a diferença no modo de olhar para as funções femininas e masculinas é a construção social alicerçada por ideais patriarcais.

Palavras-chave: Clarice Lispector. Psicologia analítica. Mulher. Representação social. Feminismo.

“One is not born, but rather becomes, a woman”. With the sentence, Simone de Beauvoir presents their place as social determination. In the work, we intend to demonstrate how this idea is presented in Brazilian literature. From the analysis of the short stories “Uma Galinha” and “O ovo e a Galinha”, by Clarice Lispector, we traced a path of understanding this place and, through a symbolic approach of Analytical Psychology, we expanded the meaning of the images of the egg and of the chicken. When we look at the chicken as a being that only exists through what exists before and after itself (the egg), we move from an image exclusively of the woman’s life to one of human life. What remains as an explanation for the difference in the way of looking at female and male functions is the social construction based on patriarchal ideals.

Keywords: Clarice Lispector. Analytical psychology. Woman. Social representation. Feminism.

“No se nace mujer, se llega a serlo”. Con la frase, Simone de Beauvoir presenta su lugar como determinación social. En el trabajo, pretendemos demostrar cómo se presenta esta idea en la literatura brasileña. A partir del análisis de los cuentos “Uma Galinha” y “O ovo e a Galinha”, de Clarice Lispector, trazamos un camino de comprensión de este lugar y, a través de un enfoque simbólico de la Psicología Analítica, ampliamos el significado de las imágenes de la huevo y de pollo. Cuando miramos a la gallina como un ser que solo existe a través de lo que existe antes y después de sí mismo (el huevo), pasamos de una imagen exclusivamente de la vida de la mujer a una de la vida humana. Lo que queda como explicación de la diferencia en la forma de ver las funciones femeninas y masculinas es la construcción social basada en ideales patriarcales.

Palabras clave: Clarice Lispector. Psicología analítica. Mujer. Representación social. Feminismo.

Introdução

Quem nasceu primeiro: o ovo ou a galinha? Silesius, no século XVII, respondeu que o ovo está na galinha e ela, no ovo (CHEVALIER & GHEERBRANT, 2020). Há também quem diga que esta é uma pergunta sem resposta. Alguns arriscam um palpite, mas logo a explicação se torna tão dramática que o melhor é mesmo se contentar com a indefinição da origem da vida. Clarice Lispector (2016, p. 306), em seu conto **O ovo e a galinha**, dá seu veredito: “foi o ovo que achou a galinha. A galinha não foi sequer chamada. A galinha é diretamente uma escolhida”.

A galinha desempenha a função de psicopompo em cerimônias iniciáticas de mulheres xamãs da bacia congolosa e, na África Subsaariana, o sacrifício da ave está relacionado com a comunicação com os mortos (CHEVALIER & GHEERBRANT, 2020). Podemos compreender isso como sendo o movimento entre dois espectros – o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. De fato, o termo psicopompo vem de **psyche** (alma) e **pompós** (guia), o que significa que ele tem o papel de guiar as almas, guiar as pessoas, em sua trajetória individual. Figuras conhecida como tal são Ariadne e Hermes.

O ovo, por sua vez, é considerado, em muitas culturas, aquele que contém o germe de tudo que se manifestará, a origem do mundo. Esse germe do mundo faz do ovo uma “realidade primordial” de onde provém a multiplicidade dos seres” (CHEVALIER

& GHEERBRANT, 2020, p. 747), que se manifesta por meio das polaridades (yin e yang, céu e terra, ouro e prata, feminino e masculino), como duas metades de um todo, de uma unidade. Pode-se pensar no ovo, então, como uma totalidade. No entanto, ele não é a totalidade caótica anterior ao início de tudo, mas um “princípio de organização” (CHEVALIER & GHEERBRANT, 2020, p. 749) que se relaciona tanto com as primeiras diferenciações quanto com a ideia de renovação e, como num ciclo que se encerra em si mesmo, ele é renascimento e repetição.

No conto “O ovo e a galinha”, ovo é “a alma da galinha” (LISPECTOR, 2016a, p. 304) e esta é, tão somente, um modo para que o ovo se disfarce no mundo, para que individualmente o ovo exista no mundo. O ovo, portanto, não existe no mundo enquanto ovo e ninguém é capaz de vê-lo. Ainda assim, o ovo é atemporal, atravessa as eras e está sempre a frente de sua época. a ele se dedica o começo, a primeira vez. Ele é passado, presente e futuro, portanto. Mas ele não existe no mundo. O que existe no mundo para que o ovo exista através dos tempos é a galinha (LISPECTOR, 2016a).

Com as definições acima, temos como objetivo, dissertar sobre os simbolismos do ovo e da galinha em dois contos de Clarice Lispector: “Uma galinha” e “O ovo e a galinha”. Entendemos que, por vezes, tais textos são tratados como representações do feminino e, sobretudo, da experiência de ser mulher em nossa sociedade. No entanto, embora essa seja uma leitura possível, não é a única. Baseando a análise das obras nos conceitos de símbolo e arquétipo, da Psicologia Analítica, o objetivo foi ampliar a compreensão acerca das representações

nos contos aqui tratados, de modo a, pareados homem e mulher, trazer à luz as diferenças impostas socialmente que acabam por encarcerar a mulher em pressupostos misóginos.

“Uma Galinha”

O conto “Uma galinha” foi publicado pela primeira vez no livro *Laços de Família*, em 1960, e narra um dia na vida de uma família composta por pai, mãe e filha, que, para um almoço de fim de semana, escolhe uma de suas galinhas. A galinha, contrariando o que seria dela esperado, foge da cozinha, tenta alçar voos e corre por telhados vizinhos para evitar a própria morte. O pai, por sua vez, corre atrás do animal telhado acima de modo a recuperar a carne da refeição familiar, o que resulta em uma perseguição emocionante até que a galinha, depois de muito correr, cansada, é capturada.

De volta à casa da família e deixada a um canto da cozinha, resignada com seu destino, a galinha bota um ovo. O ato, testemunhado pela menina, gera grande comoção de pai e filha, que se recusam a se alimentar do animal. A galinha, portanto, passa a ser como um animal de estimação, alcançando, talvez, o status de rainha da casa, uma vez que se mostrou geradora de ovos e preocupada com o bem-estar de todos. À mãe, coube resignar-se e aceitar ter a ave como moradora do lar.

No fim, não há o que ser feito. Com a passagem do tempo – e como se a experiência de fuga e aproximação entre humanos e galinha nunca tivesse acontecido –, a galinha é mandada para

a panela, cozida, comida e esquecida como qualquer outra galinha seria.

“O Ovo e a Galinha”

Com primeira publicação no livro *A Legião Estrangeira*, de 1964, o conto “O ovo e a galinha” é dos mais filosóficos escritos por Clarice Lispector. Pela manhã, diante da mesa da cozinha e prestes a preparar o que será o café da manhã, o narrador ou narradora – não fica explícito – se põe a refletir sobre a natureza do ovo que se encontra sobre a mesa. Ao mesmo tempo que reflete sobre o ovo, seus pensamentos recaem sobre a galinha, que, de um modo ou de outro, se relaciona diretamente com o primeiro.

Num caminho filosófico que pode ser compreendido por diversas perspectivas, o que é apresentado àquele que lê o texto são elucubrações acerca da existência. Tais reflexões representam um aprofundamento intenso no metaforizar e no pensamento sobre o ser humano enquanto indivíduo, enquanto espécie ao mesmo tempo que se pautam em uma ocorrência corriqueira da vida – se prostrar diante da mesa da cozinha para preparar uma refeição.

A Galinha: O Feminino em Clarice

Clarice Lispector, recorrentemente, se utiliza de recursos que humanizam os animais – e, mais, animalizam os humanos. No romance “A paixão segundo G.H.”, por exemplo, a barata ganha rosto e cílios e a narradora-personagem adquire pernas de barata. Nos contos tratados no presente trabalho, não é diferente. Em “Uma galinha”, temos o animal sendo descrito como “estúpida, tímida e livre” (LISPECTOR, 2016b, p.

157); em “O ovo e a galinha”, ela “tem o ar constrangido” (LISPECTOR, 2016a, p. 306).

Seria a galinha estúpida porque, desprovida de inteligência, desconhece a inutilidade de sua fuga e, por consequência, a inutilidade de tentar ser e fazer o que deseja e não aquilo para o qual sua natureza a fez? Tímida porque insegura, porque fraca em sua existência de galinha, tão diversa da do galo que “crê em sua crista” (LISPECTOR, 2016b, p. 157)? E constrangida, subjugada, comprimida a ser algo que lhe é imposto e contra o qual não pode lutar? Mas livre. Livre, ainda que momentaneamente, em sua tentativa de fugir do canto da cozinha, de seu destino de, simplesmente, alimentar o outro com sua própria destruição.

Já nesse aspecto, a condição da galinha se assemelha à condição da mulher. É o que nos mostra Carla B. Pinsky (2018), ao tratar do que se esperava da mulher dos anos dourados – época em que Clarice escreve seus contos. Existia um ideal de feminilidade do qual dependia a boa imagem das mulheres. A elas cabia o desejo pelo casamento e por ter filhos, a pureza, a resignação e a submissão ao homem – o pai, enquanto solteira e o marido, depois do matrimônio. Essa era uma visão que, embora dependente de uma construção social, foi tomada como da natureza feminina, sem a qual mulher alguma poderia ser feliz.

Após ser levada de volta à cozinha, onde se tornaria refeição da família, a galinha bota um ovo – situação testemunhada pela menina da casa, que se manifesta: “não mate mais a galinha, ela pôs um ovo! ela quer o nosso bem!” (LISPECTOR, 2016b, p. 157). O pai também se manifesta em defesa

do animal. A mãe, “cansada”, dá de ombros. Nesse ponto, temos mais uma aproximação entre galinha e mulher. A primeira, como a segunda, “nascida que fora para a maternidade” também estava “exausta” depois de dar ao mundo sua cria, o ovo.

A menina, por sua vez, é o próprio ovo, não da galinha, mas de sua mãe, a cozinheira. Ela representa seu próprio futuro e, ao saber que, ao dar o ovo, a galinha quer o bem da família, parece ter consciência do futuro que seu gênero lhe reserva. Assim como a mãe que tem sua existência pelos filhos que põe no mundo e as bocas que alimenta; assim como a galinha que se torna a rainha da casa pelos ovos que bota no mundo – os filhos e o alimento – também a menina é uma mulher sem existência. Mas não o é, também, porque é o novo, é o ovo, é uma nova vida que pode (pode?) exercer sua passagem pelo mundo de modo diferente.

Também em “O ovo e a galinha”, podemos delimitar um paralelo entre bicho e mulher. “A galinha tem muita vida interior. A galinha só tem mesmo é vida interior” (LISPECTOR, 2016a, 307). Quem, se não a mulher, está presa ao mundo interior? Quem, se não a mulher, é a responsável pelos cuidados com a casa, com os filhos e com o marido? “Para a galinha”, diz Clarice, mas também, podemos pensar, para a mulher, “não há jeito: está na sua condição não servir a si própria” (Lispector, 2016a, 307). Em meados do século XX no Brasil, as limitações impostas à mulher casada chegavam ao impedimento de manter amizades e sair na ausência do marido (PINSKY, 2018).

Parece, portanto, acertado dizer que os contos referidos apresentam uma

imagem do que era ser mulher na época de Clarice. Cabe a pergunta se hoje essa realidade mudou, mas cabe também não nos limitarmos a um único significado das obras. Por isso, faz-se necessário ampliar sua significação. Para tanto, primeiramente, apresentaremos algumas ideias da Psicologia Analítica, que permitirão a devida compreensão do que se propõe a seguir.

Alguns Conceitos da Psicologia Analítica

Carl Gustav Jung (1966/2013a) defende que a arte e o processo criativo consistem na transcrição da linguagem primordial para a linguagem consciente, que daria ao leitor a possibilidade de acessar conteúdos profundos de si e do mundo, por meio dos arquétipos. Esses seriam substratos primordiais, hereditários e universais com caráter mitológico que fazem parte do inconsciente coletivo, onde estão “todas as experiências humanas desde os seus mais remotos inícios [...] sistemas vivos de reação e aptidões que determinam a vida individual por caminhos invisíveis” (JUNG, 1960/2013b, par. 339). Enquanto fator psicoide, o arquétipo não pode ser conscientizado, passando para a consciência apenas enquanto representação, ou seja, enquanto imagem arquetípica que, em si, difere do arquétipo. O que se compreende por arquétipo, portanto, não é passível de ser externalizado (JUNG, 1960/2013b).

Ainda assim, é ele uma espécie de princípio formador da existência de cada ser humano. Ele representa conteúdos do inconsciente que, quando expressos na consciência, assumem um tom pessoal. Por isso, ainda que representem formas

inumeráveis de existir enquanto ser humano, quando vem ao mundo, um arquétipo varia de acordo com o conteúdo pessoal de quem o manifesta (JUNG, 1959/2014). Nesse sentido, por exemplo, a representação do arquétipo da mãe para uma pessoa pode ser de abandono e negligência, enquanto que para uma outra pessoa, esteja ligada a afeto e continência.

O conteúdo arquetípico, das experiências universais humanas, representado nas experiências individuais e com tonalidades pessoais, somente o faz por conta do símbolo, que é, como os primeiros, proveniente de “resíduos arcaicos” (JUNG, 1921/2013c, par. 451). Por meio da expressão simbólica, conteúdos ainda não tornados conhecidos podem se manifestar para que se tome contato com os mesmos. A linguagem simbólica é a expressão do símbolo que, por sua vez, se trata da experiência simultânea de forças opostas – consciência e inconsciente. As duas instâncias psíquicas devem trabalhar juntas para que aquilo que não se compreende totalmente (o símbolo, propriamente dito) possa ser conscientizado. Isso, no entanto, só se dá por força da intuição. Não é a razão que traz luz aos conteúdos simbólicos, portanto. Isso porque o símbolo aponta, direciona para algo, mas é por meio do “sentir pensando e pensar sentindo” que se dá a experiência simbólica. Experiência, sim, pois o símbolo não exige compreensão, uma função da racionalidade pura (JUNG, 1921/2013c).

É importante notar que é símbolo aquilo que não pode ser definido enquanto um só conceito. O símbolo existe, vivo, enquanto uma miríade de possíveis significados que representam, de certo modo, um desconhecido para o indivíduo ou mesmo

para toda uma época. Desse modo, é, mais uma vez, tão próximo do arquétipo por referir-se ao atemporal, ao não-cronológico. Por isso também, a arte é simbólica.

A Galinha e o Ovo como Símbolos

Nos voltamos a Clarice novamente. A escritora fala sobre o ovo: “É isento da compreensão que fere” e acrescenta que “sendo impossível entendê-lo, sei que se eu o entender é porque estou errando” e ainda “entendê-lo não é o modo de vê-lo” (LISPECTOR, 2016, p. 304). Não é, portanto, por meio da razão que se vê o ovo, que se vê o germe primordial, os conteúdos inconscientes. É, sim, conforme diz Clarice, por meio do “coração batendo de emoção” ou do “coração batendo de confiança” (LISPECTOR, 2016, pp. 312-313), que não permite o saber racional, que se sabe. Pelos opostos, se toma consciência.

Esse é o trabalho empreendido no caminho da individuação: aproximar os opostos, as duas metades do uno, da totalidade, rompendo com a lealdade às características pessoais, egóicas, e almejando uma trajetória em direção a uma realidade impessoal, alcançando, inclusive, a esfera arquetípica (STEIN, 2020). Para Jung (2015/1928, par. 266, grifo do autor), implicar-se no processo de individuação “significa tornar-se um ser único, na medida em que por ‘individualidade’ entendemos nossa singularidade mais íntima, última e incomparável, significando também que *nos tornamos nosso próprio si-mesmo*”.

Este é um trabalho que se desenvolve em alguma medida independente do desejo consciente de cada um, como um imperativo inato, embora seja também um

opus contra naturam, ou seja, exige esforço uma vez que, nessa jornada, será necessário deparar-se com assuntos desagradáveis e dolorosos dos quais o desejo é livrar-se, relegando-os novamente aos recôncavos da inconsciência. Tal movimento, de recalcar aquilo a que se precisa entregar e conhecer, é, no entanto, inútil, uma vez que o que se faz necessário para a individualidade de cada um se impõe, queira a pessoa ou não (STEIN, 2020).

Se a individuação, o aproximar-se de quem se precisa ser, é um *opus contra naturam*, um trabalho contra a natureza, o que faz a galinha, ao lançar-se ao voo antinatural à sua espécie, ao opor-se a terminar a vida em uma panela, embora seja para isso, de certo modo, que é criada. Pode-se entender, portanto, que ela, enquanto símbolo da mulher ou do ser humano, empreende um processo de individuação.

Jung (1954/2013d, par. 98) diz que “toda obra humana é fruto da fantasia criativa. [...] O poder da imaginação liberta o homem da prisão da sua pequenez, do ser “só isso”, e o eleva ao estado lúdico” que, em último lugar o tira de um estado de inflexibilidade e o coloca no caminho de fluidez. Entrar em contato com a fantasia pode ocorrer por meio de sonhos e imaginação ativa, por exemplo. Esses recursos permitem acessar exatamente o conteúdo simbólico proveniente do inconsciente mais profundo.

Para isso é necessário estar aberto ao diálogo com as imagens interiores do inconsciente, já que, é por meio desse contato que se dá o processo de individuação propriamente dito, que pouco, ou em nada, difere da formação de símbolos (JUNG,

1954/2013d, KAST, 2014). Esse trabalho com os símbolos, como dito anteriormente, só é possível quando se tem em mente que para mantê-lo vivo é preciso permanecer circundando sua multiplicidade de significados. É o que Jung denominou *circum-ambulação*, trabalho com o qual a consciência circunda os conteúdos inconscientes, de modo a, gradativamente, entrar em contato e torná-los conscientes (JUNG, 1987).

A *circum-ambulação* parece ser exatamente o que propõe e faz Clarice em “O ovo e a galinha”. A escritora percorre linhas e mais linhas circulando em volta do que é o ovo – “o ovo é uma coisa suspensa”, “o ovo é uma exteriorização”, “o ovo é basicamente um jarro?”, “o ovo é branco” (LISPECTOR, 2016, p. 304-305). A narradora ou narrador (não se sabe) reflete sobre o que é o ovo enquanto o olha na mesa da cozinha pela manhã e, cada vez mais, se aproxima de uma constatação: o ovo é branco, mas não pode ser “o ovo branco”, assim como um rosto pode ser chamado de “um rosto bonito”, mas não pode ser “o rosto”. Quando isso ocorre, diz Clarice, a humanidade morre por ter esgotado o assunto. Para viver, portanto, é preciso não esgotar o assunto, é preciso manter o símbolo vivo, *circum-ambular* seus significados possíveis.

Ao deixar os significados em aberto, o que se faz é manter as possibilidades, manter a tensão dos opostos tão cara a Jung e tão cara a Clarice, e, também, não saber – é conviver com a dúvida. Mas essa é a humanidade, nos conta Clarice. Ao não saber, entregamos ao ovo, ao germe da vida, o poder que já é seu de concretizar aquilo que está no mais íntimo de nós. Isso pode parecer o contrário da *individuação*, que é trabalhar para ser quem se é, mas não se

trata disso. A autora afirma que “se eu fizer o sacrifício de viver apenas minha vida e de esquecê-lo [...] talvez uma vez mais ele se locomova do espaço até esta janela que desde sempre deixei aberta”.

A janela deixada aberta é o ponto fundamental aqui: não se trata de entregar ao destino o rumo da própria existência, mas aceitar que o destino de cada um ultrapassa o eu. O eu, embora parte fundamental de quem se é, não é o todo. O eu, inclusive, se muito rígido, atrapalha o desenvolvimento do todo que se realiza por meio do eu. O eu, como já se explicitou, é fundamental para a formação do símbolo e, assim, da vida em si mesma, mas, sozinho e inflexível, o eu, a galinha que é instrumento de realização do ovo, não deixa o mais íntimo e primordial ser exposto ao mundo. Vive-se, assim, incompletamente. Metades de um uno que não se procuram jamais.

É importante notar que Jung faz colocações datadas que desvalorizam a mulher em relação ao homem, como quando declara que o desenvolvimento intelectual delas “é acompanhado de uma emergência de traços masculinos em geral” (JUNG, 1959/2014, par. 171). No entanto, ao construir conceitualmente sua teoria, não faz distinção entre homens e mulheres ao tratar do processo de *individuação*. Esse é um caminho humano, sendo assim, de pessoas de ambos os gêneros – e outros gêneros, se considerarmos que, hoje, a não-binaridade é uma realidade que deve ser levada em conta.

É claro, existem distinções. Em uma sociedade em que o masculino e o patriarcalado sempre foram privilegiados, buscar ser quem se é, quando se é uma mulher, é

tarefa mais penosa do que quando o mundo está aberto à sua individualidade, como ocorre com os homens. O que pretendemos demonstrar é que, uma vez que o caminho de desenvolvimento psíquico, do ponto de vista estritamente psicológico, não difere entre homens e mulheres, o que nos resta a considerar é que as diferenças no que se pode ser e fazer e, mais fundamental, no que se acredita poder ser e fazer, não dizem respeito a constituição psíquica ou biológica, mas a condicionantes sociais que inviabilizam o pleno desenvolvimento de parte dos seres humanos, restringindo seus lugares de pertencimento e ações. É desse assunto que trataremos a seguir.

Os determinantes sociais da condição da mulher

Ninguém nasce mulher: torna-se mulher. Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade, é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado que qualificam de feminino. (BEAUVOIR, 1949/2019, p. 11).

Ao tratar do desenvolvimento da infância, Simone de Beauvoir (1949/2019) relata que crianças de ambos os gêneros apresentam características físicas e intelectuais similares até os 12 anos, mas que isso não se replica na forma como essas crianças se enxergam no que se refere à inserção como indivíduos no mundo. Meninas, antes de tal idade, já sabem que cabe a elas se interessarem pelos cuidados

com a aparência, a tendência à maternidade e a preocupação em não serem proativas em demasia, devendo comportar-se com certo ar de passividade. Isso se deve, diz a autora, à intervenção de outras pessoas, ou seja, ao ambiente e à cultura.

Tal cultura, claro, é a do patriarcado ou “sexismo institucionalizado sistêmico” (HOOKS, 2019). Nessa cultura, os mais beneficiados são os homens, tidos como superiores. Para manutenção dessa diferença, deve-se recorrer às diversas formas de violência contra as mulheres – agressão física, psicológica, silenciamento. No próprio campo da literatura, mulheres são menos publicadas que homens, assim como são a minoria das personagens principais em romances publicados por grandes editoras brasileiras – é o que revela uma pesquisa de Regina Dalcastagnè (MASSUELA, 2018).

Autoras da psicologia analítica também relatam as questões culturais como influenciando as posições femininas na sociedade. De modo geral, elas lidariam constantemente com uma “voz interna” dizendo que elas não são boas o suficiente. Tal voz, defende Irene Claremont de Castillejo (1973/2015), corresponderia à internalização das violências sofridas por elas, que viriam dos homens. Coletivamente inconscientes de seu receio de terem nas mulheres, enquanto suas iguais, uma concorrência, eles as agrediriam para que “se mantenham em seu devido lugar”. Se considerarmos que esse tipo de violência ocorre desde o início da vida de uma mulher, pode-se pensar que aquelas que chegam à vida adulta sofreram, constantemente, “conflitos, [...] abusos ou rejeições”, não tendo tido oportunidade de desenvolver confiança integral em seu “estado encarnado”, ou seja,

sua existência enquanto biologicamente mulher. Desenvolver-se nesse contexto pode levar a diversas dificuldades emocionais ao longo da vida: dificuldade em construir relacionamentos amorosos, em compreender o próprio gênero, os papéis de gênero que lhe dizem respeito individualmente e a sexualidade, por exemplo (SCHAVERIEN, 2019). Tais questões também explicariam comportamentos agressivos e de recusa à aproximação em relação aos homens, sobretudo se considerarmos os movimentos feministas.

Bell Hooks (2019) defende que a primazia do masculino e do homem sempre foi defendida pelo pensamento cristão que, ainda hoje, influencia nossa sociedade. Dessa perspectiva, muitos ainda entendem que deus ordenou a submissão feminina ao homem – esse ainda é o discurso de muitas igrejas e templos. Nessa lógica, sendo, ou não, o homem presente na vida de sua família, a dominação masculina permanece e as mulheres, muitas vezes, ainda estão relegadas à domesticidade – ainda que isso não se configure, necessariamente, na impossibilidade de trabalhar fora de casa, ter relações significativas com outras pessoas e tomar decisões por si mesma.

Muitas mulheres ainda são as grandes responsáveis pelos cuidados com a casa e com os filhos, ainda que trabalhem fora tantas horas quanto o parceiro. Durante a pandemia, números mostram isso mais nitidamente. 50% das mulheres passaram a cuidar de alguém na pandemia – filhos, idosos, etc; 71% afirmam que essas pessoas precisam de monitoramento domiciliar; 41% das mulheres que continuaram trabalhando de forma remunerada relataram trabalhar mais durante a pandemia – seja por carga

de trabalho remunerado ou por precisarem realizar os afazeres domésticos (SOF, 2020). E essa é a realidade, em sua maioria, de mulheres brancas.

Segundo Lélia González (2020), a realidade de mulheres negras é imensamente mais devastadora: sua submissão não é só ao homem, mas, também, às mulheres brancas. Historicamente, para que mulheres brancas pudessem se inserir no mercado de trabalho, as negras ocuparam seu lugar em casa, cuidando da limpeza, cozinha e dos filhos. Nesse sentido, Lélia chega mesmo a dizer que a “mãe preta” era maior influência para as crianças do que aquela que as pariu. Embora seus textos e discursos datem dos anos 1970, hoje, a vida dessas mulheres não se alterou consideravelmente. É o que aponta Figueiredo (2020) ao dizer que hoje, as mulheres indígenas, mestiças e negras continuam sendo vistas e tratadas como subalternas.

Assim, falar de direitos iguais entre homens e mulheres não parece ser suficiente, uma vez que por “mulheres” entende-se, na maior parte do tempo, mulheres brancas. É preciso, portanto, pensar no feminismo decolonial, que promove a intersecção entre raça, gênero, posição socioeconômica, sexualidade – enfim, todas as esferas da vida individual e cultural que influenciam na colocação da mulher como indivíduo (FIGUEIREDO, 2020).

Conclusão

Parece que a escrita de Clarice Lispector caminha por diversas vias possíveis de interpretação: uma primeira, que

considera a questão feminina e, de uma perspectiva mais ampla, a questão social do Brasil; e uma segunda, que amplia sua compreensão e expressão para a vida humana como um todo. As duas não são excludentes e podem ser consideradas mutuamente.

De fato, embora a escritora seja, muitas vezes, vista como hermética e desapegada à realidade em seus escritos, essa perspectiva não se confirma. “Uma galinha”, “O ovo e a galinha”, mas não só – podemos considerar “Mineirinho”, “A hora da estrela” e tantos outros – nos colocam frente a frente com uma Clarice consciente de seu tempo e das questões que permeavam a vida em sociedade.

Por outro lado, sim, faz parte de seus escritos, tratar do imanente, da busca por um primordial, por uma origem da coisa em si. Essa busca se relaciona grandemente não com um ou outro indivíduo em suas particularidades, mas com a humanidade como um todo – mulheres e homens, pobres e ricos, negros e brancos; e toda a miríade de possibilidades existente entre uma e outra coisa. Dessa perspectiva, um campo de discussão se abre.

Se por um lado, a escritora aponta as questões sociais diretamente; por outro, também o faz, mas de modo indireto. Ao tratar de questões que concernem a todas as pessoas, nos coloca em necessidade de refletir porque, então, determinadas pessoas têm mais direitos, mais privilégios, mais oportunidades que outras? A partir desse questionamento, podemos e precisamos refletir sobre as constituições sociais e, mais uma vez, somos deslocados para uma perspectiva social.

Se somos iguais em possibilidades até que, conforme defende Simone de Beauvoir, o outro se impõe com seus limites à nossa existência individual, então são as constituições sociais que diferenciam homens e mulheres mais do que a biologia e a psicologia de cada um. Ao refletirmos sobre esse assunto, o que se tem é uma sociedade patriarcal, em que homens brancos ainda dominam as escolhas, os lugares e os recursos. Mulheres, sobretudo negras e indígenas, são, ainda, colocadas em posição de subordinação.

Dois caminhos são necessários: uma conscientização masculina de seus privilégios e uma abertura para o outro – mulher, feminino – sem medo de perder seu lugar; e um feminismo decolonial, que inclui todas as perspectivas que diferenciam os seres humanos e determinam quem tem voz e quem não tem. Um movimento, conforme defende bell hooks, que inclua os homens, mas que não retire do centro aqueles de quem se fala, suas vozes e suas necessidades.

É importante frisar que a perspectiva proposta no presente trabalho privilegia as vivências e lutas de mulheres brancas e que a obra literária de uma escritora branca, por mais consciente quanto às diferenças que possa ser e demonstrar, não representa a realidade de outras pessoas que não fazem parte de seu grupo social. Nesse sentido, pensar as construções sociais, os espaços concedidos e as vivências permitidas a partir de obras de arte de autoria negra, indígena, LGBTQIA+ e qualquer outro grupo que represente uma minoria social – seja na literatura, nas artes plásticas, performáticas, fotografia ou tantas outras expressões

– se mostra fundamental para romper barreiras impostas a todas, uma vez que, ainda que a luta precise ser conjunta, precisa também, dar ouvidos a todas as vozes, que tem algo a reivindicar. ■

**[ANTONIETA CAMPOS SERRA
TEIXEIRA DOS SANTOS]**

Mestranda em Psicologia Clínica pelo Núcleo de Estudos Junguianos da PUC-SP. Psicóloga e especialista em Psicologia Analítica pela PUCPR. Pesquisa sobre grupos de leitura com mulheres a partir da utilização de textos escritos por Clarice Lispector. E-mail: antonieta.campos@outlook.com

Referências

- BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo**, vol. 2: a experiência vivida. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019.
- CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de símbolos**: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números. Rio de Janeiro: José Olympio, 2020.
- CASTILLEJO, Claire Clermont de. **Knowing Woman**: a feminine psychology. Boston e Londres: Shambhala, 2015. [1973].
- FIGUEIREDO, Eurídice. **Por uma crítica feminista**: leituras transversais de escritoras brasileiras. Porto Alegre: Zouk, 2020.
- GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro latino americano**. Flávia Rios e Márcia Lima (org.). Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- hooks, bell. **O feminismo é para todo mundo**: políticas arrebatadoras. Rio de Janeiro: Rosa dos Campos, 2019.
- JUNG, Carl Gustav. **Memórias, sonhos, reflexões**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1987.
- JUNG, Carl Gustav. **O espírito na arte e na ciência**. In: Obras Completas de C. G. Jung, v. XV. Petrópolis: Vozes, 2013. (Original publicado em 1966).
- JUNG, Carl Gustav. **A natureza da psique**. In: Obras Completas de C. G. Jung, v. VIII/2. Petrópolis: Vozes, 2013b. (Original publicado em 1960).
- JUNG, Carl Gustav. **Tipos psicológicos**. In: Obras Completas de C. G. Jung, v. VI. Petrópolis: Vozes, 2013c. (Original publicado em 1921).
- JUNG, Carl Gustav. **A prática da psicoterapia**. In: Obras Completas de C. G. Jung, v. XVI/1. Petrópolis: Vozes, 2013d. (Original publicado em 1954).
- JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. In: Obras Completas de C. G. Jung, v. IX/1. Petrópolis: Vozes, 2014. (Original publicado em 1959).
- JUNG, Carl Gustav. **O eu e o inconsciente**. In: Obras Completas de C. G. Jung, v. VII/2. Petrópolis: Vozes, 2015. (Original publicado em 1928).

KAST, Verena. Complexes and imagination. **Journal of Analytical Psychology**, v. 59, n. 5, 2014, p. 680-694. DOI: <https://doi.org/10.1111/1468-5922.12113>. Acesso em: 23 mai. 2021.

LISPECTOR, Clarice. O ovo e a galinha. In: LISPECTOR, C. **Todos os contos**. Rio de Janeiro: Rocco, 2016a, pp. 303-313.

LISPECTOR, Clarice. Uma galinha. In: LISPECTOR, C. **Todos os contos**. Rio de Janeiro: Rocco, 2016b, pp. 156-158.

MASSUELO, Amanda. Quem é e sobre o que escreve o autor brasileiro. **Cult**. 5 fev. 2018. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/quem-e-e-sobre-o-que-escreve-o-autor-brasileiro/>. Acesso em: 28 ago. 2021.

PINSKY, Carla Bassanezi. Mulheres dos Anos Dourados. In: Del Priore, M. **História das Mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2018, p. 607-639.

SCHAVERIEN, Joy. Gênero e sexualidade: encontros imaginais e eróticos. In: STEIN, M. **Psicanálise junguiana: trabalhando no espírito de C.G. Jung**. Petrópolis: Vozes, 2019.

SOF. **Sem parar**: o trabalho e a vida das mulheres na pandemia. 2020. Disponível em: https://mulheresnapanidemia.sof.org.br/wp-content/uploads/2020/08/Relatorio_Pesquisa_SemParar.pdf. Acesso em: 28 ago. 2021.

STEIN, Murray. **Jung e o caminho da individuação**: uma introdução concisa. São Paulo: Cultrix, 2020.

COLETIVOS DE MULHERES ARTISTAS COMO ESPAÇOS DE APARIÇÃO NA SOCIEDADE CAPITALISTA



V SICCAL

[GT3 - FEMINISMOS E RELAÇÕES ETNICORRACIAIS]

Juliana Ben Brizola da Silva

Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas (PPGICH), UFSC, Florianópolis, SC

[RESUMO ABSTRACT RESUMEN]

Este trabalho apresenta análises e percepções iniciais sobre formas criativas e feministas de resistência ao capitalismo, produzidas por coletivos de mulheres artistas na contemporaneidade. A emergência de coletivos de arte ativistas – a maioria formada por mulheres e por pessoas LGBTQIA+ – evidencia novos modos de resistência e de existência na sociedade capitalista; se eles surgem como reação à ideologia dominante e à onda de regimes autoritários, eles também aparecem apesar do capitalismo e dos fascismos contemporâneos, figurando como espaços de aparição, nos termos de Butler (2012). Processo criativo e atuação política se entrelaçam nas obras, práticas e reflexões produzidas nestes coletivos, nos revelando uma sensibilidade artística intrinsecamente vinculada aos afetos, mostrando que as emoções têm uma importância na política. Interessa-me perceber como os afetos são mobilizados na prática ativista e como a atuação dos coletivos pode apontar caminhos para a transformação social.

Palavras-chave: Coletivos. Mulheres. Artistas. Ativismo. Afetos.

This work presents analyzes and initial perceptions about creative and feminist forms of resistance to capitalism, produced by contemporary women artists' collectives. The emergence of activist art collectives - many of them formed of women and LGBTQIA+ people - highlights new modes of resistance and existence in capitalist society; if they arise in reaction to the dominant ideology and the new wave of authoritarian regimes, they also appear despite contemporary capitalism and fascism, appearing as apparition spaces, in Butler's terms (2012). Creative process and political action are crossed in the works, practices and reflections produced in collectives revealing to us that emotions and affections have an importance in politics. I am interested in understanding how artistic sensibility and affections in general are mobilized in the activist practice of these collectives and how their performance can point to paths for social transformation.

Keywords: Collectives. Women. Artists. Activism. Affections.

Este trabajo presenta análisis y percepciones iniciales sobre las formas creativas y feministas de resistencia al capitalismo, producidas por colectivos de mujeres artistas contemporáneas. El surgimiento de colectivos de arte activistas - muchos de ellos compuestos por mujeres y personas LGBTQIA + - resalta nuevos modos de resistencia y existencia en la sociedad capitalista; si surgen como reacción a la ideología dominante y la ola de regímenes autoritarios, también aparecen a pesar del capitalismo y el fascismo contemporáneos, apareciendo como espacios de aparición, en términos de Butler (2012). Proceso creativo y acción política se

cruzan en las obras, prácticas y reflexiones producidas en colectivos, revelándonos una sensibilidad artística muy conectada a los afectos, enseñando el valor de las emociones en la política. Me interesa comprender cómo los afectos se movilizan en la práctica activista y cómo la actuación de los colectivos puede señalar caminos de transformación social.

Palabras clave: Colectivos. Mujeres. Artistas. Activismo. Afectos.

Apresentação

O poder da coletividade como forma de enfrentamento ao colonialismo e ao capitalismo tem sido tema recorrente nos debates feministas contemporâneos. Os diversos feminismos têm alertado sobre a importância da coletividade na resistência às políticas neoliberais dos governos atuais. Enquanto **eles** fomentam o individualismo, o consumismo, a precariedade da vida e das relações, **nós** nos organizamos em coletivos para defender outras formas de vida possíveis.

Na contramão do apelo ao individualismo próprio da sociedade capitalista pós-industrial, observa-se a emergência de coletivos de arte ativistas. Neste universo, destacam-se os coletivos de mulheres artistas, que vêm ocupando um espaço cada vez mais significativo na cena contemporânea brasileira. Abrasabarca (SC), Coletivo Arremate (CE), Slam das Minas (SP, RJ, MG, RS, PE, DF, BA), Minas de Minas Crew (MG), Pinte e Lute (SC), Cores de Aidê (SC), Coletivo Nega (SC), Palabreria (SP), Coletivo Antonietas (CE), Coletivo Elza (SC) são alguns exemplos de coletivos de mulheres que a partir de diferentes linguagens artísticas – da dramaturgia à literatura, passando pelas artes visuais, as artes urbanas, o audiovisual, a música, e a performance – mobilizam pautas feministas, decoloniais, antirracistas, anticapitalistas.

Em contrapartida às políticas neoliberais, dominadas pela biopolítica (Foucault, 1997) e pela necropolítica (Mbembe, 2018), emergem políticas de vida. Se os coletivos de arte surgem como reação à ideologia capitalista e à nova onda de regimes autoritários,

eles também aparecem **apesar do** capitalismo e dos fascismos contemporâneos.

Neste trabalho busco perceber, conhecer e analisar a relação entre processo criativo e atuação política no interior de coletivos de mulheres artistas em atividade no Brasil, percebendo também como a sensibilidade artística e os afetos em geral são mobilizados, fluem, emergem na prática ativista. Interessa-me perceber como as ideias, práticas e obras destes coletivos ocupam as ruas e os espaços públicos, resultando em espaços de aparição na sociedade capitalista.

Torna-se importante salientar que eu falo do lugar de artista, pesquisadora e integrante de um coletivo de mulheres poetas no sul do Brasil. Sendo assim, meu olhar não é neutro ou distante, no entanto, faço o exercício epistemológico de me distanciar do familiar (Elias, 1980) para perceber e refletir sobre aspectos que passam despercebidos na minha vivência como poeta e como integrante de um dos coletivos pesquisados. Falo também a partir do lugar, inevitável e contingente, de mulher não branca de classe média, sulista, em idade fértil, um lugar que me constitui enquanto sujeita situada, mas que não me define completamente.

Coletivos e ativismo

Para adentrar o universo dos coletivos de arte é preciso entender o que define um coletivo, o que o diferencia de um grupo ou de uma iniciativa cultural coletiva.

Coletivos são os agrupamentos de artistas ou multidisciplinares que, sob um mesmo nome, atuam propositalmente de forma conjunta, criativa, autoconsciente e não hierárquica. O processo de criação pode ser inteira ou parcialmente compartilhado e buscam a realização e visibilidade de seus projetos e proposições (Paim, 2009, p. 11).

Coletivos de artistas podem formar iniciativas coletivas, assim como uma iniciativa coletiva pode abarcar diferentes coletivos em sua proposta de ação, no entanto, uma coisa não se confunde com a outra, pois iniciativas coletivas são

[...] projetos de autogestão de equipes de trabalho constituídas por artistas ou mistas, que se formam para um determinado fim e que não pretendem estabelecer vínculos como nos coletivos, nem têm o propósito de formar um coletivo (Paim, 2009, p. 12).

Para além de objetivos comuns e de ação conjunta, a ideia de coletivo pressupõe vínculos entre seus membros, e estes vínculos, em geral, resultam de um compartilhar de desejos, angústias, opressões, projetos de vida, identidades, formas de ser, sentir e estar no mundo. Dentro de um coletivo de artistas, nem sempre a produção de uma obra de arte é o foco do trabalho conjunto; muitas vezes, o foco são as relações sociais e os processos de trabalho que ali se estabelecem. A existência e saúde do coletivo costumam ser o centro, de modo que os trabalhos artísticos e a busca por visibilidade tornam-se o resultado do debate de ideias, da troca de experiências, da escuta atenta, do respeito ao lugar de fala, do tecer relações, do desejo de justiça. Por isso, podemos

dizer que há uma estreita relação entre coletivos de arte e ativismo.

Coletivos de arte privilegiam processos de trabalho e a multidisciplinariedade dos campos teóricos, muito mais que a produção do objeto de arte tradicional, lançando em suas ações um vocabulário oriundo das “ciências da guerra” e compartilhando com a esfera do ativismo dois conceitos importantes: *táticas e estratégias* (Mesquita, 2008, p. 13).

Coletivos de arte buscam criar estratégias para promover suas ações coletivas, ações estas que não raro resultam em enfrentamentos políticos, revelando a atuação ativista dos coletivos. Entendo atuação ativista como práticas organizadas de contestação ou de reação a pautas hegemônicas. Se ativismo é defender uma causa, buscando a transformação social de uma dada realidade, a atuação ativista é a prática política engajada, comprometida com tal transformação. A arte ativista seria então aquela que se propõe a criar outras formas de emancipação do sujeito, conectando e produzindo posicionamentos éticos e estéticos aliados a movimentos de contestação (Mesquita, 2008).

Os coletivos artísticos costumam abordar questões políticas, pois, em certa medida, eles são “uma resposta colaborativa a condições históricas específicas, a momentos de grande insegurança política e social, ou a momentos de cerceamento das liberdades e estreitamento do horizonte cultural e social” (Mesquita, 2008, p.50). Nesse sentido, podemos dizer que os coletivos de arte emergem como reação ou resistência a políticas de estagnação ou de retrocesso de direitos.

Coletivos de mulheres artistas como espaços de aparição

Na sociedade neoliberal e no estágio atual do capitalismo necropolítico em que vivemos, emergem diversos movimentos de resistência e o que Butler irá chamar de *espaços de aparição*, lugares de existência do público, lugares em que o povo ocupa as ruas, as praças e os demais espaços ditos públicos (2012). O termo *espaços de aparição* não se refere apenas a locais físicos, mas se estende a lugares no mundo, tanto os que existem, os que foram conquistados com luta e resistência, como também aqueles que ainda virão. Espaços de aparição são as grandes manifestações e assembleias que reúnem multidões em prol de uma causa ou objetivos comuns, mas também os movimentos sociais que reivindicam os direitos dos grupos sociais subalternizados, as ações coletivas de reação às políticas racistas, machistas, capitalistas, capacitistas, classistas, homofóbicas, transfóbicas, xenofóbicas, colonialistas, sendo também suas possibilidades de emergência.

Em seu artigo *Cuerpos en alianza y la política de la calle*, Judith Butler nos fala de uma disputa por hegemonia que intervém na organização espacial do poder, uma luta por ocupação e criação de espaços de atuação política, uma busca por localizações espaciais onde uma população pode aparecer, o que significa que no regime “democrático” atual há uma restrição espacial sobre quando e como a “vontade popular” pode aparecer (2012).

Sabemos que o neoliberalismo é muito mais que um conjunto de políticas econômicas conservadoras e liberais. Ele é muito

mais que a defesa do Estado mínimo e da propriedade privada. Há uma racionalidade neoliberal que afeta diferentes dimensões da vida social (Kayser, 2019). Sabemos também que a necropolítica instaura-se como forma de poder e de dominação no atual estágio do capitalismo (Mbembe, 2018). A biopolítica de Foucault se agudiza, dando lugar a uma política de morte que se realiza a partir do extermínio das populações subalternizadas e empobrecidas.

Percebo os coletivos de arte ativistas, particularmente os coletivos de mulheres artistas contemporâneos, como políticas de vida que emergem em contrapartida às políticas de morte, estas últimas orquestradas pelas grandes corporações aliadas aos governos fascistas e neoliberais. Neste sentido, entendo os coletivos de mulheres artistas como espaços de aparição na sociedade capitalista; se por um lado eles mobilizam pautas contra-hegemônicas, atuando de forma coletiva, criativa e não hierárquica, por outro lado, eles representam a abertura de um espaço político, eles são as possibilidades de emergência de novos e outros sujeitos políticos, de ações e movimentos transformadores, de outro mundo possível.

Se os coletivos de mulheres artistas surgem como reação à necropolítica, paradoxalmente, eles também aparecem *apesar da* necropolítica, como oásis no deserto da contemporaneidade. Trago a metáfora de Hanna Arendt para pensar os oásis como esferas da vida que “existem independentemente, ao menos em larga medida, das condições políticas”, pois

[...] o que deu errado foi a política, a nossa existência plural, não o que podemos fazer e criar em nossa existência no

singular: no isolamento do artista, na solidão do filósofo, na relação intrinsecamente sem-mundo entre seres humanos tal como existe no amor e às vezes na amizade – quando um coração se abre diretamente para o outro, como na amizade, ou quando o interstício, o mundo, se incendeia, como no amor (Arendt, 2010, p. 269).¹

E se o isolamento do artista moderno e a solidão do filósofo moderno transformam-se no compartilhar de ideias, afetos e projetos de arte em coletivos, potencializando as singularidades ao mesmo tempo em que valorizam as identidades? E se as esferas da arte e da filosofia se encontram em relações e propostas artísticas ativistas onde o amor e a amizade são cultivados? Se o que deu errado foi a política, como nos revela Arendt, talvez a criação artística em coletivos ativistas formados por mulheres possa apontar caminhos para reconfigurar nossa existência plural na contemporaneidade. Ao focarem nos vínculos e afetos entre seus membros, ao buscarem romper oposições binárias – como razão e emoção, mente e corpo –, ao unirem sentimentos como o amor e a amizade com a revolta e a coragem, os coletivos de mulheres artistas mobilizam seus arsenais poéticos políticos, entrelaçando processo criativo com ativismo, construindo ações e relações potentes.

¹ Este trecho foi extraído de um texto que resulta da transcrição de um curso intitulado “A História da Teoria Política”, ministrado por Arendt na primavera de 1955. Ele faz parte do livro “A promessa da Política”, seleção póstuma de escritos que a filósofa alemã Hannah Arendt (1906-1975) produziu durante a década de 1950.

Abrasabarca e Slam das Mina: afeto, escuta, revolta

Ouçõ a música
 enquanto penso que todos os meus
 poemas
 são de amor
 mesmo o da revolta
 não sei se é porque com eles se escreve
 a sensação de exposição íntima
 do peito que se rasga
 da carne à mostra
 ou pelas palavras
 imagens
 que visitam e povoam
 os olhos, as palavras, as dores, os movi-
 mentos
 de um corpo outro
 teu.
 Elisa Tonon
 Abrasabarca²

Abrasabarca se autodefine como uma coletiva de mulheres que se dedica à pesquisa, descoberta e (re)invenção poética. Formada em 2015, “a coletiva nasce já nascida”, de acordo com a pesquisadora Luciana Di Leone; surge de “encontros pra ler poemas e falar de literatura em torno da mesa, da fogueira, do vinho, dos livros” (Di Leone, 2020, p. 88). A escrita autoral e a dinâmica polifônica acontecem a partir de uma proposta de rodadas de perguntas, que funcionam como convite e provocação para a escrita de poemas e outros experimentos. As respostas vêm em forma de poema e alimentam novas criações, cultivando a troca,

² Texto extraído do site da coletiva: <https://abrasabarca.com>

o atrito, as faíscas todas. A escrita atravessada, a palavra de uma que ressoa na outra, a leitura e a escuta atentas, manifestam-se nos textos escritos, falados, jorrados e performados nos espaços públicos e privados. Nas performances, o público é convidado a se atravessar também. Nos saraus promovidos pela coletiva, perguntas-faíscas são lançadas de antemão servindo como chamado para interações-respostas poéticas (autorais ou não). Em setembro de 2018, uma das integrantes lançou a pergunta “E a revolta, o que é?”.

Um gosto amargo na boca?
 Uma libertação?
 Barricadas, caminhos fechados,
 desvios para aonde devemos ir
 de fato?
 Um poema feito de cuspe?
 Aquele pensamento ardente que
 não encontra palavras
 nem hora para se expressar...
 Revolta revolta n'areia imensa da
 minha solidão.
 [...]

Ibriela Sevilla
 (Sevilla, Ibriela; Louise, Ariele; Tiscoski,
 Lu; Araújo, Ana; Tonon, Elisa; Pereira,
 Juliana; Ben Juliana, 2019).

Nos meses que se seguem, Ana e Elisa respondem a pergunta.

A gente já tinha escrito
 Sobre a revolta uma vez
 Tinha partido a palavra em duas
 E ela morreu ali
 Dissecada etimologicamente.

Descobrimos que era irmã
 Da revolução
 volução significava volta
 ímpar de volição, desejo

A gente já tinha escrito
 Sobre a revolta uma vez
 [...]

AnaAraújo

(Sevilla, Ibriela; Louise, Ariele; Tiscoski,
 Lu; Araújo, Ana; Tonon, Elisa; Pereira,
 Juliana; Ben Juliana, 2019).

[...]
 revolta é quando eu vejo o mofo
 fazendo desenho nas paredes
 cicatrizes de um longo inverno úmido
 na ilha
 ao sul
 e depois fungos e mínimos insetos sur-
 gem e devoram um bom tanto do mofo
 rasurando parte dos desenhos
 ou revolta é quando a gota de kioa cai
 na toalha
 fazendo um desenho indelével
 ou quando uma fibra de fruta ou carne
 se aloja no espaço entre os dentes
 e eu não consigo tirar
 com os contorcionismos da língua
 nem com o canto da unha
 mas nada disso é ainda a revolta
 desastres do cotidiano
 grafia dos dias
 e a maior inaptidão ao desenho
 [...]
 Elisa Tonon

(Sevilla, Ibríela; Louise, Ariele; Tiscoski, Lu; Araújo, Ana; Tonon, Elisa; Pereira, Juliana; Ben Juliana, 2019).

Revolta, erotismo e devaneios sobre o cotidiano são temas presentes nos diálogos da Abrasabarca. As experiências das poetisas, suas reflexões políticas, seus desejos de amor e de revolta se atravessam na escrita individual e coletiva, evidenciando as denúncias implícitas e explícitas, como também as possibilidades de criação e interação na coletiva. As vontades de ocupar o espaço público, de ser espaço de aparição, de criar, recriar e transgredir em coletivo, movem a Abrasabarca, assim como acontece em outros coletivos feministas.

Para Abrasabarca, a ideia de ser um coletivo de poesia pressupõe pensar a autoria de forma diversa do habitual. No primeiro livro da coletiva, intitulado “Abrasabarca” (Ed. Medusa, 2018), os poemas não são assinados no corpo do texto ou no sumário, de modo que a/o leitora/leitor só descobre as autorias quando encontra as minibiografias das autoras localizadas no final do livro.

A autoria, tão cara à modernidade, se dispersa e logo se retoma; os lugares do escritor e do leitor se desterritorializam e se reterritorializam sucessivamente. Então, ainda que não se trate de “ecologias culturais” de grande amplitude, não se deixa de propor uma intervenção na trama pública, e principalmente na trama cotidiana e singular de cada escritor/leitor (Mesquita 2008: 48), cujas reverberações não são calculáveis. Em outras palavras, o que se propõe são interferências entre sujeitos, em textos, nas dimensões da linguagem, no fluxo

automatizado das relações, desaguando em mais textos, investigações, debates, leituras, publicações, oficinas (Di Leone, 2020, p.89).

Neste processo de produção e exibição artística e na convivência inerente à existência de um coletivo, aparecem também divergências, dissidências e conflitos, muitos deles ligados a posicionamentos políticos e formas de ser-estar no mundo. Como já atenta Luciana Di Leone, “Abrasabarca é, então, um conjunto de ações que se dá em paralelo e, às vezes, em dissonância” (2020, p.88).

Sabemos que a categoria *mulher*, por exemplo, não define uma experiência ou existência, mas sim engloba e articula semelhanças e diferenças entre as diferentes mulheres. Os marcadores sociais – particularmente os de raça, classe, sexualidade, origem geográfica e geração, mas não apenas estes – constituem sujeitas que se reconhecem como parte de determinado grupo e este reconhecimento molda consideravelmente suas vivências, criando tensionamentos na coletiva³.

Os temas abordados pelos coletivos de mulheres artistas, que se refletem tanto nas obras produzidas como na organização social do coletivo, são diversos. Se por um lado destacam-se as temáticas de denúncia e revolta – o controle dos corpos femininos, o silenciamento das mulheres negras, a hipersexualização das corpos negras, o assédio sexual, o racismo, o classismo,

³ A coletiva é formada por mulheres cisgênero brancas e pardas, hetero e bissexuais, de 30 a 49 anos, de classe média, oriundas de diferentes cidades (interior e capital) de estados do sul e do sudeste do Brasil.

a homofobia, o machismo – por outro, ganham força temas como o amor livre, o erotismo feminista, a potência do coletivo, o poder da ancestralidade, o sonho, o delírio, o tempo.

A diversidade de temas reflete as diferenças e singularidades tanto dos coletivos entre si, como das integrantes que compõe um mesmo coletivo. A diversidade e a diferença também nos falam sobre a existência destes coletivos **em reação às** políticas hegemônicas de controle e extermínio e **apesar delas**. Se por um lado as obras e as ações políticas dessas mulheres denunciam violências e sistemas de opressão, por outro, elas existem e comunicam para além das condições políticas, como os oásis de Hanna Arendt, mostrando outra face de resistência e re-existência dos coletivos de mulheres artistas.

O coletivo Slam das Minas – que surge como coletivo e se espraia como uma iniciativa cultural – também une poesia e performance, mas de um jeito um tanto diferente se comparado com o Abrasabarca. Por estar vinculado à dinâmica do Slam, que é uma competição focada na poesia oral e também uma manifestação cultural das periferias, o Slam das Minas tem uma linguagem própria que reflete as realidades e identidades sociais das integrantes do coletivo. Em sua página do Facebook, elas se definem “Slam das Minas é uma brincadeira lúdico poética para desenvolvimento da potência artística de mulheres (sejam héteras, bis, pans, lésbicas ou trans) e pessoas queer, agender, não binárias e trans” (<https://www.facebook.com/slamdasminasrj>).

O coletivo surge no Rio de Janeiro, em 2017, como uma batalha de poesia organizada pelas poetisas Carol Dall Farra, Débora Ambrósia, Genesis, Letícia Brito, Lian Tai, Rejane Barcellos e DJ Bieta. Rapidamente o coletivo torna-se uma rede, uma iniciativa cultural que toma todo o país. Hoje o Slam das Minas está em quase em todas as regiões do Brasil, formando coletivos que representam a proposta artístico-cultural nas cidades e estados onde atuam.

Os temas abordados pelo Slam das Minas são muitos, no entanto, se destacam o tom e o texto de denúncia social:

Chamam as putas de mulheres da vida
 Quisera eu ser da vida
 Se uma mulher não é da vida
 Ela é de quem?
 De um homem?
 Bela, recatada e do lar
 Bela adormecida
 Salva por beijos não consentidos
 Bela e a fera
 Aprisionada em um palácio
 Apaixonada pelo seu raptor
 É isso que chamam e amor?
 O homem é da vida
 A mulher não pode porque ela tem que
 ser do marido
 E pra isso deve ser bela

Adormecida ou amordaçada
 Senão, coitada, é mal-amada
 Nem serve para ser propriedade
 privada
 Quantas vezes você, mulher, fez sexo
 sem tesão

Em troca de amor ou por alguma possi-
 bilidade de afeto
 Dizendo que isso é o certo

Enquanto recolhe as meias do cara
 pelo chão
 Chamando a puta de coitada
 E ela que é remunerada
 Porque isso que você faz dentro de
 casa, mulher,
 É trabalho
 Isso que você faz na cama
 É trabalho
 Isso que você faz o dia inteiro
 É trabalho, trabalho, trabalho
 Em dupla, em tripla jornada
 Te disseram que era amor, né?
 Era cilada

@liantai
 Slam das Mina RJ

Desde cedo na minha vida
 Eu já achava engraçado
 O que meu pai achava certo
 Minha mãe achava errado
 Ele sempre sentado na sala olhando
 pra TV
 E minha mãe na casa toda
 Arrumando o que fazer
 E até hoje eu não entendo o porquê da
 confusão
 Porque se um dia teve química
 Ela entrou em combustão
 Deve ser por isso que hoje eu não ligo,
 não me importo,
 Com boas maneiras, vidas perfeitas,
 aparências
 Porque atrás da cortina, do espetáculo
 família
 Tradição é o conflito e ele cria
 hipocrisia
 Só que a gente vai crescendo os olhos
 vão se abrindo
 Pra quem te via como um herói
 Você foi um ótimo inimigo
 E tudo que eu vi, que eu passei

Agora eu vou guardar
 Vida boa só de rei
 Então não vou me prolongar
 E tudo que eu tive
 Eu nunca vou me esquecer
 Casa, comida e escola
 As escolhas que eu pude ter
 Mas os privilégios que eu tive
 Que deixaram na minha porta
 Não te dão espaço para escrever os
 fatos da minha história
 A vida que eu trago, o mundo que eu
 carrego
 Não são para comparações
 Pra saber quem tem o mérito
 A única certeza é vencer minha pró-
 pria dor
 Porque a mim não classificam
 Inclusive nem mesmo a minha cor
 É guerra de cá
 Guerra de lá
 Eu já nem sei pra onde eu vou
 Sei que a luta que eu quero
 É pra acabar com esse opressor
 Agora cê imagina
 Eles me chamam de menina
 Se julgam superhomens
 Então eu sou mulher maravilha
 Pinta suas unhas, deixa o cabelo
 crescer
 Imagina
 Nem minha mãe eu soube obedecer
 Um garota louca, beijando outra garota
 Você ainda não viu nada do que sai da
 minha boca
 (...)
 @annamoura44
 Slam das Mina SP

Os poemas de Anna e de Lian nos
 falam sobre a opressão das mulheres, sobre
 a hipocrisia de uma sociedade que valo-
 riza a família tradicional e que varre pra

debaixo do tapete as violências que sofrem as pessoas que não se encaixam em um padrão de homem ou mulher. Os poemas falam de afetos, no sentido de afetar e ser afetada pelas pessoas e pelas experiências e de trazer à tona tudo isso em forma de texto, voz, corpo e reflexão (Ahmed, 2015). Emoção e razão conectam-se na produção poético-política das integrantes do Slam das Minas, assim como costuma ocorrer nos coletivos de mulheres artistas. Dissipar os binarismos que formam nossas subjetividades na sociedade capitalista é um desafio e ao mesmo tempo uma estratégia encontrada pelas mulheres artistas para romper estigmas, estereótipos e desafiar os códigos patriarcais e coloniais que sustentam as relações sociais na contemporaneidade.

Considerações finais

Os coletivos de mulheres artistas ao unir arte, ativismo e afetos feministas produzem não apenas obras, mas também vivências, processos colaborativos, relações sociais menos hierárquicas, se constituindo como uma rede de apoio e valorização entre mulheres e pessoas LGBTQIA+. Os trabalhos artísticos e as dinâmicas vivenciadas no coletivo alimentam o processo criativo e o ativismo, gerando reflexões e ações que transbordam do coletivo, chegando ao público das minorias sociais – que são uma maioria real – sedento por mudanças. Os coletivos de mulheres artistas se configuram como espaços de aparição na sociedade capitalista contemporânea, pois vêm provocando fissuras no modelo opressor de sujeito capitalista, um sujeito que se

vende como neutro, mas que na verdade é masculino, branco, heterossexual.

A emergência e disseminação dos coletivos de mulheres artistas no Brasil evidenciam os desejos de mudança de pessoas oprimidas, que cada vez mais repudiam as práticas e políticas capitalistas de morte e de controle social dos corpos dissidentes. As obras dos coletivos ocupam as ruas, as casas, os espaços públicos, com rebeldia, confiança, afeto e sabedoria, influenciando e criando movimentos artísticos e encorajando pessoas subalternizadas a se expressarem. Percebo os coletivos de arte contemporâneos, particularmente os de mulheres artistas, como espaços de aparição, onde afetos, desejos e reflexões críticas são mobilizados, criando redes ativistas de amor e de revolta. ■

[JULIANA BEN BRIZOLA DA SILVA]

Doutoranda no Programa de Pós-graduação

Interdisciplinar em Ciências Humanas (PPGICH),

UFSC. E-mail: juliana.ben.brizola@gmail.com

Referências

AHMED, Sara. **Vinculos feministas**. In: La politica cultural de las emociones. México: UNAM, 2015.

ARENDT, H. **O deserto e os oásis**. In: ARENDT, Hannah, A promessa da política. Organização e introdução de Jerome Kohn, tradução: Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: Difel, 2010, pp. 266-269. Acessível em: <https://labirintosdoser.blogspot.com.br/2016/09/hannah-arendt-epilogo-ao-livro-promessa.html>

BUTLER, Judith. **Cuerpos en alianza y la política de la calle**. Revista Transversales, 2012. Acessível em: <http://www.trasversales.net/t26jb.htm>

DI LEONE, Luciana. **Mujeres que escriben, mujeres que hablan, mujeres que se escuchan: un horizonte colectivo para la poesía brasileña contemporânea**. In: Matéria Frágil. Madrid: Iberoamericana, 2020.

ELIAS, Norbert. **Introdução à sociologia**. Tradução Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Braga, Portugal: Editora Pax Limitada, 1980.

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica**: aula do 14 de março de 1979. In: Resumo dos Cursos do Collège de France (1970-1982). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

KAYSER, Erich. **Neoliberalismo e necropolítica**. Instituto Humanitas Unisinos, 2019. Acessível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/595098-neoliberalismo-e-necropolitica>

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: N-1 edições, 2018.

MESQUITA, André. **Insurgências poéticas: arte ativista e ação coletiva**. Dissertação de Mestrado. USP: Departamento de História Social, 2008.

PAIM, Claudia Teixeira. **Coletivos e iniciativas coletivas: modos de fazer na América Latina contemporânea**. Tese de doutorado. UFRGS: Programa de Pós-graduação em Artes Visuais, 2009.

SEVILLA, Ibriela; LOUISE, Ariele; TISCOSKI, Lu; ARAÚJO, Ana; TONON, Elisa; PEREIRA, Juliana; BEN Juliana. **Revoluta – coletiva abrasabarca**. Florianópolis: Caiaponte edições, 2019.

<https://abrasabarca.com/>

<https://www.facebook.com/slamdasminasrj/>

<https://www.facebook.com/SlamdasMinasSP/>

DESAFIOS
INTERSECCIONAIS
COMPARTILHADOS:
CATEGORIAS DE
OPRESSÃO E ENCONTROS
FORMATIVOS
TRANSDISCIPLINARES EM
ESCOLAS PAULISTANAS



V SICCAL

[GT3 - FEMINISMO E RELAÇÕES ETNICORRACIAIS]

Maria da Glória Calado

Centro Universitário SENAC, São Paulo, SP

[RESUMO ABSTRACT RESUMEN]

Este trabalho visa apresentar o percurso inicial do processo de formação de professores com foco antirracista e para a igualdade de gênero no contexto pandêmico. Parte-se da pesquisa de campo com a Escola Municipal Levy de Azevedo Sodré, no Campo Limpo, São Paulo, que teve início ainda antes da pandemia, contexto que trouxe implicações para todos os atores escolares e afetou professores e estudantes em aspectos pedagógicos, sociais, econômicos e psicológicos. Nesse âmbito, o objetivo tem sido promover espaços construídos com os professores na realização das docências compartilhadas na perspectiva de uma educação antirracista e emancipatória. Esperamos que o trabalho possa contribuir para o entendimento das opressões interseccionadas e suas possíveis implicações no fazer pedagógico.

Palavras-chave: Docências compartilhadas. Discriminação. Formação de professores. Interseccionalidade. Racismo.

This paper aims to present the initial course of the teacher training process with an anti-racist focus and for gender equality in the pandemic context. It starts from the field research with the Municipal School Levy de Azevedo Sodré, in Campo Limpo, São Paulo, which began even before the pandemic, a context that brought implications for all school actors and affected teachers and students in pedagogical, social, economic and psychological aspects. In this context, the objective has been to promote spaces built with teachers in the realization of shared teaching in the perspective of an antiracist and emancipatory education. We hope that this work can contribute to the understanding of intersecting oppressions and their possible implications on pedagogical practice.

Keywords: Shared teachings. Discrimination. Teacher education. Intersectionality. Racism.

El objetivo de este trabajo es presentar el curso inicial del proceso de formación de profesores con un enfoque antirracista y para la igualdad de género en el contexto de la pandemia. Parte de la investigación de campo con la Escuela Municipal Levy de Azevedo Sodré, en Campo Limpo, São Paulo, que se inició incluso antes de la pandemia, un contexto que trajo implicaciones para todos los actores escolares y afectó a profesores y alumnos en aspectos pedagógicos, sociales, económicos y psicológicos. En este contexto, el objetivo ha sido promover espacios construidos con los profesores en la implementación de la enseñanza compartida en la perspectiva de una educación antirracista y emancipadora. Esperamos que este trabajo pueda contribuir a la comprensión de las opresiones cruzadas y sus posibles implicaciones en el proceso pedagógico.

Palabras clave: Enseñanzas compartidas. Discriminación. Formación de profesores. Interseccionalidad. Racismo.

Introdução

A formação continuada de professores na Educação Básica é um desafio em diferentes disciplinas, uma vez que a escola é um espaço privilegiado para o combate a opressões estruturais da sociedade, tais como o racismo, o machismo, os preconceitos de gênero, classe, território, entre outros. Como esses problemas não se restringem simplesmente a um componente curricular específico, observa-se que o tratamento transdisciplinar dessas temáticas traz potencialidades ao fazer pedagógico. Ao romper com linhas demarcatórias de disciplinas, possibilita-se também a observação de como a vivência social não pode estar dissociada dos conhecimentos construídos na escola.

Construir a transdisciplinaridade ainda é um desafio no âmbito educacional, então, para responder a esse cenário, uma das possibilidades encontradas é a realização de docências compartilhadas, as quais consistem na construção de um conhecimento compartilhado a partir de um tripé formado por professores, artistas e pesquisadores que envolve três momentos: encontros de discussão dos temas das docências compartilhadas; formação sobre os assuntos selecionados pelo grupo; e planejamento e avaliação das docências compartilhadas. Trata-se, portanto, de momentos “que resultaram em um conhecimento afrocentrado que tem produzido verdadeiras transformações na formação oferecida aos alunos e professores no âmbito escolar em diferentes bairros de periferia da capital paulista” (AMARAL et al. 2018 apud AMARAL; SIQUEIRA JUNIOR, 2020, p. 76). Esse

caminho foi apontado pelas pesquisas contemporâneas coordenadas pela Profa. Dra. Mônica Guimarães Teixeira do Amaral, na perspectiva da implementação da Lei 10.639/2003, realizadas em parcerias com as escolas públicas e que atestam a importância da construção do trabalho juntamente aos professores¹.

1 Trata-se de escopo de pesquisas-ação feitas e/ou coordenadas por Amaral a respeito das culturas juvenis, descolonização dos currículos e a valorização da educação para as relações étnico-raciais desde 2006, com foco na cidade de São Paulo. Entre 2006 e 2010, a pesquisadora coordenou uma investigação sobre as noções de tradição e autoridade na cultura escolar e suas inter-relações com as culturais juvenis em escolas públicas da capital paulista. Entre 2011 e 2014, houve uma investigação intitulada “Rappers, os novos mensageiros urbanos da diáspora afro-brasileira na periferia de São Paulo: a contestação estético-musical que emancipa e educa” que envolveu oficinas com crianças e jovens de 6 a 21 anos do Capão Redondo, Parque Santo Antônio e Jardim Ângela, bairros periféricos da Zona Sul de São Paulo, em parceria com a ONG Casa do Zezinho. Entre 2014 e 2015, os elementos do hip-hop foram levados para escolas públicas periféricas por meio do projeto “O multiculturalismo contemporâneo nas escolas: reconhecimento e afirmação de histórias e culturas urbanas negadas” e teve como um dos focos o cumprimento da lei 10.639/03 em quatro instituições de ensino. Já entre 2016 e 2018, o projeto “O ancestral e o contemporâneo nas escolas: reconhecimento e afirmação de histórias e culturas afro-brasileiras” teve como objetivo contribuir para a implementação das exigências da lei 10.639/03 por meio de experiências interdisciplinares de educação que envolvem elementos do hip-hop, funk, bem como culturais ancestrais, a exemplo da capoeira e do maculelê e ocorreu na EMEF Saturnino Pereira, em Guaianases, Extremo Leste de São Paulo. Essas pesquisas-ação resultaram nos seguintes livros: O Hip Hop e as diásporas africanas na modernidade - uma discussão contemporânea sobre cultura e educação (2015); O que o rap diz e a escola contradiz: um estudo sobre a arte de rua e a formação da juventude na periferia (2016); e Culturas ancestrais e contemporâneas na escola: novas estratégias didáticas para a implementação da Lei 10639/2003 (2018). Um dos principais resultados foi a concretização de docências compartilhadas em escolas públicas, que serão explicadas mais adiante

Dentro do contexto descrito acima, este trabalho visa apresentar o percurso inicial do processo de formação de professores com foco antirracista e para a igualdade de gênero no contexto pandêmico. Parte-se da pesquisa de campo com a Escola Municipal Levy de Azevedo Sodré, no Campo Limpo, São Paulo, que teve início ainda antes da pandemia de covid-19. É necessário destacar que esse contexto sanitário instaurado desde 2020 trouxe implicações para todos os atores escolares e afetou professores e estudantes em aspectos pedagógicos, sociais, econômicos e psicológicos. Nesse âmbito, o objetivo tem sido promover espaços construídos com os professores na realização das docências compartilhadas na perspectiva de uma educação antirracista e emancipatória. Esperamos que o trabalho possa contribuir para o entendimento das opressões interseccionadas e suas possíveis implicações no fazer pedagógico.

Ademais, na pesquisa-ação, questiona-se: de que maneiras a formação de professores baseada no reconhecimento dos próprios preconceitos, das opressões interseccionais da sociedade, reflexão sobre as raízes histórico-sociais das desigualdades raciais e de gênero no Brasil, nas problematizações e ações de situações de preconceito

neste projeto. Além disso, Amaral já orientou 18 trabalhos entre dissertações de Mestrado e teses de doutorado na Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo (FEUSP) entre 2008 e 2021. Destes, 8 foram teses e 10, dissertações. Com relação aos temas pesquisados pelos orientandos, estão a adolescência, as periferias, ancestralidade, culturas juvenis, cultura afro-brasileira, docências compartilhadas, educação emancipatória, formação cultural, movimento hip-hop, pedagogia hip-hop, preconceito, teoria crítica da educação, pedagogia culturalmente relevante e letramento racial. Dados disponíveis em: <http://lattes.cnpq.br/6615361313979314>. Acesso em: 12 jul. 2021.

e discriminação no ambiente escolar pode contribuir, de forma efetiva, para o combate ao silenciamento do racismo, da discriminação e do preconceito de gênero, raça e classe na escola pública?

Para isso, valemo-nos das discussões de pesquisadores (as) referências no campo do racismo na educação, como Kabengele Munanga (2005), Nilma Lino Gomes (2012) e Eliane Cavalheiro (2012). Já na perspectiva das interseccionalidades, nossa base está nos estudos de Lélia Gonzalez (1982), Patrícia Hill Collins (2015) e Angela Davis (1997; 2016).

Trata-se de uma formação em andamento, e, para expô-las, o conteúdo será dividido em três partes centrais: uma breve compreensão sobre as interseccionalidades e suas relações com a colonialidade, os relatos de experiências dos primeiros encontros formativos seguidos pelas reflexões e os planejamentos gerais para os próximos passos.

Interseccionalidades: a necessidade do reconhecimento e debate em ambiente escolar

Sob o aspecto teórico, ao se estudar as interseccionalidades e (de) colonialidades², verifica-se que a persistência das mar-

² De acordo com Santiago Castro-Gómez, existem diferenças entre os conceitos de colonialismo e colonialidade: “São dois conceitos distintos porque

cas coloniais ainda resulta em opressões de raça, gênero e classe no século XXI no Brasil e, especificamente, na cidade de São Paulo, na qual a pesquisa está em processo de realização. Racismo, machismo, preconceitos e discriminações relativos à gênero e sexualidade, aversão a territórios periféricos e outras formas de segregação são operacionalizados como projetos inerentes ao capitalismo e como processos psíquicos inconscientes e naturalizados. Nesse âmbito, manifestam-se a colonialidade do poder, na qual a dominação é o requisito da exploração e a categoria raça comporta-se como o instrumento mais eficaz no processo de dominação (QUIJANO, 2005, p. 126), somada à colonialidade de gênero que atinge, em especial, as mulheres de cor (não-brancas atingidas pela colonialidade do poder e, por consequência, pela colonialidade de gênero), o que contribui para a formação de um sistema moderno-colonial de gênero (LUGONES, 2014b). Nesse mesmo sentido, os conhecimentos construídos por negras e negros, por mulheres, por pessoas pobres são, por vezes, invisibilizados ou deslegitimados, em um exercício da colonialidade do saber (MALDONADO TORRES, 2007) e com o epistemicídio (CARNEIRO, 2014). Se uma mulher é pobre e negra, há a possibilidade de que as opressões sejam ainda mais interseccionadas.

colonialismo faz referência à presença militar, política e administrativa de uma potência em um território estrangeiro, conforme a concepção clássica do colonialismo. Isto é, a ocupação de um território estrangeiro e imposição das estruturas de poder e dominação política e econômica. Colonialidade faz referência às gerências do colonialismo mesmo depois que ele desaparece. O racismo é uma herança colonial, bem como certos modos de paternalismo e o machismo. Há uma série de heranças que persistem mesmo após o colonialismo.” (CASTRO-GÓMEZ apud MACHADO; COSTA, 2014, online).

A abordagem sobre opressões interseccionadas tem fortes discussões estadunidenses, porém também possui raízes latino-americanas, a exemplo do que traz Lélia González (1982) e, mais recentemente, Maria Lugones (2014a; 2014b). Dessa maneira, quando falamos em interseccionalidades, estamos englobando as percepções latino-americanas e também advindas de autoras dos Estados Unidos. O conceito contribui para a compreensão de que, por vezes, não se lida com grupos distintos de pessoas oprimidas, mas sim com sobreposições (CRENSHAW, 2002).

A interseccionalidade é definida por Kimberlé Crewshaw (2002) como

(...) uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento (CREWSHAW, 2002, p. 177).

Ao se abordar a interseccionalidade, propõe-se que ela seja sempre analisada a partir da perspectiva relacional, uma vez que

Raça, classe, gênero, sexualidade, idade, habilidade, nação, etnia e

categorias de análise semelhantes são mais bem compreendidas em termos relacionais, em vez de isoladamente umas das outras; Essas categorias mutuamente construídas fundamentam e moldam sistemas de poder que se cruzam; as relações de poder do racismo e do sexismo, por exemplo, estão inter-relacionadas; Os sistemas de interseção de poder catalisam formações sociais de desigualdades sociais complexas que são organizadas por meio de realidades materiais desiguais e experiências sociais distintas para as pessoas que vivem nelas. (COLLINS, 2015, p. 15, tradução nossa).

É importante destacar também que, nas perspectivas interseccionais, não se admite uma hierarquização entre os eixos de subordinação principal, conforme mencionado por Ângela Davis (1997):

As organizações de esquerda têm argumentado dentro de uma visão marxista e ortodoxa que a classe é a coisa mais importante. Claro que classe é importante. É preciso compreender que classe informa a raça. Mas raça, também, informa a classe. E gênero informa a classe. Raça é a maneira como a classe é vivida. Da mesma forma que gênero é a maneira como a raça é vivida. A gente precisa refletir bastante para perceber as interseções entre raça, classe e gênero, de forma a perceber que entre essas categorias existem relações que são mutuas e outras que são cruzadas. Ninguém pode assumir a primazia de uma categoria sobre as outras. (DAVIS, 1997, s.p.).

Silenciar preconceitos advindos das opressões interseccionadas implica prejuízos à formação intelectual e social dos educandos. Nesse âmbito, estudantes e docentes devem reconhecer as opressões interseccionadas no cotidiano para, depois, pensar em agir sobre elas, construir projetos de vida, argumentar sobre essas temáticas. Além disso, faz-se fundamental compreender e enfrentar o fato de que uma mulher negra e pobre sofre mais preconceitos e discriminações do que um homem branco e rico, por exemplo, reconhecendo causas e consequências disso. Para isso, é necessário que esses conceitos estejam mais presentes entre os docentes a fim de que a formação seja, efetivamente, crítica, emancipatória, antirracista e contrária ao patriarcalismo vigente na sociedade. Nesse contexto, as docências compartilhadas acompanhadas por oficinas transdisciplinares podem desempenhar um importante papel. Para a experiência narrada a seguir, iniciou-se o processo com o debate sobre os preconceitos e discriminações presentes no cotidiano, com foco na perspectiva do racismo.

Formação de professores na chave transdisciplinar: relatos e reflexões

A parceria com a Escola Municipal Levy de Azevedo Sodré iniciou-se antes da pandemia por meio da proposta do projeto temático intitulado “Raça, gênero, etnomatemática e culturas afro-brasileiras - relações étnico-raciais e diversidade de gênero na construção de uma epistemologia afro-brasileira e feminista nas escolas

públicas de São Paulo”. Infelizmente o projeto não foi aprovado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), mas o desejo de permanecer com a parceria efetivou-se, ainda que ajustes foram necessários por conta da pandemia, tornando a possibilidade de os encontros formativos ocorrerem virtualmente. A retomada dos trabalhos na escola ocorreu com a apresentação do projeto ao grupo de professores e funcionários da gestão escolar. Nesse primeiro momento, o qual denominamos de encontro formativo, pesquisadores e artistas participantes de pesquisa anterior em escolas públicas puderam apresentar suas pesquisas já realizadas, como foi o caso da pesquisadora Dirce Thomaz com o teatro negro; Mestre Valdenor com a capoeira e a doutoranda Cristiane Dias que trabalhou com o hip-hop na pesquisa anterior e que coordena as docências compartilhadas, bem como encontros formativos com os artistas pesquisadores: Wellington Nery e Pé de Palavra.

Após as exposições dos artistas pesquisadores, Maria da Glória apresentou as propostas dos encontros formativos. Por meio de diálogos, foi possível estabelecer o encontro formativo temático inicial, que se deteve em apresentar e refletir sobre conceitos fundamentais para a compreensão da Educação das Relações Étnico-Raciais. Desse modo, o segundo encontro formativo, pós-apresentação da proposta, ocorrido em 11 de agosto de 2021, foi focado no debate sobre termos como identidade, raça, etnia, racismo, etnocentrismo, preconceito racial e discriminação racial foram debatidos à luz de Nilma Lino Gomes (GOMES, 2012), Kabengele Munanga (MUNANGA, 2005), Antônio Sérgio Alfredo Guimarães (GUIMARÃES, 2001; GUIMARÃES, 2006)

e Nei Lopes (LOPES, 2011). O objetivo da atividade foi apresentar os conceitos fundamentais e problematizar de forma a possibilitar a compreensão desses termos, visando à interpretação crítica das discriminações raciais, bem como o seu enfrentamento.

Neste encontro, observamos certo mal-estar dos professores ao abordarmos os conceitos de raça, racismo e discriminação racial reproduzidos em todas as dimensões da vida humana e suas implicações às práticas pedagógicas. O silêncio dos professores foi analisado como um sintoma recorrente presente nos debates acerca da reprodução do racismo e sua necessidade de enfrentá-lo. Outras pesquisas clássicas acerca da reprodução da discriminação racial no âmbito da escola também atestaram o silenciamento dos atores escolares frente às manifestações do preconceito e discriminação racial (CAVALLEIRO, 2012). Nesse contexto, a escola, que deveria ser um lugar por excelência de enfrentamento aos preconceitos e contribuição para a formação de sujeitos singulares, acaba transformando-se como um **lócus** de disseminação de uma cultura eurocêntrica, na qual contribuições dos povos africanos, afrobrasileiros e indígenas não são incorporadas ao currículo, a despeito da valorização da cultura europeia. Sobre as pesquisas que denunciam o silenciamento dos atores na escola, remetemo-nos especificamente aos estudos no campo da pesquisa das relações étnico-raciais, como: Eliane Cavaleiro (2012), Nilma Lino Gomes (2012), Kabengele Munanga (2005) e Maria da Glória Calado (2013). Essas investigações acadêmicas apontam o silenciamento face às discriminações, estereótipos e preconceitos no contexto escolar, indicando a necessidade do seu enfrentamento por meio de uma formação

continuada juntamente a diálogos abertos, no que se refere à problemática do racismo no interior da sala de aula.

Na direção contrária ao silenciamento presente no segundo encontro com os professores, notamos que uma das professoras cujo nome fictício é Cecília, ao se apresentar como mulher preta e periférica, fez questionamentos acerca da importância de se inserir ações pedagógicas de combate ao preconceito no currículo escolar durante todo o ano e não somente em datas episódicas e comemorativas. Ela também manifestou desconforto quando, nessas datas, é sempre chamada a contribuir nas atividades como dia da consciência negra, como se a questão racial fosse um problema das pessoas negras: “E os brancos, onde estão?”, perguntou-se. Essa é uma boa questão que coloca o outro lado da moeda: a necessidade de as pessoas chamadas como brancas reconhecerem os privilégios da branquitude (BENTO, 2002; CARDOSO, 2014). Segundo Bento, a branquitude pode ser entendida “como o lugar de conservação, preservação do próprio grupo branco, no lugar onde está, ou seja, no lugar de privilégio” (BENTO, 2002, p. 146).

A necessidade da implicação dos sujeitos autodeclarados brancos é fundamental na luta antirracista:

A falta de reflexão sobre o papel do branco nas desigualdades raciais é uma forma de reiterar persistentemente que as desigualdades raciais no Brasil constituem um problema exclusivamente do negro, pois só ele é estudado, dissecado e problematizado. (BENTO, 2002, p. 36).

A fala da professora Cecília impulsionou-nos a debater sobre o conceito de identidade abordado pelos nossos autores de referência. É muito importante que se discuta essa perspectiva teórica, uma vez que a identidade é uma realidade sempre presente em todas as sociedades humanas, então qualquer grupo humano seleciona alguns aspectos pertinentes à sua cultura para se definir em contraposição ao alheio e também se firmar enquanto sujeito daquela sociedade. Como coloca o pesquisador Kabengele Munanga (2005) no seu texto, a definição de si e a definição dos outros que é a identidade atribuída e ambos têm funções conhecidas como a defesa da unidade do grupo, a proteção do território contra inimigos, a manipulação ideológica. A identidade não é algo inato, mas sim refere-se ao modo de ser no mundo e com os outros. E isso configura um fator muito importante na rede de relações porque revela traços culturais que são expressados por meio de práticas linguísticas, referências civilizatórias que marcam a condição humana. A identidade, enquanto conceito, não está restrita somente ao nível da cultura, mas também envolve aspectos sociais e políticos de cada sociedade. E pode ser invocada quando um grupo reivindica maior visibilidade social em contraposição a um apagamento histórico, o que se faz extremamente importante para compreender a construção da identidade negra positiva, é um desafio enfrentado pelas pessoas negras no Brasil. Desse modo, as relações de racismo na escola perpassam uma formação de sujeito e isso deve ser alinhado às práticas pedagógicas e a formação de educadores que fomentem perspectivas relevantes para a luta antirracista no contexto escolar.

Para a pesquisadora Nilma Lino Gomes (2012), é necessário que esta construção de identidade, a qual ocorre no campo cultural e histórico, seja alinhada com a cultura e a educação de uma forma ampla e unida. É essencial, portanto, na constituição do sujeito que se reconheça que essas identidades são desenvolvidas a partir de diversos agrupamentos sociais, coloca-se em prática a ideia de que se reconhecer gera pertencimento. Isso nos faz lembrar outro teórico, Theodor Adorno (1995), ao afirmar que o foco para as opressões do passado devem estar presentes no aspecto educacional, desse modo, é fundamental falar do racismo, cujo combate depende também de uma educação básica que prepare o educando para uma reflexão crítica e emancipatória. Essa perspectiva vai de encontro ao que Gomes (2012) coloca: esse encontro ao sujeito não se dá de maneira isolada, portanto há a necessidade da atuação de educadores e educandos na superação dos estereótipos racistas.

Em seguida, uma pergunta se interpõe: “Como se constrói a identidade?”. Teorias freudianas apontam que nunca se vive somente no presente, ou seja, dentro do nosso psiquismo, os indivíduos trazem nossas raízes ancestrais, o nosso modo de viver. Dessa maneira, na perspectiva freudiana, a identidade é construída na relação com o outro (FREUD, 1917). Nesse sentido, ocorre também outro questionamento: “Qual é o papel da escola?”. A escola tem um importante papel na construção das subjetividades. Em relatos de momentos formativos na EMEF Levy de Azevedo Sodré, professores já chegaram a lembrar momentos nos quais a formação identitária e a questão racial intercruzaram-se no discurso de educandos, a exemplo de um

aluno de 7 anos, do Ensino Fundamental I, que questionou: “Como faço para deixar de ser negro?”. Falas como essa revelam como os estereótipos já estão incutidos. A escola como um local de enfrentamento ao racismo também é um local de reprodução. Para tanto, os docentes devem ter consciência de que são referências e, para isso, devem ter pressupostos antirracistas no planejamento das atividades.

As pesquisas de Eliane Cavalleiro (2012) também tratam sobre discriminações no contexto escolar, nas quais são reproduzidos os silenciamentos frente às estas situações que reforçam a ideia de que há um padrão de humanidade superior, o padrão da branquitude e, para as crianças negras, é colocada a ideia de inferioridade. A escola tem um processo, um agente de socialização muito importante para além da família. É na escola e em outros espaços que há a oportunidade, de frente à uma situação de discriminação, trabalhar com os educandos a importância da alteridade ao outro e a diversidade. Cabe ressaltar que, neste trabalho, entende-se a alteridade como

(...) a percepção de que Eu só existe em relação com o/ao Outro e o caráter histórico do Outro, tornado enquanto tal não por natureza ou essência, mas por construção social, uma construção social que determina o que é o Eu e torna tudo o mais o Outro, estabelecendo as regras de pertencimento e, conseqüentemente, as de exclusão (LAGO; NONATO; MARTINS, 2019, p. 56).

Outro ponto discutido foi a partir do conceito de raça: antes de as formadoras

falarem sobre o racismo em si, foi primordial abordar o conceito de raça porque é muito comum o emprego do termo “raça” para tratar sobre as variações de tons de pele, porém sob o ponto de vista biológico, não existem raças humanas, mas sim todos pertencem a uma mesma espécie. As variações de tons de pele e fisionomia correspondem às diferenças de fenótipos que não tem nada a ver com uma suposta “divisão natural” entre os seres humanos. Então, a ideia de raças humanas não ter uma veracidade biológica, mas sim foi criada e é usada para dividir os seres humanos numa hierarquia, que até hoje, influencia o modo como a gente vive e é nesse ponto que o racismo se afirma. Nesse ponto, a professora Estela, autodeclarada branca, relatou em encontro feito em 11 de agosto: “Quando tive um caso de discriminação racial na sala de aula, um aluno chamou o outro de preto, esclareci que somos todos iguais e que o aluno ofendido não deveria ficar chateado, pois só uma raça, a raça humana”.

Essa fala demonstra a discriminação racial escamoteada sob a falácia de que “somos todos iguais”, além de não problematizar a questão no interior da sala de aula, dando a impressão de algo menor, sem importância. Outro fato importante a considerar é que o aluno que sofreu a discriminação racial não tem voz e deve calar-se em seu sofrimento. Aqui, o silenciamento é imposto aos que sofrem a discriminação racial.

Romper com tal silenciamento implica modificar a estrutura da educação pública brasileira, alicerçada, desde o início do século XX, na valorização da branquitude (brancura associada à virtude, saúde e força) e rejeição da negritude, traduzida

pelos elites como símbolo de primitividade, criminalidade, indolência, falta de saúde e passado (DÁVILA, 2006). Na atualidade, o silenciamento de preconceitos pode ser observado em situações de animalização de crianças negras, concretização de ideais de branquitude (BENTO, 2002) por meio da não-problematização do uso de chapinha por crianças e adolescentes negras, por exemplo. Outra maneira de formatação de ideal de branquitude ocorre por meio da ocultação da história dos negros na sociedade brasileira (cf. CALADO, 2013).

O ideal de branquitude e o silenciamento do racismo são fatores impulsionadores da coexistência de dois modelos de ensino na educação pública do Brasil: um orientado à elite (em especial, para alunos brancos) e outro voltado a pobres e negros. Tal cenário também agrava a situação de não-reconhecimento do mito da democracia racial³ (GOMES, 2005; MUNANGA, 2002; LIMA; VALA, 2004), do currículo oculto⁴ (SANTOMÉ, 2012; SILVA, 2010) e

3 Neste trabalho, compreende-se que o mito da democracia racial consiste em “uma corrente ideológica que pretende negar a desigualdade racial entre brancos e negros no Brasil como fruto do racismo, afirmando que existe entre estes dois grupos raciais uma situação de igualdade de oportunidade e de tratamento. Esse mito pretende, de um lado, negar a discriminação racial contra os negros no Brasil, e, de outro lado, perpetuar estereótipos, preconceitos e discriminações construídos sobre esse grupo racial” (GOMES, 2005, p. 57).

4 De acordo com Tomaz Tadeu da Silva, “O currículo oculto é constituído por todos aqueles aspectos do ambiente escolar que, sem fazer parte do currículo oficial, explícito, contribuem, de forma implícita, para aprendizagens sociais relevantes” (SILVA, 2010, p. 78). A compreensão do currículo oculto é relevante para se verificar de que maneira as escolas contribuem para a reprodução de desigualdades sociais. Por exemplo, estudantes, mulheres ou aqueles (as) que são originários de famílias de classes baixas, ou

das disputas feitas acerca do campo dos currículos e da docência⁵ (ARROYO, 2011).

Como ressaltamos em nossa pesquisa (CALADO, 2013), romper com os enquadres⁶ nos quais o sujeito negro, marcado pela geografia de seu corpo e interpretado como inferior é uma tarefa árdua na qual o profissional tem um papel fundamental no seu enfrentamento. É necessário enfatizar que somente as alterações da legislação educacional brasileira não são suficientes para combater as diferentes manifestações do racismo. Nesse contexto, inclusive, observa-se que embora tenhamos

avanços significativos nas legislações brasileiras no combate ao racismo nas várias dimensões no campo jurídico, no campo da educação com a alteração da maior legislação educacional brasileira ao incluir a obrigatoriedade das contribuições das culturas africanas, afrobrasileiras e indígenas pela lei 10.639/08 e 11645/08, a discriminação racial continua sendo disseminada na sociedade brasileira, os preconceitos permanecem, por vezes, silenciados, e o mito da democracia racial ainda é vigente em discursos educacionais de parte dos docentes. Desse modo, a presença de processos formativos em chave dialógica contribui consideravelmente para modificar tal diagnóstico de forma gradativa.

que pertencem a categorias raciais ou étnicas consideradas inferiores recebem muitas vezes tratamento que cria e reforça autoimagens de inferioridade, bem como baixas aspirações e expectativas de si mesmo.

⁵ Segundo José Gimeno Sacristán (2000): “O currículo é uma práxis antes que um objeto estático emanado de um modelo coerente de pensar a educação ou as aprendizagens necessárias das crianças e dos jovens, que tampouco se esgota na parte explícita do projeto de socialização cultural nas escolas. É uma prática, expressão, da função socializadora e cultural que determinada instituição tem, que reagrupa em torno dele uma série de subsistemas ou práticas diversas, entre as quais se encontra a prática pedagógica desenvolvida em instituições escolares que comumente chamamos de ensino. O currículo é uma prática na qual se estabelece diálogo, por assim dizer, entre agentes sociais, elementos técnicos, alunos que reagem frente a ele, professores que o modelam. (GIMENO SACRISTÁN, 2000, p.15-16).

⁶ Enquadres são marcos e normas que viabilizam ações e comportamentos dos indivíduos (COSTA, 2012) de acordo com um determinado contexto histórico. Entre outros itens, eles possibilitam analisar as relações entre racismo e a formação da subjetividade dos sujeitos. Em nossa pesquisa (CALADO, 2013), foram descritos quatro enquadres: o escravismo, no qual o negro é enxergado como objeto; a abolição, período em que o negro está livre, porém é visto como inferior; a República Velha, marcada por um processo de legitimação ideológica da inferioridade do negro; e a Constituição de 1988, na qual o negro passa a ser legitimado como sujeito de direitos.

Encerramos esse segundo encontro formativo ressaltando que o racismo é abordado a partir desse conceito de raça, com base nas relações entre raça e racismo, e também é uma ideologia que procura uma divisão da humanidade em grandes grupos. Desse ponto de vista, o racismo é uma crença da existência das raças naturalmente hierarquizadas pela relação intrínseca entre o físico e moral, físico e o intelecto, físico e cultural. Então, a composição de raça no imaginário do racista não é exclusivamente um grupo definido por traços físicos, já que, para ele, a raça é um grupo social com traços culturais, linguísticos, religiosos e que ele considera naturalmente inferior ao grupo em que ele não faz parte. Reforçamos ainda que o racismo é essa tendência que insiste em considerar que as características intelectuais e morais de um certo grupo são consequências diretas das suas características físicas e biológicas. Por sua vez, enquanto o racismo e o preconceito encontram-se nesse âmbito das doutrinas, julgamentos e crenças, a discriminação racial é a ação de práticas que efetivam o racismo e preconceito. Uma vez que a palavra “discriminar” pode variar

de significados, a discriminação racial pode ser considerada uma prática de efetivação do racismo. A partir das perspectivas construídas e dos diálogos estabelecidos, os encontros subsequentes abordarão perspectivas como a colonialidade do poder, as interseccionalidades no campo escolar, a colonialidade do ser e os silenciamentos.

Navegações em curso: terreno para as interseccionalidades e colonialidades

Após os debates e reflexões iniciais, as próximas oficinas estão em processo de planejamento. Com as observações acerca das falas dos docentes, o caminho será retornar, a cada encontro, o compartilhamento de experiências e as desconstruções de preconceitos e discriminações que, por vezes, alguns professores trazem consigo em virtude do mito da democracia racial, por exemplo. Além disso, buscar-se-á construir uma transdisciplinaridade decolonial (MALDONADO TORRES, 2016), na qual procura-se produzir um movimento em sala de aula e fora dela. Nessa perspectiva, os trabalhos devem questionar, apresentar formas de resistência e buscar mudar padrões coloniais do ser, do saber, do poder (idem) e também de gênero.

Nesse contexto, os próximos temas darão conta sobre as legislações referentes às relações entre educação e interseccionalidades, em especial as alterações da Lei de Diretrizes e Bases (LDB) por meio da lei 10.639/03 (BRASIL, 2003), que trata sobre a obrigatoriedade de ensino sobre a história e cultura africana e afro-brasileira, e da lei 11.645/08 (BRASIL, 2008),

que versa sobre a obrigatoriedade de ensino sobre história e cultura indígena. Para abordá-las, falar-se-á sobre o papel do Movimento Negro Educador (GOMES, 2012) e de outros movimentos sociais nesses processos, abolição inconclusa, epistemicídios, conceitos de decolonialidade e interseccionalidade, com relações com o cotidiano barrial e escolar, currículo oculto, reflexões sobre uma pedagogia decolonial, direito à diferença e ação-reflexão-ação.

Espera-se que as experiências formativas no âmbito da escola pública tornem-se gradativamente um processo contínuo de aprender de forma conjunta, em um exercício da inconclusão ontológica do ser humano por meio do exercício constante das perguntas (FREIRE, 2014). Ademais, busca-se também a concretização de uma educação efetivamente antirracista e focada na igualdade de gênero, bem como no reconhecimento e luta contra as opressões. ■

[MARIA DA GLÓRIA CALADO]

Doutora em Educação, Mestre em Psicologia e graduada em Psicologia e Pedagogia.

Docente do Centro Universitário SENAC.

E-mail: professoramgloria@gmail.com

Referências

ADORNO, Theodor. **Educação e emancipação**. São Paulo: Paz e Terra, 1995.

AMARAL, Mônica do; REIS, Rute; SANTOS, Elaine Cristina Moraes; DIAS, Cristiane (orgs.). **Culturas ancestrais e contemporâneas na escola: novas didáticas para a implementação da Lei 10639/2003**. São Paulo: Alameda, 2018.

AMARAL, Mônica Guimarães Teixeira do; SIQUEIRA JUNIOR, Kléber Galvão de. Por uma Epistemologia Sul-Americana com Base nas Culturas Afro-Brasileiras: um Debate sobre o Ensino Culturalmente Relevante nas Escolas Públicas de Ensino Fundamental. **Revista Educação, Artes e Inclusão**, Florianópolis, v. 16, n. 3, jul-set. 2020. Disponível em: <http://www.revistas.udesc.br/index.php/arteinclusao/article/view/17539/pdf>. Acesso em: 13 jul. 2020.

ARROYO, Miguel. **Currículo, território em disputa**. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

BENTO, Maria Aparecida da Silva. **Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público**. 2002. Tese (Doutorado em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002. doi:10.11606/T.47.2019.tde-18062019-181514. Acesso em: 11 jan. 2022.

BRASIL. **Lei 10.639, de 19 de janeiro de 2003**. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/2003/L10.639.htm>. Acesso em: 03 jan. 2022.

BRASIL. **Lei 11.645, de 10 de março de 2008**. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Disponível em:<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2008/lei/L11645.htm>. Acesso em: 03 jan. 2022.

CALADO, Maria da Glória. **Escola e enfrentamento do racismo: as experiências das professoras ganhadoras do Prêmio Educar para a Igualdade Racial**. 2013. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. doi:10.11606/T.48.2013.tde-25032014-133053. Acesso em: 18 out. 2021.

CARDOSO, Lourenço. A branquitude acrítica revisada e a branquitude. **Revista da ABPN**, v. 6, n. 13, mar.-jun. 2014, p. 86-106.

CARNEIRO, Sueli. **Epistemicídio**. 2014. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/epistemicidio/>>. Acesso em: 02 ago. 2021.

CAVALLEIRO, Eliane. **Do silêncio do lar ao silêncio escolar: racismo, preconceito e discriminação na Educação Infantil**. São Paulo: Editora Contexto, 2012.

COLLINS, Patrícia Hill. Intersectionality's Definitional Dilemmas. **Annual Review of Sociology**, Palo Alto (USA), v. 41, p. 1-20, abr. 2015. Disponível em: <<https://doi.org/10.1146/annurev-soc-073014-112142>>. Acesso em: 01 jul. 2021.

COSTA, Eliane Silvia. **Racismo, política pública e modos de subjetivação em um quilombo do Vale do Ribeira**. 2012. Tese (Doutorado em Psicologia Social) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. doi:10.11606/T.47.2012.tde-13082012-104304. Acesso em: 11 jan. 2022.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Revista Estudos Feministas** [online]. 2002, v. 10, n. 1, pp. 171-188. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0104-026X2002000100011>>. Acesso em: 11 jan. 2022.

DAVILA, Jerry. **Diploma de brancura: política social e racial no Brasil - 1917-1945**. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

DAVIS, Angela. **As mulheres negras na construção de uma nova utopia**. Conferência realizada na Iª Jornada Cultural Lélia Gonzales. São Luiz, 13 dez. 1997. Disponível em: <http://www.geledes.org.br/as-mulheres-negras-na-construcao-de-uma-nova-utopia-angela-davis/#gs._kSJASA>. Acesso em: 29 jul. 2021.

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

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 58. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.

FREUD, Sigmund. **Luto e melancolia**. Brasil: Companhia das Letras, 1917. (Sigmund Freud Obras Completas, pp. 127-144).

GIMENO SACRISTÁN, José. **O currículo: uma reflexão sobre a prática**. 3. ed. Porto Alegre: Artmed, 2000.

GOMES, Nilma Lino. (Org). **Práticas pedagógicas de trabalho com relações étnico-raciais na escola na perspectiva da Lei 10.639/2003**. Brasília: MEC, UNESCO, 2012.

GOMES, Nilma Lino. **Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil**: uma breve discussão. In: BRASÍLIA. Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei 10.639/03. Brasília, SECAD/MEC, 2005, p.39-62.

GONZALEZ, Lélia. A mulher negra na sociedade brasileira In: LUZ, Madel T. (org.) **O lugar da mulher**: estudos sobre a condição feminina na sociedade atual. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1982.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. Democracia racial: o ideal, o pacto e o mito. **Novos Estudos Cebrap**, São Paulo, v. no 2001, n. 61, p. 147-162, 2001.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Depois da democracia racial. **Tempo Social: Revista de Sociologia da USP**, São Paulo, v. no 2006, n. 2, p. 269-287, 2006. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/ts/v18n2/a14v18n2.pdf> > DOI: 10.1590/s0103-20702006000200014.

LAGO, Cláudia; NONATO, Cláudia; MARTINS, Ferdinando. A alteridade na Educomunicação: estudos de gênero, interseccionalidade e performance. **Comunicação e Educação**, São Paulo, n. 2, jul-dez. 2019. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/comueduc/article/view/165197/159517>>. Acesso em: 15 out. 2021.

LIMA, Marcus Eugênio Oliveira; VALA, Jorge. As novas formas de expressão do preconceito e do racismo. **Estudos de Psicologia**, v. 9, n. 3, p. 401-411, 2004.

LOPES, Nei. **Enciclopédia brasileira da diáspora africana**. São Paulo: Selo Negro Edições, 2011.

LUGONES, Maria. Colonialidad y género. In: ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkys; GÓMEZ CORREAL, Diana; OCHOA MUÑOZ, Karina. (Eds.). **Tejiendo de outro modo**: feminismo, epistemologia y apuestas descoloniales em AbyaYala. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014. (2014a).

LUGONES, Maria. Rumo a um feminismo decolonial. **Estudos feministas**, v. 22, n. 3, p. 935-952, Florianópolis, set/dez. 2014. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36755/28577> >. Acesso em: 23 jun. 2021. (2014b).

MACHADO, Ricardo; COSTA, Andriolli. Pensar a América Latina para além do latino-americanismo. **IHU Online**, São Leopoldo, 17 nov. 2014. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/5784-santiago-castro-gomez#:~:text=Santiago%20Castro%2DG%C3%B3mez%20%C3%A9%20graduado,de%20Frankfurt%2C%20ambas%20na%20Alemanha..>> Acesso em: 07 jun. 2020.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la decolonialidad del ser: contribuciones al desarrollo del concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramon (orgs.). **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, 2007. Disponível em: <<http://www.unsa.edu.ar/histocat/hamoderna/grosfuguelcastrogomez.pdf>>. Acesso em: 20 jul. 2021.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Transdisciplinaridade e decolonialidade. Traduzido do original "Transdisciplinariedad y decolonialidad". Tradução de Joaze Bernardino-Costa. **Sociedade e Estado** [online]. 2016, v. 31, n. 1, pp. 75-97. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100005>>. ISSN 0102-6992. <https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100005>. Acesso em: 27 out. 2021.

MUNANGA, Kabengele. Prefácio. Em: C, I. In: C, I.; B.M.A.S. (orgs.). **Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2002.

MUNANGA, Kabengele. Apresentação. In.: MUNANGA .Kabengele. (Org.) **Superando o racismo na escola**. 3. ed. Brasília: Ministério de Educação, 2005.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade del poder, eurocentrismo y America Latina In: LANDER, Edgardo (org.) **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciencias sociais. Perspectivas latinoamericanas**. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. Disponível em: <<http://www.antropologias.org/rpc/files/downloads/2010/08/Edgardo-Lander-org-A-Colonialidade-do-Saber-eurocentrismo-e-ci%C3%A4ncias-sociais-perspectivas-latinoamericanas-LIVRO.pdf>>. Acesso em: 10 jul. 2021.

SANTOMÉ, Jurjo Torres. **A discriminação racista no sistema educativo**. In: Santomé, J.T. *O currículo Oculto*, Porto: Editora, 1995, p. 167-178.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **Documentos de identidade: uma introdução às teorias do currículo**. 3 ed., Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

ESTRATÉGIAS
SENSÍVEIS
HUMANIZAM
A ANÁLISE DOS
DISCURSOS DE
MULHERES NEGRAS



V SICCAL

[GT3 - FEMINISMO E RELAÇÕES ETNICORRACIAIS]

Ceres Marisa Silva dos Santos

Universidade do Estado da Bahia (UNEB), Juazeiro, BA

[RESUMO ABSTRACT RESUMEN]

Nesse artigo uso a proposta de Estratégias Sensíveis de Muniz Sodré, como categoria de análise, para estudar os discursos das postagens nas redes digitais de duas Ong's de mulheres negras brasileiras. É que a proposta permite uma observação mais apurada das especificidades narrativas desse grupo que, segundo o IBGE, chega a quase 30% da população do país e que precisa ser visto fora dos filtros e representações raciais. Argumento sobre a urgência da Comunicação, enquanto campo de conhecimento, promover mudanças epistemológicas no uso de ideias e teorias universalistas nos seus estudos visto que elas não contemplam as marcas culturais dos diversos grupos que formam a população brasileira. Nesse sentido, trabalho com conceitos e categorias como: raça, racismo, branquitude e feminismos negros e recorro a análise Crítica do discurso e as Estratégias Sensíveis, a comunicação digital, no Facebook, das Ong's Criola (RJ) e Instituto da Mulher Negra Odara, no período de 18.7 a 18.8 de 2017.

Palavras-chave: Estratégias sensíveis. Racismo. Discursos. Comunicação.

In this article, I utilize the concept of Sensitive Strategies by Muniz Sodré, as a category of analysis, to study the discourses of posts on the digital networks of two NGOs of Brazilian black women. The proposal allows for a more accurate observation of the narrative specificities of this group which, according to the IBGE, reaches almost 30% of the country's population, a group that needs to be seen outside the filters and racial representations. I argue that the urgency of Communication as a field of knowledge to promote epistemological changes in the use of universalist ideas and theories in their studies, as they do not include the cultural marks of the different groups that make up the Brazilian population. In this sense, I work with concepts and categories such as: race, racism, whiteness and black feminisms and use Critical discourse analysis and Sensitive Strategies, digital communication, on Facebook, of NGO's Criola (RJ) and Instituto da Mulher Negra Odara, in period from 18.7 to 18.8 of 2017.

Keywords: Sensitive strategies. Racism. Speeches. Communication.

En este artículo utilizo la propuesta de Estrategias Sensibles de Muniz Sodré, como categoría de análisis, para estudiar los discursos de los posts en las redes digitales de dos ONG de mujeres negras brasileñas. La propuesta permite una observación más certera de las especificidades narrativas de este grupo que, según el IBGE, llega a casi 30% de la población del país y que necesita ser visto fuera de los filtros y representaciones raciales. Argumento sobre la urgencia de la Comunicación, como campo de conocimiento, para promover cambios epistemológicos en el uso de ideas y teorías universalistas en sus estudios, ya que no incluyen las marcas

culturales de los diferentes grupos que componen la población brasileña. En este sentido, trabajo con conceptos y categorías como: raza, racismo, blancura y feminismos negros y utilizo Análisis Crítico del discurso y Estrategias Sensibles, comunicación digital, en Facebook, de las ONG Criola (RJ) e Instituto da Mulher Negra Odara, en el período del 18/07 al 18/08 de 2017.

Palabras clave: Estrategias sensibles. Racismo. Discursos. Comunicación.

Apresentação

Em 2007, quando conclui minha dissertação sobre *Mídia e educação: o discurso da imprensa no debate das ações afirmativas para negros/as*, um dado apurado pela pesquisa me incomodou e ainda me incomoda. E muito: a pesquisa, que procurou identificar em todas as publicações do ano de 2001, dos jornais Folha de São Paulo, Jornal do Brasil, O Globo e A Tarde, a posição dessas mídias em relação a adoção de Políticas Afirmativas para ampliar a presença de negros/as nas universidades públicas brasileiras.

Para além de constatar que a pesquisa registrou um empate técnico entre textos favoráveis e discordantes da medida, pessoalmente, o grande mal estar foi o dado de que entre 345 entrevistas nós, as mulheres negras, só chegamos a 20 entrevistas, enquanto homens brancos, 222, sendo 187, com representação institucional e 35 não. Santos (2007, p.85) destaca, que as mulheres brancas entrevistadas foram 53, desse total 40 com fala oficial e 13 não institucional.

[Quadro 1] Gênero das fontes das matérias/notícias

Lugar/Gênero	O Globo	JB	FSP	A Tarde	Total/Gênero
Feminino (Institucional)	12	15	12	01	40
Feminino (Não oficial)	05	03	04	01	13
Masculino (Oficial)	50	72	45	20	187
Masculino (Não oficial)	13	14	06	02	35
Mov. negro (feminino)	05	04	04	07	20
Mov. negro (masculino)	07	05	13	08	33
Outras fontes	10	04		03	17
Total de entrevistados/as	102	117	84	42	345

Fonte – Quadro 17, da pesquisa elaborada pela autora

Esse dado desagradável, que pode ter várias leituras, a maioria, orientada pelo racismo estrutural, me motivou a desenvolver outros estudos, alguns recorrendo a Análise Crítica do Discurso (ACD) proposta por Teun Van Dijk que contribui para identificar o tratamento das mídias hegemônicas a grupos em processos históricos de exclusão. Porém, quando analiso o discurso das mulheres negras nas redes sociais, em especial, as postagens do Facebook do Instituto Odara (BA) e Ong Criola (RJ)¹, em 2017, constato que essas narrativas, além de terem, em termos de conteúdos, uma relação direta com muitos dos pressupostos dos feminismos negros, tanto de denúncia como propositivos, que trataremos mais adiante, transportam uma carga excessiva de um amálgama de sentimentos diversos.

Esses sentimentos variam de solidariedade, acolhimento, revolta, reafirmação da auto estima na ancestralidade, enfrentamento do racismo, machismo, homofobia; valorização do axé, a mudanças epistemológicas e proposições para um outro modelo de sociedade, por exemplo, que contemple a decolonialidade e o Bem Viver. Mas essas variações do campo do sensível pularam dos textos quando fiz análise crítica dos discursos das publicações dessas Ong's. O sinal de alerta não parou de piscar até que optei por usar a proposta de Estratégias Sensíveis elaborada por Muniz Sodré como categoria de análise. Foi aí que o sensível transbordou, reafirmando o equívoco racionalista de separar a razão da emoção.

¹ O período de coleta e análise das postagens no Facebook foi de 18.7 a 18.8 de 2017.

E para tratar dessa possibilidade, de identificar os sentimentos, as emoções nas publicações das Ong's Odara e Criola no Facebook dividi esse artigo em três partes: na primeira etapa, trabalho com o conceito de Estratégias Sensíveis e categorias como raça, racismo, branquitude e feminismos negros. Trato também da metodologia usada na pesquisa. Na segunda etapa, faço um breve perfil das Ong's Odara e Criola e na terceira apresento dados da análise das postagens no período de 18.7 a 18.8 quando as duas Ong's postaram 82 textos, sendo Odara, 61 e o restante, 21, Criola. Esse artigo é um recorte da minha tese de doutorado, apresentada na ECA/USP, em 2020, sob o título *A comunicação afrodiaspórica decolonial de mulheres negras brasileiras de quatro coletivos nas redes digitais*.

Estratégias Sensíveis como categoria de análise

Mesmo que meu estudo seja apenas um recorte do amplo universo da comunicação de mulheres negras brasileiras nas redes digitais, essa produção de narrativas tem como principal fonte geradora algumas especificidades, mutilações alimentadas por séculos de exclusão que na sua essência está a negação da humanização dos/as africanos/as, forçosamente retirados/as do continente africano para nutrir e sedimentar um processo de colonização, alicerçado por, exemplo, pela hierarquização das raças e o da ideia de supremacia eurocêntrica.

Não por acaso esse modelo de dominação colonizadora, no qual o racismo opera

como estruturante, nocauteou, segundo Moore (2005) a dignidade humana. O direito de se ter sentimentos. Mas também, gerou e continua gerando patologias que atingem tanto as pessoas dos grupos dominados como dos dominadores. Collins (2019), é uma escritora que por sua sensibilidade consegue exemplificar o impacto dessa brutalidade ao evidenciar a fala da Sethe, uma personagem do livro *Amada*, da escritora negra norte-americana Toni Morrison, a seu amigo Paul D. Paul (já liberto), sobre o que sentiu ao sair da condição de escravizada.

Vejam que esse exemplo nos remete a um passado de singularidades que, por exemplo, motivou a criação da Imprensa Negra, uma reação ao racismo, cujo primeiro registro é o jornal carioca O Homem de Cor, que teve a sua primeira edição, em 1833. A negação do que é normal da humanidade aos/as africanos/as escravizados/as na diáspora, como um dos mecanismos do sistema de dominação, promoveu e mantém várias interdições, a exemplo dos direitos ao amor e a fala. Mas, são essas obstruções que na atualidade, são combustíveis para uma produção discursiva nas redes digitais de mulheres negras. Sendo essas narrativas veículos de conteúdos de enfrentamento e superações dessas barreiras, onde o sensível se faz presente, insistentemente.

O conceito de Estratégias Sensíveis, cunhada Sodré (2016) usado como categoria de análise, permite observar sentimentos como a solidariedade e esperança, presentes nas produções comunicacionais do movimento das mulheres negras diaspóricas brasileiras, e formulem suas reivindicações. Para além da 'racionalidade', nota-se que o ativismo das mulheres negras,

é entrelaçado por ações emotivas. hooks (2006), a partir do amor, aponta para vários pontos que emergiram como reações ao desamor.

A proposta de Sodré (2016) reflete uma crítica não só a dicotomia razão e emoção, mas a urgência de uma revisão das pesquisas no campo da Comunicação “capaz de liberar o agir comunicacional das concepções que o limitam ao nível de interação entre forças puramente mecânicas e de abarcar a diversidade da natureza das trocas” (SODRÉ, 2016, p. 12).

O autor concebe as Estratégias Sensíveis como um jogo possível que vincula os “atos discursivos às relações de localização e afetação dos sujeitos no interior da linguagem”, (SODRÉ, 2016, p.10). Nessa linha de raciocínio, o autor defende que a comunicação pode se efetivar a partir de uma interação harmônica envolvendo o eu com quem eu falo, e vice-versa, para além da transmissão de uma informação, mas reconhecendo as subjetividades presentes nessa comunicação.

Por isso, o autor ressalta que a dimensão do sensível sugere a constituição de estratégias que possibilitem a aproximação das diferenças, um tipo de “ajustamento afetivo, somático, entre partes diferentes num processo –, fadada à constituição de um saber que, mesmo sendo inteligível, nada deve à racionalidade crítico-instrumental do conceito ou às figurações abstratas do pensamento” (SODRÉ, 2016, p. 11). Paiva (2021) contribui na conceituação quando destaca que é:

“a partir desse *sensorium*, que consensualmente caracteriza o mundo atual,

a partir principalmente da produção midiática, caracterizada como um “bio-midiático” por Muniz Sodré (2007), seja possível utilizar narrativas e estruturas sensibilizadoras, no intuito de reverter o quadro atual de um pensamento educacional único, assentado exclusivamente na racionalidade da escrita” (PAIVA, 2021, p. 87).

Na construção das Estratégias Sensíveis, Muniz Sodré faz uma imersão no pensamento filosófico de vários autores, a exemplo de Espinosa, Descartes, Damásio, Aristóteles e Kant para sedimentar sua proposição que exclui a oposição entre razão e afeto. Reforçando a proposta, o autor afirma que é inaceitável a continuidade do descompasso entre a maioria das pesquisas no campo da Comunicação “guiada pela discursividade linear e sequencial – e a nova racionalidade inerente às tecnologias da informação”, (SODRÉ, 2016, p.12).

Para o autor “dentro do movimento de fusão progressiva da vida com a tecnologia, toma-se também muito evidente hibridização da *techné* (a reboque do capital) com a *aisthesis*, com riscos paralelos de conversão de toda a vida em emoção controlável”, (SODRÉ, 2016, p.13). Em Estratégias Sensíveis, o autor fez distinção entre emoção e paixão. Para ele, as emoções se associam ao que ocorre em um determinado momento e se relacionam às interações entre corpo e mente. Já a paixão, tem semelhanças com a emoção, mas diz respeito a “um estado emocional continuado ou durável, portanto, mais persistente do que o instantâneo abalo anímico da emoção” (SODRÉ, 2016, p. 31).

Nesse sentido as emoções se manifestam nas redes comunicacionais, e se apresentam nas construções da comunicação e do pensamento afrodiaspórico decolonial das mulheres negras, ou na intervenção comunicacional das entidades de mulheres negras brasileiras estudadas nessa pesquisa. Assim, aplicar a ideia de Estratégias Sensíveis como categoria de análise amplia, como uma lupa, a capacidade de visualizar e compreender as experiências registradas nas redes sociais (Facebook) vivenciadas por essas mulheres.

Me associo às reflexões de Almeida (2018) e Oliveira (2021), sobre o impacto do racismo estrutural e sua proliferação nas Américas, associado à imposição do colonialismo, a partir do século XV, de regras, que se atualizam no tempo por meio da hierarquização dos corpos a partir da pigmentação das peles. É essa classificação que opera como uma senha² para o acesso ou exclusão a estruturas sociais, públicas e privadas. A cor da pele ainda é determinante para o não acesso ao trabalho remunerado.

Para Almeida (2018) o racismo estrutural opera dentro de regras que normatizam as relações em uma determinada sociedade e se efetiva institucionalmente já que, para ele, são as instituições públicas as que tem a excelência em reproduzir o que lhe é inerente, indissociável e de existência prévia. Sendo assim “as instituições são

apenas a materialização de uma estrutura social ou de um modo de socialização que tem o racismo como um dos seus componentes orgânicos” (ALMEIDA, 2018, p. 47).

Mesmo não sendo as raízes centrais do racismo estrutural, são elas, as instituições, as responsáveis pela sua continuidade e retroalimentação de normas que promovem o privilégio e exclusão de determinados grupos, segundo critérios raciais de cada sociedade. Oliveira (2021, p. 65) destaca que é preciso entender o racismo estrutural como “produto de uma estrutura sócio-histórica de produção e reprodução de riquezas. Portanto, é na base material das sociedades que se devem buscar os fundamentos do racismo estrutural”.

É nesse movimento de inserção e obstrução de grupos sociais que os privilégios se robustecem, a exemplo da branquitude, aqui entendido, segundo Bento (2002) como “um lugar de privilegio racial, econômico e político, no qual a racialidade, não nomeada como tal, carregada de valores, de experiências, de identificações afetivas, acaba por definir a sociedade”. Para Cardoso (2011), a branquitude ou identidade racial branca se constrói e se reconstrói e é influenciada tanto no âmbito local como no global a partir da sua fácil adaptação às realidades. Nesse sentido, nem é homogênea nem estática. Segundo Cardoso (2011, p.81) “a branquitude permanece significando poder. A identidade racial branca é um lugar de privilégios simbólicos, subjetivos e materiais palpáveis que colaboram para reprodução do preconceito racial, discriminação racial “injusta” e o do racismo”.

Já Frankenberg (2004) entende que a branquitude opera como um expediente

² Escrevo esse artigo em meio as denúncias de racismo em uma loja da internacional marca Zara, na qual a Polícia identificou o uso de ‘senhas’, ‘códigos’ entre os seguranças dos estabelecimentos para impedir entrada de clientes negras/as. Vide: <https://noticias.uol.com.br/colunas/andre-santana/2021/10/21/codigo-zara-zerou-revela-pratica-institucional-do-capitalismo-racista.htm?cmpid=copiaecola>.

que brancos/s recorrem para manter seus privilégios. Por isso, defende que a superação dessa prática é o caminho possível para nocautear as relações de poder hierarquizadas pelo racismo. A autora demonstra que a construção da imagem do 'outro' tem servido para legitimar processos de colonização associando a imagem do 'branco' com o poder.

Uma categoria essencial para essa pesquisa é a de feminismos negros, que também denomino de pensamento afro-diaspórico decolonial de mulheres negras, que emerge da práxis de mulheres negras na diáspora. Na verdade, os feminismos negros se constituem em uma perspectiva emancipatória e de resistência às normas regulatórias do colonialismo. Essa proposta defende a produção do conhecimento fora do padrão eurocêntrico, mas inserida em uma lógica de pluralidade epistemológica e de diversidade de cosmovisões de mundo.

Pode ser usado no singular, feminismo negro, ou no plural, feminismos negros, por conta da não existência de uma unicidade ou disposição de tornar-se universal. Tanto que Santos (2007b) identifica, pelo menos, cinco tipos de feminismos negros: o africano, o afro-latino americano, o afro norte-americano, o das negras britânicas e o afro caribenho como formadores do pensamento afrodiaspórico decolonial de mulheres negras.

Importante salientar que os feminismos negros têm uma convergência com um emaranhado de ações em processo de revisão e de formulação de outra episteme, a feminista negra, onde as mulheres negras sejam as produtoras de conhecimento, sobre si próprias. Nessa linha, podemos

citar, pelo menos duas intelectuais negras: Lélia Gonzalez (1988) e Patrícia Hill Collins. A primeira, foi pioneira em registrar críticas ao movimento feminista branco e hegemônico. Gonzalez (1988) cunhou a categoria política e cultural, "amefricanidade", para definir um tipo de feminismo que contemplasse a diversidade das populações latino americanas e em especial as mulheres negras, indígenas e americanas. Essa proposta se alicerça na solidariedade, fruto de uma existência comum.

De Collins (2016) ressalto duas das três políticas que ela destaca como chaves dos feminismos negros: a autodefinição e a autoavaliação das mulheres negras que contrapõem o que é produzido por elas, com o que é registrado sobre elas. Essa produção de falar de si provoca um deslocamento pelo qual a autodefinição é um desafio às estruturas que reforçam imagens, representações e estereótipos das mulheres negras. Por isso, Collins (2016) compreende que a autoavaliação substitui essas práticas por outras, originais e formuladas por mulheres negras, a partir da construção de uma definição de si.

Em termos metodológicos, para produzir esse artigo, apliquei as Estratégias Sensíveis como categoria de análise das matérias do Instituto Odara e Ong Curiola, mas foram necessárias aplicar outras metodologias e métodos, como recorrer a pesquisa quanti qualitativa para a coleta de dados no meio digital (Facebook) e a Análise Crítica de Discurso (ACD). Segundo Van Dijk (2015) a ACD não é uma proposta neutra pois sua intencionalidade é de produzir conhecimento e contribuir com os movimentos sociais, com os ativismos de grupos historicamente excluídos. Também recorri

a amostragem aleatória simples de 10% para selecionar as matérias analisadas de cada uma das duas Songs. Sendo assim, analisei sete matérias do Instituto Odara e três da Criola.

A ACD insere, em suas análises, a dimensão cognitiva e o contexto, ou seja, associa questões cognitivas e sociais, o texto, com as suas diferentes estruturas discursivas (jornalístico); e a microestrutura, as relações que aparecem em um texto e responsáveis por dar sentido entre as frases e a macroestrutura, como a compreensão que os/as usuários/as de texto entendem, armazenam e se recordam dos textos. No caso desse estudo, a ACD serviu para a compreensão dos textos produzidos dentro de uma lógica contra hegemônica.

Odara e Criola: ativismo de uma engrenagem epistemológica

O violento processo de colonização da população negra no Brasil forçou a atuação de forma coletiva e associativa das mulheres negras. Aliás, uma das poucas alternativas disponíveis por essas mulheres no país e na diáspora. Não por acaso Carvalho (2006) informa que há registros de irmandades negras, no país, bem antes da Abolição da Escravatura (1888) a exemplo da Irmandade da Morte (Cachoeira-BA). Essa longa caminhada até a atualidade compõem a formulação dos feminismos negros, que formulam um pensamento afrodiaspórico e decolonial de mulheres negras.

Santos (2009) chama a atenção para a diversidade de ideias e de organizações Santos (2009) que ela denomina de perspectiva racial de gênero: singularidades resultantes de uma condição de opressão marcada por intersecções a exemplo de raça, gênero, classe e sexualidade. Aliás, essas especificidades geraram uma fratura no movimento feminista hegemônico brasileiro e no Movimento Negro, nos anos 70 do século XX, dentro e fora do país, originando os feminismos negros.

A autora destaca o caráter associativista de mulheres negras na atualidade como o que dá sentido às lutas em curso, numa recriação decorrente da continuidade das exclusões. É nesse contexto que surgiu em 1992, a instituição Criola, criada por um grupo de mulheres negras, no Rio de Janeiro (capital) para defender e promover os direitos das mulheres negras; construir uma sociedade que respeite valores humanos como justiça, solidariedade, equidade e Direitos Humanos.

A missão da Criola é desenvolvida há quase 30 anos como um mantra: “instrumentalizar mulheres, adolescentes e meninas negras para o enfrentamento ao racismo, sexismo, lesbofobia e transfobia”. Na missão também consta que a instituição atua “para o desenvolvimento de ações voltadas à melhoria das condições de vida da população negra e das mulheres negras em especial”.

Ao longo da sua existência Criola tornou-se como uma das Ong's de mulheres negras de referência tanto nos cenários nacionais como no internacional. Em 2017, Criola criou a Rede Nacional de Ciberativistas, para ser mais uma ação em

defesa dos direitos das mulheres negras e executar iniciativas estratégicas de comunicação rápidas e através do ciberativismo.

Por sua vez, o Instituto da Mulher Negra Odara é de 2010 e é fruto de um consórcio de cinco organizações feministas de mulheres negras baianas: N'zinga (Coletivo de Mulheres Negras), Uniart Associação Renascer Mulher, Obirinlá e Sou Divina. A iniciativa é para contribuir na superação da discriminação e do preconceito e para a inclusão sociopolítica e econômica das mulheres negras. Odara tem uma direção e coordena uma articulação regional de Ong's de mulheres negras e integra a Associação de Mulheres Negras do Brasil (AMNB), que reúne 27 instituições de mulheres negras de todo o país.

A entidade foi uma das responsáveis pela organização da 1ª Marcha Nacional das Mulheres Negras, ocorrida em 18 de novembro de 2015, em Brasília e que contou com mais de 30 mil mulheres de todos os estados brasileiros, além de ativistas africanas, latinas e caribenhas. Já na Bahia, é responsável pela Marcha das Mulheres Baianas.

Ambas as entidades têm preocupação com a área de comunicação. Odara, por exemplo, tem conta site e contas no Facebook e Instagram, essa área é, politicamente estratégica. Odara difunde conceitos, proposições políticas voltadas para a organização das mulheres negras, dentro e fora do ciberespaço; promove cursos para a formação de jovens comunicadoras populares, recorrendo a Educom e etc. O Instituto se movimenta das redes digitais, pratica o ciberativismo e também se articula fora desse espaço. Inclusive, Odara criou a Agência Yalodês- Negras Jovens Comunicadoras fazem produtos comunicacionais em diversos formatos e linguagens como: **web**, impresso, para fotografia e audiovisual cujos temas são descartados pela mídia tradicional, mas de interesse de jovens e de comunidades negras.

Já Criola, também dispensa atenção especial a Comunicação. Tem site e contas no Facebook e Instagram e desenvolve tem vários projetos, a exemplo do Racismo Virtual, criado em 2005 e que funcionou como um observatório para identificar a origem de postagens racistas, recorrendo a uma ferramenta chamada de **Geotag**. Assim que algumas postagens eram identificadas Criola instalava **outdoors** com **prints** das menagens nos bairros de onde partiram os textos. E em 2017 criou a Rede Nacional de Ciberativistas, em defesa das mulheres negras para estimular ações no campo dos direitos das mulheres negras e para a execução de ações mais rápidas e pontuais por meio do ciberativismo, potencializando estratégias de comunicação em contra a discursos hegemônicos da grande mídia. Ambas as instituições tem ação dentro e fora do país, com participação decisiva em vários momentos da história do movimento de mulheres negras brasileiras.

Dados da pesquisa

No período de 30 dias, de 18.7 a 18.8 de 2017, localizei 61 postagens do Instituto Odara em sua conta do Facebook. Os textos e vídeos foram postados em 15 dias. O material, recebeu 2.334 curtidas e 190 compartilhamentos. Já Criola, no mesmo período, fez 21 postagens em nove dias, teve 1.034 curtidas e 237 compartilhamentos. Conforme já informei recorri à amostragem aleatória simples de 10% do total das matérias e vídeos postados por cada uma das duas Ong's. Sendo assim, analisei seis postagens do Odara e duas da Criola. As análises geraram esses dois quadros:

[Quadro 2] Análise do material comunicacional, no Facebook, do Instituto Odara³

- As postagens selecionadas do Instituto Odara demonstram o alinhamento político e ideológico com a agenda do ativismo de mulheres negras, brasileiras e latino-americanas;
- Os textos são fragmentos de discursos contra hegemônicos e enfatizam a necessidade de fortalecimento do movimento;
- Há um transparente e insistente preocupação com as discussões sobre identidades e sexualidades e, também, estética negra;
- Nota-se que os textos são dirigidos a um grupo que já conhece e dialoga com a instituição;
- O item comunicação, como área de atuação, pouco aparece nas postagens selecionadas para análise;
- Há uma presença marcante de ações voltadas para, ou com jovens negras de acolhimento e solidariedade;
- Há referências ao Bem Viver, mas nenhuma postagem sobre o tema.

3

Esse quadro é parcial e originalmente está na página 22 da tese *A comunicação afrodiaspórica decolonial de mulheres negras brasileiras de quatro coletivos nas redes digitais*.

[Quadro 3] Análise do material comunicacional, no Facebook do Ong Criola⁴

- As análises das publicações no Facebook da Criola apontam para a incidência do enfrentamento da violência policial nas favelas do RJ nas postagens;
- Incidência do tema violência doméstica;
- Denúncia permanente do racismo e sexismo; execução de projetos que recorrem à linguagem do audiovisual, como o documentário Enquanto viver, luto, vídeos sobre jovens negras e as tecnologias, para denunciar exclusões e provocar novas alianças;
- Outros temas, que também fazem parte da agenda dos feminismos negros, aparecem nos contradiscursos como sexualidades, autoestima, genocídio da juventude negra e educação;
- Há uma preocupação com a solidariedade e acolhimento de mulheres atingidas, de alguma maneira pelas diversas práticas de violência.

4

Esse quadro é parcial e originalmente está na página 277 da tese *A comunicação afrodiaspórica decolonial de mulheres negras brasileiras de quatro coletivos nas redes digitais*.

Considerações finais

Constato que a aplicação do conceito de Estratégias Sensíveis, como categoria de análise, associada a Análise Crítica do Discurso, foi de grande importância para a identificação dos afetos nos discursos de mulheres negras brasileiras das Ong's Odara e Criola nas postagens (textos e áudios) no Facebook de 18 de julho a 18 de agosto de 2017. Pois, mesmo presente na maioria das postagens, a exemplo das *hashtags* **#JuhodasPretas e #ParemdeNosMatar** os afetos ficava subsumido.

Nesse sentido, as Estratégias Sensíveis, refinou a percepção para a identificação das questões que tratam do sensível e sua efetivação nas narrativas textuais e audiovisuais.

Como exemplo, cito a última linha de uma das matérias de Criola, postada em 24 de julho de 2017: “...Todos os eventos serão disponibilizados no **Facebook**, que também fará uma homenagem a 100 mulheres negras”. Vejam que 100 mulheres foram condecoradas como uma forma de reconhecimento, demonstração de afeto, solidariedade pelos seus ativismos. De forma mais ampla, constatei que o tema dos afetos era invisibilizado nas postagens da Odara e Criola.

Observei que os produtos midiáticos analisados são condutores de discursos que podem ter, no mínimo, duas funções: a de promoção e organização das mulheres negras e que essa comunicação é uma ação contra hegemônico à ação refrataria da grande mídia. Daí ser um ciberativismo. Chamou a minha atenção constatar um

alinhamento, uma identidade narrativa das postagens de Odara e Criola com a agenda do ativismo de mulheres negras, brasileiras e latino-americanas, mesmo em um grande universo de ações do movimento.

Sobre questões temáticas observei que os temas priorizados no material da amostra do Instituto Odara foram questões geracionais, onde o grupo de jovens negras teve atenção diferenciada e ressaltou assuntos sobre identidades, estética negra e sexualidades. Essas ações marcam um momento singular do Movimento de Mulheres Negras pois até então, notava-se um certo silenciamento sobre essas questões, mesmo sendo uma reivindicação antigas das mulheres lésbicas do movimento de mulheres negras.

O outro tema, presente na comunicação do Odara é o da estética negra, que emerge como uma revisão discursiva e com conotação política e identitária. Nesse sentido, Odara se identifica com ideias dos feminismos negros, de reconhecer as experiências cotidianas das mulheres negras, em um momento em que é diário os crimes de lesbofobia e feminicídio.

Já Criola priorizou dois temas: violências policial e doméstica reforçando sua identidade com temas emergentes e regionais dos movimentos populares e periféricos da cidade do Rio de Janeiro, que convivem com uma política de segurança pública baseado na necropolítica. Resultado são registros de violências policiais interrompendo maternidades, promoção do genocídio da juventude negra, além do aumento da violência doméstica e de vítimas por feminicídio.

Um outro dado que emergiu da pesquisa diz respeito a periodicidade das postagens. Esse é complexo e polêmico, pois a inconstância nas postagens coloca por terra a possibilidade de análise dessa questão a partir, apenas, dos modelos usados, tradicionalmente, na grande mídia.

Nota-se que as postagens de Odora e Criola em 30 dias não foram diárias. A primeira postou 61 textos/imagens em 15 dias, enquanto Criola fez 21 postagens em nove dias. O dado interfere nos critérios de periodicidade nas publicações de informações no **Facebook** e aponta para a necessidade de uma outra pesquisa já que as motivações podem ter várias origens. A princípio sabemos que essa descontinuidade sinaliza para o fato de que os critérios de periodicidade nas publicações das duas Ong's não se assemelham a grande mídia pois a comunicação dessas Ong's se depara com barreiras, algumas geradas pela precarização do trabalho, por exemplo.

Para encerrar Odora e Criola têm discursos e ações políticas mais incisivos nas questões de raça, gênero, classe e sexualidade, pauta essa alicerçada nos feminismos negros.■

[CERES MARISA SILVA DOS SANTOS]

Ativista dos movimentos Negro e de Mulheres Negras; Jornalista, doutora em Comunicação pela ECA/USP, Mestre pela Universidade do Estado da Bahia (UNEB), docente no curso de Jornalismo em Mídias da UNEB, campus Juazeiro/BA, integrante do Grupo de Estudos do CELACC e coordenadora do Grupo RHECADOS (Hierarquizações Étnico-raciais, Comunicação e Direitos Humanos). E-mail: ceresantos3@gmail.com

Referências

ALMEIDA, Sílvio. **Racismo estrutural**. São Paulo: Editora Pólen, 2018.

BENTO, Maria Aparecida da Silva. **Pactos narcísicos no racismo**: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público. (Tese de doutorado), São Paulo: Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, Departamento de Psicologia da Aprendizagem, do Desenvolvimento e da Personalidade, 2002. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47131/tde-18062019-181514/publico/bento_do_2002.pdf>.

CARVALHO, Marcos. **Gaiaku Luiza e a trajetória do Jeje-Mahi na Bahia**. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

CARDOSO, Lourenço. **O Branco-Objeto**: o movimento negro situando a branquitude. In. Instrumento: R. Est. Pesq. Educ. Juiz de Fora, v. 13, n. 1, jan.-jun., 2011. Disponível em: <<https://periodicos.ufjf.br/index.php/revistainstrumento/article/view/18706>>. Acesso em: 25 de out 2021.

COLLINS, Patrícia Hill. **Pensamento feminista negro**. São Paulo: Editora Boitempo, 2019, p. 255-289.

FRANKENBERG, Ruth. A miragem de uma branquitude não-marcada. In WARE, Vron, (Org.). **Branquidade** – identidade branca e multiculturalismo. Centro de Estudos Afro-Brasileiros, Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2004, p. 307-338.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, In: 92/93, jan/jun, p. 69-82, 1988. Disponível em: <<https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/a-categoria-polc3adtico-cultural-de-amefricanidade-lelia-gonzales1.pdf>>. Acesso em: 15 de out 2021.

MOORE, Carlos. Do marco histórico das políticas de ações afirmativas – perspectivas e consideração, in **Ações afirmativas e combate ao racismo nas Américas**. Coleção Educação para todos. Brasília. MEC e Unesco, 2005.

OLIVEIRA, Dennis. **Racismo estrutural**. Uma perspectiva histórico crítica. Dandara Editora, 2021.

PAIVA, Raquel. A comunicação comunitária e a utopia freireana, In: **Comunicação Comunitária**: 30 anos em luta e construção coletiva. SILVA, Denise Terezinha da, BASTOS Pablo Nabarrete, MIANI, Rozinaldo Antonio e SILVA, Suelen de Aguiar (ORG). Intercom, 2021, p.77 a 100.

SANTOS, Ceres. **A comunicação afrodiaspórica decolonial de mulheres negras brasileiras de quatro coletivos nas redes digitais**. 2020. Tese (Doutorado em Teoria e Pesquisa em Comunicação) - Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020. <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/27/27152/tde-24022021-153915/publico/CeresMarisaSilvadosSantosVC.pdf>.

SANTOS, Céres. **Mídia e educação**: o discurso da imprensa no debate das ações afirmativas para negros/as. Dissertação (Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Educação). Departamento de Educação da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), 2007a.

SANTOS, Sonia Beatriz dos. As Ong's de mulheres negras no Brasil. **Revista Sociedade e Cultura**, Goiânia, v. 12, n. 2, jul/dez, 2009, p. 275-280.

SANTOS, Sonia Beatriz dos. Feminismo negro diaspórico. **Revista Gênero**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, 2007. p. 11-26.

SODRÉ, Muniz. **As estratégias sensíveis, afeto, mídia e política**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2016.

VAN DIJK, Teun. **Discurso e poder**. São Paulo: Editora Contexto, 2015.

GRUPO DE ESCUTA SENSÍVEL
ANALITICAMENTE
ORIENTADA PARA
PROFESSORAS DE UMA
ESCOLA PÚBLICA DE SÃO
PAULO COMO ESTRATÉGIA
DE ENFRENTAMENTO DA
PANDEMIA COVID - 19



V SICCAL

[GT3 - FEMINISMOS E RELAÇÕES ETNICORRACIAIS]

Edclay Lindoanna Oliveira de Melo

Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo (FEUSP), São Paulo, SP

[RESUMO ABSTRACT RESUMEN]

Este artigo trata das relações construídas entre as integrantes de um grupo de apoio psicológico, oferecido em uma escola pública do município de São Paulo vinculado a um projeto temático da Faculdade de Educação da USP, como estratégia de enfrentamento aos impactos da pandemia e de interlocução entre a universidade e a escola. A descaracterização do trabalho dos professores em virtude da burocratização da educação, sobrecarga de trabalho e opressão de gênero e raça reacenderam questionamentos que foram apontados no grupo e acolhidos a partir da psicanálise e do pensamento feminista negro, recorrendo a autoras como bell hooks (2017) e ngela Davis (2016), e do pensamento decolonial. Concluimos, ressaltando a relevância de psicólogos nas escolas e do grupo composto por mulheres como dispositivo de enfrentamento em tempos pandêmicos.

Palavras-chave: Educação. Psicologia. Interseccionalidade. Grupo. Pandemia.

This article deals with the relationships built between the members of a psychological support group offered to teachers of a public school in the city of São Paulo linked to a thematic project of Faculdade de Educação da USP(School of Education from University of São Paulo), as a strategy for coping with the impacts of the pandemic and through the access between the university and the school. The mischaracterization of the teachers' work, work overload and subjects such as racism and gender roles reignited issues amongst teachers, emerging in the group and supported by the psychoanalytic perspective, black feminist thoughts along with authors such as Bell Hooks (2017) and Angela Davis (2016) and decolonial thinking. We conclude by emphasizing the relevance of psychologists in schools and the women's group as a coping device in pandemic times.

Keywords: Education. Psychology. Intersectionality. Group. Pandemic.

Este artículo trata de las relaciones construidas entre las integrantes de un grupo de apoyo psicológico ofrecido a profesores de una escuela pública del municipio de San Pablo vinculado a un proyecto temático de la Facultad de Educación de la Universidad de San Pablo, como estrategia para hacer frente a los impactos de la pandemia y la vía de acceso entre la Universidad y la escuela. La descaracterización del trabajo de los profesores, la acumulación de trabajo y la jerarquía de género reavivaron preguntas entre los profesores, surgiendo en el grupo y aceptadas a partir de las perspectivas psicoanalíticas, desde el pensamiento feminista negro con autoras como bell hooks (2017) y Angela Davis (2016) y del pensamiento decolonial. Concluimos haciendo hincapié en la relevancia de los psicólogos en las escuelas y el grupo compuesto por mujeres como dispositivo de afrontamiento en tiempos de pandemia.

Palabras clave: Educación. Psicología. Interseccionalidad. Grupo. Pandemia.

Introdução

O presente artigo tem o propósito de apresentar a pesquisa realizada com um grupo de escuta sensível, analiticamente orientada para professoras de uma escola pública localizada em uma região periférica da zona norte de São Paulo. O objetivo do grupo era disponibilizar um espaço para reflexão acerca dos impactos da pandemia na saúde mental de professores e estava vinculado ao grupo de pesquisa *Raça, gênero, etnomatemática e culturas afro-brasileiras - relações étnico-raciais e diversidade de gênero na construção de uma epistemologia afro-brasileira e feminista nas escolas públicas de São Paulo*, em desenvolvimento em quatro escolas públicas em regiões periféricas, sendo três na capital e uma na região metropolitana de São Paulo. Trata-se de uma pesquisa-ação, qualitativa, de cunho etnográfico e analiticamente orientada para a diversidade coordenada pela Professora Dra. Mônica Guimarães Teixeira do Amaral da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. O grupo de pesquisa tem se dedicado à temática étnico-racial e descolonização do currículo escolar, articulando a educação de modo mais significativo, buscando correlacionar com produções culturais juvenis, como o hip hop e o rap, por exemplo. Objetiva promover a descolonização de discursos, atitudes e práticas no espaço escolar de modo a permitir o questionamento das hierarquias (de gênero, raça, classe, etárias), possibilitando a emancipação e o empoderamento dos jovens da periferia.

Tal projeto é relevante, pois se vivencia, no Brasil, um processo de sucateamento da educação, favorecendo o modelo

neoliberal. Esse processo teve início nas reformas educacionais da década de 1990, que visavam à descentralização do planejamento e gestão escolar sendo regida por “[...] princípios relacionados às teorias de administração de empresas, obedecendo os critérios de produtividade, eficácia, excelência e eficiência” (AMARAL, 2016, p 50).¹

Sendo assim, o grupo de escuta sensível analiticamente orientada surge como um espaço de suporte às professoras em que foi possível dialogar sobre a docência e aspectos emocionais que atravessam esse fazer. Em tempos de pandemia, mostrou-se uma ferramenta de grande valia e resultados frutíferos para a comunidade escolar como um todo. Também possibilitou a criação de vínculo entre a pesquisa e a escola, de modo mais significativo, ou seja, inserindo-se na escola e entendendo esta como um território em constante movimento, com peculiaridades e desafios que, através do olhar da psicologia, faz possível traçar novas rotas.

A escuta desenvolvida no grupo teve como referência a análise da dinâmica grupal de Bleger (2011), os espaços intersticiais nas instituições e sua relevância, considerados a partir de Fustier (2012) e o pensamento feminista negro, colaborando, também, com reflexões sobre autocuidado e a relevância de tensionar classe, raça e gênero na escola segundo a escola de hooks (2013, 2019).

¹ O grupo teve início em Abril de 2021 e foi finalizado em Julho de 2021. No entanto, a pesquisadora permaneceu na escola promovendo grupos entre os professores com a finalidade de discutir sobre caminhos possíveis para pensar e incluir saberes de culturas subalternizadas no currículo escolar tradicional.

Devido à pandemia causada pela COVID-19², a predominância do ensino remoto e suas implicações, a proposta inicial, que seria de um grupo operativo para reflexão sobre as docências compartilhadas, teve seu curso ligeiramente alterado, uma vez que as docências estavam em suspensão por tempo, ainda, indeterminado.

Alterações na condução de pesquisas acadêmicas têm sido frequentes em tempos de pandemia, especialmente em projetos de pesquisa na área de ciências humanas.

Todas as mudanças que acompanhamos com a chegada daquilo que já se nomeou como “a maior crise sanitária dos últimos 100 anos” em algum grau afetaram nosso cotidiano. Nessa leitura, é fundamental que nós, pesquisadores do campo das ciências humanas, possamos olhar para nossas realidades e como elas foram afetadas pela chegada da pandemia da COVID-19 (OLIVEIRA, 2021, p. 94).

Sendo assim, um encontro foi realizado e fatores como medo de contaminação, recordações de professoras que foram acometidas pela doença e pela morte de familiares, mudanças impostas pela pandemia, particularidades associadas ao território periférico onde a escola estava situada, como a dificuldade de acesso dos alunos a recursos tecnológicos para acompanhar as aulas e a sobrecarga de trabalho das professoras, configuraram-se como pontos nodais geradores de estresse.

2 SARSCoV-2 - Síndrome Respiratório Aguda Grave 2.

Aspectos como a rápida disseminação do vírus, seu potencial letal bem como as mudanças na rotina causadas pelas medidas de prevenção afetam a saúde mental da população de modo geral. Com essas particularidades, a pandemia também afetou a saúde daqueles que não foram contaminados diretamente pelo vírus, sendo esperada a incidência de ansiedade, depressão e estresse (WANG, WANG; YANG, 2020). Somando-se aos fatores citados anteriormente, como o sucateamento da educação, torna-se relevante o trabalho desenvolvido pela psicologia nas escolas, em especial das redes públicas de ensino.

A partir desse encontro inicial, o grupo de escuta foi criado objetivando tornar-se um dispositivo que permitisse sustentação aos docentes possibilitando, a construção de uma rede de apoio que pudesse funcionar como ferramenta para lidar com os efeitos da pandemia. Seria possível, também, dialogar com temas relacionados ao objeto de estudo da pesquisa, que emergissem do grupo, partindo de uma perspectiva de base psicanalítica, antirracista, feminista e decolonial, favorecendo a comunidade escolar como um todo. Este trabalho foi realizado em ambiente virtual, com frequência semanal e duração de uma hora e meia. Não houve um número pré-estabelecido de encontros, porém o término estava previsto para julho do mesmo ano, uma vez que iniciaríamos a fase seguinte da pesquisa, que abrangeria o conjunto de professores participantes da Jornada Especial Integral de Formação (JEIF), tendo como principal objetivo a formação de grupo operativo relacionado à docência compartilhada.

Desenvolvimento

O papel central da psicóloga, inicialmente, foi de proporcionar um espaço para que as professoras compartilhassem experiências, angústias e reflexões relacionadas a pandemia. Foi caracterizado como grupo de escuta sensível analiticamente orientada, ancorado na inserção e valorização de saberes de populações subalternizadas, inscrito no que SILVA (2018) nomeia de Epistemologias Atentas, contrapondo a lógica colonial que silencia estes saberes.

Propor um grupo de escuta aos professores foi pensado, também, a partir da observação do diretor da escola, que havia percebido a atmosfera de tristeza e apatia que pairava no local. Por conseguinte, a reorientação do grupo foi necessária: de um grupo voltado para o “acolhimento das angústias suscitadas pelas docências compartilhadas” para um grupo de “escuta sensível analiticamente orientada, ancorada em uma epistemologia atenta, para a compreensão de como a pandemia estava afetando os professores”.

Nesse cenário, o diretor da escola reuniu os professores interessados na proposta, foi feito o convite para a formação do grupo em ambiente virtual, com opções de dias e horários que foram escolhidos prontamente pelos professores. Informamos que a equipe gestora da escola não estaria presente para que os participantes se sentissem mais à vontade. Observou-se, ainda, que uma vez inseridos em um grupo de mensagens, os professores utilizaram o espaço para, também, saber sobre o estado de saúde

uns dos outros o que já indicaria a necessidade de um grupo.

Nessa perspectiva, apontamos a importância dos chamados espaços intersticiais (ROUSSILLON, 1991 *apud* MUSZKAT; WARCHAVCHIK; GOMES, 2019), que ficaram suspensos com o isolamento social. São espaços-tempo, dentro da instituição, que objetivam, de modo indireto, reforçar os vínculos da equipe, podendo ser também um tempo em que se reúnem para lembrar momentos marcantes relacionados à instituição, seja na chegada de um novo membro ou mesmo diante de uma situação crítica que atravessaram juntos, por exemplo (FUSTIER, 2012). É possível que os profissionais também sintam e/ou retomem o prazer de estarem juntos fazendo com que esses “espaços-tempo” possam ser refletidos como o lugar onde circula o afeto na instituição ajudando a manter um clima mais harmônico entre a equipe.

É também um momento privilegiado em que a equipe constrói para si provas de que existem vestígios de um vínculo poderoso entre seus membros, que não se reduz à simples funcionalidade do trabalho, à necessidade racional de colaborar de acordo com as regras profissionais estipuladas pela instituição. Parte do prazer obtido no trabalho não depende apenas do trabalho em si, mas também daquelas experiências que nos lembram da importância de conviver (FUSTIER, 2012, p. 93).

Assim, o que não pode ser elaborado em outros momentos dentro da instituição, pode ser considerado nessas situações. Pensando em um contexto

pandêmico, com o isolamento social, a escola deixou de oferecer este espaço aos professores.

No primeiro encontro do grupo, estiveram presentes oito professoras, dos mais variados ciclos, compartilharam suas vivências e os recursos de que dispunham para lidar com a pandemia e seus efeitos. Medo, impotência, ansiedade e angústia foram os principais sentimentos apontados naquele encontro. Havia, sobretudo, uma preocupação diante da possibilidade do retorno ao ensino presencial, do contágio e sobre o que seria possível esperar para os próximos meses. De acordo com CAO et al. (2020) *apud* RIBEIRO; PEREIRA; GONÇALVES; SAMPAIO, 2020, p. 26): “A experiência de isolamento, a incerteza e as preocupações em relação ao que o futuro reserva terão um impacto psicológico significativo, a curto e longo prazo, na saúde mental das populações que vivenciam a pandemia”.

Observamos a atuação de algumas professoras no sentido de amparar a angústia do grupo, indicando ativamente recursos que poderiam auxiliar a lidar com a situação, revivendo assim o que pode ocorrer nos espaços intersticiais. Ao final do encontro, pontuou-se sobre os principais sentimentos abordados pelo grupo e a fala de uma professora, sobre como reagiu a um acidente, foi utilizada como paralelo ao que o grupo trouxe, pois, assim como a pandemia, o acidente mudou o curso da vida temporariamente, mobilizou diversos sentimentos até que fosse possível lidar com o que era essencial para cada etapa deste processo.

Após o encontro, as professoras relataram que se sentiram aliviadas por

compartilharem suas vivências e por se sentirem acolhidas entre elas. Novamente, tal movimento pode ser interpretado como a indicação de que o grupo funcionou como um espaço intersticial, pois, mesmo em ambiente virtual, configurou-se em um momento que possibilitou troca de experiências, relatos sobre sentimentos e a sensação de que a angústia foi compartilhada e diluída no grupo.

Apesar de não ter se constituído em uma psicoterapia de grupo, o grupo de escuta sensível ancorado em uma epistemologia atenta direcionou-se ao acolhimento e fortalecimento dos recursos psíquicos já existentes entre aquelas mulheres, podendo contribuir, também, como um dispositivo que favoreceu a saúde mental de suas participantes, pois “O fato do sujeito se sentir aceito por outros, de experimentar um espaço de livre expressão para seus conflitos e sua angústia é, por si, um fator terapêutico” (MANTOVANI, 2008, p. 31).

Devido às incertezas quanto ao retorno das aulas presenciais, houve um espaço de duas semanas para alinhar dias e horários para a continuidade do grupo. No segundo encontro, estiveram presentes duas professoras que permaneceram, salvo ausências pontuais, até o término do grupo. Dentre os temas discutidos neste encontro, as professoras apresentaram as incertezas quanto ao grupo de escuta sensível analiticamente orientada, que foram interpretadas como um reflexo da pandemia e das alterações sofridas no cotidiano de todos naquele momento. As professoras relatavam também que, assim como o retorno às aulas, o retorno à vida “normal” parecia cada vez mais incerto. A relação com o tempo preocupava, sentiam que o tempo

passava depressa demais e as demandas sempre tinham caráter de urgência.

Desse modo, foi no terceiro encontro que se estabeleceu a frequência (semanal), dia da semana e horário. Foi proposto um grupo de escuta sensível analiticamente orientado, aberto para quem quisesse participar, sem tema previamente estabelecido, mas que tinha como eixo central refletir sobre a pandemia e seus efeitos e com previsão para se encerrar ainda no primeiro semestre de 2021, para que, posteriormente, fosse focado nas docências compartilhadas. No entanto, caso houvesse alguma intercorrência relacionada à escola, que impedisse a continuidade do grupo, seria realizada uma reunião para refletir sobre as possibilidades. Devido às incertezas frente ao ensino: se remoto, híbrido ou presencial, esse seria o arranjo possível para aquele grupo naquele momento, o que foi fonte de leve desconforto no grupo, pois era mais um local onde ainda não havia uma definição permanente. Assim como em outros aspectos da vida, diante da pandemia, novos arranjos são propostos frequentemente gerando sentimentos considerados “negativos”:

Em certa medida, face a situações desconhecidas e inesperadas (quer de valência positiva, quer negativa), este desequilíbrio é esperado, ou seja, é normal que, temporariamente, as pessoas experienciem alguma vulnerabilidade e precisem ajustar os seus padrões de resposta de modo a retomar o seu sentido de coerência e equilíbrio pessoal (RIBEIRO; PEREIRA; GONÇALVES; SAMPAIO, 2020. p. 27).

No terceiro encontro, as principais angústias relatadas foram relacionadas à adesão ao grupo. Havia certo incômodo, pois

esperavam que mais docentes aderissem, uma vez que sentiam que a escola estava em clima de luto. Concomitantemente, queixavam-se do excesso de demandas, muitas vezes burocráticas demais e que pouco auxiliavam a atravessarem aquele momento, o que também foi considerado pelas professoras como uma possível justificativa para a ausência das demais. Pontuavam que seria importante que todos da escola participassem e, embora houvesse divulgação do grupo e convite direcionado ao corpo docente, apenas seis professoras participaram do grupo.

No entanto, a queixa quanto à sobrecarga pairava sobre o grupo, do início ao fim, o que pôde ser pensado como mais uma forma de exigir excessivamente que os professores estivessem cada vez mais associados a demandas burocráticas, que pouco contribuía para que pudessem estar mais atentos e disponíveis para alinharem seus trabalhos com os ideais da comunidade escolar (AMARAL, 2016), conduta esta que segue avançando a partir de ideais Fordistas implementados na educação desde a década de noventa, focando em um ensino cada vez mais voltado ao mercado de trabalho e que durante a pandemia ficou ainda mais evidente.

Nesse sentido, percebe-se aí outro elemento que também é objeto de estudo da pesquisa: os mecanismos que contribuem para que a educação se torne desinteressante, justamente por estar desvinculada da realidade dos jovens periféricos. Esse é um dos pontos em que o projeto pretende atuar, buscando alternativas para aproximação entre a cultura dos jovens e o currículo escolar, promovendo, assim, uma educação voltada, também, à emancipação,

favorecendo a criatividade e o pensamento crítico.

bell hooks (2019), potente pensadora do feminismo negro, declara em sua obra que a pedagogia engajada deve promover nos estudantes uma visão crítica e criativa de sua realidade. A autora retoma este pensamento com a citação de SHAULL (1970) que, já na década de setenta ao prefaciar a obra de Freire na língua inglesa, assinalava

A educação funciona tanto como um instrumento utilizado para facilitar a integração das gerações mais jovens na lógica do sistema presente e dar conformidade a isso, quanto se torna “a prática da liberdade”, o meio pelo qual homens e mulheres lidam crítica e criativamente com a realidade e descobrem como participar da transformação de seu mundo (SHAULL in hooks, 2019, p. 34).

Ainda no terceiro encontro, salientaram a relevância de compartilhar vivências que ultrapassavam o foco no aspecto pedagógico, tão exigido pela profissão. Era importante estarem reunidas “re-conhecendo” umas às outras naquele momento tão atípico, o que remetia à relevância do vínculo, não só como um elo entre as participantes, mas também como ferramenta que ampliava o sentido do trabalho do professor, especialmente diante de uma crise sanitária mundial. Destacava-se, então, a importância da atuação do psicólogo na escola, pois, através do olhar atento deste profissional era possível pensar alternativas para lidar com a crise considerando também o aspecto emocional.

Em uma perspectiva crítica de atuação em Psicologia Escolar, o Psicólogo

Escolar e Educacional deve desenvolver sua prática a partir de um olhar atento aos determinantes sociais e das questões subjetivas que estão relacionadas aos processos de ensino-aprendizagem e da organização da escola. Esse profissional deve estar comprometido no combate às ideias cristalizadas e psicologizantes em relação à concepção de que as problemáticas educacionais têm raízes apenas no próprio estudante, desconsiderando outros aspectos que atravessam a vida deste (SILVA, ARAÚJO, NEGREIROS, 2021, p.35).

Foi, também, a partir desse sentimento de pertencimento que, no grupo, emergiram angústias relacionadas a temas como racismo e violência de gênero, como serão destacados mais adiante.

No quarto encontro, em busca de fortalecer o vínculo entre as professoras, foi solicitado que se apresentassem utilizando objetos e/ou imagens que as representassem. Essa dinâmica propiciou um clima mais descontraído no grupo e favoreceu, também, a integração de professoras recém-chegadas àquela escola que não tiveram a oportunidade de serem devidamente integradas à equipe devido ao isolamento social e suspensão das aulas. Mostraram-se atentas ao que cada participante apresentava, faziam perguntas e relatavam sobre as semelhanças quanto ao que sentiam e em como se estruturavam para enfrentar o isolamento. Os achados daquele encontro promoveram reflexões sobre a importância de criar e fortalecer vínculos entre elas, processo que, durante o ensino presencial, era possível através da convivência nos espaços intersticiais. Uma vez suprimidos pelas atividades remotas, foi através da

psicologia na escola que houve a possibilidade de apontar e promover reflexões sobre este assunto.

Reitera-se sobre a importância do psicólogo escolar e educacional, especificamente, neste cenário, atuando de forma contextualizada, implicada, ética e reflexiva sobre o impacto dos aspectos psicossociais nos processos educacionais que marcam a vida de inúmeros brasileiros (SILVA, ARAUJO, NEGREIROS, 2021, p. 58).

O quinto encontro teve a participação de três professoras, à medida que entravam na sala, questionavam quanto à presença das demais. Houve um movimento de “busca ativa” de uma participante, ao entrar na sala e perceber que as demais não haviam chegado, esta professora mostra-se, com frequência, como porta-voz de aspectos idealizados do grupo, atuava como protetora daquele espaço, verbalizando sempre que possível, sobre o quanto valorizava estar ali e geralmente direcionando-se em busca de proteger e evitar a dispersão das colegas.

O porta-voz, para Pichon Rivière,

“(...)é aquele que, num grupo em determinado momento diz algo, enuncia algo, e esse algo é o sinal de um processo grupal, é como uma descoberta. (...) o porta-voz não tem consciência, no momento de enunciar algo, da significação grupal que tem esse algo; ele enuncia ou faz algo que vive como próprio. (PICHON RIVIÉRE, 2009, p.265).

Através de relatos sobre a vida pessoal, as professoras foram alinhavando suas

experiências com situações vivenciadas com os alunos. Refletiram sobre a importância do autoconhecimento nesse processo, para que fosse possível ofertar escuta sensível e potente aos alunos, sem perder de vista suas fragilidades, corroborando a articulação que hooks (2013) faz sobre a autoatualização, que caminharia em oposição à dicotomização entre corpo e mente, geralmente imposta pelo pensamento acadêmico eurocentrado. Para ela, professores devem estar atentos aos demais âmbitos de suas vidas, e não focados apenas no acadêmico, pois só através do autocuidado poderiam estar mais disponíveis para os alunos, através de uma pedagogia que favoreça o pensamento crítico dos estudantes.

A pesquisa etnográfica realizada por Hill (2014, p. 176) em uma escola pública no sul da Filadélfia, também indicou um caminho semelhante. O autor recorreu ao **hip-hop** em aulas de literatura, pensando este estilo musical como “lugares de pedagogias públicas e extraoficiais”, destacando em seu estudo que, à medida que o professor se colocava disposto a compartilhar suas fragilidades com os alunos, numa perspectiva voltada para a criação de um espaço de relações mais horizontalizadas, os alunos passavam a fazer o mesmo, favorecendo o que chama de “capacidade de transformar a sala de aula em um espaço mais seguro, democrático, produtivo e culturalmente sensível” .

No que se relacionou ao desconforto relatado sobre a ausência de algumas colegas no encontro anterior, foi considerado que poderia refletir angústias diante de outros “vazios” que a pandemia trazia: vazio de expectativas, de acolhimento, de gratificações entre outros. Ficaram reflexivas

por alguns instantes e, em seguida, prosseguiram relatando sobre como estavam lidando com o tempo, para onde direcionavam a atenção, ao “que” e “como” estavam vinculadas ficou mais relevante e passível de reflexão diante do cenário pandêmico.

Nesse cenário, destacaram o sentimento de culpa e em como o machismo acentuava esse sentimento entre as mulheres: culpa diante da maternidade, do papel que exerceria na sociedade e de como conciliariam trabalho fora de casa com trabalho doméstico. Por se ocuparem em pensar sobre estes fatores, demonstravam a presença marcante de estereótipos que oprimiam as mulheres. Falar sobre papéis de gênero, favoreceu uma reflexão sobre autonomia, machismo e o papel do autocuidado como ferramenta potente na desconstrução destas amarras sociais.

As tarefas domésticas e a maternidade foram concebidas historicamente como responsabilidades de exclusividade feminina, por serem atividades “invisíveis, repetitivas, exaustivas, improdutivas e nada criativas” (DAVIS, 2016 p. 225) deveriam ser incorporadas na economia industrial, para que mais ninguém perdesse tempo com isto. No entanto, por não oferecer lucratividade altamente relevante, tal medida não é do interesse do sistema capitalista, que não opera em mudanças significativas nesse sentido. Sendo assim, essas atividades permanecem a cargo das mulheres, sobrecarregando-as e impedindo que possam escolher livremente algo que faça mais sentido a elas.

No sexto encontro, abordaram novamente a relação com o tempo e a percepção sobre este, o cansaço diante do excesso de trabalho, as mudanças rápidas como, por

exemplo, a adaptação às aulas híbridas. As aulas híbridas foram foco de constante debate, por demandar muito tempo das professoras, uma vez que elas precisavam preparar três tipos distintos de aula sobre o mesmo tema: uma para os alunos que estavam presencialmente na escola, a segunda para quem estava frequentando as aulas em ambiente virtual e a terceira para aqueles que não podiam acessar a escola presencial ou virtualmente. Apontaram que a sensação de exaustão se intensificava devido a mudanças rápidas e que, estando reunidas no grupo, se sentiam amparadas, uma vez que era possível, também, refletir sobre a importância de diferenciar o “provisório” do “permanente” para não se sobrecarregarem ainda mais.

A comunicação também era um aspecto que emergia no grupo, e que muitas vezes era qualificada como um problema. Por vezes esta premissa era demonstrada no grupo através de desconfortos e atravessamentos durante os relatos: era comum que os relatos fossem interrompidos e que mudanças de assuntos que, às vezes, ocorriam naturalmente fossem pontuadas como falha na comunicação, embora se esforçassem para garantir que todas pudessem se expressar. Queixavam-se, também, que mesmo com o retorno parcial às atividades presenciais, sentiam falta de conversas mais “despreziosas”, ou seja, parecia que os espaços intersticiais não acompanhavam as mudanças rápidas da escola. Sendo assim, o trabalho híbrido era vivenciado como uma mistura de sentimentos: alegria, por poder voltar ao trabalho e resgatar/manter laços, e também exaustão, pois eram exigidas por mais tempo devido à mudança do método de trabalho.

Refletiram, também, sobre relações, conexões e estratégias para se fortalecerem diante daquele novo cenário. Observou-se um movimento no grupo em que cada professora buscava, ao seu modo, mostrar mais de si para as colegas. Estariam se movimentando com o intuito de assegurar a rede criada entre elas? Essa questão foi lançada ao grupo, que respondeu trazendo situações de embate vividas na escola. Seria um “sim”? Estariam dizendo que “sim, estamos tentando nos unir aqui, pois já há muitas forças que tentam nos separar”? E assim o grupo permanecia com uma dinâmica que buscava acolher as dúvidas e pensar soluções em conjunto.

O vínculo que as professoras desenvolveram com os alunos era um elemento central em suas práticas e apareceu no grupo. O isolamento provocava uma preocupação ainda maior com algumas situações. Embora fosse pertinente devido a questões socioeconômicas que atravessavam aquela comunidade escolar, observou-se que o grupo era composto por professoras que estavam, cada uma, ao seu modo, vinculadas aos alunos de modo a se sensibilizarem por questões que iam além das relações na sala de aula. Dessa maneira, compartilharam estratégias que construíram para alcançar alguns alunos que estavam mais prejudicados devido a pobreza.

A sensibilização das professoras quanto ao tema, favoreceu reflexões trazendo classe e raça, apontadas como duas chaves que possibilitavam uma compreensão mais aprofundada sobre a realidade dos alunos. Considerando o território onde a escola estava inserida – e que um número considerável de estudantes residiam na comunidade que circundava a escola – era

fundamental refletir como estes aspectos se interseccionavam, como, também, quais recursos dispunham para intervir e se era preciso mobilizar outros dispositivos além da escola.

Refletiram também sobre como a pandemia havia impulsionado a reavaliação das relações que estabeleciam com os seus pares na escola, os sentimentos que eram frequentes nessas interações e que, muitas vezes, se assemelhavam com a dinâmica dos alunos, como **bullying** e sensação de não pertencimento ao grupo, por exemplo. No entanto, à medida que o grupo avançava, as percepções diante do clima, na escola, foram se transformando. Algumas professoras, gradativamente, demonstraram uma sensação de pertencimento que poderia ser reflexo da construção engendrada no grupo e, também, da assimilação à escola e suas peculiaridades.

Com frequência, referiam-se ao grupo como um momento em que se organizavam para autorreflexão, de modo a incluir em suas rotinas aquele horário como um compromisso com elas mesmas. Essa ponderação foi ainda mais relevante ao considerar que o grupo era composto por mulheres, pois todas as professoras do grupo relatavam jornada dupla (trabalhavam em duas escolas ou trabalhavam na escola e em casa com afazeres domésticos). A homogeneidade quanto ao gênero das participantes possibilitou a reflexão sobre quais fatores estariam determinando este cenário: será que, justamente por estarem sobrecarregadas, elas procuravam ainda mais estes espaços? seria um cenário consequente do machismo, em que os homens não podem buscar apoio psicológico? Ou a junção destes e outros fatores?

Com o andamento do grupo percebeu-se que a pandemia e seus efeitos, tema inicial, foi ficando em segundo plano, as professoras foram trazendo com maior frequência, questões relacionadas à classe, raça e gênero, demonstrando que estavam imersas nestes conteúdos na escola e que também buscavam compreender estes marcadores sociais. Os relatos mostravam o quanto o assunto era complexo, havia modos distintos de lidar/pensar esses temas, o que favoreceu a troca de conhecimentos entre elas. Refletiram sobre autopercepção e colorismo³, pois havia no grupo três mulheres negras de pele clara. Também falaram sobre a percepção que tinham de outras culturas, especialmente na relação entre Sudeste e Nordeste. Nesse aspecto, falamos sobre distintas correntes de pensamento e a constante tendência eurocêntrica a hierarquizar as diferenças (SANTOS, 2020).

O foco em opressões de classe, raça e gênero se intensificou, coincidindo com a entrada de mais uma professora negra no grupo. O grupo parecia que estava fugindo do tema, mas, ao contrário estava se aproximando cada vez mais. Falava sobre violência de gênero, machismo, xenofobia e do genocídio da população negra. Pensou-se a sororidade como uma ferramenta para enfrentar o machismo no ambiente escolar e como estratégia de enfrentamento entre elas diante das opressões apontadas. A importância de enaltecer umas às outras em público e diante de situações em que

percebiam que o machismo estaria presente era, também, tão relevante quanto denunciar as opressões.

O encontro tornou-se ainda mais rico, pois havia mulheres das mais variadas idades, culturas e formações. Compartilhavam experiências vividas em outras escolas e intervenções que atendiam questões socioeconômicas dentro do limite do que a escola era capaz de promover. Refletiam sobre a possibilidade de importar tais medidas e dividiam as angústias. Além disso, as professoras que estavam na escola há mais tempo contavam sobre o contexto familiar de alguns alunos, o que ajudava as demais a refletir sobre determinados comportamentos e situações.

Conforme o grupo avançava, emergia a necessidade de recapitular o que havíamos alcançado, refletir sobre o que havia sido proposto até aquele momento e o direcionamento do grupo. A ideia de dialogar sobre o percurso do grupo era uma forma de tentar elaborar a angústia relacionada a mudanças repentinas, que eram relatadas e voltadas ao calendário escolar. Pensou-se os impasses causados ou acentuados pelo COVID-19, abordando como a pandemia havia impactado a vida dos alunos e da comunidade no entorno da escola: passamos por medidas que cada professora encontrou para atuar no sentido de minimizar alguns efeitos sociais causados pela doença, fosse mantendo doações na comunidade, como já acontecia antes da pandemia, ou disponibilizando o contato de WhatsApp pessoal para que pais e alunos pudessem contactá-las no intuito de diminuir os impactos do distanciamento, por meio de busca ativa de alunos que não compareciam virtualmente, pensando

3 Colorismo "(...)ou pigmentocracia, forma de discriminação baseada fundamentalmente na tonalidade da pele: quanto mais escura uma pessoa, mais discriminação e exclusão ela sofreria. (SILVA, 2017, p.09).

intervenções que foram utilizadas em outras escolas e que talvez pudessem ser replicadas. O que se observava naquelas mulheres era a dedicação com aquele ambiente: estavam lá mesmo no auge do distanciamento social.

Naturalmente, as reflexões caminharam para questões que impactavam professores e alunos: classe, gênero, raça, **bullying** e clima organizacional. No entanto, gradativamente respiros surgiam, sorrisos discretos e também já era possível adentrar em temas mais densos como, por exemplo, a introdução de um filme que relatava a pandemia do ponto de vista da cosmogonia **yorubá**.

Foram propostas, naquela etapa, reflexões sobre a conexão do humano com a natureza, variados tipos de conexões, a relação com o território em que estavam inseridas e suas particularidades o que, por vezes, era esquecido pelo poder público, diante da burocracia de uma docência que, em plena pandemia, era exigida quanto ao cumprimento de protocolos rígidos, como entrega de notas, conselhos de classe e todo um cronograma que parecia estar muito distante da realidade da escola virtual, especialmente quando se considerava que grande parte dos alunos não acompanhou a escola remotamente. Era importante não parar, mas a que custo? Continuariam como se nada tivesse acontecido? Esta dinâmica funcionaria com aquelas que mostravam que seu fazer estava imbuído de afetividade? A experiência aqui mostrou que, não fosse o vínculo, a entrega afetiva pelo trabalho que realizavam e uma série de dispositivos que essas mulheres descobriram e construíram, talvez o retorno ao presencial seria muito árduo.

O grupo possibilitou compreender a trajetória dessas professoras: como chegaram ali? Por que ali estavam? Quais fatores embasavam e fortaleciam a docência? Os espaços que foram retirados ou mesmo temporariamente suspensos faziam muita falta, fossem para dividir a receita de uma dieta nova, fossem para desabafar sobre as agruras da docência.

No último encontro, algumas docentes relatavam que tinham a sensação de que o clima na escola estava melhor: mudou o clima ou eu que mudei? Perguntavam-se. Mesmo em relações mais turbulentas, algumas professoras haviam adotado uma postura de enfrentamento. Diziam também que a sensação de pertencimento era mais intensa do que a sensação de desagregação, relatada com frequência no grupo. Outra elaboração que parece ter sido possível foi sobre o destino das angústias, pois perceberam que era preciso falar sobre o incômodo do autoconhecimento como ferramenta que possibilitaria as demais mudanças. E também se perceberem como sujeitos, e assim, se sentirem capazes de agir sobre a situação da qual se queixavam. Havia também o relato que ressaltava a importância de continência, pertencimento naquele momento, onde o caos de fora não poupava o caos pessoal.

A sensação de conexão foi apontada também como um saldo positivo do grupo. Sentiam que, aos poucos, iam pertencendo àquele local, além de se aperceberem que já havia uma sensação de isolamento mesmo antes da pandemia. Estarem ali reunidas favoreceu também a resistência diante de um espaço em que alguns se opunham, justamente, ao projeto de pesquisa, por julgarem a temática “desinteressante”.

Uma das falas no último encontro é a de que a psicóloga “costurava, ou melhor, chuleava. Uma costura tão bem-feita que o avesso também estava bonito” e, a partir dessa fala, destacaram que a experiência que tiveram assemelhava-se à construção de uma “colcha de retalhos”, onde cada uma com sua peculiaridade compunha o todo. A colcha de retalhos também remetia à ideia de um lugar para onde olhar quando as coisas pareciam perder o sentido. Representava, também, uma construção simbólica desse grupo, tecida artesanalmente em meio à permanente desconstrução unindo partes, porém, sem que fosse necessário diluí-las no todo. Observamos também que algumas queixas apontadas pelas professoras de modo individual serviam para descrever o sentimento do grupo e no grupo, como a queixa diante do vazio relacionado às expectativas diante da pandemia e o vazio relacionado à “ausência” de pessoas naquele grupo quando se referiam aos demais professores que permaneciam em atividade na escola mas que não aderiram ao grupo. Finalizamos os encontros com a canção *Um novo tempo*, de Ivan Lins, apresentada por uma professora levou e que para ela simbolizava o trabalho feito no grupo e os votos para o futuro.

Considerações finais

Destacamos a potência dos espaços de trocas, que não só oferecem a possibilidade de elaborar conflitos pontuais, refletir papéis, como estratégia de enfrentamento à pandemia, mas também favorecem a discussão de questões críticas relacionadas ao

fazer do docente em seu cotidiano, ressaltando a atuação do psicólogo escolar como um facilitador/mediador desses espaços.

É sabido que a pandemia causa impactos na saúde, na economia, na educação e em todos os setores da vida. Impactos que lidaremos a curto, médio e longo prazo. Dessa maneira, a atuação da psicóloga se deu de modo a propiciar o diálogo entre as professoras, especialmente durante o distanciamento social e virtualização das atividades escolares. A troca entre as professoras reforçava o vínculo preexistente e o senso de comunidade escolar, que havia sido seriamente afetado com a pandemia.

No tocante à saúde mental dos professores, discutimos o texto *Pedagogia Engajada*, de bell hooks (2013) com o objetivo de introduzir o tema junto às professoras. Foi enfatizado que o autocuidado não anularia a possibilidade de cuidar dos alunos, preocupação central da maioria das professoras.

Foi possível refletir sobre classe, raça e gênero, além de fatores econômicos que permeavam a comunidade escolar e se acentuaram com o advento da pandemia. A questão de gênero ficou evidenciada quando observamos que apenas professoras participaram, embora todas estivessem em dupla jornada, ainda assim estiveram presentes e participantes nos encontros. Classe e raça foram temas abordados conforme se pensava sobre a realidade dos alunos e os impactos na escola, compreendendo que opressões também estavam presentes na vida das professoras e seus pares. Embora a escola estivesse engajada através da elaboração de atividades com os alunos abordando violência de gênero,

a experiência no grupo revelou que eram temas que necessitavam de aprofundamento evidenciando, novamente, a relevância do Psicólogo Escolar atento a tais demandas.

O grupo de escuta analiticamente orientada também revelou outros aspectos na escola que necessitariam de intervenção: a comunicação entre os pares, por exemplo, era uma queixa frequente e tinha ainda mais notoriedade diante das mudanças rápidas impostas pela pandemia. A partir da escuta dessas professoras também foi possível acessar a dinâmica daquele território e, com isso, colaborar para possíveis intervenções na escola e na pesquisa.■

[EDCLAY LINDOANNA OLIVEIRA DE MELO]

Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, psicóloga pesquisadora vinculada ao grupo de pesquisa “Raça, gênero, etnomatemática e culturas afro-brasileiras - relações étnico-raciais e diversidade de gênero na construção de uma epistemologia afro-brasileira e feminista nas escolas públicas de São Paulo”, coordenado pela Profa. Dra. Mônica Guimarães Teixeira do Amaral. E-mail: edclaymelo@gmail.com

Referências

AMARAL, M. G. T. **O que o rap diz e a escola contradiz**: um estudo sobre a arte de rua e a formação da juventude na periferia de São Paulo. São Paulo: Alameda, 2016.

BLEGER, J. **Temas de psicologia**: entrevista e grupos. 4. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

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

FUSTIER, P. **L'interstitiel et la fabrique de L'équipe**. Nouvelle revue de psychosociologie 2012/2 n° 14 | pages 85 à 96. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-nouvelle-revue-depsychosociologie-2012-2-page-85.htm>. Acesso em: 27 set. 2021.

HILL, M. L. **Batidas, rimas e vida escolar**: pedagogia *hip-hop* e políticas de identidade. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

HOOKS, B. **Erguer a voz**: pensar como feminista, pensar como negra. Trad. Catia Bocaiuva Maringolo. São Paulo: Elefante, 2019.

HOOKS, B. **Ensinando a transgredir** - a educação como prática da liberdade. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

MANTOVANI, A. Grupos de apoio amplo: ancoragem e apoio psicológico em grupos terapêuticos. **Revista da SPAGESP** - Sociedade de Psicoterapias Analíticas Grupais do Estado de São Paulo Jul.-Dez. 2008, V. 9, No. 2, pp. 29-38. Disponível em: Grupos de apoio amplo: ancoragem e apoio psicológico em grupos terapêuticos (bvsalud.org). Acesso em: 10 set. 2021.

MUSZKAT, S.; WARCHAVCHIK, I. H.; GOMES, M., A.; Como receber o outro: a escuta psicanalítica na clínica extramuros - Fevereiro 2019 v. 1 n. 5. I **Simpósio Bienal SBPSP** - O Mesmo, O Outro - Disponível em: <https://www.proceedings.blucher.com.br/article-details/como-receber-o-outro-a-escuta-psicanalica-na-clnica-extramuros-30443>. Acesso em: 15 de set. 2021.

OLIVEIRA, V. H. N. Desafios para a pesquisa no campo das ciências humanas em tempos de pandemia da COVID-19. **Revista eletrônica**. Ano III | Volume 5 | N° 14 | Boa Vista | 2021. Disponível em: <http://doi.org/10.5281/zenodo.4513773> Acesso em: 04 set. 2021.

PICHON - RIVIÈRE, E. **O processo grupal**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

RIBEIRO, E.; PEREIRA, A. R.; GONÇALVES, M. M.; SAMPAIO, A. Impacto psicológico da pandemia em estudantes universitários e a Linha de Apoio Psicológico SOS COVID-19 (APsi-Uminho e EPsi) In: MARTINS, M.; RODRIGUES E. **Revista eletrônica** - A Universidade do Minho em tempos de pandemia: Tomo II (Re)Ações. Uminho Editora. 2020 Disponível em: <https://doi.org/10.21814/uminho.ed.24.2>. Acesso em: 5 out. 2021.

SANTOS, B. S., **O fim do império cognitivo**: a afirmação das epistemologias do Sul, Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

SILVA, A.V.; ARAUJO, D. M; NEGREIROS, F. O congresso nacional brasileiro no contexto da pandemia de covid-19: análises a partir da Psicologia Escolar Crítica In: NEGREIROS, F.; FERREIRA, B. O.; Cols. **Onde está a psicologia escolar no meio da pandemia?**. São Paulo: Pimenta cultural, 2021.

SILVA, J.B. in AMARAL, M., REIS, R., SANTOS, E.C.M., DIAS, C. (orgs.). **Culturas ancestrais e contemporâneas na escola - novas estratégias didáticas para a implementação da lei 10639/2003**. São Paulo: Alameda , 2018.

SILVA, .T.M.G.S. O colorismo e suas bases históricas discriminatórias. **Revista eletrônica de direito da UNIFACS** - Universidade de Salvador. Mar.2017, n°201, Disponível em < <https://revistas.unifacs.br/index.php/redu/article/view/4760/3121>> . Acesso em: 10 set. 2021.

WANG, J., WANG, J. X.; YANG, G. S. The Psychological Impact of COVID-19 on Chinese Individuals. **Yonsei medical journal**, 2020. 61(5), 438-440. Disponível em: <https://dx.doi.org/10.3349%2Fymj.2020.61.5.438> Acesso em: 05 de out. 2021.

O PAPEL ATIVO DE
MULHERES RAPPERS
NEGRAS E INDÍGENAS
NA PRODUÇÃO DE
CONTRANARRATIVAS
NA AMÉRICA LATINA



V SICCAL

[GT3 - FEMINISMOS E RELAÇÕES ETNICORRACIAIS]

Ana Luísa Melo Ferreira

Université Panthéon-Sorbonne, Paris

Yoná dos Santos

Universidade de São Paulo (FFLCH/USP), São Paulo, SP

[RESUMO ABSTRACT RESUMEN]

Nascido na Jamaica do século XX e migrado para os Estados Unidos nos anos 70, o rap se estabeleceu como uma contranarrativa de jovens negros, latino-americanos e caribenhos. À margem das instituições e representações políticas oficiais, os grupos de rap buscavam denunciar estereótipos aos quais estavam submetidos e criavam consciência política em seus ouvintes. Fortemente influenciados pela cultura da oralidade, propunham, por meio de suas letras, formas ativas e potentes de sobrevivência em territórios violentos e segregados. É o que fazem, hoje, mulheres negras e indígenas ao se apoderarem do gênero musical para revelar suas dores e compartilhar suas lutas diante de estruturas de poder que silenciam suas identidades e subjetividades. Deste modo, este trabalho busca estudar como artistas latino-americanas fazem uso do rap com o seu potencial emancipatório, para trazer à esfera pública problemáticas invisibilizadas, mas que afetam grande parte da população feminina indígena e negra.

Palavras-chave: Rap. Mulheres. Resistência. Relações étnico-raciais. América Latina.

Born in 20th-century Jamaica and migrated to the United States in the 1970s, rap has established itself as a counter-narrative of black, Latin American and Caribbean young people. Outside official political institutions and representations, rap groups sought to denounce stereotypes to which they were subjected and create political awareness into their listeners. Strongly influenced by the culture of orality, they proposed, through their lyrics, active and powerful ways of survival in violent and segregated territories. This is what black and indigenous women do today, taking over the musical genre to reveal their pain and share their struggles towards power structures that silence their identities and subjectivities. Thus, this work seeks to study how female Latin American artists make use of rap with its emancipatory potential, to bring invisible problems to the public sphere, problems which affect a large part of the indigenous and black female population.

Keywords: Rap. Women. Resistance. Ethnic-racial relations. Latin America.

Nacido en la Jamaica del siglo 20 y migrado a los Estados Unidos en la década de 1970, el rap se ha establecido como una contra-narrativa de jóvenes negros, latinos, estadounidenses y caribeños. Al margen de las instituciones y representaciones políticas oficiales, los grupos de rap han tratado de denunciar los estereotipos a los que estaban sometidos, creando, de esta manera, conciencia política en sus oyentes. Quienes fuertemente influenciados por la cultura de la oralidad, han propuesto, a través de sus letras, formas activas y poderosas de supervivencia en territorios violentos y segregados. Esto es lo que hacen hoy las mujeres negras e indígenas al apoderarse del género musical para revelar sus dolores y compartir sus luchas frente

a las estructuras de poder que silencian sus identidades y subjetividades. Así, esta investigación busca estudiar cómo las raperas latinoamericanas hacen uso del rap como potencial emancipador, para traer a la esfera pública problemas invisibles, pero que afectan a gran parte de la población femenina indígena y negra.

Palabras clave: Rap. Mujeres. Resistencia. Relaciones étnico-raciales. América Latina.

Introdução

Países do sul global possuem hierarquias coloniais linguísticas, geográficas, de classe, gênero e raciais e se encontram subjugados a um sistema-mundo heterossexual, branco e patriarcal, que garante a exploração capitalista e favorece a acumulação. Nele, relações de poder se estabelecem segundo critérios coloniais, e as consequências são extremas para aquelas e aqueles que se encontram à margem. É o caso de mulheres, mais especificamente mulheres racializadas latino-americanas, que se encontram na intersecção de distintas opressões.

A violência de gênero, nesse contexto, é uma realidade que insere mulheres – não sem resistência de sua parte –, em ciclos de abusos legitimados por diferentes esferas da sociedade. Assim, mulheres indígenas e negras na América Latina têm em comum serem vítimas do racismo, do sexismo e da opressão de classe, ou seja, da mesma matriz de injustiças resultantes do colonialismo na região ao longo dos últimos 500 anos. No entanto, longe de aceitarem o domínio de maneira passiva, elas se reinventam e encontram alternativas de manifestação política para mostrarem que existem e resistem. Aqui, o rap, com seu forte caráter de denúncia, é uma delas – elas encontraram, no gênero musical, um espaço de emancipação para divulgar suas pautas feministas e se fortalecerem ao lado de outras mulheres.

Deste modo, buscaremos a seguir discutir a atuação de mulheres rappers indígenas e negras em diferentes países latino-americanos, e de que forma elas utilizam o gênero musical como uma estratégia

para denunciar injustiças e para expressar sua indignação face a um modelo de sociedade que as violenta todos os dias. Deste modo, escolhemos abordar as realidades de *raperas* indígenas no Peru e no México, assim como artistas negras do Brasil e de Cuba, baseando-nos em letras que carregam o peso da existência em países que as desprezam.

Mulheres indígenas no rap latino-americano

Em sua obra *New York Ricans From The Hip Hop Zone*, Rivera (2003) aborda a influência de afro-americanos, porto-riquenhos e, também, de povos indígenas do oeste estadunidense na criação de um gênero musical em ascensão nos anos 70, o hip hop. Tendo como epicentro a cidade multiétnica de Nova Iorque, o hip hop surgiu como uma forma urbana de expressão criativa e de contestação política de grupos marginalizados, com profundas raízes nas culturas africanas, indígenas e latinas de seus idealizadores. Ainda que o hip hop seja considerado o *reino* da população afro-americana estadunidense, é preciso estarmos atentos às armadilhas de tal mito. Mesmo que cantores negros tivessem – e continuem a ter – mais destaque no cenário comercial em relação às outras etnias coautoras, artistas indígenas, porto-riquenhos e *chicanos* participaram de forma substancial na sua consolidação. Não levar em conta tal contribuição impede, segundo Rivera, que estes grupos compreendam plenamente tal herança compartilhada.

O rap, uma das ramificações do hip hop, é o que Barnabé (2013) chama de *poesia plebeia*. Trata-se do ritmo e da fluidez do dizer, uma síncope que assegura a personalidade e conjuga corpo e palavra para dizer nada além da verdade. Por meio de uma estética que desafia hierarquias e luta contra os preconceitos dos *letrados*, o rap é uma prática simbólica que se associa às denúncias de profundas desigualdades sociais. “El aire y las palabras prolongan el cuerpo, son sustancia poderosísima que puede liberar a los oprimidos por el sistema, son la emanación del espíritu” (BARNABÉ, 2013, p.187). Ele pode ser considerado um dispositivo capaz de mobilizar socialmente e agir como um poder contra hegemônico. Nele, não há rap sem o desejo de transformar a sociedade.

Na realidade latino-americana, marcada pela expropriação dos territórios indígenas, pela escravidão dos povos negros, pela colonização, pelo neoliberalismo e pela constante retirada de direitos, o rap encontrou um terreno fértil para se difundir. A partir dele jovens de Abya Yala encontraram uma alternativa de ressignificar vivências, de reivindicar um espaço político, de desconstruir estereótipos sobre minorias e de questionar processos de exploração (SOUZA *et al.*, 2014). Em países como Brasil, México, Cuba e Peru, que estudaremos a seguir, a sua presença nas periferias se faz tão potente porque funciona como uma ferramenta que dá voz a setores historicamente excluídos. No caso das mulheres indígenas latino-americanas, a apropriação desta prática musical desafia projetos de sociedade hegemônicos e sexistas, ao mesmo tempo em que as empoderam individual e coletivamente.

Para as mulheres, o rap permite seu autorreconhecimento e afirmação de suas identidades, ao passo que denunciam as injustiças e violências às quais os corpos femininos e feminilizados são constantemente submetidos. No caso destas manifestações de mulheres indígenas, é uma ferramenta de expressão de luta que age para sensibilizar o público para as suas demandas. Desta maneira, mulheres rappers indígenas na América Latina, por meio de sua presença em espaços de caráter reivindicatório, contribuem para diversificar vozes e mensagens, além de ter como uma das consequências a possibilidade de alcançar audiências mais jovens (BLANCO, 2019). Por outro lado, ainda conforme Blanco (2019), a participação de mulheres no rap latino-americano constitui um “movimento dentro do movimento” visto que elas utilizam os próprios corpos como resistência dentro de um movimento até então profundamente masculinizado.

No México, por exemplo, o rap se instalou nas zonas urbanas de forma dispersa e foi resultante em parte da migração de mexicanos expulsos dos Estados Unidos nos anos 80, bem como a apropriação do gênero pela indústria musical (MEJÍA, 2017, p.29). Estas expressões, segundo Mejía (2017), estavam inseridas em um contexto de enfrentamento entre grupos marginalizados, como, por exemplo, os *cholos*¹. No entanto, de acordo com Doncel e Talancón (2017), ele se estabeleceu no país ao longo

1 O termo *cholo* designa, à princípio, descendentes de povos originários ou mestiços. No entanto, de acordo com Bassols e Aguilera (1984), a palavra adquiriu um novo significado, sendo utilizada para representar jovens membros de *pandillas*, ou seja, grupos criminosos.

da década de 90, ocorrendo de maneira concomitante com a presença do movimento zapatista e sua natureza indigenista. Segundo os autores,

[...] desde finales del siglo XX en México se ha desarrollado un creciente movimiento indigenista que ha llegado a cuestionar la agenda política del gobierno. Desde que el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), en gran parte integrado por actores indígenas, emprende una insurrección armada en Chiapas contra del gobierno y sus políticas, los discursos indigenistas, en su objetivo de dar voz a las minorías (Gómez, 2007), empezaron a tener mayor presencia en la vida social, cultural y política del país. Este indigenismo se expandió y trajo consigo un ecléctico gusto por las artes, entre las cuales encontró diversas expresiones musicales. La música creada, especialmente por los jóvenes de origen étnico, se transfiguró al adaptarla a sus diversas cosmovisiones e idiosincrasias. De igual forma, los grupos musicales se constituyeron en vehículo de una catarsis colectiva a partir de la cual se produce la difusión de sus identidades (López, Ascencio y Zebadúa, 2015). (DONCEL E TALANCÓN, 2017, p.).

Isso possibilitou que *rappers* pudessem se expressar, inclusive, utilizando seus idiomas indígenas. Eles vão, portanto, na contramão de pilares ideológicos que legitimam o abandono de suas línguas originárias e que se baseiam na injusta associação de atraso e culturas ameríndias (CRU, 2021). É, conforme o autor, um tipo de essencialismo estratégico que celebra o orgulho étnico destes povos, ao mesmo tempo em que outorgam às línguas indígenas

um papel simbólico e contra hegemônico (CRU, 2021). Na voz das mulheres *rappers*, o estilo musical celebra a ancestralidade e reforça suas lutas individuais e coletivas em países no qual os vestígios do colonialismo, tais quais o racismo e o sexismo, se manifestam cotidianamente.

A maré de advertência lírico-feminista mexicana

Os *zapotecas* fizeram parte de uma civilização que habitou o vale de Oaxaca, localizado ao sul do México, durante o período pré-colombiano. Com a chegada de Hernán Cortés em território mexicano, no fim do século XV, grande parte da história deste povo originário foi apagada e sua cultura influenciada, de forma arbitrária, pelos princípios europeus. Hoje, o país contabiliza apenas 800 mil *zapotecas* que se dividem entre o Istmo de Tehuantepec, os vales centrais, a Sierra Norte e a Sierra Madre del Sur. O que chama a atenção para os *zapotecas*, no entanto, é um traço cultural fortemente marcado pela misoginia, sendo o feminicídio uma prática ainda comum. É neste cenário de violência que nasce a artista e ativista oaxaqueña Mare Advertencia Lírika, em 1985, para se tornar uma das *rappers* indígenas mais importantes de sua geração.

Os versos políticos de Mare abordam temas como violência de gênero, direitos indígenas e a situação político-social mexicana. Misturando rap e música ancestral, ela fala com propriedade sobre injustiças sociais a partir de sua própria experiência

enquanto mulher indígena em um país sexista e racista. Em entrevista concedida ao jornal *Animal Politico*², a cantora feminista afirma que o rap a ajudou a se empoderar, fazendo-a se reconectar consigo mesma e com sua identidade. Crítica ferrenha do amor romântico, ela acredita que ele é um dos maiores perigos para a saúde física e mental das mulheres.

No ano de 2021, Mare lançou algumas canções com forte caráter político, entre elas *Qué Mujer* e *Se Busca*, que serão estudadas neste trabalho. A primeira, *Qué Mujer*, é uma ode à independência feminina, à libertação das amarras criadas pelo gênero e pela autonomia financeira e emocional das mulheres. Ao afirmar “*mujer, no te limites a lo que te piden ser!*” e “*no dejes que en tu vida los otros quieran decidir!*”, ela demonstra seu compromisso com a luta feminista. Trata-se de uma mensagem de encorajamento coletivo para que todas as mulheres sejam capazes de reagir às forças que as oprimem e de reivindicar o controle sobre as próprias vidas.

¡No dejes que nadie te pise! ¡qué no te manden! que lo mejor de ti, no lo oculte el maquillaje...

¡Ya deja de tragarte la basura sexista!

¡Ya deja de pensar que “mejor es quien mejor vista!”

¡Ya deja las revistas! lo que tu vida controla, por que naciste libre, y te hiciste esclava de la moda...

¿Qué importa si el traje entallado es el que te acomoda?

¡Las 12 dieron ya! y el hechizo se rompe ahora...

¡Reacciona! deja de ser sólo la novia “de”, mejor, preocúpate de lo que tú puedes ser, supera las expectativas que de tí creen, ¡que deveras merezcas el respeto que te den! (LIRIKA, 2021).

O machismo pode ser definido como uma ideologia que defende (e justifica) o domínio dos homens sobre as mulheres. Logo, segundo Moral e Ramos (2020), exalta qualidades ditas masculinas, como a agressividade e a independência, ao passo que inferioriza a dependência, a submissão e a fragilidade, características socialmente construídas para designar o sexo feminino. Este sexismo, para os autores, está profundamente associado à cultura mexicana, e a tentativa de transgressão ao modelo tradicional do machismo no México resulta em ainda mais violência contra aquelas que tentam se libertar dela.

No dia 23 de novembro de 2020, em celebração ao Dia Internacional Para a Eliminação da Violência contra as Mulheres, o Instituto Nacional de Estatística e Geografia do México (Inegi) publicou dados sobre a situação de violência no país³. De acordo com as informações pertinentes ao ano de 2016, cerca de 70% das mulheres entre 25 e 34 anos estariam propensas a sofrerem violência, sendo esse o grupo de maior vulnerabilidade face ao machismo. Em seguida se encontram mulheres entre 35 e 44 anos, com 68.9% delas podendo ser vítimas. No que tange ao período de

² Disponível em: <https://www.animalpolitico.com/2015/01/mare-advertencia-lirika-la-activista-zapoteca-que-rapea-por-los-derechos-de-la-mujer/>. Acesso em: 5 out. 2021.

³ Disponível em: https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/aproposito/2020/Violencia2020_Nal.pdf. Acesso em: 17 out. 2021.

confinamento durante a pandemia de coronavírus – iniciado no mês de abril pelo governo de Andrés Manuel López Obrador (Morena) e que teria diferentes estágios ao longo de 2020 e 2021 –, os níveis de violência doméstica cresceram, segundo o Inegi. Uma segunda pandemia, consequência do que o órgão acredita ser o “*agotamiento de las relaciones entre los integrantes del hogar*”, esteve em curso. Índices de feminicídio e agressão aumentaram, com uma média de 11.2 mulheres assassinadas por dia apenas em abril de 2020 (Equis, 2020)⁴.

Mulheres e meninas indígenas, por outro lado, também são as mais desfavorecidas quando se trata de acesso à educação no México. De acordo com a Unicef, a população indígena mexicana é a que tem maior risco de não concluir a educação básica. Ainda que a média nacional de analfabetismo seja 1 a cada 20 pessoas, no caso dos povos originários ela é de 1 a cada 4 indivíduos que não sabe ler nem escrever. No entanto, 7 de cada 10 mulheres indígenas que obtiveram acesso ao ensino superior têm alguma ocupação formal, em contraste com 2 a cada 10 mulheres indígenas que não possuem escolaridade⁵. Essa última informação, em particular, reforça a ideia de Mare de que mulheres são capazes de ser muito além do que esperam delas, basta identificarmos o nosso próprio poder e termos um pouco mais de oportunidades.

Outro tópico presente nas letras de Mare Advertencia Lirika são os

desaparecimentos, tão comuns no México, sendo o caso de Ayotzinapa um dos mais notórios. Em 2014, 43 estudantes da Escola Normal Rural Raul Isidro, localizada no Estado de Guerrero – um dos mais violentos do país –, desapareceram enquanto se deslocavam para participar de uma manifestação na Cidade do México. Ao longo do trajeto, o ônibus da excursão foi alvejado por patrulhas policiais, 6 pessoas morreram, e 43 delas nunca mais foram vistas. É, para Barriendos (2019), um dos casos de violações dos direitos humanos orquestrado pelo Estado mexicano, mas que está longe de acontecer de maneira isolada.

Na música *Se Busca*, a artista retrata o cotidiano de familiares das vítimas desaparecidas, e apesar de grande parte das desapareções serem motivadas por questões políticas, ela afirma que não é possível saber quem conseguirá se salvar do que ela define como *infierno*:

¡Se busca! *Leí en la ficha pegada*
En el poste de la esquina para dar vuelta
a mi cuadra
Cabello largo, negro, uniforme de
secundaria,
La familia se preocupa, su papá sale a
buscarla
¡Se busca! *Nunca volvió del trabajo,*
pantalón de mezclilla y camisa a cuadros
después de varios días en la ciudad
preguntando
por fin, en la fiscalía, a su esposa, le hicie-
ron caso
[...]
Pues viviendo en este infierno, no se sabe
quién se salva,
La cifra es alta y también aumenta el miedo
Pero en la incertidumbre se guarda siempre
el anhelo

4 Disponível em: <https://equis.org.mx/wp-content/uploads/2020/08/informe-dospandemiasmexico.pdf>. Acesso em: 15 out. 2021.

5 Disponível em: <https://www.unicef.org/mexico/inclusi%C3%B3n-educativa>. Acesso em: 20 out. 2021.

*que quién no esta, pueda regresar de nuevo,
que la búsqueda sea en vida y se de con el
paradero
que la justicia llegue si vuelven solo los
cuerpos
y que nunca otra familia tenga que pasar
por esto.*
(LIRIKA, 2021).

O México pode ser considerado um cemitério em escala nacional. Entre 2006 e 2019 foram descobertas cerca de 3 mil covas clandestinas e aproximadamente 5 mil corpos; somente no período de dezembro de 2018 a agosto de 2019 foram encontrados 671 crânios no país. Não obstante, faltam registros e estatísticas confiáveis sobre a situação de desaparecimentos e violência sistêmica contra civis (BARRIENDOS, 2019, p.9). Neste cenário de profunda desigualdade e violência, a voz de Mare se faz crucial na denúncia das brutalidades às quais estão submetidas a população mexicana, em especial as mulheres indígenas e outras minorias.

A jovem peruana que canta sua história em quéchua

Renata Flores, nascida em 2001 em Ayacucho, na província de Huamanga, no Peru, foi considerada a “rainha do rap Quéchua” pelo *New York Times* com apenas 20 anos de idade⁶. Influenciada por sua avó,

⁶ Disponível em: <https://peru.info/en-us/talent/news/6/25/andean-identity--renata-flores-releases--isqun--her-first-official-album>. Acesso em: 17 out. 2021.

uma professora de quéchua ativista pela preservação do idioma na área rural do Peru. Flores, que ficou conhecida após ter um vídeo cantando uma música de Michael Jackson em quéchua, é hoje um dos nomes mais importantes do rap latino-americano.

Flores, consciente e sensível a uma realidade social de ocultamento da cultura indígena, faz o que Doncel e Talancón (2017) definem como um chamado constante em busca de um reconhecimento orgulhoso de sua própria identidade. Para os autores, ela faz parte de um fenômeno de promoção de consciência étnica, visto que suas letras são cantadas majoritariamente no idioma quéchua. Este processo, de reelaboração identitária do indígena rapper “*circumscribe únicamente al ámbito de su intimidad personal, sino que en sus canciones está muy presente el deseo, e incluso la inducción, de promover un cambio significativo, principalmente en aquellos que comparten un origen indígena*” (DONCEL E TALANCÓN, 2017, p.104).

Lançada em 12 de março de 2021, a música *Francisca Pizarro*⁷ foi uma das faixas principais do seu álbum de estreia *Isqun*, ou “nove”, em quéchua – número que na cosmovisão andina representa o reflexo da alma. As canções presentes no *Isqun* são uma ode às mulheres da história inca peruana, guerreiras e lutadoras que buscavam mudar a realidade de seus povos e de seu país. Aqui encontramos a estrofe de uma das canções mais escutadas do álbum:

⁷ Francisca Pizarro Yupanqui foi a primeira mestiça a alçar a nobreza no Perú. Nascida em 1534 em Jauja, era filha de Francisco Pizarro, colonizador do Perú, e de Inés Huaylas, filha do imperador inca Huayna Cápac.

Yawarninchik Qaparin
Yawarninchik Uyarin
Kaypiraqmi Kachkaniku
*Kallpayuqmi Sayariy*⁸
(FLORES, 2021).

Para Drinot (1980), a construção nacional da identidade peruana tem um caráter excludente, no qual o racismo é um comportamento naturalizado. É, segundo o autor, um racismo institucional e hegemônico que inibe a capacidade de seu povo de se reconhecer enquanto iguais em sua diversidade. Ao racializar a cultura (e vice-versa), reforçando conceitos de superioridade sobre o que não é branco, as hierarquias sociais delegam aos povos indígenas e mestiços do Peru a responsabilidade pela pobreza, pelo atraso cultural e pelo fracasso enquanto nação. Por conseguinte, as raízes do colonialismo, que deveriam ser – mas não são – evidentes, têm impactos negativos no crescimento e na integração do país. As mulheres protagonistas das canções de Renata Torres, dessa forma, reaparecem para estimular a população peruana a enfrentar e aceitar o seu passado, apesar das contínuas tentativas de apagamento dos povos indígenas.

Além de estar engajada com a reafirmação da história de seu povo, Renata é uma ativista pelo direito das mulheres peruanas. Durante uma entrevista concedida em 2021, a artista afirmou que o apoio mútuo entre mulheres é o que pode nos salvar, e estar juntas é o que nos torna invencíveis

diante de não importa qual situação⁹. Em 2020, Renata Torres estreou a canção *Yo Mujer* no Dia Mundial de Enfrentamento ao Tráfico de Pessoas, dia 30 de julho.

Yo mujer, soy semilla de esta tierra
Yo mujer, soy torrente de estos ríos
Yo mujer, soy tu madre soy tu hermana
Yo mujer, soy la niña de tus ojos
Yo mujer, soy estrella de los Andes
Yo mujer, soy tu alma, soy sustento
Cuando miro al sol , veo brillar la
esperanza
Y bajo el cielo cantaré, con todo el corazón
Yuyariway, yo mujer, soy la luz que te
vio nacer
Yuyariway, reconozceme así, yo mujer
(FLORES, 2020).

A violência sistêmica contra as mulheres peruanas se manifesta em diferentes aspectos, desde a esterilização compulsória de mulheres indígenas durante o governo de Alberto Fujimori (DRINOT, 2020), como também pelos índices de feminicídio – a cada dois dias uma mulher é assassinada no Peru¹⁰. Além disso, essas mulheres ainda são vistas como objetos descartáveis pelos seus companheiros, ao passo que o Estado não é suficientemente capaz de prover o devido respaldo às vítimas. Ademais de estar entre os países com maiores taxas de feminicídio na América Latina, o Peru foi, em 2013, o terceiro país do mundo com

⁸ *Nosso sangue grita / Nosso sangue escuta / Ainda estamos aqui / Permaneça de pé com força* (nossa tradução).

⁹ Disponível em: <https://elacento.news/suplementos/musica/renata-flores-la-peruana-que-fusiona-la-musica-el-quechua-y-el-feminismo/>. Acesso em: 1 out. 2021.

¹⁰ Disponível em: <https://escuela.pucp.edu.pe/gobierno/investigacion/reportes-tematicos-2/feminicidio-en-el-peru/>. Acesso em: 16 out. 2021.

mais casos de violação sexual¹¹. É, para suas mulheres, uma nação de estupradores¹² que, apesar das denúncias, seguem impunes.

Ao cantar sobre o tema, Renata Flores tenta criar empatia entre seus ouvintes, em especial ao dizer “*sou tua mãe, sou tua irmã*”. Ainda que mulheres devam ser respeitadas, protegidas e amadas por simplesmente serem seres humanos merecedoras de uma vida digna, essa tática, por vezes, é o melhor caminho para despertar a compaixão em outrem quando se trata de violência contra as mulheres. Afinal, todas e todos temos mulheres em nossas famílias, sentimos carinho por nossas mães, tias, avós e irmãs, e lembrá-los que elas também podem ser vítimas do mesmo machismo possa, de alguma forma, ter um efeito positivo.

Cuba, um país que teme nomear suas opressões

A Revolução “dos humildes para os humildes”, liderada por Fidel Castro e Che Guevara nos anos 50, foi um dos acontecimentos mais notórios da América Latina do século XX. Tendo como prioridade o bem-estar social de mulheres e negros, o recém-implementado modelo cubano de governo buscava estabelecer uma era igualitária. Com a criação da Federação de Mulheres Cubanas (FMC), presidida por

¹¹ Disponível em: <https://peru21.pe/lima/peru-ocupa-tercer-lugar-casos-violacion-sexual-mundo-190003-noticia/>. Acesso em: 7 out. 2021.

¹² Disponível em: <https://soscorpo.org/?p=13030>. Acesso em: 5 out. 2021.

Vilma Espín, foi possível que tais cidadãs ocupassem espaços outrora negados, tendo um papel central na edificação de uma nova Pátria (LAMRANI, 2015). Ao contrário da maior parte dos países latino-americanos, Cuba possui um cenário otimista no que tange à igualdade de gênero, baixos índices de violência doméstica, além do acesso de mulheres e meninas à educação e a presença de mulheres em cargos políticos.

Não obstante, a realidade cubana se configura de uma outra maneira, já que depoimentos de mulheres denunciam o machismo e o assédio nas ruas¹³. Ademais, a naturalização de abusos faz com que as mulheres nem sempre reconheçam que são vítimas de sexismo, e quando o fazem acreditam que ele seja um problema menor.

“(...) la visibilización de la presencia histórica de las mujeres afrodescendientes exige reconocer su experiencia concreta, en su calidad de mujeres que viven en un contexto histórico, social y cultural de sociedades esclavistas y racistas” (CEPAL, 2018).

Partindo do pressuposto de que patriarcado é anterior ao capitalismo e pode sobreviver e se manter em vários regimes políticos, o machismo se encontra, todavia, presente nos espaços domésticos e públicos. Um traço nítido da convivência do Estado cubano com a violência contra a mulher está no fato de que o feminicídio não é tipificado em lei. Em janeiro de 2017, na cidade de Cárdenas, foram encontrados restos mortais de Taymara Gomes, uma mulher negra cujo corpo foi esquartejado

¹³ Disponível em: <https://contrapontodigital.pucsp.br/noticias/controversa-relacao-entre-o-governo-cubano-e-mulheres> Acesso em: 8 nov. 2021.

pelo marido¹⁴. Alegando que ela o havia deixado para começar uma relação amorosa com seu vizinho, ele a matou. Ainda que o assassinato se enquadre na definição de feminicídio, o delito não está tipificado nas leis cubanas. Sandra Abd'Allah-Alvarez Ramirez, jornalista e autora do blog *Negra cubana tenía que ser*¹⁵, afirma que as estruturas sociais, políticas, culturais, legais e econômicas do país reproduzem a violência contra as mulheres. O código penal cubano não criminaliza essa violência e, como consequência, faltam centros de acolhimento para as vítimas. A cultura de tolerância à violência doméstica, movida pelo “*entre marido y mujer, nadie se debe meter*”, corrobora em grande parte com cada feminicídio.

No território latino-americano, assim como em Cuba, há uma relação simbiótica entre colonialismo, racismo, patriarcado e machismo. Lugones, em seu texto “*Colonialidad y género*” (2008), afirma que o gênero, do mesmo modo que a raça, foi introduzido pelo sistema moderno colonial. O processo de colonialismo inferiorizou sistematicamente mulheres indígenas e africanas, sendo necessário entrecruzar as categorias de gênero, raça e sexualidade. Estas opressões, em vista disso, devem ser entendidas através da lente das permanências e continuidades, pois há um *continuum* de abusos vivenciados pelas mulheres negras, resultado da herança colonial e um legado da escravidão.

De acordo com Santos (2017) em Cuba, aproximadamente 10% da população se considera negra, 26,6% mestiça e 64,1% se auto identifica como branca, de acordo com o censo de 2012. A ilha, foi uma importante receptora da população africana, abolindo a escravidão em 1886 (foi o penúltimo país, sendo superado somente pelo Brasil). Com um passado colonial escravocrata, foi o locus de reprodução de ideias racistas ao longo de sua história como o racismo científico, a visão da mestiçagem como uma degeneração e tentativas de branqueamento da população. Depois da Revolução, a baixa representação dos negros em alguns setores econômicos, no alto escalão militar e a afirmação de que não há racismo na ilha operam o que Lélia Gonzalez chamou de “*racismo por denegação*” muito comum em vários países da América Latina. Sofisticado, perverso e violento, possui uma ampla gama de nuances à medida que se nega a si mesmo, conseguindo assim se reafirmar e se reproduzir sistematicamente. Além disso, possui um duplo caráter, pois é estrutural e, também episódico, acontecendo nas relações interpessoais e em ambientes institucionais.

“*No racismo, a negação é usada para manter e legitimar estruturas violentas de exclusão racial (...)*” (KILOMBA, 2020, p.34). De acordo com Sotolongo (2020), o que acontece em Cuba é um abismo racial que tem como explicação o fato das mudanças ocorridas com a Revolução Cubana terem sido em sua maioria econômicas, ao passo que a posição dos signos raciais não foi questionada. A partir da crise econômica que levou o país ao colapso, na década de 90, as desigualdades sociais e raciais foram acentuadas (RUIZ E SMITH, 2021).

¹⁴ Disponível em: <https://revistaelestornudo.com/feminicidio-asesinato-tamara-cardenas-cuba/> Acesso em: 8 nov. 2021.

¹⁵ Disponível em: <https://negracubanateniaqueser.com/> Acesso em: 8 nov. 2021.

Segundo Nascimento (1976) as mulheres negras ainda se encontram inseridas em um processo de subordinação cristalizado, sendo alvo de uma estrutura onde coexistem sobrevivências patriarcais, resíduos do escravismo e mecanismos atuais de dominação. Logo, a nódoa da escravidão ainda é presente e determina o destino de pessoas negras. Para Almeida (2019), o racismo parte de uma estrutura que se configura como um sistema de opressão pautado na forma como se organiza determinada sociedade. Suas ferramentas são o silenciamento e a invisibilidade como combustível para continuar operando, ao passo em que atua, em particular nas instituições, de maneira desigual de acordo com a raça de cada indivíduo.

Neste contexto de racismo velado se insere a atuação de Magia López, diretora da Agência Cubana de Rap e vocalista do grupo *Obsesión*. Ela, mulher negra, faz parte de um dos grupos de hip-hop mais respeitados da pequena ilha. Com mais de 20 anos de trajetória, eles emergiram ao mesmo tempo em que problemáticas como a pobreza, prostituição e abuso de drogas surgiam na Cuba dos anos 90. A música foi, portanto, uma tentativa de escapar e de canalizar a frustração nesse período turbulento¹⁶. Magia López, assim, utiliza o feminismo em suas letras para denunciar a violência contra as mulheres, a solidão na maternidade, a miséria e os métodos aplicados para sair dela, enquanto encoraja suas companheiras a se tornarem protagonistas de suas vidas.

A prostituição das mulheres como um problema social, como veremos abaixo, também é denunciada nos versos de Magia López. Apesar da prática ser ilegal, jovens universitárias, ou seja, *las jineteras*¹⁷ buscam, nas ruas de Havana, meios financeiros para ajudarem suas famílias. Seus clientes são essencialmente turistas, e uma extensa rede de colaboradores, que vai desde taxistas a empregados de hotéis, se organiza para que os encontros sexuais aconteçam.

Pero la miseria tiene la cara fea aunque
no se crea
Y entonces lo que sea !!!
Se arregla como puede y sale sonando
los tacones
Revisando mentalmente por si hay otras
opciones pero no...
Su cuerpo asume.....la llaman puta
Imagina que todo se vuelve contra tí,
mujer
No hay dinero, no es que no alcance para
nada el poco que tienes
Es que no tienes, estás en baja, como siem-
pre pero esta vez más que de costumbre
Tu cabeza se raja buscando soluciones
Al padre del niño mejor ni lo menciones
(LÓPEZ, 2011).

Conforme o estudo Índice de desigualdade de gênero em Cuba: um enfoque territorial (ESQUENAZI, 2017), a prostituição no país conheceu números expressivos no período anterior à Revolução e, a partir dela, sofreu uma expressiva queda após a inserção de mulheres prostituídas no mercado de trabalho formal. Isso durou até a abertura ao turismo, quando as mulheres

¹⁶ Disponível em: <https://www.ocweekly.com/cuban-rap-group-obsesion-comes-to-ucla-8038908/>. Acesso em: 4 out. 2021.

¹⁷ Mulheres que praticam a prostituição. Ver mais em: <https://www.periodicocubano.com/jinetera-lo-que-realmente-significa/>. Acesso em: 4 out.2021

cubanas se viram forçadas a se prostituírem novamente. A prática, para López, é denunciada como uma forma de escapar da miséria, mas o resultado, devastador, é o medo e a violência.

As mulheres que figuram nas letras de Magia López são vítimas de uma sobreposição de violências ligadas à sua cor, seu gênero e sua classe social. Ferrer *et al.* (2020) acreditam que ainda que mulheres vítimas de violência não sofram todos os tipos de abuso ao mesmo tempo, é bastante comum que elas sofram de forma conjunta. Para as mulheres cubanas, essa realidade de violência é essencialmente econômica e racial, fazendo-se necessário continuar o combate enquanto tantas delas foram flageladas.

A resistência de rappers negras no Brasil

“Minha bossa é treta”, afirmou a rapper paulistana Luiza Yara Lopes Silva, mais conhecida como Yzalú, no lançamento de seu disco homônimo, em 2016. Mulher negra, periférica, feminista e portadora de necessidades especiais, ela encontrou na música o potencial de mudança e de reivindicação¹⁸. Ao abordar a própria experiência em suas composições, Yzalú dá representatividade e transforma em pauta temas historicamente silenciados, como o racismo, a vulnerabilidade social e o machismo. A interseccionalidade, presente

em suas letras, é utilizada como um dispositivo para entender as perspectivas de raça, gênero e classe (COLLINS, 2017). No ano de 2012, Yzalú lançou a faixa *Mulheres Negras*, que conta com quase 300 mil visualizações no YouTube. Nela, bem como em suas outras músicas, Yzalú faz uma profunda crítica política ao passado colonial brasileiro, ao mesmo tempo em que denuncia as opressões às quais mulheres negras ainda são vítimas.

O sistema pode até me transformar em empregada

Mas não pode me fazer raciocinar como criada

Enquanto mulheres convencionais lutam contra o machismo

As negras duelam pra vencer o machismo, o preconceito, o racismo

(YZALÚ, 2012).

Gonzalez (1979) afirma que no período escravocrata mesmo quando as mulheres negras eram minoria em uma região do Brasil, elas possuíam uma elevada responsabilidade e sobrecarga de trabalho, pois eram responsáveis também por dar força moral para seus filhos e seus irmãos de cativeiro. Analisando a escrava do eito, identifica como esta estimulava seu companheiro para a fuga ou revolta. Já a mucama trabalhava dentro da Casa Grande, realizando atividades domésticas, amamentação e iniciação sexual dos filhos do senhor, que viam seu corpo enquanto um objeto. Era causa de ciúme da senhora de engenho e além de todas essas funções cuidava dos próprios filhos e dos filhos dos companheiros.

Essa figura da mucama, mencionada por Yzalú em suas *Mulheres Negras*, gerou ao longo da história do Brasil três

¹⁸ Documentário Yzalú - Rap, feminismo e negritude. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=b4SIJPetffk> Acesso em: 8 nov.2021

estereótipos: a mãe preta, a doméstica e a mulata. A mãe preta tinha como função cuidar e educar os filhos dos senhores. A doméstica é chamada por Gonzalez (1979) de “mucama permitida” e através da exploração do trabalho é objeto de violências e internaliza o sentimento de inferioridade. Sua figura é utilizada para reafirmar o mito da democracia racial¹⁹ e a sensualidade especial da mulher negra. Quando esta desempenha uma dupla jornada (em casa e fora de casa) e quando não realiza esse tipo de trabalho, está na prestação de serviços e baixa remuneração. Esta posição, porém, é rejeitada pela artista, ao dizer que, ainda que trabalhe com serviços domésticos, não será forçada novamente à subalternidade.

Na letra, Yzalú aborda a dimensão cultural do racismo brasileiro, seja com a perseguição dos praticantes das religiões afro-brasileiras ou o apagamento da sua história de luta e resistência nos livros (MUNANGA, 2015). **“Atacar nossas religiões, acusar de feitiços; menosprezar a nossa contribuição para a cultura brasileira; mas não podem arrancar o orgulho de nossa pele negra”** (YZALÚ, 2012). Gonzalez (1979), por outro lado, argumenta que mulheres negras no candomblé, em particular as mães de santo, foram, na realidade, figuras de resistência, tendo um papel social e religioso central em suas comunidades. As mulheres do movimento negro eram – e, todavia, são – responsáveis pela conscientização política de seus pares, ao passo em que funcionam como o esteio econômico, afetivo e moral

de suas famílias. Sua potência é imensa, visto que elas inspiram outras mulheres negras, mesmo aquelas pertencentes a classes sociais mais elevadas.

Outrossim, o ideal de branqueamento e os padrões de beleza ocidentais e brancos são demonstrados no trecho *“Pelo processo branqueador não sou a beleza padrão; mas na lei dos justos sou a personificação da determinação; Navios negreiros e apelidos dados pelo escravizador; falharam na missão de me dar complexo de inferior”* (YZALÚ, 2012). À vista disso, assumir conscientemente uma identidade racial passa também pela decisão de enfrentar um cânone hegemônico de beleza, o cabelo tendo a força de se expressar de maneira cultural e política suas tradições ancestrais²⁰.

Em sua última estrofe, Yzalú critica o conceito de “mulata”, que, de acordo com Gonzalez (1979), é o “produto exportação” do Brasil. Conforme a cantora, ela é a isca para atrair gringos para o turismo sexual²¹, o mesmo que acontece em outros países latino-americanos. A mulata, portanto, não é só a mulher fruto de um casamento inter-racial, mas também a negra retinta que está sob o efeito da alienação e do capitalismo sendo utilizada para reforçar a ideologia da democracia racial. Como consequência, ela é transformada em um objeto sexual, seu corpo é exposto aos turistas e aos representantes da burguesia nacional. Em uma sociedade racista como a brasileira, essa

¹⁹ Segundo essa concepção, o Brasil seria um paraíso racial onde convivem harmonicamente as três matrizes: negro, indígena e europeu, sendo que nessas terras não haveria discriminação e nunca houve racismo.

²⁰ Disponível em: <https://www.geledes.org.br/o-orgulho-do-cabelo-crespo-e-uma-resistencia-ao-racismo/> Acesso em: 5 out. 2021

²¹ É atrair gringo turista interpretando mulata / Podem pagar menos pelos mesmos serviços (YZALÚ, 2012).

mulher vê a profissão de mulata como um meio de ascensão social, pois podem assim sair da pobreza.

O rap nacional, assim, carrega a capacidade de apontar os responsáveis pela situação de vulnerabilidade das mulheres negras no Brasil²². Ao problematizar suas próprias realidades, elas quebram barreiras sociais e expõem versos sinceros e dolorosos que ecoam em todo o território brasileiro. Cada vez ocupando mais espaços que outrora lhes foram negados, rappers como Yzalú enfrentam preconceitos para dar voz à mulher negra e periférica, salvaguardando suas especificidades e deixando bem claro para que vieram.

Conclusão

Existe, em nosso horizonte, uma expectativa de que mulheres negras e indígenas possam ser tratadas com maior dignidade – algo que lhes foi subtraído desde que europeus pisaram em Abya Yala pela primeira vez. Tal como outras minorias devem se organizar política e socialmente para conquistar direitos, sabemos que é crucial encontrar novas táticas que possibilitem a ocupação de espaços públicos para, em seguida, darmos a atenção necessária ao que realmente nos importa. Não há mudança social nas sombras, e se fazer visível é essencial para abrir novos caminhos para um futuro mais justo e solidário.

²² Disponível em: <https://www.geledes.org.br/voz-do-rap-tambem-e-feminina/> Acesso em: 8 de nov.2021.

Por meio do rap, mulheres indígenas e negras conseguem se apoderar de mecanismos que as façam ser ouvidas, mesmo que isso seja feito a contragosto. Elas mostram a sua força ao se inserirem em um meio majoritariamente masculino para falar sobre assuntos que nem todos estão dispostos a ouvir, porque são temas que incomodam. Não é fácil escutar sobre os percalços de ser mulher em um mundo misógino e racista, e é ainda mais difícil *ser* a mulher nessas circunstâncias. Por isso, atuações como as de Mare Lirika Advertencia, Renata Flores, Magia López e Yzalú são fundamentais para não deixar que pautas indígenas e negras caiam no esquecimento. Precisamos fazer o esforço de nos lembrar, a cada dia, que boa parcela da sociedade e das instituições reproduzem práticas excludentes, pois só desse modo encontraremos o impulso capaz de nos incentivar a agir a fim de transformá-las.■

[ANA LUÍSA MELO FERREIRA]

Mestre em Ciências Políticas pela Université Panthéon-Sorbonne (Paris 1), Paris, França, e membro NUPEDELAS USP. E-mail: analumelof@gmail.com

[YONÁ DOS SANTOS]

Mestre em Ciências Políticas pela FFLCH USP, e membro NUPEDELAS USP. E-mail: yonasantos77@gmail.com

Referências

ALMEIDA, Silvio. **Racismo estrutural**. Pólen Produção Editorial LTDA, 2019.

BARRIENDOS, Joaquin. Violência espectral: arte e desaparecimento no México pós-Ayotzinapa. **PORTO ARTE: Revista de Artes Visuais**, v. 24, n. 42, 2019.

BASSOLS, Dalia Barrera; AGUILERA, Lilia Venegas. Cholos, una nueva identidad del joven marginado en Ciudad Juárez y Tijuana. **Historias**, México, INAH, n. 5, p. 129-136, 1984.

BERNABÉ, Mónica. **Rap**: poesía plebeya. 2013.

BLANCO, Marisa Revilla. Del; Ni una más! al# NiUnaMenos: movimientos de mujeres y feminismos en América Latina. **Política y Sociedad**, v. 56, n. 1, p. 47-67, 2019.

CEPAL. **Mujeres afrodescendientes en América Latina y el Caribe**. Nações Unidas, Santiago, 2018.

COLLINS, Patricia Hill. **Se perdeu na tradução? Feminismo negro, interseccionalidade e política emancipatória**. Parágrafo, v.5, n.1, jan. jun. 2017.

CRU, Josep; BOY, Pat. Rap en lenguas originarias: de la recreación artística a la denuncia sociopolítica. **Ichan Tecolotl**, v. 345, 2021. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/6579443/mod_resource/content/1/11.%20A%20mulher%20negra%20no%20mercado%20de%20trabalho.pdf. Acesso em: 17 out. 2021.

DONCEL DE LA COLINA, Juan Antonio; TALANCÓN LEAL, Emmanuel. El rap indígena: activismo artístico para la reivindicación del origen étnico en un contexto urbano. **Andamios**, v. 14, n. 34, p. 87-111, 2017.

DRINOT, Paulo. Construcción de nación, racismo y desigualdad: una perspectiva histórica del desarrollo institucional en el Perú. **Construir instituciones**: democracia, desarrollo y desigualdad en el Perú desde 1980, p. 11, 1980.

ESQUENAZI BORREGO, Arellys; ROSALES VÁZQUEZ, Susset; VELARDE HERNÁNDEZ, Yahima. Índice de Desigualdad de Género en Cuba: un enfoque territorial. **Revista Estudios del Desarrollo Social: Cuba y América Latina**, v. 5, n. 2, p. 108-129, 2017.

FERRER LOZANO, Dunia Mercedes; GUEVARA DÍAZ, Ena Lourdes; MARTÍNEZ DE RING, María Elena. La violencia como problema de salud. Miradas desde la realidad cubana. **Gaceta Médica Espirituana**, v. 22, n. 1, p. 49-59, 2020.

FLORES, Renata. **Francisca Pizarro**. 2021. Disponível em: <https://www.letras.mus.br/renata-flores/francisca-pizarro/>. Acesso em: 10 nov. 2021.

FLORES, Renata. **Yo mujer**. Quadra Studios, 2020. Disponível em: <https://www.foxdisco.info/jazz/renata-flores/yo-mujer-c434347>. Acesso em: 10 nov. 2021.

GONZALEZ, Lélia. A mulher negra na sociedade brasileira: uma abordagem político-econômica (1979). In: **Por um feminismo afrolatino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. Organização Flávia Rios, Márcia Lima. – 1ª ed. – Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Editora Cobogó, 2020.

LAMRANI, Salim. **Mujeres en Cuba**: la revolución emancipadora. Université de La Réunion, Saint-Denis, Indian Ocean, 2015.

LIRIKA, Mare Advertencia. **Qué mujer**. Oaxaca: MuyMAL, 2021. Disponível em: <https://www.musica.com/letras.asp?letra=1939260>. Acesso em: 10 nov. 2021.

LIRIKA, Mare Advertencia. **Se busca**. Oaxaca: MuyMAL, 2021. Disponível em: https://sonichits.com/video/MARE_Advertencia_L%C3%ADrika/Se_Busca. Acesso em: 10 nov. 2021.

LÓPEZ, Magia. **La llaman puta**. 2011. Disponível em: <https://negracubanateniaqueser.com/2013/07/10/obsesion-la-llaman-puta/>. Acesso em: 10 nov. 2021.

LUGONES, María. Colonialidad y Género. **Tabula rasa**, Bogotá-Colômbia, n.9, juliodiciembre 2008, p. 73-101.

MUNANGA, Kabengele. Por que ensinar história da África e do negro no Brasil hoje? **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, nº 62, dez. 2015, p. 20-31. Acesso em 08/11/2021.

MEJIA, Nicolas Hernandez. **Rap originario**: experiencias de vida y prácticas estéticas de jóvenes indígenas en la Ciudad de México. Recurso impreso, recurso electrónico, 2017.

MELÉNDEZ, L.; MALLQUI, K. La violencia contra la mujer: feminicidio en el Perú. **CMP Flora Tristán**, v. 40, p. 00092-4, 2005.

MORAL DE LA RUBIA, José; RAMOS BASURTO, Sandra. Machismo, victimización y perpetración en mujeres y hombres mexicanos. **Estudios sobre las culturas contemporáneas**, v. 21, n. 43, 2016.

NASCIMENTO, Beatriz. **A mulher negra no mercado de trabalho (1976)**. In: Ratts, Alex. Eu sou Atlântica sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. Imprensa Oficial, São Paulo: 2006.

RIVERA, Raquel. **New York Ricans from the hip hop zone**. Springer, 2003.

SANTOS, Eduardo Gomor dos. **Hip Hop e América Latina: relações entre cultura, estética e emancipação**. 2017. 613 f. Tese (Doutorado em Política Social)—Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

SMITH, Lisandro René Duvergel; RUIZ, Mariurka Maturell. Racismo en Cuba: un análisis desde el número 2/2017 de la revista el mar y la montaña, en Guantánamo. **Brazilian Journal of Latin American Studies**, v. 20, n. 39, p. 153-181, 2021.

SOTOLONGO, Felicitas Regla López. Mujeres afrodescendientes y racismo: redescubriendo derechos en clave decolonial. **GEOPAUTA**, v. 4, n. 3, p. 72-80, 2020.

SOUZA, Angela Maria; DE JESUS, Janaina Santana; SILVA, Ronaldo. Rap na fronteira: Narrativas poéticas do Movimento hip hop. **Revista Tomo**, 2014.

YZALÚ. **Mulheres negras**. São Paulo: Som Livre, 2012. Disponível em: <https://www.vagalume.com.br/yzalu/mulheres-negras.html>. Acesso em: 10 nov. 2021.

PALAVRAS E
ENCANTOS
FEMININOS PARA
UMA PEDAGOGIA
DECOLONIAL GRIÔ



V SICCAL

[GT3 - FEMINISMOS E RELAÇÕES ETNICORRACIAIS]

Silvania Francisca de Jesus

Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas (FFLCH/USP), São Paulo, SP

[RESUMO ABSTRACT RESUMEN]

O presente artigo tem como objetivo apresentar o início de um estudo sobre mulheres mestras de tradição oral e sua relevância na construção de uma Pedagogia Decolonial Griô. A Pedagogia Griô através de diferentes práticas educacionais, anima e resgata os saberes ancestrais, com uma metodologia voltada para o encantamento e vivências de rituais de vínculos. Esta pesquisa antropológica de abordagem qualitativa busca problematizar o saber oral feminino, o saber corporal, reconhecendo seu lugar político e social. Quem são e como são reconhecidas as figuras femininas como mestres de tradição oral em seus espaços de ação? Priorizo apresentar o significado de mulheres mestras, sábias e ativas em sua comunidade e faço uma indicação sobre a dimensão poética, com força transformadora, no cotidiano dos cuidados da vida, nas cantigas e contos, como também no projeto histórico.

Palavras-chave: Feminino. Pedagogia griô. Decolonialidade. Ancestralidade. Oralidade.

The present article aims to present the beginning of a study on women teachers of oral tradition and their relevance in the construction of a Decolonial Griô Pedagogy. Pedagogy Griô through different educational practices, animates and rescues ancestral knowledge, with a methodology focused on the enchantment and experiences of bonding rituals. This anthropological research of qualitative approach seeks to problematize the feminine oral knowledge, the corporal knowledge, discussing its political and social place. Who are the female figures and how are they recognized as masters of the oral tradition in their spaces of action? I prioritize presenting the meaning of women teachers, wise and active in their community and I indicate the poetic dimension, with transforming force, in the daily care of life, in songs and tales, as well as in the historical project.

Keywords: Feminine. Griô pedagogy. Decoloniality. Ancestrality. Orality.

El presente artículo presenta el inicio de un estudio sobre las maestras de tradición oral y su relevancia en la construcción de una Pedagogía Griô Decolonial. La pedagogía Griô, a través de distintas prácticas educativas, anima y rescata los conocimientos ancestrales, con una metodología centrada en el encantamiento y en las experiencias de los rituales de vinculación. Esta investigación antropológica de enfoque cualitativo busca problematizar el conocimiento oral femenino, el conocimiento corporal, discutiendo su lugar político y social. ¿Quiénes son y cómo se reconocen las figuras femeninas como dueñas de la tradición oral en sus espacios de acción? Priorizo presentar el sentido de las mujeres maestras, sabias e activas en su comunidad y hago una indicación acerca de la dimensión poética con fuerza de cambio en el cotidiano de la cura de la vida, en las canciones y cuentos, como incluso

en el quehace histórico.

Palabras clave: Femenino. Pedagogía grió. Decolonialidad. Ancestralidad. Oralidad.

Ouvido que escuta

“A vida de uma pessoa não é o que lhe acontece, mas aquilo que recorda e a maneira como o recorda”.

Gabriel Garcia Marquez

Para iniciar este estudo, primeiro peço a bênção às mais velhas da minha família, em especial a minha vó Francisca Joana, conhecedora das ervas, das plantas que nos cura e alimenta, neta de indígenas, que deu continuidade a uma linhagem de mulheres fortes, resistentes. Peço licença aos meus ancestrais, aos Mestres e Mestras Griôs, aos Educadores/as Griôs e Griôs Aprendizes que me acompanharam nas formações da Escola da Pedagogia Griô, desde 2016, quando iniciei minha formação nesta pedagogia diferenciada que me abre caminhos, me fortalece na prática pedagógica, na educação formal e na formação de professoras e educadores.

Eu sou Silvania, mulher preta, filha, neta e bisneta de mulheres pretas, professora em escolas públicas, educadora griô, contadora de histórias, mestra em educação, hoje doutoranda numa universidade pública. Sou admiradora das diferentes rodas de saberes, dos cantos e canções, do corpo em movimento que registra e marca conhecimentos apreendidos nas vivências em contato com o outro.

A proposta de investigar mulheres mestras de tradição oral, permite acreditar com positividade que essas mulheres sejam compreendidas, desde logo como sábias construtoras das culturas vivas, dos saberes pertinentes, no centro de um movimento de urgência nas mudanças ativas na cultura, política e religião. Elas trazem em sua

trajetória experiências vividas que marcam seu corpo, seja indígena, seja negro, seja camponesa ou das classes populares, da mesma violência original que sofreram seus/suas ancestrais. Essas figuras femininas enfrentam há séculos, uma sociedade com estruturas e práticas patriarcais agressivas, preconceituosas, machistas, e teimam na persistência do sobreviver na trama das tradições e culturas ligadas à ancestralidade com sabedoria e resistência. São mulheres mestras griôs, inspiradoras de um movimento com raízes no local e horizontes amplos de caráter internacional.

Há múltiplas expressões de resistência em grupos que preservam a oralidade em seus ambientes junto com modos de viver, cultivando valores ancestrais, e se descobrem potentes para desenvolver vivências de profundidade num tempo histórico de superficialidade dos valores inscritos na sociedade mercantilizada. A oralidade e a ancestralidade trazem uma nova-antiga proposta de reverência e sabedoria em tempos de um alto avanço tecnológico centrado na satisfação imediata e nos parâmetros da utilidade.

A Pedagogia Griô nasce do acolhimento e da expansão da experiência que se encontra no Brasil profundo e que ocupa a atenção de inúmeras pessoas das Universidades que também se dedicam às epistemologias decoloniais.

Há um processo de formação, em parceria com universidades, levada adiante pela Escola Nacional da Pedagogia Griô que teve início na cidade de Lençóis, na Bahia. As práticas e vivências da Pedagogia Griô, têm despertado em educadores e educadoras um cuidado de reconhecimento deste

caminho humanizante e especial, ao realizar sua ação nas comunidades, nas aldeias, no campo, nas periferias, nos movimentos sociais, nas escolas. Essas mulheres educadoras e mestras da palavra, professoras, educadoras griô, são sujeitos especiais para que esse estudo alcance seu objetivo.

Travessia na companhia das mulheres guarani

Os tempos de escuta atenta das sábias mulheres da comunidade, na Casa de Reza Guarani, em meio aos rituais cotidianos ou de grandes festas, bem como os cantos e danças sagrados, ganham sentido profundo na construção dos saberes e na conquista da terra e da futuridade. Os impérios da morte que se impuseram por séculos, com as marcas do sistemático silenciamento dos povos e do feminino, são confrontados pela memória que não se submete, que lança o encantado recado da grandeza comunitária, das culturas vivas, do saber sempre inaugural. As vivências na circularidade, as danças na roda, contagiam a todas de uma energia incomum, tanto em quem participa quanto em quem assiste.

Para os Guarani M'bya, o princípio feminino está na origem da origem, antes mesmo das referências explícitas do masculino nos nomes sagrados das divindades que estão muito presentes na sua cosmologia. (Cf. CHAMORRO, 2008, p.123) Cadogan, acolhe a referência a Jasuka como substância primordial, criadora e mantenedora da vida, registrada por Marcial Samaniego em 1944 com o significado de "*origem de tudo*,

até mesmo dos deuses; que enche e inclui o Universo, pai de tudo e de todos" (CADOGAN, 1962, p.47). Este princípio infinito e ativo do universo aparece como 'água eterna', como fonte que gera e regenera a existência. Para sair das entranhas escuras da terra os antepassados seguiram um curso de água (Cf. CADOGAN, 1971, p.27). Todos, desde o Ser Criador até as divindades e os sábios atuais têm que se banhar nessa água original. Deste princípio feminino primordial brotam os filhos e as filhas das verdadeiras Palavras-alma. Da incompletude da alma/palavra, cada pessoa, as famílias e comunidades se colocam a caminho, trançando "a história de sua palavra, a série de palavras que forma o hino de sua vida" (MELIÁ, 1989, p.311).

Estas referências sagradas acompanham o itinerário destes povos em pleno século XXI. A cidade de São Paulo, metrópole hiper-urbanizada e arredia ao que é considerado antiquado, redescobre, nos últimos 20 anos, a presença de dezenas de povos indígenas que renasceram no cenário urbano sem perder seu gosto pela comunidade, pela mãe terra, pelas ervas, pelas canções e danças milenares, pelas curas, pela sabedoria dos mais velhos, pela oralidade, pela ancestralidade. Um dos grupos que resiste em aldeias que buscam a efetivação da demarcação das terras, é o povo Guarani M'bya. Entre tantas expressões do renascimento está uma mulher, dona Jandira Augusta Venício que, por muito tempo foi a principal liderança da retomada da área do Pico do Jaraguá, região Oeste da cidade. Ali estão hoje cerca de 1.000 indígenas especialmente Guarani M'bya e Nandeva e se sentem nandeva ekuéry ('todos e todas os que somos nós'). Este é o sentido também de Tekoa, aldeia como

espaço territorial, familiar e comunitário, com floresta, nascentes, plantas, remédios e terra como lócus das vivências políticas e espirituais.

Como acontece com as centenas dos povos indígenas do Brasil, o reconhecimento e demarcação das terras Guarani, é uma luta que se faz no contrafluxo do progresso da modernidade contemporânea, sempre novo e sempre igualmente devastador de todas as diversidades.

E neste momento emerge a visibilidade das lideranças que trazem o feminino comunitário para a gestação e o rebrotar de uma humanidade amorosa e cuidadora do futuro que pertence aos escutadores das palavras sagradas, aos que se sentem nesta comunhão nandeva ekuéry, na imensa diversidade dialogal e convivial. É isto que transparece no Manifesto das Mulheres Guarani Yvyrupa escrito no I Encontro Nacional de Mulheres Guarani em março de 2020.

Preocupadas com o nosso futuro e com a garantia dos nossos direitos, para que possamos viver de acordo com o nosso nhandereko, fizemos uma forte reflexão com as nossas Xejarýi - as mulheres mais velhas de nosso povo – sobre o nosso modo de ser mulher, o kunhangue reko. Sabemos que o nosso modo de vida tradicional foi violado com a chegada do não indígena, e ouvir as nossas anciãs, nos fortalece na luta por uma vida digna e sem violência, e principalmente, de acordo com o que nós, povo guarani, entendemos ser importante (...) Por isso, precisamos de mais espaços como o que foi criado neste encontro, no qual as xejarýi puderam fazer ecoar sua sabedoria, as jovens

puderam escutá-las, e mulheres de todas as idades falaram, aconselharam, ouviram, compartilharam experiências de luta e resistência e se apoiaram. Sabemos que nenhuma de nós está sozinha e queremos que esta nossa voz, que não é de apenas uma, mas de muitas mulheres guarani, alcance os espaços de fazer política, de luta, de cotidiano e de afeto. Saímos deste Nhemboaty mais fortes e conscientes de que ele marca o começo de uma longa caminhada que fazemos e continuaremos a fazer juntas: a luta é urgente e para agora, é pelas mulheres que vivem hoje, mas é também pelas que estão por vir. (<http://www.yvyrupa.org.br/manifesto-das-mulheres-guarani-yvyrupa/>).

São muitas as jovens lideranças e as Xejarýi na cidade de São Paulo, nas Tekoá Pyau, Ytakupé, Ytawerá, Ytu - região Oeste - e Tekoá Tenondé Porã e Krukutu - região Sul. Com estas mulheres indígenas tenho alimentado minha trajetória em busca de reconhecimento e escuta da minha ancestralidade indígena e africana. Foi com estas mulheres lideranças que tive a ocasião de mergulhar em saberes inaugurais que fortaleceram minha perspectiva pedagógica griô.

O surgimento da Pedagogia Griô, criada por Líllian Pacheco com co-autoria de Marcio Caires, o velho griô tem suas raízes em processos de escuta de muitos grupos afro-indígenas e populares da região da Chapada Diamantina, Bahia. A Pedagogia Griô foi vivida inicialmente no que se chamou depois Ponto de Cultura Grãos de Luz e Griô, na cidade de Lençóis. Ali, Líllian e Marcio foram formando pessoas que desde pequenas se encontraram com as culturas de tradição oral, com as ciências e saberes

da natureza e da saúde, com vivências democráticas nas rodas, com enfrentamentos políticos em favor dos direitos dos mais frágeis, com a identidade brasileira afro-indígena, com as experiências mais profundas da ancestralidade, com o encontro respeitoso e afetivo dos mestres e das mestras da região.

Lillian Pacheco define o mestre ou mestra griô como

Griô ou Mestre(a) é todo(a) cidadão(ã) que se reconheça e seja reconhecido(a) pela sua própria comunidade como herdeiro(a) dos saberes e fazeres da tradição oral e que, através do poder da palavra, da oralidade, da corporeidade e da vivência, dialoga, aprende, ensina e torna-se a memória viva e afetiva da tradição oral, transmitindo saberes e fazeres de geração em geração, garantindo a ancestralidade e identidade do seu povo. A tradição oral tem sua própria pedagogia, política e economia de criação, produção cultural e transmissão de geração em geração.¹

Compreende-se com esta definição que mestra griô, é uma guardiã dos saberes ancestrais, da memória viva de uma comunidade. Essas mestras podem ser consideradas griôs com suas múltiplas manifestações: as contadoras de histórias, de genealogistas, cantadoras, lavadeiras, congadeiras, jongueiras, foliãs dos reis, capoeiristas, parteiras, palhaças, artistas circenses, zeladoras de santo, erveiras, caixeira, carimbozeira, reiseira, tocadora de viola, sanfoneira, rabequeira, cirandeira,

maracatuzeira, cordelista, pajé, mediadora política, artesãs, costureiras e, quem sabe, inumeráveis modos diversos de carregar consigo, a biblioteca viva dos saberes. Assim, é com as mestras que vamos percorrendo o caminho dos saberes e sabores que brotam da profundidade das culturas.

Na esteira dessa Pedagogia Griô, abro agora a roda de diálogo com algumas pensadoras para compor o cenário amplo dos saberes que sustentam a defesa da pluralidade, da diversidade, das novas epistemologias que se posicionam na defesa da vida e dos direitos bem como no reconhecimento da grandeza das culturas.

A palavra da mulher é sagrada como a Terra

Faço agora este segundo momento da travessia na companhia de Lillian Pacheco, Julieta Paredes, Margarida Maria Alves, Catherine Wash, Lélia Gonzales e Kiusam de Oliveira.

No dossiê da Pedagogia Griô, Lillian Pacheco traz a reflexão sobre o que é ser mulher, essa figura feminina que se agiganta no seu fazer, na sua prática maternal, ressaltando sua identidade ancestral.

(...) busco ser uma pensadora, escritora e educadora aprendiz, interiorana de ancestralidade indígena e negra. Busco ser uma mulher cheia de esperança na família e na comunidade, livre do mal estar do fundamentalismo religioso, do consumo e dos preconceitos de gênero

¹ <http://www.acaoario.org.br/acao-grio-nacional/o-que-e-grio>. Acesso em: 12/10/2021.

e raça. Busco participar da construção do conceito e da vivência da democracia. Busco o caminho da expressão da identidade e vinculação com a ancestralidade, por uma cultura e uma educação a favor das forças originárias da vida. (PACHECO, 2015, p.25).

A afirmação da identidade feminina no seu espaço de atuação é o início de uma significativa trajetória mantendo diálogo com a comunidade e sua tradição, seu modo de viver, seus planos. A ideia de liberdade não está aprisionada ao confronto com a liberdade do outro, mas é a experiência de poder escolher o que seguir, o que crer, o que fazer junto com o outro, pensando e planejando com o outro, fortalecendo a identidade dialogal de si próprio e do grupo.

Julieta Paredes, boliviana, feminista, intelectual ativista reivindica uma prática feminista comunitária, como ação política com todas as mulheres de Abya Yala (nome do povo Kuna para o que se chamou América Latina), com todas as mulheres da Ameríndia. Propõe pensar a humanidade a partir da comunidade, com igualdade, com direitos e autonomias horizontais, com reconhecimento das referências das pessoas mais velhas, possuidoras dos saberes ancestrais e da diversidade em todas as direções.

Se olhamos as comunidades, a primeira coisa que podemos dizer é que está composta, em primeira instância, pelas mulheres e os homens desde crianças até anciãs, esta já é uma diversidade generacional. Depois vem o olhar para as complementariedades, reciprocidades e autonomias horizontais que continua enlaçando as existências generacionais

entre crianças, jovens e anciãs, como também entre as diferentes habilidades, saberes e sexualidades. (PAREDES, 2010, p. 88, tradução nossa).

No livro *El Feminismo Comunitario*, Paredes aponta, discute, revela, explicita seu olhar sobre a relação homem-mulher para criar uma comunidade com foco matricial, apontando reflexões sobre o papel da mulher, o seu fazer em tempos de grandes debates sobre colonialidade, decolonialidade, temas que, para ela, têm um peso ao pensar sobre liberdade e modos de agir socialmente e politicamente dentro de uma comunidade.

No contexto em que nossa realidade nos exige mudanças radicais, pensar no feminismo comunitário é também uma forma de direcionar para outros mundos possíveis, que ampliam a perspectiva da luta feminista e que nos ajudar a passar da competição e da individualidade para a necessidade de criar uma comunidade. Da mesma forma, é um chamado a recuperar as histórias de todas aquelas que contemporaneamente tecem, a partir das bases, novas formas e novos modos de olhar o mundo de olhar-nos nele. (Paredes, 2010, p.9-10, tradução nossa).

O diálogo com Violeta Paredes situa historicamente esse novo feminismo com enraizamento nas culturas das mulheres indígenas, com seu jeito próprio e cultural de ver o mundo e se localizar nele. Ela revela o poder de relação com a Pachamama, diferente das mulheres não indígenas, que lutam, erguem suas bandeiras contra o patriarcado, trazendo para o centro o sujeito feminino com toda sua força e intenções de cuidar da comunidade, do mundo, e do

bem-estar de seus filhos, criando um universo nos referenciais do bem-viver.

Nas rodas femininas criadas por mulheres, onde o diálogo prevalece, as palavras são de bênção e acolhida, falas terapêuticas, cuidadoras, heterogêneas, de escuta da outra. Como relata Lillian Pacheco, nas vivências da metodologia da Pedagogia Griô, é fundamental o exercício da escuta vazia do outro, uma escuta sem julgamento, sem avaliações, apenas disponível a receber o que a outra tem a dizer e, ao mesmo tempo a disposição ativa e respeitosa de tomar a palavra no tempo e medida próprios da sabedoria compartilhada.

Essas rodas (ou encontros) têm diferentes objetivos: discutir a realidade e inventar meios de transformá-la para melhor, construir *redes comunitárias e relações diferentes* como cita Julieta Paredes (2010), lutar pela defesa da vida ameaçada pelo poder opressor, pelo descuido com o outro/a outra; compartilhar saberes de curas, troca de conhecimento sobre diferentes assuntos sejam sociais, políticos os religiosos e alimentar a esperança coletiva, no sentido do verbo esperar como ressalta Paulo Freire.

Muitas mulheres ecoaram e ecoam sua voz em diferentes regiões do Brasil e América Latina pelos ideais do coletivo e algumas silenciadas. Margarida Maria Alves, foi camponesa, conhecedora dos saberes do povo campesino, lutadora pelos direitos dos trabalhadores rurais e camponeses que eram explorados como mão-de-obra barata em municípios do estado de Alagoas. Animadora das mulheres para assumirem a luta social e contra o machismo que imperava sobre elas. Sua voz

foi silenciada após receber muitas ameaças de morte por parte dos donos de empresas e poderosos ricos da região. Margarida Maria Alves incomodava, era uma mulher sábia, liderança, o espírito de luta estava em suas veias, era filha de camponeses descendentes de indígenas e negros.

A luta de Margarida Maria Alves, marcou a história da luta pelos direitos trabalhistas dos campesinos e chamou a atenção do movimento de mulheres por todo o Brasil e América Latina. Sua história de vida deu origem à Marcha das Margaridas que ainda hoje arrebanha mulheres de todo o mundo para juntas caminharem, marcharem, estudarem juntas a epistemologia feminina que dão aporte teóricos para elas darem seu grito de guerra consciente contra o patriarcado e o poder dos opressores. Esse movimento social e político, alimenta a luta das mulheres a saírem de seu estado de invisibilidade na sociedade.

A pesquisadora Sarah Luiza de Souza Moreira que realizou um estudo sobre a Marcha das Margaridas em seu aniversário de 15 anos, relata que

Sua principal luta tem sido por melhoria na qualidade de vida, especialmente para as mulheres, pautando questões referentes tanto quanto à reprodução da vida no meio rural e, desde 2003, passou a incorporar em suas pautas o tema da agroecologia como um de seus eixos estruturantes. A Marcha recebeu esse nome em homenagem a Margarida Maria Alves, que foi uma sindicalista de Alagoa Grande, na Paraíba, assassinada por latifundiários no dia 12 de agosto de 1983. A data se tornou referência para a realização das mobilizações e para as

Jornadas das Margaridas, que se converteram em atividades anuais de monitoramento e negociação da pauta. (MOREIRA, 2019, p.40).

A Marcha das Margaridas reforça as rodas de mulheres que se unem para se cuidar, para se conscientizar de sua condição de mulher na sociedade, se organizar para lutar contra a opressão que ficou de herança de uma colonização que castrou saberes, culturas, liberdade de expressão, enfim, silenciadas por décadas, anos, séculos. Junto com Margarida estão mulheres de múltiplas origens, benzedeiros, curandeiras, Yabas que sofreram silenciamentos seculares ao longo da história colonizada do Brasil, do forte saber ocidental eurocêntrico que se impôs sobre as diferentes culturas que compõem a sociedade brasileira.

Catherine Wash traz reflexões pertinentes junto com outros autores e outras autoras que hasteiam a bandeira da decolonialidade e da epistemologia do Sul. Uma epistemologia decolonial feminina e negra coloca o desafio do foco matricial em meio às ameaças históricas dos recusam ouvir a voz das condenadas da terra que, além de sua sabedoria, mantem a crítica severa e serena das seculares violações. Para Catherine Wash um grande processo histórico de luta e resistência foi desencadeado desde o começo da invasão da Ameríndia/América, e então, foi nestas

(...) terras, de Abya Yala – que foram renomeadas com ‘América’ pelos invasores como ato político, epistêmico, colonial – que este enlace começou a tomar forma e sentido. Pode-se observar claramente nas estratégias, prática e metodologias – as pedagogias – de luta rebelde,

insurgência, organização e ação que os povos originários primeiro, e depois os africanos e as africanas sequestradas, empregaram para resistir, transgredir e subverter a dominação, para seguir sendo, sentindo, fazendo, pensando e vivendo – decolonialmente – apesar do poder colonial. (WASH, 2019, p. 4).

A busca das mulheres em descolonizar o pensamento, as falas em pequenos ou grandes grupos, as ações sociais e políticas têm sido um desejo pulsante na atualidade. Para os saberes ancestrais ocuparem novamente um lugar de respeito e relevância social, é preciso que as mentes sejam descolonizadas. Uma mente colonizada está presa no preconceito e discriminação do outro. A cultura e os saberes tradicionais voltados para a oralidade estão em perigo, mas resistem bravamente.

A voz feminina reclama e afirma a palavra descolonizada, com liberdade e desejo de uma vida pulsante sem correntes e amarras do patriarcado, do poder colonizador. A voz de Lélia Gonzales nos apresenta uma vasta e cuidadosa análise dos processos de racismo que atingem o campo feminino desde os primórdios do que ela chamou de América. Racismo e feminismo se consagram com inúmeras construções teóricas, sociais, biológicas, estabelecendo-se como chagas de uma sociedade construída sob ideologias de dominação que vai desde o espaço dos serviços em domicílio, ‘Casa Grande’ até o afunilamento dos lugares sociais que lhe são reservados.

Quanto à mulher negra, que se pense em sua falta de perspectivas quanto à possibilidade de novas alternativas. Ser negra e mulher no Brasil, repetimos, é ser

objeto de tripla discriminação, uma vez que os estereótipos gerados pelo racismo e pelo sexismo a colocam no nível mais alto de opressão. (...) Enquanto empregada doméstica, ela sofre um processo de reforço quanto à internalização da diferença, da subordinação e da inferioridade que lhes seriam peculiares. Tudo isso acrescido pelo problema da dupla jornada que ela, mais do que ninguém, tem de enfrentar. (GONZALES, 2020, p.58).

Lélia Gonzales, mulher negra, feminista, ativista e animadora da criação do Movimento Negro Unificado, que desenvolveu saberes revolucionários apontando a necessidade de ter um movimento que defendesse e representasse a população negra brasileira, principalmente, as mulheres negras. A vasta literatura produzida por Gonzales inspirou e ainda conspira com as mulheres pretas na sua luta por igualdade e reconhecimento de seus direitos na sociedade, enfrentando os costumes colonizadores que pesam sobre suas cabeças com os diferentes adjetivos impostos sobre a mulher negra no mundo do trabalho, como doméstica e mulata. A autora ressalta que “a profissão de mulata é uma das mais recentes criações do sistema hegemônico no sentido de um tipo especial de “mercado de trabalho” (...) “produto de exportação”. A perpetuação dos modelos escravistas se expressa com a normalidade da exploração da mulher negra enquanto objeto sexual.

Quando uma mulher grita por estar sendo ferida pelo companheiro que se declara seu dono, essas mulheres organizadas acolhem e acompanham a vítima em sua jornada, criam possibilidades de devolver a dignidade desta mulher. O feminicídio privilegia a mulher negra. E é a partir da

negritude que a sociedade organiza uma rede de proteção e de organizações sociais conquistando espaços, palmo a palmo, nas políticas públicas, ainda que seja longa a luta numa sociedade estruturada no racismo e nos modelos da centenária escravidão que habita especialmente as elites das sociedades nesta parte do mundo.

Se longa será a jornada, há que convocar a infância para uma nova geração que fará bem mais do que o que estamos conseguindo no momento. Há algumas décadas surgiram muitas produções literárias desde o ponto de vista das africanidades. Na literatura negro brasileira de encantamento infanto-juvenil Kiusam de Oliveira e outras mulheres conscientes da urgência da educação antirracista, fazem ressoar a voz feminina nas histórias, a voz das crianças e das mulheres de todas as idades. É o desabrochar da menina que se reconhece negra, se ama, cuida do seu corpo preto que incomoda. Esse movimento da literatura LINEBEIJU é fortemente decolonial, libertador, ousado, e pertinente para enfrentar a barbárie travestida de modernidade.

Neste ambiente, entre os espinhos e as folhas reverdescentes, um perfume se esboça com o broto da rosa que se abre em flor. Os jardins cultivados e as florestas multidiversas, trazem à Pedagogia Griô o compromisso de cuidar do acolhimento das mestras desses jardins e matas, aprendendo-ensinando e acompanhando esta eco- antropo-diversidade em construção coletiva.

Considerações finais

Há diferentes vozes femininas reverberando seus saberes em diversos espaços onde a mulher está como liderança ou como pessoa de referência.

Há um tempo grávido de novas presenças, novas práticas, novas abordagens que possam acolher as mestras. Acolho pois, aqui, a presença e a palavra de Líllian Pacheco com sua sabedoria dedicada às rodas de formação da Pedagogia Griô. Acolho pois, aqui a história de luta de Margarida Maria Alves, com sua tenacidade no e ter sua vida interrompida com a violência do poder opressor em plena ditadura brasileira. E a cada ano acolhemos mulheres de todo canto do país na marcha das Margaridas camponesas em ampla solidariedade com as outras flores, indígenas, negras, periféricas.

Há que olhar, sentir, pensar e especialmente ouvir as mulheres indígenas, as mais novas ou as mais velhas, e perceber a urgência de realização de sonhos coletivos serem compartilhados em longas rodas de conversas, embebidas de saberes no cuidado com a comunidade, com a natureza, com as crianças, no exercício da liberdade e da infinita amorosidade.

Através do curso de “Saberes ancestrais e práticas de cura”, (atividade promovida pela Univasf, em parceria com a UFCEG e a UPE de março a outubro de 2021) foi possível compreender que as práticas sociais dos povos indígenas se amparam-na memória ancestral e nela encontram sabedorias ancestrais para lidar com aquilo que atravessa a vida em suas múltiplas formas.

A oportunidade de se fazer presente em encontros com as mulheres numa roda dialógica, aponta caminhos interessantes para manter a pesquisa no caminho do inédito possível, para formar uma rede de saberes e encantos femininos. Elas sonham juntas, compartilham desejos, experiências vividas e memórias ancestrais presentes no corpo e na alma. ■

[SILVANIA FRANCISCA DE JESUS]

Mestra profissional formada FORMEP-PUC orientanda no programa PPGHDL/FFLCH - USP, desde 2020. Professora na rede estadual e municipal de São Paulo, educadora popular e educadora Griô formada pela Escola Nacional de Formação da Pedagogia Griô. E-mail: sylvanya40@gmail.com

Referências

CADOGAN, León. Aporte a la etnografía de los Guaraní del Amambái, Alto Ypané. **Revista de Antropología**, São Paulo, USP, 10 (1-2): 43-91, 1962.

CADOGAN, León. **Ywyrá ñe'ery**: fluye del árbol la palabra; sugerencias para el estudio de la cultura guaraní. Asunción, Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica "Nuestra Señora de la Asunción", 1971.

CHAMORRO, Graciela. **Terra Madura, Yvy Araguayje**: fundamento da palavra guarani. Dourados, MS: Editora da UFGD, 2008.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**: ensaios, intervenções e diálogos / organização Flavia Rios, Márcia Lima. 1ª ed. – Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

MELIÁ, Bartolomeu. A experiência religiosa guarani. In: MARZAL, Manuel (coord.). **O rosto índio de Deus**. São Paulo, Vozes, 1989, p. 293-348.

MOREIRA, Sarah Luiza de Souza. **A contribuição da Marcha das Margaridas na construção das políticas públicas de agroecologia no Brasil**. 2019. 193 f., il. Dissertação (Mestrado em Meio Ambiente e Desenvolvimento Rural) - Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

PACHECO, Lillian. A Pedagogia Griô: educação, tradição oral e política da diversidade. **Diversitas**, São Paulo, a. 2, n. 3, set. 2014/mar. 2015.

PAREDES, Julieta. **Hilando Fino**. Desde el feminismo Comunitario. 1ª Ed. La Paz: Cooperativa El Rebozo – creative commons, Enero (Janeiro) de 2010.

WASH, Catherine. **Pedagogías decoloniales**: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir (série Pensamiento decolonial). 1ª edição, editora: Editorial Abya- Yala, Quito, 2019.

Sites:

Termo Griô: Conceito, História, Tradição e Reinvenção. Disponível em: [Acesso em: 12/10/2021.](#)

Comissão Guarani Yvyrupa (CGY: Manifesto das Mulheres Guarani Yvyrupa Disponível em: [Acesso em: 17 de out./2021.](#)

PERSPECTIVAS PRETAS
QUE ENUNCIAM
VOZES E EDUCAM
O FEMINISMO
HIP-HOP, A POLÍTICA
DA SOBREVIVÊNCIA E
O EMPODERAMENTO
NA FAVELA



[GT3 - FEMINISMO E RELAÇÕES ETNICORRACIAIS]

Cristiane Correia Dias

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH - USP), São Paulo, SP

[RESUMO ABSTRACT RESUMEN]

Frente às dificuldades encontradas no sistema educacional vigente, lançaremos sementes para um novo porvir, ressaltando as potencialidades de uma educação viva, entre vida, arte e conhecimento, presente na favela, enquanto corpo-território que tem sido reconfigurado pelo movimento de jovens mulheres e suas novas linguagens. O Hip-Hop (EUA), o Funk (Brasil) e o Slam (EUA) são movimentos socioculturais, políticos e educacionais que têm contribuído para o movimento refavela. A ideia é decodificar a gramática desses movimentos, propondo uma leitura desses novos tempos a fim de contribuir com um novo léxico (Cf. SILVA, 2018), a ser traçado a partir da luta de mulheres negras face à opressão histórica e sexual que se transmitem por meio da arte, para analisarmos em que medida a busca emancipada da voz, com suas dinâmicas e nuances, subverte os modus operandi vigentes, que estão imbricados na intersecção entre a política da sobrevivência, a autodefinição e a política do empoderamento. otencial os conteúdos hospedados nas redes do programa.

Palavras-chave: Feminismo hip-hop. Pedagogia hip-hop. Pensamento das mulheres negras. Mulher de favela. Educação antirracista.

Faced with the difficulties found in the current educational system, we will sow seeds for a new future, highlighting the potential of a living education, between life, art and knowledge, present in the favela, as a body-territory that has been reconfigured by the young women's movement and its new languages. Hip-Hop (USA), Funk (Brazil) and Slam (USA) are sociocultural, political and educational movements that have contributed to the refavela movement. The idea is to decode the grammar of these movements, proposing a reading of these new times in order to contribute with a new lexicon (Cf. SILVA, 2018), to be traced from the struggle of black women in the face of transmuting historical and sexual oppression through art, to analyze to what extent the emancipated search for the voice, with its dynamics and nuances, subverts the current modus operandi, which are imbricated in the intersection between the politics of survival, self-definition and the politics of empowerment.

Keywords: Hip-Hop feminism. Hip-Hop pedagogy. Black women's thought. Favela woman. Anti-racist education.

Ante las dificultades encontradas en el sistema educativo actual, lanzaremos las semillas de un nuevo futuro, destacando las potencialidades de una educación viva, entre vida, arte y conocimiento, presente en la favela, como cuerpo-territorio que ha sido reconfigurada por el movimiento de mujeres jóvenes y sus nuevos lenguajes. Hip-Hop (EEUU), Funk (Brasil) y Slam (EEUU) son movimientos socioculturales, políticos y educativos que han contribuido al movimiento

refavela. La idea es decodificar la gramática de estos movimientos, proponiendo una lectura de estos nuevos tiempos para aportar un nuevo léxico (Cf. SILVA, 2018), desde la lucha de las mujeres negras ante la transmutación histórica y la opresión sexual a través del arte, para analizar hasta qué punto la búsqueda emancipada de la voz, con sus dinámicas y matices, subvierte el modus operandi actual, que se imbrica en la intersección entre las políticas de supervivencia, autodefinición y políticas de empoderamiento.

Palabras clave: Feminismo hip-hop. Pedagogía hip-hop. Pensamiento de las mujeres negras. Mujer de favela. Educación antirracista.

Ocupação¹

Considerando as dificuldades encontradas em manter a juventude negra e periférica dentro dos contextos educacionais, frente à crise pandêmica que contribui ainda mais para a evasão escolar, pretende-se criar caminhos que possibilitem a decodificação da gramática dos movimentos que envolvem o ir e vir desse corpo-território atravessado em suas dimensões sociocultural, política, econômica, espiritual e educacional que se recompõem dentro do espaço denominado de *refavela*, evidenciando o protagonismo de mulheres e jovens que nela se movimentam. A ideia é apontar perspectivas pretas que emancipam e educam através do Feminismo Hip-Hop, da política da sobrevivência e do empoderamento na favela.

Para falar sobre o protagonismo da favela iniciaremos nossa reflexão à luz de Carolina Maria de Jesus (2016), mulher preta, favelada e mãe solo que falava pelos cotovelos, denunciando as mazelas dos favelados. Relatava, em seu diário feito com papéis que catava em meio aos lixos, o dia a dia de quem luta pela sobrevivência para dar comida e educação para os seus filhos. Ao anunciar sua experiência, ela consegue abrigar as memórias de quem morou na favela do Canindé entre os idos de 1950 e 1960, pois esse espaço entrou em processo de desapropriação em meados dos anos de 1960, para a construção

¹ O termo Ocupação faz alusão ao poema de Mel Duarte com a intenção de invadir o espaço do/a leitor/a a fim de tensionar as polaridades entre a oralidade e a escrita, problematizando e abrindo um diálogo acerca da Política da Voz.

da Marginal Tietê. Seu livro “Quarto de Despejo: o diário de uma favelada” foi publicado em 1977 e revela a política da sobrevivência e a preocupação em manter seus filhos na escola. Nele, a autora apresenta-se como uma sujeita política à frente de seu tempo. Vejamos algumas passagens que são significativas para a nossa análise: Jesus encaminha os filhos para a escola em: “13 de junho... Vesti as crianças e elas foram para escola” (JESUS, 2014, p. 60), neste mesmo dia ela lê jornais para as mulheres da favela se manterem informadas e denuncia o colonialismo, “li o jornal para as mulheres da favela ouvir” (2014, p. 60).

Conceição Evaristo tem nos ensinado que estamos imersas em escritas e experiências que podem ser sintetizadas pelo termo *escrevivência*², cujo conceito discorre sobre nossa capacidade de gestar uma escrita potente à luz das culturas amefricanas que (re)floreecem num tempo que é presente, sobretudo em meio ao caos da favela, servindo-nos para alumiar o levante periférico que, no exercício polifônico desse ecoar de vozes, abriga memórias, dores, reexistências³ e enuncia verdades. A autora também

² A respeito disso acesse o link: <https://www.itau-cultural.org.br/ocupacao/conceicao-evaristo/escrevivencia/> Acesso em: 05 de agosto de 2021.

³ “Trata-se de um neologismo realizado por grupos e movimentos sociais que ressemantizam a essência, ou substância, de suas ações e de suas identidades. Esse substantivo apresenta várias camadas de significação relacionadas a novas formas de falar sobre, de estudar, de pensar, de realizar, de ser e de vir a ser, a partir de uma existência resistente, de uma resistência existente, ou de uma existência que teima em ser (re-) mesmo em contextos de profundas inevitabilidades (BOURDIEU, 2010) em que “não era para que sobrevivêssemos” (LORDE, 1978), entre muitas outras interpretações que nascem dessa palavra.

Ver em ACOSTA, Maria. P. T. **Construções discursivas de reexistência: um estudo em análise de discurso**

escreve um romance denominado “Becos da Memória”, publicado em 1980, em que a favela apresenta-se como protagonista. “Becos” é uma “ficção como se estivesse vivendo a realidade vivida, a verdade. [...] Busco a voz, a fala de quem conta, para se misturar à minha. [...] Hoje as favelas produzem outras narrativas, provocam outros testemunhos e inspiram outras ficções” (EVARISTO, 2017, p. 11-12).

Essas obras servem-nos de aporte para introduzirmos uma possibilidade de leitura desses novos tempos a fim de contribuir com um novo léxico (SILVA, 2018), a ser tracejado a partir da luta das mulheres negras face à opressão histórica e sexual que se transmutam por meio da arte, para analisarmos em que medida a busca emancipada da voz, com suas dinâmicas e nuances, subverte os *modus operandi* vigentes, que estão imbricados na intersecção entre a política da sobrevivência, a autodefinição e a política do empoderamento. Por isso, essa análise surge como uma possibilidade de compreensão da projeção de vozes de corpos negros e periféricos que estão no entrelaçamento entre performance, dança, canto e slam.

Dessarte, parto de minhas experiências enquanto mulher preta, favelada, artista, da cultura Hip-Hop e dançarina de Breaking, reconhecendo-me como parte desse espaço de ocupação/favela que também passou por alagamentos, incêndios e por processos de desapropriação. Lembro-me que as ações dos movimentos liderados por mulheres na luta por moradia,

os movimentos sociais, as posses e sobretudo o rap ouvido entre os idos de 1980 e 1990, salvaram a minha vida.

É justamente sobre vidas que iremos tratar, embalados/as ao ritmo poético, pensando em afetar positivamente o seu olhar, sugiro que você, leitor, assista ao clipe *Ocupação*⁴ e se envolva nas palavras cantadas pela slammer⁵ Mel Duarte⁶, que nos servirá como uma ponte entre a oralidade e a escrita, na luta pela cura por meio da cantação poética, pois “é preciso silenciar acalmar o espírito/ saber dançar conforme o ritmo/ então de forma homeopática serei o seu antídoto/ para o veneno diário que consome o seu íntimo⁷”.

A título de exemplo, recorro à artista Grada Kilomba⁸ que nos convida a conhecer-saber por meio da arte, servindo para nós, artistas e intelectuais orgânicas, também, de direcionamento de nossas falas, pois

4 Ver em <https://www.youtube.com/watch?v=A-QBuyOV4B0o>, acesso em 04 de junho de 2021.

5 Slammer é o poeta que participa das batalhas de poesias (slam).

6 Mel Duarte é escritora, slammer, poeta - revolucionária do cotidiano que acredita nas palavras como ferramenta de transformação social. Maiores informações acesse o link: <https://melduartepoesia.com.br/>, acesso em 04 de junho de 2021.

7 Refiro-me ao trecho do poema de Mel Duarte denominado *Ocupação*. Mel Duarte. *Mormaço - Entre outras formas de calor*. *Ocupação*. 2020. Faixa 1 (3min38seg), <https://www.youtube.com/watch?v=AQBuyOV4B0o>, acesso em 04 de agosto de 2021.

8 Refiro-me a exposição denominada Grada Kilomba: *Desobediências Poética*. Uma obra apresentada entre 6 de junho e 30 de setembro de 2019 na Pinacoteca, museu da Secretaria de Cultura e Economia Criativa do Estado de São Paulo, sob a curadoria do diretor geral, Jochen Volz e da curadora-chefe, Valéria Piccoli, ambos funcionários do museu.

crítica sobre marchas de mulheres no Brasil. Tese de Doutorado. Universidade de Brasília, 2018, p. 27.

devemos conduzir nossa produção a fim de (re) construirmos narrativas que promovam uma polifonia de vozes e abertura de caminhos, pois a arte negra em diáspora é um ato sociocultural e político, portanto revolucionário.

Nesse sentido, Kilomba (2019) dialoga com Patricia Hill Collins (2019) para evidenciar que existe um controle/opressão sobre nossas escritas - como, por exemplo, quando se observa a regulação de nossos discursos lidos como marginais: - Para quem devemos escrever já que estamos dentro dessa arena, a recomendação sustentada por Collins (2019) é para que nós mulheres negras, intelectuais orgânicas possamos construir uma escrita que dialogue com as nossas realidades.

Isso serve para fortalecer as nossas bases e por fim compreendermos esse jogo entre quem fala e quem escuta, nós artistas quando sentimos que somos forçadamente emudecidos/as, tendemos a ressignificar e a criar rotas de fugas que nos levam ao ato de subverter os espaços destinados para a nossa fala. Nesse sentido, o corpo e a escrita têm sido para mim, o lugar em que encontrei para falar sobre essas questões, então peço que relembrem a indicação da leitura do poema *Ocupação* e siga os nossos passos que estarão cadenciados num ritmo alucinado, capaz de preencher os vazios que fazem morada em seu interior.

Lições sobre o feminismo negro interseccionado à luz de Patricia Hill Collins

Para compreendermos sobre a política da sobrevivência, a autodefinição e

o empoderamento na favela, é preciso nos atentarmos aos caminhos percorridos inicialmente pelas mulheres negras nos EUA, pois existem conexões importantes que podem nos fazer avançar na busca emancipada de nossas vozes historicamente silenciadas. E por falar nisso, ressaltemos aqui o marco do feminismo negro nos Estados Unidos, desencadeado pelo discurso de Sojourner Truth. Trata-se de uma ex-escrava que questionou as atitudes hostis dos homens presentes numa convenção de mulheres ocorrida em Akron, Ohio, no ano de 1851, onde fez o discurso célebre: **Não sou eu uma mulher?** Em seu discurso, opôs-se ao racismo, à dominação sexista e às atitudes racistas das mulheres brancas ali presentes, que depois a aplaudiram, pois “não foram poucas as mulheres reunidas em Akron que inicialmente se opuseram às mulheres negras terem voz na convenção, e os opositores dos direitos das mulheres tentaram tirar vantagem desse racismo” (DAVIS, 2016, p. 72), referindo-se, no caso, à atuação do feminismo branco ali presente. Porém, Sojourner, ao perceber a situação, “derrubou as alegações de que a fraqueza feminina era incompatível com o sufrágio” (2016, p. 70). A partir desse momento, ficou evidenciado que “o fato de sua raça e de sua situação econômica serem diferentes daquelas das demais não anulava sua condição de mulher” (p. 73).

Como já foi mencionado anteriormente, a mulher negra era tudo, menos mulher. Somente a partir de 1960, o movimento de mulheres negras ganha força nos Estados Unidos na luta pelos direitos civis e contra o racismo do próprio movimento feminista.

Posto isso, partirei das minhas experiências em contato com os estudos sobre o feminismo negro interseccionado, no ano de 2019, aprofundando-me na obra de Patricia Hill Collins, denominada “Pensamento Feminista Negro”, publicada em 1990 nos Estados Unidos. Foi a partir da experiência que pude sentir a importância de evidenciarmos nossas histórias, seguindo os passos desta autora, durante sua estadia em São Paulo. Curiosamente, durante a sessão de autógrafos, realizada no SESC Pinheiros, quando ela estava para autografar meu livro, as meninas gritaram dizendo que eu era do Hip-Hop, ela imediatamente me desafiou dizendo: - “Você é B-Girl⁹? Então dance”, exclamou sorrindo. Automaticamente, abriu-se uma roda, respondi-lhe com uma *session*¹⁰ improvisada com *spins*¹¹. A partir daquele momento, entendi que não precisamos dizer que somos feministas, basta fazer/ser. É justamente o fazer como ação política que constitui as bases centrais do feminismo negro.

Em outro momento, durante a conferência, denominada “Pensamento feminista negro: desafios contemporâneos e novas perspectivas”, realizada no auditório Nicolau Sevcenko, no prédio da História e Geografia da Universidade de São Paulo, foi possível nos aproximarmos mais dela, Hill Collins iniciou dizendo que era importante tornar acessível o estudo sobre o feminismo

negro no ensino da Educação das Relações Étnico-Raciais, afirmando que o lançamento do seu livro aqui no Brasil, abriu nesse sentido, uma nova perspectiva para o feminismo negro.

De acordo com Collins, há quatro ideias principais que dialogam com o fato de como as mulheres negras respondem aos desafios da vida, sendo elas: a Política da Esperança, a Interseccionalidade, a Justiça Social e as Ações Políticas. Assim, a autora sugere a mudança por meio do gênero, devido à capacidade histórica da mulher negra de sobreviver ao cativo, sugerindo quatro ações políticas: a Política da Sobrevivência, a Política Cultural, a Política de Protesto e a Política do Empoderamento.

Embora todas as ações políticas se interseccionem entre si, enfatizaremos a “Política de sobrevivência e a Política Cultural”, sendo que a primeira sustenta ser preciso se manter vivo para prosseguir na luta, cujo propósito é proteger os vulneráveis, considerando, nesse sentido, que sobreviver seja um ato político, pois para conseguir criar redes e táticas e tornar possível a política da sobrevivência, necessita-se criar uma atmosfera que nos mantenha vivos/as; a segunda se refere ao espaço florescente entre as mulheres negras, a fonte de ideias criativas que nos ajudam a pensar sobre o que estamos vivendo.

Recordo-me quando Patrícia Collins relatou-nos que aos 11 anos era inconformada com a ideia de que os negros só serviam para cantar ou dançar, entretanto, à medida que foi ganhando consciência começou a compreender que reagir o tempo inteiro não é a única forma de se rebelar contra essa forma de conceber o mundo. A

⁹ B-girl – Breaking Girl: o termo refere-se às dançarinas de Breaking, um dos elementos da Cultura Hip-Hop.

¹⁰ Session – sequência de passos, característicos da dança Breaking.

¹¹ Spins – sequências de movimentos giratórios, com possibilidade de se executar em várias partes do corpo.

cultura nos ensina que empoderar pessoas pela poesia, música, arte negra em geral está no centro da atividade, pois trata-se de um modo de fazer política pela via cultural. Collins exemplifica por meio de sua experiência que teve no poder da escrita e da voz a oportunidade de se tornar uma ativista, posicionando-se contra a injustiça social, mas também nos dá exemplos da participação de várias mulheres na luta pelos direitos civis nos EUA.

Além disso, ela nos conduz a refletir acerca da Política do Empoderamento, pois “repensar o feminismo negro como projeto de justiça social implica desenvolver uma noção complexa de empoderamento” (2019, p. 454), visto que “quando se trata de conhecimento, o empoderamento das mulheres negras implica rejeitar as dimensões do conhecimento que perpetuam a objetificação, a mercadorização e a exploração”, ou seja, “as mulheres afro-americanas ou outros grupos como o nosso nos empoderamos quando entendemos e usamos essas dimensões dos modos de conhecimentos individuais, grupais e provenientes da educação formal que promovem a humanidade” (2019, p. 455). Por fim, a autora sustenta a ideia de que para haver justiça social é preciso realizar ações coletivas que promovam a transformação social, pois esse lugar de **Outsider**, destinado às mulheres negras, paradoxalmente, pode ser um estímulo para a nossa criatividade. Nossa luta pressupõe sair dos enquadramentos impostos pelas imagens de controle e uma saída que me parece justa é a busca pela consciência do movimento de si mesmo/a: o ato de insistir na constituição do **eu autodefinido**, torna legítimo o nosso poder enquanto sujeitos/as políticos/as.

Ademais, a persistência tem se dado na busca constante por um caminho e o nosso papel é provocar rupturas a fim de fazer com que as mulheres negras conheçam de fato o poder de **autodefinição**. O comportamento de persistência é a política do empoderamento, salientado pela autora, por meio da relevância dada ao **blues** e da forma como outras dimensões da oralidade negra na vida das mulheres estadunidenses contribuem para esse movimento.

Por fim, a autora deixa como lição do pensamento feminista negro que, para construirmos novas epistemologias com base neste pensamento, é preciso elucidar nossas experiências como critério de significação. Um processo que nos remete, novamente, à importância dada ao conhecer-saber, portanto saber é experienciar e acima de tudo “é essencial para a sobrevivência do subordinado” (COLLINS, 2020, p. 149)¹². Além disso, a autora fala da importância do uso do diálogo para avaliar o conhecimento que seria a capacidade de manter conexões, ou seja, estar no centro dos diálogos, equilibrando a ética do cuidado e da responsabilidade individual para a enunciação de nossas verdades.

Vimos, então, o quão importante é realizar ações que viabilizem a política do empoderamento para as mulheres negras, levando em consideração os desafios encontrados na medida em que avançamos na busca pela política da voz.

¹² Refiro-me ao capítulo do livro HILL, C. Epistemologia feminista negra. BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFUGUEL, Ramón. (Org.). Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. 2. ed. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2020.

Vale ressaltar aqui como a juventude negra estadunidense recriou seu espaço de acolhimento após 1964 em meio à luta pelos direitos civis. A obra intitulada “*From Black Power to Hip Hop: Racism, Nationalism, and Feminism* (Politics History & Social Chan)”, publicada em 2006, por Patricia Hill Collins, propõe uma análise que nos permite compreender como a geração de mulheres do Hip-Hop encontraram seus espaços de fala por meio da arte e se aproximaram dos movimentos negros e do feminismo. A autora relembra-nos que, historicamente, as mulheres negras sempre estiveram envolvidas diretamente nas ações políticas e comunitárias em seus bairros, servindo-lhes “como um local de ativismo político” (2006, p 25). Com isso, há nos movimentos socioculturais e políticos dos/as negros/as amefricanos, um *continuum* de lutas, que é estético e político e, como já dissemos outras vezes, emancipa e educa. Portanto, é revolucionário. O que Asante (1980)¹³ chama de Revolução Hip-Hop é um jeito que a juventude de cor nos Estados Unidos encontrou para nos ensinar que reagir não é a única forma de se manter sempre em protesto. O modo mais revolucionário de vencer o racismo e as violências que, historicamente, têm nos afetado é nos mantermos vivos e vivas.

Então, dada a dificuldade de encontrar textos que dialogassem com as vidas das jovens que se encontravam imersas em uma ancestralidade criativa, ao mesmo tempo em que necessitavam recriar caminhos que levassem ao sentido de ser de si

mesmas, essas jovens se identificaram com a cultura Hip-Hop. O que possivelmente as aproximou do feminismo negro foi a marginalidade conectiva do Hip-Hop que envolve toda a opressão histórica mencionada anteriormente (OSUMARÉ, 2015). Na verdade, é o que nos une, pois, a forma encontrada pelo Hip-Hop de envolver as juventudes negra e periférica acaba exercendo um papel central e funciona como um enunciador dessas vozes, trazendo à tona as nossas verdades, além de trazer consigo o poder de compreender e dialogar com realidades distintas.

Estamos cientes de que o Hip-Hop surge como uma cultura antirracista no entrelaçamento entre uma pedagogia centrada na comunidade e o feminismo negro nos idos de 1974, nos Estados Unidos. Joan Morgan, uma escritora e jornalista, nascida na Jamaica que cresceu no sul do bairro Bronx, local de origem desta cultura, denomina de *Feminism Hip-Hop* a geração de mulheres que fazem parte do Hip-Hop ao publicar o livro “*When Chickenheads Come Home to Roost: A Hip Hop Feminist Breaks it Down*”, lançado em 1999. Ao sustentar que o Feminismo Hip-Hop foi um jeito que as jovens encontraram de se amar, de se autotransformar e de transformar o mundo daqueles que por sorte encontraram uma *hiphopper* em seu caminho. A autora consegue criar um espaço em que os prazeres, a política, os enfrentamentos da vida, os encantamentos, vão enunciando vozes e educando. O sentido do Feminismo no Hip-Hop é estar sempre em movimento, provocando mudança social e ofertando possibilidades para o vir a ser das pessoas.

Já o Slam é a poesia cantada que surge nos anos de 1980, em Chicago, que fez ecoar aqui rimas e melodias, na voz potente de

¹³ Mulef K. Asante é filósofo, cineasta e chefe do Departamento de Africologia da Temple University nos EUA, dentre várias obras, destaca-se aqui a Aforcentricidade.

uma rainha: a Estrela D'Alva. Ela foi finalista da Copa do Mundo Slam na França, inspirando outros/as slammers que insurgem contra as injustiças sociais no Brasil.

Um olhar sobre o pilar da pesquisa de gênero à luz de Oyèrónke Oyewùmí

Com isso, creio que seja relevante nos aproximarmos também do pensamento feminista africano, pois tudo que aprendemos nos servirá de alquimia. Vamos, então, mergulhar nas contribuições da feminista nigeriana de origem iorubá que é socióloga e professora da Stony Brook University (EUA), atendo-nos à sua obra “A Invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos de gênero”, que resultou de sua tese de doutorado defendida em 1997, traduzida recentemente em português (2021).

Oyèrónke Oyewùmí salienta a importância de se levar em consideração as experiências africanas pelo processo geral de construção de teorias, a despeito do “racismo estrutural global” (OYEWÛMÍ, 2020, p. 172), convidando-nos a refletir criticamente sobre “a categoria gênero e alguns conceitos aliados a ela a partir de epistemologias e experiências culturais africanas” (2020, p. 172).

Com efeito, podemos refletir sobre como “a linguagem afeta o comportamento social” (2021, p. 233). A autora retoma, no último capítulo denominado “A tradução das culturas: generificando a linguagem,

a oralitura e a cosmopercepção iorubas”, a ideia de que também é central compreendermos que “em uma sociedade onde o gênero seja o princípio organizador principal, as distinções de gênero são também, refletidas na língua” (p. 234). A autora demonstra que em iorubá isso não ocorre, mesmo após a imposição da língua inglesa pelos britânicos, ou seja, vale fazer o exercício de ver e ouvir em iorubá como sugerido pela autora “a ausência de gênero iorubá não deve ser lida como androginia ou ambiguidade de gênero. [...]. Em vez disso, é isenta de gênero porque os atributos humanos não são uma fonte de distinção nem de identidade iorubalândia (OYEWÛMÍ, 2021, p. 255)”.

Oyèrónke apresenta-nos uma língua não sexista, falando dentro de uma língua sexista que foi imposta em sua cultura durante os processos de colonização, no exercício de anunciar uma possibilidade de abertura de caminhos para que outras línguas com essa característica sejam ouvidas também, fazendo com que possamos compreender o papel social da mulher a partir das referências africanas, com ênfase na cultura iorubá.

Nesse sentido, também temos pensado numa escrita potente, por isso, é que nos aproximamos dessas narrativas, pois nos parece urgente compreender as sociedades a partir das diversidades culturais e dos **mundos no sentido plural**, evidenciando o papel e as lutas das mulheres que nos antecederam e que nos dão força vital para continuarmos lutando. Posto isso, podemos agora entender que somos verdadeiras fortalezas e as mais velhas trazem consigo o axé, a sabedoria, ensinando-nos que a criatividade é dom de quem se reinventa para poder sobreviver em meio à fome e a

todas as outras mazelas. Assim, a **invenção das mulheres** em iorubá nos ensina a importância de considerarmos a **cosmopercepção** para podermos ver e sentir tudo o que há no mundo, pois carregamos conosco a sabedoria ancestral que é passada adiante como energia vital para a vida e isso é transmitido a todos igualmente. Então, fica evidenciado que esse **modus vivendi** no ocidente ainda se apresenta em grande descompasso, porque há, nessas sociedades, uma forte estrutura social pautada pelas desigualdades.

Para além disso, o convite é para que possamos juntas/os promover a “descoloniização” dos feminismos, pois sua proposta é que consigamos superar os modos operantes das representações culturalmente hegemônicas. Esse é um porvir que parece-nos conduzir ao rompimento das bases que sustentam a modernidade ocidental. Oyèrónke nos ensina que se a gente se aproximar das organizações das mulheres africanas poderemos criar outras reflexões a respeito de nossas formas de ser e estar no mundo.

Clenora Hudson-Weems denominou essa forma de organização das mulheres africanas de **Mulherismo Africano** (1945), que foi publicado no Brasil somente em 2020, definindo-a como uma ação política de (re)orientação. Partindo da ideia de localização, ela nos faz pensar como teria sido o comportamento de nossos/as ancestrais antes do processo de colonização para pensarmos o que somos e o que podemos vir a ser. Segundo a autora, as mulheres africanas, ao pensar nas formas de organização de vida, tendem a fazê-las de acordo com a perspectiva de seu território, pautada pela ótica de raça. A partir disso, Hudson-Weems afirma que o “Mulherismo Africano

– mais do que o feminismo, o feminismo negro, o feminismo africano ou o mulherismo – é uma alternativa viável para a mulher Africana em sua luta coletiva, em conjunto com toda a comunidade” (2020, p. 51).

Ou seja, essa cosmovisão ocidental não dá conta das realidades vividas pelas mulheres africanas, daí a importância dada pela autora à localização, enfatizando que é preciso levar em consideração, também, a forma de compreender o mundo partindo da ideia de ser mulher negra na academia, afirmando que somos ancestrais reencarnadas. Portanto, é de suma relevância que possamos contar nossas histórias partindo de nossas experiências, pois “em resumo, a recuperação da mulher africana através da identificação de nossa própria luta coletiva e da atuação dela é o passo fundamental para a harmonia e sobrevivência humana” (p. 51). A autora sugere que é preciso construir uma escuta acadêmica sobre o que diz a mulher africana para se construir uma teoria que atenda às suas demandas.

Daí a importância que temos dentro desse processo de desmantelamento do epistemicídio estrutural, pois ele define o que de fato é interessante para a academia. A respeito disso, Lélia Gonzalez, no ensaio denominado “Racismo e Sexismo na cultura brasileira” (2020), coloca em xeque a lógica da escrita acadêmica, além de pôr a nu nossas verdades, afirmando que os apontamentos psicossomáticos causados pelo racismo são sintomáticos dentro de nossa sociedade, uma vez que as questões interseccionais são pensadas a partir das articulações entre as opressões históricas que envolvem gênero, classe, raça, sexismo, religião, etc.... Esse entrelaçamento mantém e fortalece a desigualdade social, que por sua vez enraíza a **violência simbólica**, produzindo

efeitos, sobretudo, nas populações negras e periféricas, fazendo-nos sentir que “nós negros estamos na lata de lixo da sociedade brasileira” (GONZALEZ, 2020, p. 77). E particularmente no caso das mulheres negras que compõem a base da escala social, visto que historicamente a sociedade tende a emudecê-las, cabe-nos fazer evidenciar nossas vozes, pois “o lugar em que nos situamos determinará nossa interpretação sobre o duplo fenômeno do racismo e do sexismo. Para nós o racismo se constitui como sintomática que caracteriza a neurose cultural brasileira” (2020, p. 76).

Como podemos notar, a autora desenvolve seu pensar, na mesma linha que Grada Kilomba (2020), à luz das experiências de Frantz Fanon (2008) ao perceber que há em nossa sociedade uma **denegação** das culturas lidas como africana, latina e/ou indígena, evidenciando que esse comportamento é parte intrínseca de nossa psique e auxilia na manutenção do racismo à brasileira, aproximando-se também das reflexões de Freud para refletir acerca das violências que recaem sobre a população negra. Os efeitos disso para Lélia Gonzalez, são traduzidos nos **modus operandi** que constitui o racismo à brasileira, denegando a nossa **amefricanidade**.

Lições sobre um feminismo afro-latino-americano à luz de Lélia Gonzalez

Vamos, então, fazer uma breve imersão no pensamento de Lélia Gonzalez que foi uma mulher para além de seu tempo. Filósofa, feminista, militante e uma das fundadoras do movimento negro, tornou-se

uma das intelectuais brasileiras do século XX com reconhecimento internacional, que abordou em sua luta as questões que envolvem o racismo genderizado e as desigualdades sociais no Brasil. Lélia Gonzalez, assim como algumas pensadoras mencionadas anteriormente, também fez uma crítica ao feminismo, levantando a seguinte questão: - “Como podemos explicar esse “esquecimento” por parte do feminismo? A resposta, em nossa opinião, está no que algumas cientistas sociais caracterizam como **racismo por omissão**” (GONZALEZ, 2020, p. 141).

A autora retoma em um dos seus ensaios denominado “A categoria político-cultural da amefricanidade”, questões que colocam em evidência o que ela denomina de “esquecimento” do feminismo frente às questões que envolvem a mulher de cor dentro de nossa realidade, ou seja, evidencia a questão racial no território ladino-amefricano como uma grande querela devido ao véu que fora colocado no “caráter multirracial e pluricultural das sociedades das regiões” (p. 142).

Por isso, Lélia trata de dois pontos centrais para compreendermos a formação da sociedade brasileira: a ideologia do branqueamento e o mito da democracia racial, apontando para as questões que envolvem o racismo à brasileira. Do mesmo modo como Grada Kilomba, nas instalações de sua exposição sobre o Brasil, alerta-nos que esse jeito de movimentar o sistema, orquestrado por essas ideologias, faz com que essas diferenças sejam transformadas em desigualdades. Isso implica dizer que a discriminação que sofremos “assume um caráter triplo, dada a sua posição de classe: as mulheres ameríndias e amefricanas são,

na maioria, parte do imenso proletariado afro-latino-americano” (p. 146).

Então, Lélia Gonzalez sugere um feminismo que nos represente, como podemos observar no ensaio denominado “Por um feminismo afro-latino-americano”, pois há em nós mulheres amefricanas, uma necessidade ancestral de cuidarmos da sobrevivência familiar. No ensaio mencionado, a autora vai discorrendo sobre o protagonismo das mulheres *amefricanas* não só nas dinâmicas de sobrevivência familiar, mas também como lideranças comunitárias e no interior dos movimentos sociais. Sempre exemplificando, referindo-se às nossas realidades, aponta que a cor, o sexo e a classe são determinantes para que as amefricanas (Brasil, Peru) se organizem via grupos étnicos, o que foi possível a partir do encontro de latinas em 1975 (2020, p. 148). Gonzalez afirma que a objetificação das mulheres de cor nos dois países é semelhante e vai conduzindo sua escrita para que nós percebamos que a “superexploração econômica se alia à superexploração sexual das mulheres amefricanas” (p. 148). Ou seja, Atribuir-se às mulheres amefricanas (pardas e mulatas) tais papéis é abolir sua humanidade, e seus corpos são vistos como corpos animalizados: de certa forma, são os “burros de carga” do sexo (GONZALEZ, 2020, p. 149).

Gonzalez mostra-nos que o corpo da mulher negra é reconfigurado, por meio das marcas e das delimitações impostas aos papéis que lhes cabem nesta sociedade, com o apoio de homens e de mulheres que contribuíram para a construção de um projeto de nação em que foi garantido um Estado supremacista branco. Esse exercício de manutenção do poder atravessou as relações afetivas e o sentido de família,

que foram sendo construídos através das imagens de controle no intuito de arrancar de nós, pessoas pretas, a nossa humanidade, em oposição à estrutura de organização das mulheres iorubanas, descrita por Oyèrónke. Ao finalizar o ensaio, Lélia Gonzalez nos ensina que mais do que nunca precisamos nos ouvir e aprender umas com as outras, pois só assim poderemos deixar mais suave os caminhos que serão percorridos por outras vozes.

A polifonia das vozes insurgentes ecoadas nas culturas amefricanas

Essas vozes encontram-se em meio ao caos, aos assassinatos causados por gangues de polícia, que matam sem perguntar quem se é, em meio à brincadeira de menina e menino, no corre-corre, no pega-pega e no esconde-esconde de balas perdidas, eis que surge um caminho possível em um dos lugares que foi decretado pela ONU como o mais violento dos anos de 1980. Os movimentos sociais, o dia a dia da favela e o Hip-Hop, são elementos fundantes para a constituição de minha identidade, para, além disso, tornam-se extensões da noção de quilombo num sentido plural.

Então, pode-se compreender que estamos imbricados no entrelaçamento de um corpo-território que é poeticamente político, os distritos do Capão Redondo, Jardim São Luís e Jardim Ângela são pontos do ecoar polifônico de vozes, e o que

pensa “as cria”¹⁴ desse lugar revitalizado feito obra de arte por graffiti, poesia, dança, música que pode ser um rap, um funk, um samba.

Dessa forma, evoco novamente o poema de Mel Duarte¹⁵: “Peço licença pra entrar/ A todas presentes no lugar/ Peço licença pra entrar/ Quem veio antes de mim/ E quem ainda virá/ Peço licença pra entrar”, pois para gente falar sobre a polifonia das vozes insurgentes da favela é preciso demarcar que esse território é o palco de toda a barbárie histórica, que se (re)configura de acordo com as dinâmicas operacionais para a manutenção desse Estado genocida. É também um corpo-território que a nossa ancestral “guerreira transatlântica de luz infinita” assim definida na apresentação que Bethânia Nascimento escreveu na obra “Beatriz Nascimento Quilombola e Intelectual: possibilidades nos dias de destruição” (in NASCIMENTO, 2018, p. 20), em homenagem à sua mãe Beatriz Nascimento que adentraremos no ensaio 17 denominado “Quilombo: em Palmares, na Favela no Carnaval”¹⁶ (2018, p. 189). Beatriz Nascimento discorre a respeito do quilombo apontando

que de repente “pode ser um lugar onde as pessoas possam viver livremente” (p. 189), exemplificando a partir de suas experiências vivenciadas na zona sul do Rio de Janeiro, conclui que “o quilombo é uma favela” (p. 189). Mais adiante ela nos contempla dizendo que o quilombo é “uma possibilidade nos dias de destruição” (p. 190), significa poder sobreviver ao caos, compreendendo que vivemos imersos num aquilombamento que é ancestral.

Conceição Evaristo propõe uma reflexão acerca da construção de “novos conceitos e abordagens” sobre os quilombos urbanos, a partir das pesquisas realizadas por Beatriz Nascimento afirmando em prefácio do livro “Eu sou Atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento”, publicado por Alex Ratts no ano de 2006, que Beatriz “ressignifica o território/ favela como espaço de continuidade de uma experiência histórica que sobrepõe a escravidão à marginalização social, segregação e resistência dos negros no Brasil” (in RATTIS, 2006, p. 11), apontando que “desde Palmares, no século XVIII, em Pernambuco, tem sido assim” (NASCIMENTO, 2018, p. 190).

Retomando a última seção do ensaio de Beatriz denominado “Quilombo: em Palmares, na Favela no Carnaval” (2018), sua questão nos parece oportuna para podermos analisar para além dos noticiários violentos expostos pela mídia: “o que fazem os negros? Eles sabem o que fazer. Fazem, descubrem a alternativa por eles mesmos. Naturalmente o negro resiste e cria um novo quilombo para

¹⁴ Cria – refere-se as pessoas nascidas e criadas na favela.

¹⁵ Refiro-me ao poema Saudação. Mel Duarte. Mormaço – Entre outras formas de calor. Saudação. 2020. Faixa 1 (4min23seg) https://www.youtube.com/watch?v=5_LbnoB5gi4&list=PLZ8YZIRqCqiVnzUc1h-SWFKTMuUAE5s_A, acesso em 04 de agosto de 2021.

¹⁶ De acordo com a nota explicativa do livro Beatriz Nascimento Quilombola e Intelectual: possibilidades nos dias de destruição, o ensaio 17 Quilombo: em Palmares, na “Favela no Carnaval” denominado foi publicado no jornal Movimento do Rio de Janeiro no dia 16 de maio de 1977.

enfrentar alguma situação adversa” (NASCIMENTO, 2018, p.193).

Avançando nessa ideia, a obra denominada “Um país chamado favela: a maior pesquisa já feita sobre a favela brasileira”, de Renato Meirelles e Celso Athayde, publicada em 2014, evidencia o resultado da pesquisa que foi coordenada pelos autores e realizada pelo Instituto Data Favela em 35 cidades brasileiras em um trabalho de campo que ouviu duas mil pessoas de 63 favelas no ano de 2013, desvelando o porvir de um novo Brasil, anunciando que há neste corpo-território o protagonismo da mulher preta e do jovem da favela. O sociólogo Luiz Eduardo Soares, no prefácio desta obra, afirma que “os jovens e não apenas eles, as mulheres e não só elas, assumiram inédito protagonismo, inventando novas linguagens, transformando profundamente os templos herdados e os templos legados” (SOARES in MEIRELLES & ATHAYDE, 2014, p. 12-13).

Esse inusitado senso de cidadania criativa é a atmosfera oriunda de uma espécie de preservação da cultura ancestral que, como vimos, sinaliza os saberes/fazer por meio de um corpo-agente na constituição identitária que vem desvelando, em nossa atualidade, vozes que se expressam por meio de uma transmutação poética, cultural e política através das composições estéticas que atravessam esse corpo-território da poesia falada, do rap, do funk, da bunda, que por sinal possui vida própria: é a bunda que fala e tem ditado algumas regras na quebrada.

Se Lélia Gonzalez estivesse viva provavelmente falaria a respeito desse porvir apontando a seguinte questão: **Cume**

é que é mesmo que a periferia grita? Pelo exposto, é um desbunde aprofundar sobre os aspectos fundantes da bunda, pois “de repente bunda é língua, é linguagem e é coisa” (GONZALEZ, 2020, p. 91). Ou seja, “é importante ressaltar que a bunda (esse termo provém do quimbundo, que, por sua vez, e juntamente com o ambundo, provém de um tronco linguístico banto que “casualmente” se chama bunda)” (2020, p. 90).

Vale ressaltar que as jovens negras se engajam, tonando-se as **malandras da vez** e expressam-se rompendo inclusive com a opressão sexual, pois pelo requebrado do quadril elas relembram partes adormecidas de nosso corpo-memória que foi historicamente proibido. Pelo quadril se aprende, se engaja, se empodera e recodifica o sentido de ser mulher preta na favela. Movimentar o quadril renova a potência criativa ancestral e ativa a nossa força vital.

Esse ir e vir que aquece o ritmo dessa ocupação é o que os autores Meirelles e Athayde chamam de **refavela**, uma possibilidade de gritar para o mundo que esse corpo-memória, historicamente, marcado pela opressão histórica e sexual tem provocado fissuras às estruturas que operam para garantir esse Estado Genocida e faz tremer o chão ao som do ecoar de vozes que têm nos apontado um presente/futuro poeticamente revolucionário, com vistas a contribuir para um educar político, estético e emancipatório.

Ao fim desse ensaio, gostaria de fato que as pessoas se afetassem com a escrita dessas vozes e se propusessem a abrir suas mentes com vistas a pensar o sentido da escuta da voz a partir de uma **cosmopercepção** que foi proposta por Oyèrónke

(2020) com a intenção de provocar fissuras no jeito que temos de compreender o mundo, partindo das amarras oriundas de uma cosmovisão estritamente ocidental e eurocêntrica.

Vimos que esse conjunto polifônico são possibilidades sensíveis de refazimento de uma escuta da voz, que pretende abrir caminhos outres de forma dialógica. Isso contribui não só com o avanço de conceitos que façam sentido para as jovens, mas para a constituição de modelos educacionais com vistas à (re)constituição de epistemes e práxis que estejam comprometidas em provocar fissuras nas bases estruturantes do discurso da colonialidade. Pressupõe-se dizer que apesar de toda as questões que envolvem o racismo à brasileira, (co)existir em reexistência é transformar todo esse sofrimento em habilidades que promovam a política do bem-viver, parece-me que a arte negra e periférica dentro das experiências ladino-amefricanas tem nos apontado um clamar não somente sobre dores, mas sobre as potencialidades que se expressam de forma poeticamente política, evidenciando a subversão dos *modus operandi* de se compreender o mundo. Por fim, conclui-se que “é preciso construir um novo mundo onde outros mundos sejam possíveis” (MALDONADO-TORRES IN BERNARDINO-COSTA, et al, 2020, p. 19).■

[CRISTIANE CORREIA DIAS]

Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades - Diversitas/FFLCH-USP, artista da cultura Hip-Hop e dançarina de Breaking. E-mail: cristianedias@usp.br.

Referências

ACOSTA, Maria. P. T. **Construções discursivas de reexistência**: um estudo em análise de discurso crítica sobre marchas de mulheres no Brasil. Tese de Doutorado. Universidade de Brasília, 2018, p. 27.

ASANTE, Mulef K. (1988, 2003). **Afrocentricidade**: a teoria de mudança social. Tradução de Ana Ferreira e Ama Mizani. Afrocentry Internacional, 2014, 193 p.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. (Org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 2. ed. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2020.

COLLINS, Patricia Hill. **From Black Power to Hip Hop**: racism, rationalism, and feminism (Politics History & Social Chan). Temple University Press, 2006.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro**: conhecimento, consciência e política do empoderamento. Trad. Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Boitempo, 2019.

COLLINS, Patricia Hill. **Epistemologia feminista negra**. In. BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. (Org.). Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. 2. ed. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2020.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. Tradução: Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

EVARISTO, Conceição. **Becos da memória**. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

FANON, Fanon. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

HUDSON-WEEMS, C. **Mulherismo Africana**: recuperando a nós mesmos. Trad. Wanessa A. S P. Yano. São Paulo: Editora Ananse, 2020.

JESUS, Carolina Marida de. **Quarto de Despejo**: diário de uma favelada. São Paulo: Ática, 2014.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019.

MEIRELLES, Renato & ATHAYDE, Celso. **Um país chamado favela:** a maior pesquisa já feita sobre a favela brasileira. São Paulo: Edita Gente, 2014.

MORGAN, Joan. When Chickenheads **Come Home to Roost:** A Hip Hop Feminist Breaks it Down. Simon & Schuster, 1999.

NASCIMENTO, Eliza. L.; GÁ L. C., org. **Adinkra:** sabedoria em símbolos africanos. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

NASCIMENTO, Beatriz. **Todas (as) distâncias:** poemas, aforismos e ensaios de Beatriz Nascimento. Organizado por Alex Ratts e Bethânia Gomes; ilustrado por Iléa Ferraz e revisado por José Henrique de Freitas Santos. Salvador: Editora Ogum's Toque Negros, 2015, p.32.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. **Quilombola e intelectual:** Possibilidade nos dias da destruição. São Paulo: Editora Filhos da África, 2018.

OSUMARÉ. H. **Marginalidades conectivas do hip hop e a diáspora africana:** os casos de Cuba e do Brasil. In: AMARAL, M. G. T. do; CARRIL, L. O Hip Hop e as Diásporas Africanas na Modernidade: Uma discussão contemporânea sobre cultura e educação. São Paulo: Alameda, 2015, p. 63-92.

OYEWÙMÍ, Oyèrónke. **Conceitualizando gênero:** fundação eurocêntrica de conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. In. BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. (Org.). Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. 2. ed. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2020.

OYEWÙMÍ, Oyèrónke. **A invenção das mulheres:** construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Trad. wanderson flor do nascimento. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

RATTS, Alex. **Eu sou atlântica:** sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Imprensa Oficial/Instituto Kuanza, 2006.

SILVA, Jamile B. Prefácio. In: AMARAL, Mônica, et al. **Culturas Ancestrais e Contemporâneas na Escola:** novas estratégias didáticas para a implementação da lei 10.639/2003. São Paulo: Alameda, 2018.

Websites consultados

Mel Duarte. **Mormaço – Entre outras formas de calor**. Saudação. 2020. Faixa 1 (4min23seg) https://www.youtube.com/watch?v=5_LbnoB5gi4&list=PLZ8YZlRqCqiVnzUc1h-SWFKTMuUAE5s_A , acesso em 04 de agosto de 2021.

Mel Duarte. **Mormaço – Entre outras formas de calor**. Ocupação. 2020. Faixa 1 (3min38seg) <https://www.youtube.com/watch?v=AQBuyOV4B0o>, acesso em 04 de agosto de 2021.

Conceição Evaristo. **Exposição Ocupação Itaú Cultura. Conceito de Escrivivência**. Disponível em: <https://www.itaucultural.org.br/ocupacao/conceicao-evaristo/escrivivencia/> Acesso em: 30 jul. 2021.

Programação da Pinacoteca sobre a exposição de Grada Kilomba. <http://pinacoteca.org.br/programacao/gradakilomba-desobediencias-poeticas/>, acesso em 31/04/2021.

O PARTO TAMBÉM É VOLTAR PARA CASA



V SICAL

[GT3 - FEMINISMO E RELAÇÕES ETNICORRACIAIS]

Verônica Aline Matos Santos

Programa de Mudança Social e Participação Política da Universidade de São Paulo, São Paulo, SP

Márcia Pereira Cunha

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH - USP), São Paulo, SP

[RESUMO ABSTRACT RESUMEN]

Este artigo propõe discutir sentidos atribuídos ao parto, partindo da história de mulheres negras e indígenas na cidade de São Paulo. O trabalho se baseia em relatos compartilhados em atividades militante-pedagógicas e em entrevistas semiestruturadas, tomados conjuntamente em caráter exploratório. Referencia-se teoricamente na produção decolonial e mobiliza em especial as discussões de Lélia Gonzalez, Beatriz Nascimento e Ailton Krenak. Como principais resultados, temos que a experiência de parto, embora singular para cada participante, representou um caminho de volta para si/sua ancestralidade, além de ter se desdobrado no desejo de compartilhar os aprendizados de sua vivência em apoio a outras mulheres e crianças, reconhecimento de outros saberes, algo também localizado nos relatos.

Palavras-chave: Parto. Mulheres negras. Mulheres indígenas. Resistências. Ancestralidade.

This article proposes to discuss the meanings attributed to childbirth and birth, from the struggle of black and indigenous women, in the city of São Paulo. The work is based on reports of black and indigenous women shared both in militant-pedagogical activities and in semi-structured interviews, taken in an exploratory nature. As a theoretical framework, decolonial authors were mobilized, especially Lélia Gonzalez and Beatriz Nascimento. As results, we have that the birth experience, although unique for each woman interviewed, represented a way back to herself and her ancestry, in addition to having unfolded the desire to share the learnings of her experience in support of other women and children.

Keywords: Childbirth. Black women. Indigenous women. Resistance. Ancestrality.

Este artículo propone discutir los significados atribuidos al parto, a partir de la lucha de las mujeres negras e indígenas, en la ciudad de São Paulo. El trabajo se basa en relatos de mujeres negras e indígenas compartidos en actividades pedagógicas militantes e entrevistas semiestructuradas, tomadas de forma exploratoria. Como marco teórico, se movilizaron los autores decoloniales, como Lélia González y Beatriz Nascimento. Como resultados, tenemos que la experiencia del parto, aunque única para cada entrevistada, representó un camino de regreso a ella y a su ascendencia, además de haber desplegado el deseo de compartir los aprendizajes de su experiencia en apoyo de otras mujeres y niños.

Palabras clave: Parto. Mujeres negras. Mujeres indígenas. Resistencia. Ancestralidad.

Introdução – parir no Brasil

Importantíssimos têm sido os estudos e pesquisas que denunciam a violência obstétrica contra mulheres negras e indígenas no país, destacando como o racismo opera na articulação com gênero. Isto porque a violência obstétrica se volta contra pessoas e corpos que parem¹, no geral. Entretanto, mulheres negras e indígenas são mais afetadas que mulheres brancas. Segundo a OMS (Organização Mundial de Saúde), violência obstétrica é a:

Apropriação do corpo da mulher e dos processos reprodutivos por profissionais de saúde, na forma de um tratamento desumanizado, medicação abusiva ou patologização dos processos naturais, reduzindo a autonomia da paciente e a capacidade de tomar suas próprias decisões livremente sobre seu corpo e sua sexualidade, o que tem consequências negativas em sua qualidade de vida (BATALHA, 2019).

As maneiras de violência no ciclo gravídico são inúmeras, sendo as mais conhecidas²: aplicação de ocitocina sintética para indução do parto, manobra de Kristeller (pressão na barriga da parturiente), raspagem dos pelos pubianos,

lavagem intestinal, excesso de exame de toque, ofensas – “na hora de fazer gostou, né?”, “cala boca! Fica quieta, senão vou te furar todinha!” (BRASIL, 2012, p. 2) –, imposição da posição de parto, indicação de cesárea desnecessária, episiotomia (corte na região do períneo). Ofensas e condutas sem base em evidências científicas para o bem-estar físico e emocional da mulher e da criança recém-nascida e que devem ser eliminadas³ por desrespeitarem direitos humanos, segundo a OMS. A violência obstétrica também pode se configurar em omissões e negligências, como a não realização de exames indispensáveis, falta de vagas e de atenção à gestante/parturiente/puérpera, que não raras vezes resultam em mortalidade materna e/ou neonatal⁴. O estudo de Leal (Leal *et al*, 2017) apontou que mulheres pretas receberam menos analgesia para realização de episiotomia que mulheres brancas. Apresentavam maior risco de pré-natal inadequado, de ausência de acompanhante, de não vinculação à maternidade e de peregrinação para o parto. Também entre as mulheres pardas

3 Para a OMS, das práticas aqui citadas, o uso de ocitocina sintética é uma medida eficaz para controlar hemorragia no pós-parto, uma das principais causas de morte materna (<https://www.paho.org/pt/node/63100>).

4 O caso Alyne Pimentel, mulher negra de 28 anos, morta em 2002, por negligência obstétrica durante o trabalho de parto gerou a primeira condenação de um país por violência de gênero, no caso o Brasil, no Sistema Global de Direitos Humanos. O caso foi encaminhado ao CEDAW (Comitê das Nações Unidas para a Eliminação das Discriminações contra Mulheres), em 2008, com o objetivo de enfatizar que a violência ocorrida contra Alyne tinha por base não apenas a discriminação de gênero, mas a de raça e classe. Maria de Lurdes da Silva Pimentel, mãe de Alyne, foi a denunciante, assessorada por duas organizações não-governamentais de direitos humanos. (CATOIA *et al*, 2020).

1 Há possibilidade de homens transgênero – por possuírem aparelho reprodutor denominado como feminino – engravidarem.

2 Para saber mais: <https://www.unasus.gov.br/noticia/voce-conhece-recomendacoes-da-oms-para-o-parto-normal>

se visualizou maior risco de pré-natal inadequado e ausência de acompanhante. Possivelmente estejam mulheres indígenas no grupo de mulheres pardas. Ainda que o estudo citado tenha optado por não incluí-las na análise, dado o número reduzido de mulheres autodeclaradas indígenas, é importante – na perspectiva decolonial aqui adotada – apontar que a designação parda é conflitiva, uma vez que cumpre seu papel desagregador, invisibilizador, etnocida.

Nesse aspecto, Movimentos de Retomada Indígena relembram, acertadamente, que a definição colonial de pardo, neste território, teve início quando da designação dos povos originários⁵ que aqui estavam, passando por variações, até chegar à categoria “mestiça”. Assim, a definição de que toda pessoa que se declarar parda deve ser considerada negra condiz com uma política excludente de vários grupos, como o de pessoas indígenas desaldeadas e ciganas.

Lima (2016) identificou que mulheres negras e indígenas sofreram mais violência em relação às brancas, passando por mais episiotomia, manobra de kristeller e impedimento de acompanhante na hora do parto. Pardas narraram em número maior, o exame de toque excessivo. A autora faz uma comparação importante ao relacionar o tema com mortalidade materna:

5 Pero Vaz de Caminha (escrivão oficial do Rei Manoel I) descreve os povos indígenas assim: “*Eram pardos, todos nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas. Nas mãos traziam arcos com suas setas.*” (Citado em: <https://www.bn.gov.br/acontece/noticias/2015/04/historia-22-abril-1500-esquadra-pedro-alvares-cabral>).

Analisando os dados de mortalidade materna no ano de 2012, verificam-se profundas disparidades/desigualdades entre mulheres negras e indígenas se comparadas às brancas. Foram 66 óbitos por causas obstétricas diretas para cada 100 mil nascidos vivos, as negras e indígenas correspondiam a 62,8% e 1,4% desses óbitos, contudo representavam cerca de, respectivamente, 52% e 0,04% do total da população feminina. Por sua vez, as brancas eram de 35,6% óbitos maternos, ao passo que tal população representava 47,5% da população feminina brasileira em 2010 (BRASIL, 2015). A manutenção desses altos índices de mortalidade tem sido relacionada ao (...) preconceito e discriminação étnico-racial que, nesse país, determinam a forma como as mulheres são atendidas (LIMA, 2016, p.8).

Assim, é necessário também ouvir e validar relatos e meios de resistência, reconhecê-los como forma de denúncia e combate à violência obstétrica e como referencial de luta pelo direito de ser. Junto a isto, há a decisão de seguir com Exu e não promover esquecimentos para assentar presenças (RUFINO, 2019). É necessário elaborar a práxis de forma coletiva e contínua, com atenção às questões que perpassam raça, gênero, identidade, classe, sexualidade e tradições contra a violência obstétrica e em favor do gestar e nascer de forma respeitosa e condizente com a liberdade. Como afirma Rufino:

Não há enfrentamento e transgressão ao colonialismo que não assuma posições contundentes e comprometidas com o combate ao cárcere racial (enclausuramento e desvio do ser) e às suas produções

de injustiça cognitiva (RUFINO, 2019, p.11).

Metodologia – escuta e diálogo

Para esta discussão, ouvimos narrativas de mulheres que tivessem passado por esta experiência: como se prepararam, lidaram e contornaram interferências e, finalmente, como elaboravam retrospectivamente este momento. Lançamos mão de duas estratégias. A primeira tomou relatos apresentados na TV Tamuya, canal no Youtube voltado a temáticas indígenas e gestado por indígenas. A segunda foi a realização e registro **online** de quatro entrevistas. Com duração de uma hora e meia cada uma, as conversas tiveram como eixos aqueles três pontos em torno do parto (preparação, experiência e elaboração) e se deram por livre relato das participantes.

A apreensão das falas foi trabalhada como reflexão metodológica. Nos dois recursos utilizados, a escuta valorizou o próprio ato de narrar. Mais que de informação, a captação das lembranças e significados expressos ganhou sentido na continuidade de um esforço coletivo de fazer ecoar perspectivas silenciadas, de iluminar seu enraizamento em culturas que zelam pela oralidade. Isto é, as mulheres que falam à TV Tamuya e as que compartilharam conosco suas memórias e percepções constituem esse esforço e nossa escuta se filiou a ele. Mais especificamente no caso das entrevistas, estabeleceu-se diálogo mais na linha do cuidado com os relatos que com o cumprimento de regras rígidas com fins de neutralidade. A abordagem acena para o que Silva, Dias e Santos (2020, p. 178) desenvolvem como

sistemas matriciais de aprendizagem, constitutivos de culturas africanas, isto é, processos baseados em confiança e respeito.

Os relatos apontam, veremos, para riqueza de possibilidades de reflexão sobre, inclusive, o quanto é necessário avançar no que é considerado parto normal ou “humanizado”⁶: não basta ser livre das violências mais conhecidas, deve ser reconhecedor e promotor de uma pluralidade de saberes que tem sido esmagada – quando não apropriada – pela medicina reconhecida (geralmente eurocêntrica).

Ressaltamos que não pretendemos generalizar as experiências e reflexões narradas para todas as mulheres negras e indígenas, uniformizando expectativas, algo que seria contrário à proposta descolonizadora. Todavia, os relatos apontam para sentidos do parir e nascer próprios dessas mulheres que enfrentaram dogmas de instituições brancas. Em outras palavras, é preciso descolonizar o parto e, sem “fazer o cruzo” com o racismo na definição de violência obstétrica (o que amplia e muito o alcance), isso dificilmente acontecerá.

Colonialidade do poder

Adotamos o termo colonialidade do poder em referência à estrutura de poder complexa e mundial, constituída pela

6 Poucas foram as referências a parto humanizado utilizadas pelas participantes. A parteira Preta Jaya, como veremos à frente, inclusive critica-o, o que coaduna com o relato de N. Capoeira que menciona parto humanizado em relação à dificuldade de “financiá-lo”.

Europa (que também se constituiu, ela mesma, dessa forma,) na América Latina, em todos os âmbitos (econômico, político, ideológico), em cuja base está o racismo como elemento criador de desigualdades e justificador de violências físicas, simbólicas, presentes na atualidade. Como conceituou Quijano:

A colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial de poder capitalista. Funda-se na imposição de uma classificação racial e étnica da população mundial como pedra angular do dito padrão de poder, e opera em cada um dos planos, âmbitos e dimensões, materiais e subjetivas, do cotidiano e da escala social (QUIJANO, 2020, p.326).

A colonialidade opera no controle da economia, da autoridade, da natureza e dos recursos naturais, no controle dos corpos e no controle da subjetividade e do conhecimento ou colonialidade do ser (FONSECA, 2021). No Brasil, ainda na década de 1970, 1980, pensadoras (es) negras (os) já chamavam a atenção para o padrão europeu racista que se estabeleceu desde a chegada dos portugueses e que estruturou o país, mantendo-se mesmo depois do período colonial. Autoras como Lélia Gonzalez e Beatriz Nascimento, além de denunciar o que hoje é chamado de colonialidade do poder, apontavam para a necessidade e ajudavam a escrever a história do país pelo olhar das(os) colonizadas(os). Lélia cria a categoria amefricanidade para analisar a experiência de negras (os)/ indígenas do continente americano, que afirma ser mais “amefricano” e “ameríndio” do que qualquer outra coisa, ampliando o olhar para além de fronteiras impostas e indo ao encontro de uma unidade de resistência contra o

racismo em toda a extensa territorialidade denominada América (GONZALEZ, 1988).

Vale lembrar que a atuação intelectual destas (es) pensadoras (es) esteve ligada à práxis. A constituição do Movimento Negro Unificado, o MNU, em 1978, por exemplo, teve a participação de Lélia, tendo como objetivo “a mobilização e organização da população negra brasileira em sua luta pela emancipação política, social, econômica e cultural, que tem sido obstada pelo preconceito racial e suas práticas. (...) denunciar formas de opressão e exploração do povo brasileiro como um todo” (GONZALEZ, [1985] 2020, p.119). Beatriz Nascimento encampa, utilizando várias linguagens (história, cinema, literatura), o quilombo como verdadeiro constituidor do que seria o Estado brasileiro, revertendo a lógica eurocêntrica, demonstrando a presença africana transmigrada para o país e Zumbi como simbologia de herói, mito fundante de uma Nação. A afirmação “eu sou Atlântico”, a simbologia da travessia de África para a América, Europa, quem mantém corporeamente o fazer história africanamente aonde quer que vá, subverte as “lógicas” de dominação e conta a história de forma afrocentrada (RATTS, 2020; RATTS e GOMES, 2015).

Ambas, antes do desenvolvimento da terminologia da interseccionalidade, já apontavam para a situação da mulher negra e indígena⁷ dentro de uma estrutura voltada para o homem branco. Criticam estudos pautados no viés apenas socioeconômico e adentram o aspecto ideológico.

⁷ Nos escritos de Lélia Gonzalez há referência à questão indígena na América Latina.

Lélia Gonzalez discorreu sobre o papel da mulher negra no desdobramento dos sentidos da mucama como empregada doméstica, “mulata” ou mãe-preta, visão ainda presente, pouco importa a ascensão de classe social, por exemplo. Sobre a mãe-preta, figura desprezada em sua existência e potência, foi quem africanizou o Brasil, tendo-o maternado, transmitindo valores africanos, pois esta seria a função materna, de acordo com a psicanálise: transmitir valores. Lélia considera nesta figura uma maternidade ocultada pelo racismo. Pela condição de cuidar da prole do senhor, da sua (se ainda dela estivesse próxima e com grandes limitações), do companheiro e etc., a maternidade implicada no que diferentes autoras já caracterizaram pela imagem do amor, para a mulher negra, como um fardo. Neste artigo, destacamos o poder de africanizar das mães-pretas, ainda que, como no caso das participantes, sejam apenas suas próprias crianças, já que, dessa forma, africanizam a própria família e são mantença, portanto, da africanidade no país.

Beatriz afirma que “a sociedade colonial se reveste de um caráter patriarcal que permeia toda sua estrutura, refletindo de maneira extrema sobre a mulher” (NASCIMENTO, 1976) e que o país adotou mecanismos ideológicos de perpetuação, por todas as áreas, desta condição. Contudo, é justamente no corpo que a mulher negra e o homem negro trazem a memória coletiva. Um espaço, “a territorialização da memória” que é transmitida. A autora indica assim a transatlanticidade como resistência, como “produção de afeto, comunidade política e identidade” (RATTS e GOMES, 2015, p.147).

Igualmente, o Movimento Indígena Brasileiro (MIB), surgido no final da

década de 1970, teve papel fundamental para denunciar a colonialidade do Estado brasileiro⁸. Ataca a colonialidade com contundência ao apontar a negação do reconhecimento dos povos indígenas como nações e a ideologia de sua invisibilização, por meio da negação de sua existência ou de sua folclorização. O MIB é fundamental para entender a colonialidade do poder, pois inverte a narrativa dos fatos e desnuda a mentira colonial, inclusive a de Nação forjada. Em 1984, Ailton Krenak enunciava:

Meu trabalho junto à União das Nações Indígenas é minha vida. Porque minha vida só terá sentido na medida em que eu puder resgatar uma identidade. O que é isso? É afirmar a existência e o direito à existência dos índios no Brasil. É construir um Brasil onde todos possam ter seus direitos garantidos na prática, e não só no papel. (...) Essa busca de identidade, que não é só minha, mas de todos os 150 povos indígenas diferentes que vivem no Brasil, passa obrigatoriamente pela relação entre o Estado e os índios. (...) nunca houve um tratado entre o governo brasileiro e os povos indígenas. Efetivamente, o governo brasileiro nunca se dirigiu aos povos indígenas como nações (...). Essa relação sempre se baseou em um ponto de vista hipócrita. (...) A própria imagem que nos é passada na escola conta-nos a seguinte história: ‘Quando Cabral chegou, o Brasil era habitado por índios’. Aí fecha rápido a cortina e pronto: ‘não há mais índios!’. Acontece que há! (KRENAK, 1984, p. 88).

8 São nomes importantes: Ailton Krenak, Kaká Werá, Joenia Wapichana

A colonialidade, constituindo o padrão de humanidade com base no homem europeu, branco, cristão, heterossexual, patriarcal, capitalista (FONSECA, 2021), torna desafiante a sobrevivência de mulheres negras e indígenas, pois, a **contrario sensu**, coloca-nos como exemplo do não humano, do imperfeito. Assim, não é difícil vislumbrar as razões para os altos índices brasileiros de mortalidade materna, neonatal, violência obstétrica⁹, especialmente de mulheres negras e indígenas. A demanda colonial, como diz Joel Rufino, é que sendo desprezíveis, “parirão com dor”¹⁰ vidas desprezíveis, na melhor das hipóteses, vez que a gestação pode ser controlada no sentido de causar uma morte dupla (MBEMBE, 2016). Neste ponto, nossas estratégias de resistência podem ser lidas como contrademanda (RUFINO, 2019) à colonialidade, conduzidas por “mães-pretas” (GONZALEZ, 1988b) e mães-indígenas, cujos gestos ainda carecem de reconhecimento.

Com o fortalecimento do feminismo no mundo, a estigmatização da mulher enquanto mãe e dona-de-casa passou a ser problematizada (FARIA *et. al.*, 2018). Em que pese os ganhos dessa discussão, quanto à mulher negra e indígena, o racismo tem elementos que atravessam a maternidade e o ambiente doméstico diferentemente. A maternidade sofre

⁹ No Brasil, uma entre quatro mulheres afirma ter sofrido violência obstétrica (Fundação Perseu Abramo e Sesc, 2010). A razão de mortalidade materna, em 2018, foi de 59,1 para cada 100 mil nascidos vivos (a OMS colocou como desafio a redução para 35 - <http://www.odmbrasil.gov.br/o-brasil-e-os-odm>). Mulheres pretas e pardas representaram 65% dos óbitos.

¹⁰ Referência ao Dossiê do Senado, “Parirás com Dor” (Brasil, 2012).

graves empecilhos, desde o poder estar com filhas (os), pois a condição de trabalho sempre lhes foi imposta (inclusive como cuidadora da prole de mulheres brancas), até efetivamente o de ter filhas (os) com vida e livres, salvas (os) da violência colonial. O Movimento de Mulheres Negras denunciou a esterilização em massa de mulheres negras na década de 1970, por meio de laqueaduras induzidas ou desautorizadas (DAMASCO *et al.*, 2012).

Todavia, é preciso enfrentar a traça colonial ainda presente: a do desprezo à maternidade de mulheres negras e indígenas que, de certa forma, o feminismo eurocêntrico fortaleceu. Nesse sentido, escutar mães-pretas e indígenas que criaram estratégias para parir pode revelar potências e potenciais de “dar a rasteira na raça dominante” (GONZALEZ, 1983), ainda incrustada até mesmo em espaços de parto “humanizado”.

Colonialidade do saber/ser

A história da Ginecologia/Obstetrícia no Brasil é chave para observar os efeitos da colonialidade sobre a vida de mulheres, pior ainda a de negras e indígenas. Instituída no início do XIX e vista, a princípio, como área desprivilegiada da medicina justamente pelo público ao qual se destinava, foi através dela que o processo natural de parir passou a ter interferências centradas na “figura de autoridade do saber”, o homem/o médico, a tal ponto

que o processo de parto tornou-se semelhante ao de produção capitalista, alinhando tecnologia para otimização do tempo e lucratividade, como é o caso das cesáreas, principalmente no “setor privado” da saúde.

As hierarquias produzidas pela colonialidade fizeram com que as racionalidades médicas negras e indígenas, incluindo a parteria, usadas até então (OLIVEIRA, 2001), fossem tratadas – mais uma vez – não como racionalidades, mas como superstições, crendices e, como costume colonial, criminalizadas. A tradição da parteria traduzia um aspecto comunitário, em que as parteiras eram também nomeadas como “comadres” e reconhecidas como detentoras de saberes de saúde no geral, passando por questões menstruais, gestação, parto, aborto, infertilidade.

A Ginecologia/Obstetrícia, ao adentrar no campo da saúde reprodutiva, não viria apenas agregar conhecimento, mas fortalecer um campo simbólico de construção de gênero através das diferenças fisiológicas e estabelecimento de papéis sociais, tanto que adjetivações não advindas do campo da saúde reprodutivas foram utilizadas, como “‘impressionáveis’, ‘instáveis’, superficialmente sexuais, exibicionistas, dramáticas; além de serem consideradas dependentes, devido ao seu ego fraco” (FREITAS, 2008, p.181). Quiçá se pensarmos em mulheres negras e indígenas.

Houve resistência, todavia, por parte das mulheres e com ela, perseguições veladas e explícitas, inclusive

a parteiras, bem como seu uso como cobaias para o exercício inicial da ginecologia/obstetrícia (MOTT, 1999). Dentre outros, o uso rotineiro da posição litotomia para o parto é simbólica. Nesta posição antigravitacional, a mulher está deitada e seu protagonismo é inibido, mas, em contrapartida, otimiza uma série de intervenções. A litotomia adquire não só contornos de um corpo físico deitado, mas de uma posição social de submissão desejada para a mulher.

A resistência das parteiras

A TV Tamuya é um projeto de mídia independente desenvolvido por indígenas que nasceram ou vivem em contexto urbano e sua contribuição ao combate à colonialidade das mentes tem sido grande. Basta ver o número de visualizações e sua repercussão¹¹. A programação é vasta¹² e nela é fácil perceber temas relativos às mulheres ou por elas conduzidos, como “Mães de todas as mães, a cura pela terra”, Diário da Marcha

11 Ver: https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2021/07/07/pardo-nao-indigena-mobilizacao-incentiva-autodeclaracao-no-censo-de-2022.htm?fbclid=IwAR2MjlfA_NS1EW_xw2_POTtssPCoPjyyhU1KgPgX8dxVSOju2NPzMHGWI_w

12 Destacamos o seminário “Não sou pardo, sou indígena”. Neste, destacamos a aula inaugural conduzida por Ailton Krenak intitulada “O truque colonial que produz o pardo, o mestiço e outras categorias de pobreza”, que toca justamente em como a categoria colonial “parda” produz empobrecimento de pertencimento, apagamento de identidades e, assim, de saberes.

das Mulheres Indígenas”, “Parteria e Maternidade – o nascimento de um novo mundo”. Neste último, a parteira e mãe Preta Jaya¹³ ensina:

A gente tá, enquanto parteira, com boa parte dos nossos direitos violados. A gente não tem nenhum respaldo. Tem essa questão da criminalização, da marginalização. Hoje em dia, graças a Nhandeu, a gente tem, enquanto mulher, o poder de decidir por si só, de opinar onde, como e com quem essa mulher vai parir, vai receber o seu bebê em casa, no hospital, na casa de parto, enfim das possibilidades existentes, mas isso tudo é muito recente, a gente ainda vem sofrendo com a ditadura, (...) um momento em que as mulheres eram obrigadas a ir para hospitais, onde iam (...) arrastadas (...) eram muito violentadas e obrigadas a parir em um hospital e com isso a perseguição das parteiras, hoje quase extintas. Nós estamos aqui em um ato de resistência (...) o sistema finge que a gente não existe (...), que nossa presença e atuação não se faz necessária. A própria humanização do parto fez disto um mercado e aí custeou para quem pudesse pagar um atendimento decente, né? Digno porque esse termo humanizado também nem me contempla, não é a palavra¹⁴.

13 Preta Jaya, afro-indígena, parteira tradicional quilombola e terapeuta xamã, criadora do ponto de cultura “Santo Quilombo” em São Thomé das Letras (MG) encantou-se no dia 17/09/2021, tornando-se ancestral.

14 Parteria e maternidade: um nascimento de outro mundo. Aula on line, por Preta Jaya, transmitida pela TV Tamuya em agosto de 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=5bsxzDodTa0>

Como detentoras de saberes milenares outros, a modernidade/colonialidade investe em apresentá-las como personagens isoladas em áreas cuja institucionalização da medicina obstétrica não existe ou é escassa, fazendo com que a presença seja “ainda necessária”. Todavia, resistem e continuam a “fazer escola”, apresentando o parir como direito a ser, o nascer como “receber” uma vida, uma existência nova trilhada por saberes ancestrais. Deste encontro, além de Preta Jaya, participaram a doula e mãe Mariana Borges e Lua Ayré, parteira indígena, compartilhando sabedoria e o caminhar de parteiras aonde gestantes estão (invertendo a lógica predominante de demanda espontânea por serviços de saúde), como aquelas em privação de liberdade. Também subvertem a lógica hierárquica de conhecimento, quando Lua Ayré apresenta doulas como aprendizes¹⁵ de parteria, dispensando diplomações brancas para o reconhecimento de sua ciência, constituindo assim uma ação decolonial.

A tradição de parir em casa persiste na área urbana. É o que mostram os dados do SINASC de São Paulo, coletados desde 2009. Em 2018, por exemplo, 817 pariram em casa. Em 2009, foram 576. O sistema afirma que o número é composto entre parto acidentais e planejados, e que apresentaram “menor risco de analgesia (...), de episiotomia (...), de sensação de controle

15 No status hierárquico, como parteiras não são diplomadas e doulas sim, estas seriam “superiores” àquelas. Especialmente em São Paulo é comum ouvir essa explicação. Vale lembrar que doulas são profissionais que apoiam e acompanham gestantes, não podendo “realizar” partos e que existem parteiras atuantes em todo o país, marcadamente no Norte e Nordeste, cujo serviços prestados são reconhecidos, inclusive, pelo SUS.

durante o nascimento e de iniciar o aleitamento materno”¹⁶.

Parto e ancestralidades – quatro histórias

As histórias narradas pelas quatro entrevistadas estão apresentadas via discurso indireto. Optamos por este formato para preservar as linhas em que foram construídas, alternativamente a tratamento analítico que não se adequaria à natureza exploratória que pretendíamos. Não menos importante, acreditamos que ao aproximar alguns dos elementos narrados de elaborações teóricas das autoras mobilizadas, reproduzimos e continuamos o caráter dialógico e de reflexão conjunta em que as entrevistas aconteceram.

Essanju Otchaly¹⁷ e Vanessa

Essanju e Vanessa são mulheres negras, cada uma mãe de um menino, ambos com 3 anos de idade. Pariram em 2018, em um mesmo hospital público da capital de São Paulo, considerado referência em parto “humanizado”. Essanju é africana, de Angola, é psicóloga, casada com um angolano, tem 31 anos de idade. Conta que a gravidez foi inesperada e teve um acompanhamento pré-natal de “alto-nível”,

pelo SUS, no qual se sentiu acolhida pela obstetra. Desde o início, sua opção foi pelo parto normal. Como o paladar ficou muito sensível durante a gestação, gerando ojeriza a gostos adocicados, conta que esta foi uma fase muito difícil, pois sequer água suportava.

Ao realizar, por um pedido seu, um ultrassom no nono mês de gestação, constatou-se que havia escassez de líquido amniótico¹⁸ e o bebê poderia entrar em sofrimento fetal. Foi, então, encaminhada imediatamente para internação. Entrou em contato com a família em Angola e pediu para que ficassem em oração, especialmente sua mãe. A família segue religião cristã.

No hospital, induziram o parto por duas vezes, com aplicação de ocitocina sintética, via punção venosa e com aplicação de comprimidos no colo uterino¹⁹. Ainda assim, narra que mal sentia as dores das contrações. Horas depois, outra enfermeira assumiu o plantão e, ao observá-la, preocupou-se, chamando o médico que, por sua vez, indicou a necessidade de cesárea. Essanju percebeu carinho e preocupação

¹⁸ A escassez de líquido amniótico (oligo-hidrânio) é uma contraindicação relativa à indução de parto. Ainda, após a indução realizada, deve haver monitoramento constante da parturiente/feto (SOUZA at al, 2010). Essanju afirmou que pedirá cópia do prontuário médico para análise e entendimento do que lhe aconteceu. Só em virtude da entrevista aventou que pudesse ter passado por violência obstétrica. Após a indução realizada, deve haver monitoramento constante da parturiente/feto.

¹⁹ Pelo relato de Essanju, torna-se evidente o quadro de violência obstétrica, pois nem sabia que o parto teria sido induzido e que não foi acompanhada adequadamente também por esta razão. Narra que chegou a ficar mais de 40 minutos sem ser avaliada, mesmo após duas induções.

¹⁶ Ver: <http://tabnet.saude.prefeitura.sp.gov.br/cgi/defthtm3.exe?secretarias/saude/TABNET/sinasc/domicilio.def>, acesso em 19.10.2021.

¹⁷ As entrevistas escolheram pseudônimos para garantir o anonimato. Segundo a própria participante, Essanju Otchaly significa “alegria e sofrimento”.

por parte da enfermeira, também negra, e passou a sentir a forte presença da mãe, que estava do outro lado do Atlântico. Conta que foi aí que sentiu um milagre acontecer: sua dilatação aumentou rapidamente, passou a sentir as contrações e pariu de forma natural.

Chamou de inferno a fala das enfermeiras durante as contrações, que insistiam para que ela fosse para o chuveiro, contra sua vontade. Essanju avalia que criaram um roteiro do que deve ser parto “humanizado”, incluindo contato com água, e que pode ser benéfico para muitas mulheres, mas não para si. Sentiu-se muito sozinha durante o pós-parto, pois as consultas com a obstetra demoraram para acontecer e já não eram frequentes. Não teve a presença das anciãs de sua família para que dela cuidassem, conforme a tradição, com banhos de ervas e ritos, garantindo-lhe repouso e cuidando de seu filho recém-nascido. Essas ausências fizeram com que se sentisse “feia”, “órfã de África”.

Pouco depois, cofundou o Coletivo Diásporas Africanas e usa sua experiência para apoiar outras mulheres negras, em toda a América, a não passarem pelo mesmo ou, ao menos, minimizar seus efeitos. Relembra-as do uso das ervas, faz ponte conforme as nacionalidades. Já sabe, por exemplo, quem é a mãe angolana, congolense que pode amparar gestantes de seus países. Mulheres da diáspora africana parindo “amefricanas (os)”, compartilhando experiências da diáspora, sendo elas próprias o Atlântico.

Vanessa é graduada em Artes Cênicas, atua como atriz e contadora de histórias, é brasileira, casada com um angolano, tem

38 anos. Narra que a experiência de gestar e parir foi fundamental para “voltar para casa”, referindo-se ao continente africano. “O parto também é voltar para casa”, em suas palavras.

Antes de engravidar, trilhou caminhos que a levaram a conhecer o panafrikanismo e o medo que sentia de parir naturalmente foi se dissipando. Considerou que voltar para casa, reconhecer tradições do período anterior à colonização do continente, era incompatível com um parto cesáreo. Estava pronta para, caso houvesse necessidade, mas concebia não ser natural tê-lo como desejo, pois seu discurso se afastaria de sua prática e assim, ela se afastaria de seu espírito, um dos valores africanos: unidade entre pensamento/fala, ação e espírito. Assim, dedicou-se a estudar o ciclo gravídico, buscou uma doula cuja contrapartida financeira estivesse ao seu alcance e encontrou P, doula preta, que cobrava valores sociais para pretas e indígenas.

Conheceu o hospital X em uma reunião de acolhimento e se encantou com a proposta, que incluía plano de parto elaborado pela gestante. Ao contar para a doula, esta afirmou que o atendimento prometido dependia muito do plantão médico. Portanto, para diminuir os riscos, era importante chegar “a ponto de parir”. Assim foi feito. Ao chegar, o médico debochou do plano de parto e Vanessa disse que a própria instituição indicara. O médico a deixou com uma enfermeira que também lhe pareceu inexperiente em entender e respeitar o plano de parto, insistindo que adotasse uma posição corporal que lhe era desconfortável. O alívio veio com a chegada da doula e logo Vanessa deu à luz.

Embora diga que “não tendo opção por uma Casa de Parto em uma futura gestação, retornaria ao mesmo hospital”, é possível perceber que a segurança está mais relacionada ao próprio conhecimento e à presença da doula, pois fala em sorte quanto à instituição, como o fato de naquele dia estar acontecendo jogo do Brasil na Copa do Mundo e ter ficado apenas com uma profissional de “lá”. Presenciou o médico praticando violência obstétrica contra uma mulher negra haitiana desacompanhada e denunciou ao hospital.

Afirma que com o nascimento do filho, o voltar para casa ganhou contornos coletivos, pois o educa conhecendo línguas africanas (músicas e contos), ampliou a confecção e venda de brinquedos afro-brasileiros e pretende, no pós-pandemia, fazer rodas de contação de história e brincadeiras. Também refere ter se fortalecido contra o machismo do próprio companheiro, impondo a partilha de cuidados como condição para manter o relacionamento, cuidados antes somente a ela “empurrados”.

Vanessa tem realizado retornos para “casa”, tentando encontrar raízes aqui e lá, pois entende que a colonização fez mal aos dois territórios e já planeja a ampliação da troca de saberes. Tanto ela como Essanju narram a ampliação do olhar além de fronteiras estabelecidas, mulheres negras em diáspora. Essanju, no coletivo chamado Diásporas Africanas (no plural), organiza arranjos de apoio, afeto e denúncia. Ambas com a percepção de um enfrentamento em comum, o racismo. Essanju, africana em diáspora, Vanessa, amefricana. Ambas Atlânticas.

N. Capoeira

N. Capoeira é contramestra em capoeira, professora, tem 34 anos, ensino superior incompleto, solteira e pariu, há dois meses, sua segunda filha. Conta-nos de um desencontro afetivo no início da gestação com o namorado, um rapaz branco, pois sentia enjoo com o cheiro dele e até de perceber a respiração dele. Reflete que talvez fosse uma forma de já se preparar para uma possível ausência. Mas foi uma gestação desejada por ambos e, assim, buscaram paciência. Como lhe fizeram cesárea no primeiro parto (há doze anos), desejava ainda mais parir naturalmente, lembrando a avó que pariu sete vezes de forma normal. Rindo, diz que não poderia ser ela a decepção da família, logo ela, capoeirista.

Ela e o companheiro decidiram procurar uma instituição privada que afirmasse ter condutas com base no parto humanizado e fosse mais acessível financeiramente do que equipes de parto humanizado domiciliar (que cobravam valores altos). Casas de Parto não aceitavam mulheres que tivessem passado por cesárea anteriormente²⁰ e o contexto da pandemia fez com que imaginassem haver maior controle nos hospitais privados. No último ultrassom, o médico lhe deu uma notícia indesejada: o cordão umbilical²¹ estava envolto no pescoço da

²⁰ Embora no Manual das Casas de Parto de São Paulo não exista esta contraindicação, apenas um lapso temporal necessário para a “normalização” uterina pós-cirúrgica, esta fala é muito comum, o que indica a necessidade de divulgação de informação a respeito.

²¹ Segundo especialistas, não é indicação para cesárea. Para saber mais: <https://revistacrescer.globo.com/Gravidez/Desenvolvimento-do-bebe/noticia/2014/02/>

filha. Decidiu pela cesárea com base na sua crença em abikus²², o que comunicou ao babalorixá que, por sua vez, referendou a decisão. Sentiu-se tranquila, amparada por sua ancestralidade.

Conta com alegria sobre o momento do parto, que poderia, pelas regras do hospital, ser assistido por duas pessoas, mas que acabou reunindo quase toda a família. Teve tanto o namorado como a filha na condição de acompanhantes. Se precisasse escolher, a filha mais velha seria sua acompanhante, por tê-la como “uma parceria de vida” – “sempre fomos nós juntinhas” – e não queria que ela se sentisse excluída com a chegada da irmã.

O pós-parto tem sido tranquilo, com apoio da família e do parceiro (algo com que se surpreende positivamente), que começou a se preparar para esta paternidade (segunda), ao aceitar o estímulo de participar de encontros entre homens para discutir masculinidade tóxica e paternidade preta. Como está recentemente parida, a experiência tem sido, para N. Capoeira, parece-nos, uma etapa de renascimento, pois afirma sentir-se uma mulher que pode ser amada e não ter tanto receio de amar também. Conta ainda se surpreendendo.

mitos-e-verdades-sobre-o-cordao-umbilical-enrolado-no-pescoco-do-bebe.html;

²² Abiku significa nascida (o) para morrer. Segundo o babalorixá Baba King, todas as pessoas são abikus, entretanto existem mortes prematuras, inaceitáveis como as de crianças e jovens. Algumas crianças nascem com tendência a voltar logo por alguns fatores, algo que pode ser conhecido na própria história familiar e ser evitado.

A história de N. Capoeira, assim como a da mãe-preta, não se encaixaria no “exemplo extraordinário de amor e dedicação totais como querem os brancos”²³ e nem da “traidora da raça como querem alguns negros muito apressados em seu julgamento”²⁴. N. Capoeira é “simplesmente a mãe” que tratou de pensar em como salvar a filha que nasceria e cuidar da mais velha. Quase que silenciosamente e até de forma despercebida, N. Capoeira vai juntando a família e transmitindo valores africanos.

Lembra-nos também Beatriz Nascimento, quando fala da afetividade da mulher negra, em “A mulher negra e o amor” (1990), marcada por processos de exclusão que se traduzem, nas relações afetivas, como solidão, “arrimo” de família (não no sentido europeu nuclear, pois são, da família, parentes que enfrentam um perigo comum, como o da extrema miséria, lembrando mais uma vez quilombos). N. Capoeira é esse quilombo também e com uma narrativa que se insurge contra submissão amorosa, de que pode ser amada, algo apontando mais para o reconhecimento de ser Atlântico,

²³ Lélia Gonzalez, em “Racismo e sexismo na cultura brasileira” ([1983], 2020, p. 87). Atualmente na cidade de São Paulo há críticas (vistas em redes de relacionamento virtual) a pares interraciais, sendo a/o preta/a chamada/o de palmiteira/o. Junto a isso, há certa condenação do gesto de mulheres, de determinados grupos, informadas sobre parto natural e cesárea, optarem ou cederem por esta última. Vide: <https://brasil.elpais.com/brasil/2020-01-16/do-genocidio-negro-a-palmitagem-debate-sobre-racismo-se-multiplica-e-enfrenta-contradicoes.html>; <https://paisefilhos.uol.com.br/quero-engravidar/culpa-nao-passar-por-um-parto-cesarea-nao-te-torna-menos-mae/>

²⁴ Idem ibidem.

que para um suspiro romântico, como se poderia pensar.

Yaci Kaeté

Yaci é indígena caeté, cientista social, 35 anos, mãe de 3 meninos paridos em uma casa de parto. É casada com um homem indígena tupinambá.

Em seu relato, deixa evidente a satisfação com a Casa, pelo tratamento que receberam, podendo realizar muito da sua cultura durante o parto: músicas, andar pelo jardim, abraçar a árvore e até uso de rapé. Narra que o companheiro foi mais do que companhia no parto, mas representante da “racionalidade médica tupinambá”, contribuindo e transmitindo-lhe segurança. As enfermeiras quase não entrevistaram. Yaci considera esta postura antirracista, pois lhe foi possível vivenciar sua cultura, um aspecto que acha pouco abordado: a violência cultural. Enfatiza, porém, que nem todas as mulheres indígenas estariam próximas à cultura de seus povos, pela questão étnica, pela área urbana trazer mais desafios ainda. Conta que sua retomada acontece há quase dez anos, estudando e militando em defesa dos povos indígenas.

Ao refletir sobre o racismo estrutural, acredita que haja impedimento para que a instituição defenda outros saberes na sua prática cotidiana, citando que não houve reconhecimento das medicinas indígenas nas PICS (práticas integrativas complementares) pelo SUS, pois não fizeram, especialmente nos encontros, relação de pontos ao menos aproximados entre as tradições indígenas com a vertente europeia que segue. Considerou que as profissionais, não a instituição (por não ter oficialmente

assumido trazer para seu plano as práticas indígenas), beneficiaram-se com a presença de sua família, pois tanto ela como o companheiro tiveram escuta em relação a seus saberes. Sentiu-se desconfortável apenas com o acompanhamento pediátrico, por algumas falas reiteradas como “indígena dá banho todo dia nas crianças, viu?”, algo que chegou a cogitar ser racista, e não deram continuidade a este acompanhamento, ficando apenas com a UBS. Relatou cogitação, achismo por só ter ouvido elogios a respeito, algo que se dissipou na entrevista e fortaleceu a percepção inicial.

Seus períodos pós-partos foram tranquilos, ao lado do companheiro e, especialmente no primeiro, ao lado da sogra, parteira tupinambá. Ao refletir em que local seria seu próximo parto, caso vislumbasse a possibilidade de uma nova gestação, afirma que gostaria que fosse com uma parteira tradicional. Relembra outros países da América Latina que garantiram na Constituição a plurinacionalidade, reconhecendo as nações indígenas existentes e assim suas racionalidades. Caso o Brasil assumisse ser plurinacional, seria possível existir, por exemplo, um hospital indígena pelo SUS, que acolhesse quem optasse por esta forma de lidar com a vida e saúde e não apenas – e quem sabe – uma prática integrativa complementar.

Em seu relato, Yaci indica a necessidade de descolonização e do reconhecimento dos saberes dos povos que aqui estão. Visualiza o bem viver²⁵, pensamento deco-

25 Também chamado de *sumak kawsay* (povo kichwa) ou *suma qamaña* (povo aymara) ou *nhaderko* (povo guarani) trabalha a ideia central de que é possível construir uma nova vida e de forma coletiva.

lonial pela sustentação da vida em detrimento do modelo dominante, no qual até mesmo ter um bom atendimento de saúde depende de uma série de fatores e não é acessível a todas as pessoas. Pensamento fortemente indígena, andino/amazônico, o bem viver:

Aceita e apoia maneiras distintas de viver, valorizando a diversidade cultural, a interculturalidade, a plurinacionalidade e o pluralismo político. Diversidade que não justifica nem tolera a destruição da Natureza, tampouco a exploração dos seres humanos, nem a existência de grupos privilegiados às custas do trabalho e sacrifício de outros. O bem viver será para todas e todos. Ou não será (ACOSTA, 2016, p.240).

Considerações finais

As narrativas demonstraram caminhos de resistência que podem ser fortalecidos pelo reconhecimento e valorização daquelas (es) que acreditam que é necessário reconhecer as estratégias utilizadas por mulheres negras e indígenas para parir em paz, para receber em paz uma nova vida, de acordo com o sentido que atribuem à experiência e saberes próprios. De forma geral, todas buscaram/desejaram locais nos quais pudessem ser verdadeiramente ouvidas e respeitadas. No pós-parto, fortaleceram,

É uma tática adotada por povos indígenas de toda a Abya Yala (América). Alguns países já adotaram princípios em suas constituições, tornando-se plurinacionais como o Equador e a Bolívia (ACOSTA, 2016).

cada uma a seu modo, um sentido de coletividade de cuidados, alcançando a elas próprias, as crianças e outras mulheres.

Por outro ângulo, mostram o quanto o racismo permeia “instituições de parto” uma vez que não ou pouco ouvem e consideram o desejo das mulheres ou ainda quando o fazem, não adotam institucionalmente outras perspectivas que não europeias, ignorando saberes outros.■

[VERÔNICA ALINE MATOS SANTOS]
Mestranda do PROMUSPP (Programa de Mudança Social e Participação Política) da USP. E-mail: alinematos@usp.br

[MÁRCIA PEREIRA CUNHA]
Doutora em Sociologia, FFLCH-USP, pesquisadora associada do Laboratório Sophiapol, Universidade Paris-Nanterre. E-mail: marcia.cunha@gmail.com

Referências

ACOSTA, A. **O bem viver**. Uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo: Autonomia Literária/Elefante, 2016.

BATALHA, E. Entrevista. Pesquisadora fala sobre violência obstétrica. **Informe ENSP/Fiocruz**, 2019. Disponível em: <http://informe.ensp.fiocruz.br/noticias/46561>.

BRASIL. **Parirás com dor**. Dossiê elaborado pela Rede Parto do Princípio para a CPMI da Violência Contra as Mulheres. Brasília, 2012.

CATOIA, C.C., SEVERI, F. C. e FIRMINO, I. F. C. Caso “Alyne Pimentel”: Violência de Gênero e Interseccionalidades. *Revista Estudos Feministas*, 2020, v. 28, n. 1. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1806-9584-2020v28n160361>.

DAMASCO, M. S., MAIO, M. C. e MONTEIRO, S. Feminismo negro: raça, identidade e saúde reprodutiva no Brasil (1975-1993). *Revista Estudos Feministas*, 2012, v. 20, n. 1, pp. 133-151. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2012000100008>.

FARIA, N.; MORENO, R.; COELHO, S. **Feminismo e autonomia das mulheres**. Caminho para enfrentamento das mulheres. São Paulo: SOF, 2018.

FONSECA, F. C. **Nossa América Ladina**: o pensamento (decolonial) de Lélia Gonzalez. Dissertação de Mestrado, UFBA, 2021.

FREITAS, P. “A mulher é seu útero” - a criação da moderna medicina feminina no Brasil. **Revista Antíteses**, 2008, pp. 174-187.

FUNDAÇÃO PERSEU ABRAMO/SESC. **Mulheres brasileiras e gênero nos espaços público e privado**. Pesquisa. São Paulo, 2010.

GONZÁLEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira [1983]. In: RIOS, F.; LIMA, M.(orgs.). **Por um feminismo afro-latino-americano**: ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: Zahar, 2000, pp. 67-83.

GONZÁLEZ, L. O Movimento Negro Unificado: Um novo estágio na mobilização política negra [1985]. In: RIOS, F.; LIMA, M.(orgs.). **Por um feminismo afro-latino-americano**: ensaios e diálogos. Rio de Janeiro: Zahar, 2000, pp.101-114.

GONZÁLEZ, L. Por um feminismo afro-latino-americano [1988]. In: RIOS, F.; LIMA, M.(orgs.). **Por um feminismo afro-latino-americano**: ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: Zahar, 2000, pp. 126-143.

GONZÁLEZ, L. Nanny: pilar da amefricanidade [1988b]. In: RIOS, F.; LIMA, M.(orgs.). **Por um feminismo afro-latino-americano**: ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: Zahar, 2000, pp. 137-143.

KRENAK, A. “Os índios não estão preparados para votar, para trabalhar, para existir...”. Depoimento de Ailton Krenak. In: **Lua Nova**, v. 1, n. 1, 1984, pp. 86-91.

LEAL, M. C. *et al.* A cor da dor: iniquidades raciais na atenção pré-natal e ao parto no Brasil. **Cadernos de Saúde Pública**, 2017, v. 33, n. Suppl 1.

LIMA, K. D. **Raça e violência obstétrica no Brasil**. Centro de Pesquisas Aggeu Magalhães, Recife, 2016.

MBEMBE, A. **Necropolítica**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MOTT, M. L. B. A parteira ignorante: um erro de diagnóstico médico? In: **Revista de estudos feministas**, UFRJ/UFSC, v. 7, n. 1, 2, 1999, pp. 1-12.

OLIVEIRA, F. **Saúde da população negra**: Brasil ano 2001. BSB: OPAS, 2003.

QUIJANO, A. **Cuestiones y horizontes**: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. B.A/Lima: CLACSO/UN.San Marcos, 2020.

NASCIMENTO, B. A mulher negra no mercado de trabalho [1976]. In: RATTTS, A. **Eu sou Atlântica**. Sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Instituto Kuanza/Imprensa Oficial, 2020, pp. 102-106.

NASCIMENTO, B. A mulher negra e o amor [1990]. In: RATTTS, A. **Eu sou Atlântica**. Sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Instituto Kuanza/Imprensa Oficial, 2020, pp.126-129.

RATTTS, A. **Eu sou Atlântica**. Sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Instituto Kuanza/Imprensa Oficial, 2020.

RATTTS, A; GOMES, B. (orgs.). **Todas as distâncias**: poemas, aforismos e ensaios de Beatriz Nascimento. Bahia: Oguns Toques Negros, 2015.

RUFINO, L. **Pedagogia das encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

SILVA, J. O.; DIAS, M.D de L.; SANTOS, T. R. Contribuições à reflexão afrocêntrica: aprendizagens matricentrais em processos de longa duração. In: ALVES, M. C.; ALVES, A.C. (orgs.). **Epistemologias e metodologias negras, descoloniais e antirracistas**. Porto Alegre: Rede UNIDA, pp. 176-189, 2020.

TRANSFOBIA E NECROPOLÍTICA: ENCRUZILHADAS DO CONTEXTO BRASILEIRO CONTEMPORÂNEO



V SICCAL

[GT3 - FEMINISMO E RELAÇÕES ETNICORRACIAIS]

Jade Mariam Vaccari

Universidade Federal da Paraíba (UFPB), João Pessoa, PB

Juciane de Gregori

Universidade Federal da Paraíba (UFPB), João Pessoa, PB

Margarete Almeida Nepomuceno

Universidade Federal da Paraíba (UFPB), João Pessoa, PB

[RESUMO ABSTRACT RESUMEN]

Este artigo evidencia a necropolítica e a transfobia como sistema que relega corpos de pessoas trans negras à subalternidade, retomando quatro assassinatos de caráter transfóbico que ocorreram recentemente no Brasil. Analisa-se essas brutalidades através de reportagens jornalísticas, compreendendo como classe, gênero e sexualidade formam eixos simultâneos de subalternização, que destacam a imensa vulnerabilidade dos corpos trans, bem como a inércia por parte do Estado. Nas dimensões histórico-sociais e nos processos políticos-culturais, compreende-se o vínculo entre necropolítica e transfobia fomentando críticas às estruturas acadêmicas coloniais e eurocêntricas. A transfobia, carregada de violências múltiplas, direciona mecanismos de violação, marcando zonas de disputas que decifram vidas que importam e que não importam ou quais pessoas são consideradas seres humanos e quais não, executando lógicas necropolíticas em corpos negros e sobreposta as “corpas” das travestis e transexuais.

Palavras-chave: Transfobia. Necropolítica. Travestis e transexuais. Raça, gênero e sexualidade.

This article highlights necropolitics and transphobia as a system that relegates the bodies of black transgender people to subalternity, considering four murders of transphobic nature that occurred recently in Brazil. These brutalities are analyzed through journalistic reports, understanding how class, gender and sexuality form simultaneous axes of subalternization, which points the immense vulnerability of transgender people as well as the inertia on the part of the State. In the historical-social dimensions and in the political-cultural processes, the link between necropolitics and transphobia is understood, fostering criticism of colonial and Eurocentric academic structures. Transphobia, loaded with multiple violences, directs mechanisms of violation, creating zones of disputes about which lives matter and which ones do not matter or which people are considered human beings and which not, running necropolitical logics on black bodies and overlapping the “corpses” of transgender and transsexuals.

Keywords: Transphobia. Necropolitics. Transvestites and transsexuals. Race, gender and sexuality.

El presente artículo constata la necropolítica, puesto que el sistema relega a los cuerpos trans negros la inferioridad, analizando cuatro homicidios de naturaleza transfóbica, que ocurrieron recientemente en Brasil. Esas atrocidades muestran la inmensa vulnerabilidad de los cuerpos trans y una inmovilidad del Estado. Investigando estas muertes a través de sitios periodísticos, podemos ver como clase, género y sexualidad forman ejes simultáneos de inferioridad. Enfocando en las dimensiones histórico-sociales, todavía en los procesos políticos-culturales, se comprende el vínculo entre

necropolítica y transfobia, rompiendo con las estructuras académicas coloniales y eurocéntricas. La transfobia delimita zonas de peleas que determinan los cuerpos que importan o cuales personas son consideradas humanas y cuales no lo son, elaborando necropolíticas selectivas a los cuerpos negros y sobrepuesta a las “corpas” de las travestis y transexuales.

Palabras clave: Transfobia. Necropolítica. Travestis y transexuales. Raza, género y sexualidad.

Introdução

O objetivo do presente artigo é evidenciar a necropolítica que se apresenta no atual contexto político brasileiro, considerando a realidade da transfobia e de como esse sistema relega os corpos de pessoas trans à subalternidade. A partir da análise sobre como se desencadeia socialmente a morte desses corpos, majoritariamente de mulheres travestis e transexuais negras, este trabalho irá retomar quatro assassinatos de caráter transfóbico que ocorreram recentemente no Brasil.

Essas brutalidades, executadas em pleno dia, no nordeste brasileiro, mais especificamente no estado de Pernambuco, destacam a imensa vulnerabilidade dos corpos trans, bem como a inércia por parte do Estado, que por vezes sequer chega a investigar tais assassinatos considerando as problemáticas de machismo, transfobia e racismo que envolvem. Destarte não há na sociedade uma compreensão de como esses fenômenos são estruturais.

Pretende-se observar, a partir da problemática exposta acima, como ocorre a construção desse campo na contemporaneidade, com enfoque nas suas dimensões históricas e sociais, bem como nos seus processos políticos e culturais. No contexto em questão, se entrelaçam experiências múltiplas, nas quais os conceitos, teorias, e interpretações, se associam na busca de caminhos que não representam um campo unívoco.

Operando sobre categorias onde classe, raça, gênero e sexualidade formam

eixos simultâneos e interseccionados de subalternização, esse trabalho busca agregar ao quadro referencial interdisciplinar contemporâneo, que mantém um compromisso científico na desconstrução de concepções de sujeitos unitários e estáveis, bem como contextualizar uma crítica dos apnágios identitários (MISKOLCI, 2009)¹. Essa esfera de análise, embora abarque debates tão recentes, que se disseminaram entre os séculos XX e XXI, traz marcas de uma trajetória de (in)visibilidade que vem de longa data. Assim, as principais referências utilizadas nesse artigo, vão de encontro a teorias feministas contemporâneas e teorias críticas com viés decolonial, tendo como chave de leitura os conceitos de transfobia e necropolítica. A base de referências aplicadas na construção do trabalho partem de Vergueiro (2014, 2015); Mbembe (2018); Bento (2006, 2015); Benevides e Nogueira (2021); Gregori e Zamboni (2019); Vaccari (2017); Miskolci (2009); Pelúcio (2012).

É necessário destacar que para realizar essa análise, partindo do Brasil, deve-se considerar a realidade atual, em que questionar sobre temas como racismo, transfobia e demais violências de gênero e de sexualidade, colocam a escrita em uma encruzilhada de resistência. Esse embate, nesse momento, atua não só frente a um impetuoso avanço do capitalismo, como também de enfrentamento às extremas direitas e a bolsonarização do país.

Isso implica em lidar com severos ataques que perpassam primeiramente por um

¹ Conforme explica Miskolci (2009, p. 158), “as teorias subalternas ganharam seu título de uma terminologia criada por Antonio Gramsci para referir-se àqueles cuja voz não é audível no sistema capitalista”.

caráter moral empenhado em desqualificar a qualidade do trabalho produzido na área das ciências humanas, demonizando a esfera das teorias de gênero e sexualidade, a partir de uma ideia distorcida do que nomeiam “doutrinação e ideologia de gênero”. Apoiada nesta explicação cuja base é conservadora, fundamentalista e negacionista, criam-se justificativas ilegítimas, com argumentos simplistas e irreais que incitam a perseguição e ameaças com discursos de ódio contra grupos e pessoas pesquisadoras dessa área. Essa conjuntura se amplia e se desdobra também em violências que se normalizam forjadas como cotidianas. Acarretando para além de experiências de violação, é visível um momento de graves retrocessos e retirada de direitos que impactam diretamente os corpos das pessoas trans negras.

Com a pandemia, intensificam-se as desigualdades de gênero, raça e classe que já eram históricas e apresentam-se muitos desafios. Sabe-se que, muitas vezes, a morte social das pessoas trans negras, antecede a morte do corpo físico. Mas, em qualquer cenário, já é sabido que o Brasil é o país que mais mata pessoas trans no mundo (CAZARRÉ, 2015; MARINS, 2015; MOTA, 2015). Essas violências estão acontecendo no território brasileiro de forma mais forte do que em qualquer lugar, nessa “colônia” que chamam de “Brasil”.

Segundo o Boletim recente da Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA), que contabiliza os assassinatos de pessoas trans no Brasil, pode-se constatar que:

Entre pessoas onde foi possível identificar a idade em 2021, apenas 12 (cerca de

15%) conseguiram ultrapassar a estimativa média de vida de uma pessoas trans, que é de 35 anos. As demais estavam na faixa de 13 a 35 anos de idade. Segue ainda o perfil já denunciado em nossas pesquisas em que a maioria expressava publicamente o gênero feminino, sendo travestis e mulheres trans, e eram negras (BENEVIDES; NOGUEIRA, 2021, p. 2).

Os dados da organização acima, que atua em prol dos Direitos Humanos no Brasil, revelam que há um processo de naturalização e legitimação por parte do Estado brasileiro, tendo em vista que essas mortes continuam ocorrendo constantemente e reiteradamente não há um real compromisso para investigar tais casos. Também não há um real empenho, em políticas públicas e legislações eficazes para combater a discriminação contra pessoas trans, posto que se trata de um problema estrutural. Conforme a citada Associação, verifica-se que: “o Brasil tem 89 pessoas trans mortas no 1º semestre em 2021. Sendo 80 assassinatos, 9 suicídios. Houveram ainda 33 tentativas de assassinatos e 27 violações de direitos humanos” (BENEVIDES; NOGUEIRA, 2021, p. 1). Um genocídio tal qual não se viu em lugar nenhum da face da terra.

Não são apenas números, tampouco são meros dados. São vidas ceifadas em situações que deveriam ter sido refreadas. Em meio ao contexto pandêmico do Covid-19, escancaram-se outras epidemias históricas, como é o caso da violência de gênero e da violência por motivações racistas. Entre políticas de morte e resistências, ou seja, entre mortes evitáveis e estratégias de enfrentamento, não vislumbram-se somente estatísticas. São corpos, forjados na

luta, exterminados de forma explícita diante da espetacularização da morte. Roberta, Kalyndra, Crismilly Pérola, Fabiana. Corpos trans. Corpos de mulheres travestis e transexuais. Corpos negros.

Por que tais corpos estariam sempre tão vulneráveis?

A sociedade baseia-se em um Sistema fundamentado na diferença sexual, onde gênero, sexualidade e corpo seriam instâncias que se coadunam, não podendo ser dissociadas, logo os corpos que se distanciam dos padrões de gênero seriam dissidentes, conforme Bento (2006, p. 13). A terminologia Cis-sistema, tem o objetivo de explicar o sistema cisgênero dominante. Ou seja, as normas da cisgeneridade, que ditam padrões de gênero, que subjugam corpos transgêneros que não enquadram de modo simétrico nos seus ditames de sexo, identidade, orientação sexual e afetividade. Vergueiro (2015), chama atenção para a importância da interseccionalidade como aspecto crítico da cisnormatividade, a qual aponta o alinhamento de outros vetores normativos imbricados nessa relação, destacando-se um cenário onde atuam padrões de branquitude, cisgeneridade, heterossexualidade, cristianidade.

Dentro dessa perspectiva heteronormativa, colonizada, monossexual e monogâmica, há uma série de expectativas que se esperam para um indivíduo, homens devem ser fortes, viris, másculos, liderar, em contrapartida, mulheres devem ser submissas, seriam o sexo frágil, o “Outro” do homem, tendo como função o cuidar e a procriação. Porém, pessoas travestis e transexuais evidenciam que as normas de gênero não têm um consenso na vida

social, logo ser uma pessoa trans é também ressignificar os papéis de gênero. Em meio à uma sociedade racista, capitalista e patriarcal, tais corpos ousam burlar as regras, o que, no entanto, gera repressão e discursos de ódio, que culminam em crimes hediondos, como os assassinatos que serão aqui elencados.

1. Problematizações sobre a relação entre necropolítica e transfobia

Para compreender sobre o vínculo prático que ocorre entre necropolítica e transfobia, exposta nos casos que o presente trabalho busca visibilizar, é necessário inicialmente desmembrar reflexões sobre cada um desses conceitos, haja vista que são as duas principais chaves de leitura que norteiam este artigo.

No âmbito da produção do conhecimento, em uma digressão histórica em torno do percurso das teorias no campo de gênero e sexualidade para compressão da transfobia, é preciso demarcar a influência dos movimentos trans feministas e LGBT, haja vista que esse histórico tem relação direta com a forma com que se aborda hoje esse fenômeno. Nota-se, como indica Pelúcio (2012), que especialmente na última década, ocorreu uma significativa desestabilização epistemológica, tanto no que se refere ao entendimento das diferenças sexuais, como às chamadas “identidades de gênero”, fomentando embates contra as relações binárias naturalizadas e questionando políticas identitárias universalizantes, as

quais propunham o sujeito como sendo algo unificado. Como explica Bento (2015), nos últimos anos tem se aprendido a desmontar esse belo, simples e binário edifício explicativo. Entretanto, ainda são muitas as dificuldades e peculiaridades de um processo que está em processo aberto de recente ascensão.

Diferentes leituras críticas, feministas, transgressivas, decoloniais, valendo-se de termos como colonialidade, gênero, racialização do sexo, sexualização da raça, diferença, interseccionalidade, regime heteronormativo, passaram a ocupar fóruns políticos e arenas acadêmicas, inclusive de páginas de comportados periódicos científicos (PELÚCIO, 2012). São propostas que incorporam teorias e práticas, fazendo uma crítica dos discursos hegemônicos na cultura ocidental, provocando um deslocamento epistemológico que sai do “centro” e vai para a “periferia”.

De encontro a esse caminho, é dado que quando observamos a transexualidade, enquanto uma das categorias de pertencimento de gênero, que denota um dos maiores tabus por parte da sociedade, uníssona em sua ideia de heteronormatividade, entende-se que discutir a sexualidade é algo complexo, que envolve, pois, fatores sociais, mas também subjetivos e emocionais. Para contribuir nesta questão, a teoria queer decolonial discorre acerca da performatividade do gênero, logo o gênero é fluido e quando se fala em transgeneridade está se abordando indivíduos que podem ter um sentimento de pertença ao gênero diferente do designado no momento do nascimento ou podem também não sentir pertencer a nenhum dos gêneros

estabelecidos socialmente; logo, travestis e transexuais estão dentro de tal conceito (VACCARI, 2017).

Há muitas divergências entre ativistas LGBT sobre o que vem a ser a travestilidade e a transexualidade, no entanto, essa barreira intransponível para muitas pessoas travestis e transexuais é uma ficção (VACCARI, 2017). Entende-se que as pessoas transexuais e travestis estão dentro da comunidade LGBT, porém o movimento de pessoas trans vivencia pautas específicas, assim como é a problemática da transfobia².

Quando se visibiliza a existência da transfobia, “faz-se referência às formas de violação de direitos humanos ligadas especificamente a falta de entendimento frente à realidade de quando gênero e/ou sexo biológico do indivíduo não são heterosimétricos” (GREGORI; ZAMBONI, 2019, p. 13). A transfobia se exterioriza por um somatório de violações e reiteradas opressões que se voltam contra pessoas trans a ponto de fazer com que muitas sejam socialmente excluídas, vindo a se tornarem vulneráveis a vários tipos de violência (BRASIL, 2016). É possível afirmar que “a transfobia, enquanto violência que perpassa por múltiplas formas, persegue lógicas hierárquicas desiguais, onde a diferença é este-reotipada em uma sociabilidade em que

² Vale ressaltar que isso não significa que somente as pessoas trans devem lutar contra a transfobia. É um encargo muito grande colocar a responsabilidade nas pessoas trans para modificação dos padrões cis e heteronormativos. Essa é uma tarefa que exige transformações políticas, sociais e econômicas, envolvendo muito mais iniciativas não das pessoas trans, mas sim das pessoas cis, para que não operem mais a violência e que façam concessões, desconstruções de paradigmas de privilégio.

a díade binária se impõe como tendência geral” (GREGORI; ZAMBONI, 2019, p. 38).

“Corpos e identidades de gênero são constituídos (não somente, mas necessariamente) a partir de distintos contextos socioculturais – contextos ainda múltiplos, apesar dos projetos, esforços e dispositivos coloniais eugenistas e etnoculturocidas” (VERGUEIRO, 2015, p. 45). Conforme Gregori e Zamboni (2019), a transfobia opera como uma chave de inteligibilidade, a qual anuncia relações de gênero e sexualidade, motivando violências e vulnerabilização, mas não encerra nisso, haja vista que perpassa pelas dimensões, por exemplo, de classe, raça, etnia, configurando-se com não apenas como categoria descritiva, mas como um fenômeno complexo e multifacetado que não se encerra na individualidade.

Pode-se afirmar que tais elementos se entrelaçam. Igualmente, pode-se refletir que semelhante a violência racista, apoiada em uma cultura de branquitude, a violência misógina e transfóbica, não se trata de uma questão atípica, um fenômeno excepcional ou “aberrante” na presente sociedade, mas “se trata de um exercício cotidiano e costumeiro, invisibilizado e naturalizado enquanto algo estruturante da sociedade” (GRIMM, 2015, p. 50).

Conforme Gregori e Zamboni, é necessário identificar esses aspectos acima problematizados e compreender a transfobia dentro de lógicas de violências que implicam “considerar seus conteúdos e formas, que se orientam por normas e se traduzem nas práticas de sociabilidades plurais” (2019, p. 61). Para tanto, é preciso que a transfobia seja caracterizada em termos mais amplos do que sua aparência

individualizante e patologizante, como uma matriz direcionada a grupos de indivíduos, que não se trata de um fato isolado e nem se resolve com a mera exposição de situações individuais (VERGUEIRO, 2015).

Gregori e Zamboni (2019) discorrem sobre como a transfobia se reproduz mesmo no âmbito afetivo, ocorrendo no meio familiar e nas relações afetivo-sexuais, compreendendo uma análise que se estende ao domínio laboral, domínio do público/privado, domínio da saúde integral, domínio educacional, domínio religioso, e domínio midiático. Nessa dinâmica, a transfobia consiste desde os discursos até os atos de ódio contra travestis, transexuais e homens trans, motivados pelo preconceito, pela discriminação e por uma investida incessante em um projeto político trans-excludente, que se entrelaça nas bases da necropolítica. Pode-se afirmar que há uma “espécie de compreensão decolonial sobre a transfobia, onde a cisnormatividade e o cissexismo atuam como estruturantes de violências institucional, sociocultural, e existencialmente impregnadas por culturas e sociedades” (VERGUEIRO, 2015, p. 70).

Corroborando com a intersecção entre essa compreensão apresentada acerca da transfobia e a necropolítica, é pertinente elencar a leitura “Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte”, de autoria de Achille Mbembe (2018). Trata-se de um trabalho que traz a proposta de discussão sobre o termo necropolítica e não é um material que se debruça diretamente sobre a temática de gênero e sexualidade, mas há uma correlação de temas que agregam entre si e inclusive, em conjunto, alcançam uma compreensão mais ampla acerca de uma série de elementos,

especialmente na contemporaneidade dos debates que seguem uma perspectiva da crítica decolonial. Ao apresentar uma discussão que entrelaça poder e soberania, o autor estende a conceituação de biopolítica foucaultiana, desmembrando o domínio do controle que opera não somente sobre a vida, mas também sobre a morte e sobre condições que ditam “quem pode viver e quem deve morrer” (MBEMBE, 2018, p. 5).

Embasada através de uma crítica da modernidade e do eurocentrismo, a teoria de Mbembe (2018), compreende a pragmática do estado de exceção, articulando as noções de biopoder e soberania, com a centralidade do racismo. Imerso a uma estética do sofrimento situada na modernidade, abre-se um leque de percepção associada ao extermínio, à eliminação, organizando sentidos que até então estariam dispersos, edificando assim terminologias próprias para o contexto atual. Mbembe (2018), é uma referência que investe em um processo de transformação teórica para inserção de conceituações que possibilitem captar as dinâmicas da vida social se desenvolvendo, cujas lógicas dos seus mecanismos de produção não são óbvias. Desse modo, o autor realiza conexões em uma dimensão distinta, na qual encontram-se conflitos e pontos de tensão que ainda estão sendo assimilados em quadros teóricos e campos do conhecimento interdisciplinar.

Esse movimento, possui uma forma que representa não necessariamente uma inovação, em termos mercadológicos, mas possui um caráter teórico que desestabiliza estruturas acadêmicas coloniais e eurocêntricas, nas quais o engajamento não é lido como elemento central. Não que haja de forma generalizada uma crença absoluta

em preceitos de neutralidade, mas especialmente no contexto brasileiro, é um dado que são preservados outros aspectos, que não o engajamento. Seja o engajamento político ou mesmo o engajamento social na forma de construir as análises dos temas que estão em voga neste artigo. Em um processo contrário, onde esse engajamento é apropriado e se destaca como parte relevante da produção de conhecimento, desdobra-se um cenário de possibilidades e confluências, bem como de conflitos entre tradições críticas das ciências humanas, que ora se aproximam, ora se distanciam³.

Achille Mbembe (2018), recria concepções de sujeito e tradições filosóficas em uma perspectiva dos estudos do sul e em um viés decolonial, onde o discurso sobre raça é um dos elementos nodais. Confrontando as lógicas hegemônicas da branquitude eurocentrada, a partir de um projeto de percepção decolonial, em um sentido dialético de subversão, o pesquisador revela elementos importantes da dominação. Enfrentando racionalmente a dimensão da razão com vistas em um estado moderno designado pela soberania, Mbembe (2018) utiliza de categorias da violência na experiência, incorporando críticas com categorias que perpassam pela visão “del sur”, contrapondo sofrimento e estado.

Nesse sentido, questiona-se também as promessas de segurança e garantia de vida que seriam a grande propagação dos tempos modernos, os quais trariam um suposto direito a autonomia, o acesso à tecnologias, todavia, todas as expectativas de

³ Inclusive, como é reiterado por Bento (2015, p. 14), “a oposição entre “produzir teoria versus fazer política” é mais uma das enganosas binaridades”.

direitos, se estabeleceram em um formato agudizado de violência, se retroalimentando da produção constante de violações, do sofrimento, do extermínio. Observando o poder do estado moderno soberano, transformando seu poder em uma máquina de gerar eliminação, explicita-se uma dinâmica de soberania que está para além da biopolítica, pois não se nutre de vida e sim da morte, da necropolítica (MBEMBE, 2018). Esse sistema, pautado na raça como mecanismo fundante, acompanha uma ordem onde todas as condições que não estão de acordo com a lógica estabelecida, caem em uma zona de morte, nesse lugar obscuro que a ciência se empenha em buscar desvendar. Nesta dimensão, encontram-se corpos racializados e concomitantemente enquadrados nas matrizes de gênero e sexualidade.

Na construção do conceito de necropolítica, Mbembe (2018), reestabelece uma narrativa filosófica (Hegel e Nietzsche), apreendendo a morte em um viés psicanalítico (freudiano e laciano), desmembrando para as lógicas políticas e sociais. Com esse embasamento, identifica-se na morte um caráter constitutivo da modernidade que adota um teor de fascínio e, portanto, também de prazer. Na vida social moderna, onde reiteradamente investe-se na separação entre a funcionalidade dos lugares, as dinâmicas entre vida e morte, não adotam uma separação nitidamente estabelecida, ou binária. Nessa seara, o Estado moderno, enquanto representação de promessa dessa segregação, que deixaria restar somente o que é belo, puro, limpo e prazeroso, acaba por se corromper. O próprio Estado se utiliza desse mesmo mecanismo diaspórico, como meio de produzir a morte, em um processo que se intensifica cada vez mais,

tal como ocorre nos assassinatos dos corpos das pessoas negras travestis e transexuais.

A ligação entre o prazer e o culto da morte como política projetada pelo estado moderno soberano, é representada e incorporada por sentidos e por termos políticos em que a prática de eliminar, é travada na lógica soberana pelo prazer de controlar, mas para além disso, Mbembe (2018), demonstra que há também, uma fixação por matar, pela eliminação, expandindo a violência contra o outro. Nesse processo, a dimensão racial, o gênero, a sexualidade e a classe evidenciam-se como elementos centrais. Assim, a necropolítica, não seria simplesmente o extermínio, mas a produção de uma política de morte, de morte luxuosa, como uma forma de espetacularização festiva, que em termos de capitalismo, age também em um sentido de prazer, de desejo, justamente em um contexto onde as relações são monótonas e limitadas.

A lógica moderna desta associação questiona essa dicotomização das dimensões sociais, as quais são densificadas e, portanto, misturadas, operando políticas de morte com estéticas cujo poder se apresenta também com aparência de alegria e de prazer. Em suma, a noção de necropolítica apresentada por Mbembe (2018), desvela mecanismos sócio-psíquicos que levam as ciências humanas à um quadro que converge com sua dimensão social, permitindo interpretações a partir de metodologias e teorias que somam com as convenções de diferentes linhagens de pensamentos, apontando principalmente para a necessidade do elemento crítico decolonial no processo de produção do conhecimento.

Essas aberturas, levam a reflexões acerca das teorias e sua correspondência com a dimensão das experiências, desafiando a imaginação e a ciência para a consagração de adequações conceituais e compreensões das lógicas contemporâneas da sociedade, que segue retroalimentando um sistema necropolítico-transfóbico. Essas discussões incitam também a necessidade de análises sociais que propiciem adentrar no universo real de quem vivencia esse cotidiano, adotando modelos de escrita predispostos a ecoar as vozes que até então estão inaudíveis na presente sociedade, reconstruindo e recriando o fazer científico com formas de resistência e enfrentamento.

2. Os corpos trans assassinados no contexto do Brasil contemporâneo

Conforme dados noticiados nacionalmente⁴:

Duas semanas após ser atacada por um adolescente que nem ao menos conhecia e que ateou fogo ao seu corpo, no centro de Recife (PE), Roberta Nascimento da Silva, 32 anos, morreu na manhã desta sexta-feira (9/7), no Hospital da Restauração. O ataque, ocorrido em 24 de junho, havia deixado Roberta com 40%

do corpo queimado. Além da morte de Roberta, Pernambuco registrou outros três transfeminicídios em menos de um mês, que despertaram protestos da comunidade LGBTQ+ e de defensores de direitos humanos.

Roberta da Silva, conforme relatado acima, faleceu no dia 09 de julho de 2021, no Hospital da Restauração, no Recife, pois teve o corpo queimado por um adolescente, no dia 24 de junho do corrente ano. Aos 32 anos, ela morreu após ter os braços amputados em decorrência dos ferimentos. O adolescente que ateou fogo em seu corpo foi apreendido, o que não muda o fato de que tal violência contra mulheres trans negras seja algo naturalizado e evidente no cotidiano, ainda que existam iniciativas de políticas públicas no estado de Pernambuco em prol da população LGBTQ+, a exemplo de uma casa de acolhida que terá o nome de Roberta da Silva, tais ações representam medidas apenas paliativas mediante uma sociedade que cultiva o ódio contra os corpos dissidentes. São apenas tentativas de reparação frente a uma vida que foi interrompida precocemente.

Como uma herege, uma bruxa seguidora de Satã, em um país de colonização cristã, no qual os corpos das travestis e transexuais são vistos como se fossem corpos heréticos, sendo assim seus corpos estariam legitimados a sofrer tais martírios. A caça às bruxas na Idade Média foi um genocídio que se perpetuava contra aquelas que ousavam desafiar o sistema, seja estudando, sendo curandeiras, ou mesmo guerreiras como a general Joana D'Árc. De modo semelhante, as travestis e transexuais são bruxas modernas que quebram as barreiras da cisgeneridade, sendo assim

4 Ver mais em: Morre a mulher trans que teve 40 por cento do corpo queimado por adolescente no centro do Recife. G1 Pernambuco, Recife, 09 de jul. de 2021. Disponível em: <<https://g1.globo.com/pe/pernambuco/noticia/2021/07/09/morre-a-mulher-trans-que-teve-40percent-do-corpo-queimado-por-adolescente-no-centro-do-recife.ghtml>>. Acesso em: 10 ago. 2021.

punidas socialmente inclusive com mortes com tamanho requinte de crueldade que é imensurável.

Kalyndra Nogueira da Hora, 26 anos, foi encontrada morta no dia 18 de junho de 2021, na Zona Sul do Recife (Pernambuco)⁵. O companheiro de Kalyndra foi preso pelo crime de homicídio, morte que teria ocorrido por asfixia, dias antes do corpo ser encontrado. Muitas vezes a mão que afaga é a mesma que apedreja, conforme os Versos Íntimos de Augusto dos Anjos: “Apedreja essa mão vil que te afaga”. Tendo em vista que a afetividade é um campo da vida das pessoas trans que é prejudicado e fortemente afetado devido à transfobia da sociedade, este caso leva a refletir sobre como nesta sociedade colonizada, as pessoas cujo gênero não esteja em conformidade com padrões cisgêneros têm suas vidas afetivas e sexuais tolhidas, como também são vítimas em potencial de crimes cometidos por parceiros afetivo-sexuais (VERGUEIRO, 2014).

Fabiana da Silva Lucas, de 30 anos, foi assassinada no dia 07 de julho de 2021, em Santa Cruz do Capibaribe - PE⁶. Após pedir

informações em um bar, um indivíduo que estava no local, conhecido como “Gaúcho”, esfaqueou Fabiana. Até o momento, não se sabe qual o motivo que desencadeou esse assassinato, a não ser pela transfobia. Em seguida o indivíduo foi linchado pela população que presenciou o crime e depois levado em estado grave para o Hospital da Restauração sob custódia policial. Uma mulher trans, profissional do sexo, morta próximo a uma rodovia. Seu corpo sem vida é a denúncia de uma sociedade que impõe compulsoriamente tais corpos dissidentes para a prostituição de forma precarizada, o que contribui para que determinadas situações de vulnerabilidade ocorram. “Mulheres transgêneras são vendidas frequentemente como chicks with dicks, shemale, no inglês” (VERGUEIRO, 2014, p. 11)⁷. Isso enseja a reflexão de que tais corpos racializados que supostamente “unem” ditames do masculino e do feminino, estariam socialmente empurrados à uma mercantilização de forma precária para fins sexuais e o “exótico” é vendido como uma mercadoria, tornando-se muitas vezes a “carne” mais barata, portanto uma vida que socialmente não importa.

Crismilly Pérola, de 37 anos, no dia 05 de julho de 2021, foi encontrada morta com um tiro no pescoço⁸. A cabeleireira foi morta

5 Ver mais em: Companheiro de mulher trans encontrada morta é preso suspeito do assassinato, no Recife. G1 Pernambuco, Recife, 19 de jun. de 2021. Disponível em: <<https://g1.globo.com/pe/pernambuco/noticia/2021/06/19/companheiro-de-mulher-trans-encontrada-morta-e-presosuspeito-do-assassinato-no-recife.ghtml>>. Acesso em: 10 de ago. 2021.

6 Ver mais em: Mulher trans é brutalmente assassinada no Agreste de Pernambuco; este é o terceiro caso no Estado em um mês. UOL, Recife, 07 de jul. de 2021. Disponível em: <<https://jc.ne10.uol.com.br/pernambuco/2021/07/12618476-mulher-trans-e-brutalmente-assassinada-no-agreste-de-pernambuco-este-e-o-terceiro-caso-no-estado-em-um-mes.html>>. Acesso em: 10 ago. 2021.

7 A frase mencionada, em tradução livre, expressa: “gatas com pinto, travesti”.

8 Ver mais em: Mulher trans foi assassinada por jovem em um crime de ódio: ‘ele disse que ela queria ser o que não era’, diz delegada. G1 Pernambuco, Recife, 26 de jul. de 2021. Disponível em: <<https://g1.globo.com/pe/pernambuco/noticia/2021/07/26/mulher-trans-foi-assassinada-por-jovem-em-um-crime-de-odio-ele-disse-que-ela-queria-ser-o-que-nao-era-diz-delegada.ghtml>>. Acesso em: 10 ago. 2021.

e novamente não se sabe por qual motivo. Suspeita-se de crime de transfeminicídio, ou seja, o óbvio: o ódio por ela ser uma mulher trans que era empoderada da sua própria vida, fez com que um algoz ceifasse sua vida. Mais um corpo negro que não importa socialmente, pois é como se a travesti e a mulher trans fossem “uma figura caricaturada da mulher” (TAGLIAMENTO, 2013, p. 100), logo tais seres lidos socialmente como bizarros em um Cis-tema heteronormativo, seriam “merecedores” de tamanho extermínio. É a revitimização que se traduz na impunidade. É a necropolítica e a transfobia operando como regimes de verdade.

Conclusão

Como a gente convive, como a gente enfrenta, como a gente resiste a estas (e tantas outras) violências normatizantes, inferiorizantes, brutalizantes? Como a gente reflete sobre as mortes das travestis que acontecem pelo mundo afora? Das pessoas trans? Das pessoas de gêneros inconformes, de castas marginalizadas, dos corpos marcados por intervenções corporais não consentidas? (VERGUEIRO, 2015, p. 15).

A transfobia, carregada por complexidades e violências múltiplas, opera direcionada por mecanismos de violação, nas quais as dimensões e trajetórias de vida articulam classe, raça, etnia, sexualidade, geração e território, marcando uma zona disputada que decifram as vidas que importam e as que não importam ou quais pessoas são consideradas seres humanos e

quais outras que não são, executando assim, uma lógica necropolítica seletiva aos corpos negros e sobreposta às corpos das travestis e transexuais.

Em contraponto às diversidades que são desumanizadas e inferiorizadas em relação às normatividades cisgêneras (VERGUEIRO, 2015), vislumbra-se um repertório de possibilidades de resistência e enfrentamento. Em um embate com a lógica de estigma, invisibilidade, sofrimento e transfobia, que eclodem situações extremas de violência, as pessoas trans negras resistem e (re)existem no enfrentamento.

No presente texto, optou-se por aprofundar os conceitos de transfobia e necropolítica, no entanto, o debate acerca do transfeminicídio é algo que necessita ser evidenciado, pois dialoga de forma direta com esse tema. Para além dos termos jurídicos que estão em torno desse assunto, a escolha por trabalhar a transfobia, implica em abordar justamente os processos que desencadeiam o transfeminicídio. Não há dúvidas de que há muito a se avançar para que se reconheça juridicamente a legitimidade dos crimes de feminicídio que ocorrem contra as mulheres travestis e transexuais. É perceptível que ainda há um atraso significativo do Estado em aplicar o direito das mulheres trans e travestis, tanto diante da Lei Maria da Penha - Lei nº 11.340 (BRASIL, 2006), como referente à Lei do Feminicídio - Lei nº 13.104 (BRASIL, 2015). Na equação entre transfobia e necropolítica, inevitavelmente o resultado é análogo ao transfeminicídio.

Certamente, o presente artigo não busca esgotar o debate acerca dos temas propostos, mas sim iniciar algumas

reflexões dispostas em torno de possíveis soluções. Embora não seja uma trajetória sem percalços e nebulosidades, frente aos retrocessos cotidianos, emergem iniciativas como a deste trabalho, que converge com a resistência e busca divergir de concepções essencializadoras, elaborando assim projetos sociais e configurações políticas que rompem com a atual necropolítica-transfóbica que se avoluma na conjuntura do bolsonarismo.

Com alicerces no autocuidado, nas redes de apoio mútuo, no acolhimento coletivo, na solidariedade e no bem viver, é preciso desenvolver alianças estratégicas que sirvam de escudo frente às violações. “Aquilombar-se” e fortalecer o “traviarcado”, formando teias de afeto e organização, fomentam ações decoloniais em um horizonte potente de transformação e revolução. Sabe-se que a luta segue e que ela não cessa apenas na despedida dos corpos de tantas que foram tombadas. Confrontar os padrões da branquitude e abalar as estruturas do Cis-tema, para manter a memória de tantas que vieram com seus passos de muito longe para abrir os caminhos que erguem as que hoje estão na linha de frente, parece ser o caminho. ■

[JADE MARIAM VACCARI]

Professora de Filosofia. Graduanda em Letras - Língua Espanhola, pela Universidade Federal da Paraíba. Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Letras pela Universidade Federal da Paraíba (bolsista vinculada ao CNPq). Membro da Associação de Pessoas Travestis, Transexuais e Transfeministas da Paraíba e do Fórum de Mulheres em Luta da UFPB. E-mail: jadevaccari.it@gmail.com

[JUCIANE DE GREGORI]

Graduada em Psicologia. Mestra em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas, mestra em Sociologia pela Universidade Federal da Paraíba. Doutoranda em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba (bolsista vinculada à Capes). Integra o Fórum de Mulheres em Luta da UFPB e a Coletiva de Mães Pachamamá. E-mail: juciane.psicologia@gmail.com

[MARGARETE ALMEIDA NEPOMUCENO]

Professora Adjunta do Departamento de Jornalismo (DEJOR - Centro de Comunicação, Turismo e Artes da Universidade Federal da Paraíba. Graduada em Comunicação Social, habilitação Jornalismo, pela Universidade Federal da Paraíba. Doutora em Sociologia pela Universidade Federal da Paraíba. Coordenadora do GEM: Grupo de Estudo e Pesquisa em Gênero e Mídia (DEJOR/ UFPB). Integra o Fórum de Mulheres em Luta da UFPB. E-mail: margaretea@gmail.com

Referências

BENEVIDES, Bruna; NOGUEIRA, Sayonara. Boletim nº 01/2021. **Assassinatos contra travestis e transexuais em 2021**. Rio de Janeiro, mai., 2021. Disponível em: <<http://antrabrazil.org>>. Acesso em: 10 ago. 2021.

BENTO, Berenice. **A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual**. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

BENTO, Berenice. Apresentação. In: COLLING, Leandro. **Que os outros sejam o normal: tensões entre movimento LGBT e ativismo queer**. Salvador: EDUFBA, 2015.

BRASIL. Presidência da República. Secretaria de Políticas Públicas para as Mulheres. **Lei nº11.340 de 7 de agosto de 2006. Lei Maria da Penha**. Brasília: Secretaria de Políticas Públicas para as Mulheres, 2006a. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/l11340.htm>. Acesso em: 10 ago. 2021.

BRASIL. **Relatório sobre violência homofóbica no Brasil**: ano de 2012. Brasília: Secretaria de Direitos Humanos, 2012. Disponível em: <http://www.sdh.gov.br/assuntos/lgbt/pdf/relatorio-violenciahomofobica-ano-2012>. Acesso em: 10 ago. 2021.

BRASIL. Presidência da República. **Lei n. 13.104, de 9 de março de 2015. Altera o art. 121 do Decreto-Lei no 2.848, de 7 de dezembro de 1940 - Código Penal, para prever o feminicídio como circunstância qualificadora do crime de homicídio, e o art. 1º da Lei no 8.072, de 25 de julho de 1990, para incluir o feminicídio no rol dos crimes hediondos**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2015/lei/L13104.htm>. Acesso em: 10 ago. 2021.

CAZARRÉ, Marieta. **Com 600 mortes em seis anos, Brasil é o que mais mata travestis e transexuais**. Brasília: Agência Brasil, 2015. Disponível em: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2015-11/com-600-mortes-em-seis-anos-brasil-e-o-que-maismata-travestis-e>. Acesso em: 27 set. 2016.

GREGORI, Juciane; ZAMBONI, Marcela. **Relações afetivas e violência: sentidos da transfobia no contexto familiar e amoroso**. João Pessoa: Editora UFPB, 2019.

GRIMM, Raíssa Éris Cabral. **Abrindo os códigos do tesão: encantamentos de resistência entre o trans-feminismo pós-pornográfico**. (Tese de Doutorado). Universidade Federal de Santa Catarina (Centro de Filosofia e Ciências Humanas): Florianópolis, 2015.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica:** biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte. São Paulo: Edições, 2018.

MISKOLCI, Richard. **A teoria queer e a sociologia:** o desafio de uma analítica da normalização. Sociologias, Porto Alegre, ano 11, n. 21, p. 150-182, jan./jun. 2009.

MOTA, Jéssica. **Transfobia:** um tapa na cara. Revista CartaCapital, 15 nov. 2015. Disponível em: <http://www.cartacapital.com.br/sociedade/um-tapa-na-cara-5322.html>. Acesso em: 27 set. 2016.

PELÚCIO, Larissa. **Subalterno quem, cara pálida? Apontamentos às margens sobre pós-colonialismos, feminismos e estudos queer.** Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar, São Carlos, v. 2, n. 2, p. 395-418, jul./dez. 2012.

TAGLIAMENTO, Grazielle. **A arte dos (des)encontros:** mulheres trans e saúde integral. Rio de Janeiro: Multifoco, 2013.

VACCARI, Jade Mariam. **A Construção da Identidade de Gênero – Transexual: ErranteCorpo Abjeto.** Monografia (Graduação em Licenciatura em Filosofia) - Universidade Federal da Paraíba - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, João Pessoa, 2017.

VERGUEIRO, Viviane Simakawa. **Trans* Sexualidade:** reflexões sobre a mercantilização do sexo desde uma perspectiva transgênera, Revista Periódicus, 1.ed., mai./out., 2014. Disponível em: <<https://portalseer.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/article/viewFile/10154/7258>>. Acesso em: 05 ago. 2021.

VERGUEIRO, Viviane Simakawa. **Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes:** uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade. (Tese de Mestrado). Universidade Federal da Bahia (Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos): Salvador, 2015.

A INTEGRAÇÃO
LATINO-AMERICANA
ATRAVÉS DA
COPRODUÇÃO E
DA CIRCULAÇÃO
CINEMATOGRAFICA
ENTRE OS PAÍSES
DESSA REGIÃO



V SICCAL

[GT4 - PRODUÇÃO, CIRCULAÇÃO E FRUIÇÃO DE BENS CULTURAIS]

Aleques Sandro Eiterer

Programa de Pós-Graduação Integração da América Latina (PROLAM/USP), São Paulo, SP

Mariana Vicente Oliveira

Programa de Pós-Graduação Integração da América Latina (PROLAM/USP), São Paulo, SP

[RESUMO ABSTRACT RESUMEN]

Pensar como nossos produtos audiovisuais circulam entre os países da América Latina é importante para entender como as trocas simbólicas e a disputa por narrativas impactam na formação de identidades na região. Neste artigo analisaremos, por meio da circulação de filmes, a relação da América Latina com os países de produções audiovisuais hegemônicas, a formação do modelo hollywoodiano, a dinâmica da globalização e a abertura econômica de 1990.

Palavras-chave: Cinema. América Latina. Coprodução. Codistribuição. Circulação audiovisual.

Discussing how the audiovisual products circulate in Latin America is essential to understanding the impact of symbolic exchanges and the dispute for narratives on identities formation in the region. This article intends to analyze the relationship between Latin America and the countries of hegemonic audiovisual productions, the formation of the Hollywood model, the dynamics of globalization, and the economic opening of 1990, through the circulation of films.

Keywords: Cinema. Latin America. Co-production. Co-distribution. Audiovisual circulation.

Pensar en cómo circulan nuestros productos audiovisuales en Latinoamérica es fundamental para entender cómo los intercambios simbólicos y la disputa por narrativas impactan en la formación de identidades en la región. En este artículo, a través de la circulación de las películas, analizaremos la relación de América Latina con los países de producciones audiovisuales hegemónicas, la formación del modelo basado en Hollywood, la dinámica de la globalización y la apertura económica de 1990.

Palabras clave: Cine. Latinoamérica. Coproducción. Codistribución. Circulación audiovisual.

Introdução

Um dos aspectos fundamentais para a formação de uma identidade cultural latino-americana é a forma como elaboramos nossas narrativas e a percepção de nós mesmos e de nossos vizinhos. Pensar como nossos produtos audiovisuais circulam na região é fundamental para entender como as trocas simbólicas e a disputa por narrativas impactam na formação da identidade. A relação dos países latino-americanos com as hegemonias econômicas resvala também nas políticas culturais. As grandes potências, para exportarem seus produtos culturais alcançando consumo global, disseminam tendências que muitas vezes são absorvidas com naturalidade, ainda que desterritorializadas. A concepção de modernidade e a estética a ser perseguida são ditadas pelas culturas hegemônicas. Assim explica Maria da Conceição Tavares:

O fulcro do problema não reside sequer no maior poder econômico e militar da potência dominante, mas sim na sua capacidade de enquadramento econômico, financeiro e político-ideológico de seus parceiros e adversários. Este poder deve-se menos à pressão transnacional de seus bancos e corporações em espaços locais de operação, do que uma visão estratégica [...]. Em verdade, seus sócios ou rivais capitalistas são compelidos, não apenas a submeter-se, mas a racionalizar a visão dominante como sendo a “única possível”. Esta racionalização vem passando em matéria de política econômica pela aceitação de um ajuste recessivo que corresponde a uma sincronização

da política econômica e da ideologia conservadoras sem precedentes. Em termos estratégicos e militares, passa por uma visão de “guerra” em que se reconhecem que os interesses gerais da esperança mundial estão no substancial bem defendido pela grande potência americana. [...] esta vitória “político-ideológica” foi precedida por um reenquadramento por parte do governo americano do movimento policêntrico que vinha tendo lugar a partir da transnacionalização dos capitais de origem norte-americana (TAVARES, 2019, p. 214).

Ela complementa:

[...] a “nova ordem” em curso não corresponde a uma divisão internacional do trabalho que permita o desenvolvimento harmônico – ou suficientemente dinâmico, ainda que desigualmente distribuído – para as “periferias” do sistema. Neste sentido, ao menos desde um ponto de vista latino-americano, não parece que estejamos evoluindo para uma situação de “nova dependência”, mas sim para uma desestruturação avançada da divisão internacional do trabalho [...]. No plano político, a questão da hegemonia global norte-americana tampouco está fechada. Lembrando que o conceito de “hegemonia” implica em uma dominação consentida, verificamos que esta baseou-se, até agora, no princípio da inaceitabilidade das alternativas. (TAVARES, 2019, p. 255).

A teoria do “subdesenvolvimento” foi a base do pensamento que sustentou a passagem da economia agrária para a industrial no Brasil e outros países da América Latina a partir dos anos 1930. Ela se embasou em leituras dualistas que ignoram a divisão

internacional do trabalho, colocando a região em um *continuum* de busca por um ideal de modernidade. Esta seria responsável em elevar os países do sul a um nível de desenvolvimento referenciado pelos mesmos países cujos projetos de modernidade foram alicerçados em modelos de exploração humana e territorial para obtenção de mais capital e acumulação financeira pelos países ditos desenvolvidos.

A exceção do México e do Peru, os países latino-americanos viram-se obrigados a corrigir seus “atrasos”, uma vez que este foi o foco tanto do pensamento econômico cepalino¹, desde sua criação em 1948, quanto das propostas que pretendiam confrontá-lo, sendo que ambos os grupos se furtaram do questionamento do sentido em torno da ideia de modernidade em si, uma vez que:

No plano teórico, o conceito do subdesenvolvimento como uma formação histórico-econômica singular, constituída polarmente em torno da oposição formal de um setor “atrasado” e um setor “moderno”, não se sustenta como singularidade: esse tipo de dualidade é encontrável não apenas em quase todos os sistemas, como em quase todos os períodos. Por outro lado, a oposição na maioria dos casos é tão somente formal: de fato, o processo real mostra uma simbiose e uma organicidade, uma unidade de contrários, em que o chamado “moderno” cresce e se alimenta da existência do “atrasado”, se quer manter a terminologia (OLIVEIRA, 1972, p. 07).

1 Pensamento decorrente das premissas da CEPAL, sigla para Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe.

Funcionando como opostos complementares, as ideias de “moderno-atrasado” e “centro-periferia” presentes na economia alicerçaram o pensamento produzido na América Latina, obstruindo oportunidades para que a região encontre saídas e soluções a partir de conhecimentos e leituras locais e localizadas para problemas que lhe foram impostos a partir de uma economia globalizante.

O conjunto da teorização sobre o “modo de produção subdesenvolvido” continua a não responder quem tem a predominância: se são as leis internas de articulação que geram o “todo” ou se são as leis de ligação com o resto do sistema que comandam a estrutura de relações. Penetrado de ambiguidade, o “subdesenvolvimento” pareceria ser um sistema que se move entre sua capacidade de produzir um excedente que é apropriado parcialmente pelo exterior e sua incapacidade de absorver internamente de modo produtivo a outra parte do excedente que gera (OLIVEIRA, 1972, p. 08).

Essa posição dos países latino-americanos no cenário global, a relação centro-periferia e a dualidade moderno-atrasado subjugam, também, os produtos culturais. Abaixo consta trecho de uma matéria do Jornal da USP que, para homenagear Chico de Oliveira diante de seu falecimento, traz algumas de suas principais afirmações a respeito do que comentamos anteriormente:

Em razão da convivência de modernização e de atraso na economia brasileira, Chico de Oliveira – como era conhecido – considerava que é inadequado falar em “subdesenvolvimento” ao se referir ao

Brasil. “Existe o desenvolvimento, mas de um modo diferente”, explica Singer. “É uma economia com uma maneira diferente de funcionar, que combina avanço e atraso, modernização e exclusão”. Foi esse modo atípico de funcionar que fez com que Oliveira utilizasse a figura do ornitorrinco para classificar a economia brasileira. “O ornitorrinco é um bicho estranho, mistura de ave, mamífero e réptil, resultado de diversos tipos de evolução, que não é passagem para nada”, destaca Singer, comparando o animal com a estranha realidade econômica do Brasil, em que convivem o avanço e o atraso. “É uma chave para entender o desenvolvimento do País” (CASTRO, 2019).

No presente trabalho faremos o exercício de entender como a circulação audiovisual na América Latina pode ser tanto um potencial elemento de integração quanto uma evidência de problemas de segmentação sociocultural.

1. A formação do circuito comercial exibidor

O cinema, considerado a primeira cultura de massas e que construiu as bases da globalização, desde seu surgimento busca uma linguagem universal, como coloca Silva (2014),

O cinema, desde sua origem, é uma forma de expressão que materializa a interconexão de distintas culturas. Ele coloca em evidência os fluxos de ideias e o movimento de pessoas sobre os distintos

territórios, apresentando nas telas suas características de integração e de distinção (SILVA, 2014, p. 31).

Se a exportação das telenovelas brasileiras da Rede Globo é um sucesso, como alardeia a própria emissora, o cinema ainda encontra profundas diferenças de produção-distribuição-circulação e barreiras em sua circulação entre nossos países. Dessa forma, é muito difícil estabelecer uma unidade para esta cadeia, pois os países enfrentam realidades bem diferentes entre si. Porém, quatro países se destacam em termos de cinematografias mais estruturadas: a Argentina, o Brasil, o Chile e o México.

Para contextualizarmos a circulação cinematográfica na América Latina, sobretudo a partir das mudanças ocorridas nos anos 1980 e 1990, precisaremos pensar como funciona a gênese da produção industrial e do circuito comercial de exibição e, para isso, ir à sua origem. Assim, o chamado cinema hollywoodiano, como é conhecida a produção cinematográfica dos grandes estúdios estadunidenses, domina boa parte do circuito mundial de exibição comercial.

O sistema consolidado depois de 1914, principalmente nos Estados Unidos, ao lado da aplicação sistemática dos princípios da montagem invisível, elaborou com cuidado o mundo a ser observado através da “janela” do cinema. Desenvolveu um estilo tendente a controlar tudo, de acordo com a concepção do objeto cinematográfico como produto de fábrica (XAVIER, 2005, p. 41).

Em geral, esses filmes são classificados pelo seu gênero cinematográfico,

que é uma especificidade adaptada principalmente da literatura e do teatro e que tem como um dos principais precursores o cineasta D.W. Griffith²:

Outro grande motor e ponto de ancoragem da indústria cinematográfica no “aparato” perceptivo das massas foram os gêneros. Mais uma vez, não é que a produção europeia desconhecesse os gêneros, e sim que foi em Hollywood que alguns deles foram inventados e outros recriados, rompendo-se com a mera transposição para o cinema de gêneros teatrais ou novelescos. Se, como propussemos a propósito do folhetim, o gênero não é somente qualidade da narrativa, e sim o mecanismo a partir do qual se obtém o reconhecimento – enquanto chave de leitura, de decifração do sentido, e enquanto reencontro com um “mundo” – isto será verdadeiro, e muito mais verdadeiro ainda, com os gêneros cinematográficos (MARTÍN-BARBERO, 1997, p. 199).

Dessa forma, Hollywood foi ao longo do século XX um importante veículo de transmissão e sedimentação da hegemonia burguesa, como um produtor e reproduzidor de subjetividades ao redor do mundo, e foi também um dos principais recursos utilizados pela colonização cultural realizada pelos Estados Unidos.

Podemos pensar que o fortalecimento dos cinemas nacionais latino-americanos

coincide com a limitação das fronteiras culturais-econômicas-políticas-militares dos países durante as duas grandes guerras mundiais. Porém, é após a Segunda Grande Guerra que os Estados Unidos empreendem seu projeto de levar seu cinema e, consequentemente, sua dominação cultural aos “quatro cantos do mundo”.

2. Os anos 1980 e 1990

A partir dos anos 1980, o cinema passa por uma nova transformação impulsionada pela política estadunidense, principalmente pelas mudanças econômicas impostas por Ronald Reagan e a ascensão dos governos conservadores durante a Guerra Fria (SILVA, 2017). Especialmente nos anos 1980, algumas narrativas cinematográficas norte-americanas são caracterizadas por:

Aspectos como o discurso em torno da reconstrução dos chamados valores tradicionais americanos, do anticomunismo exacerbado, do retorno de um discurso militarista [...] e talvez [...] o discurso econômico neoliberal em defesa de um estado mínimo e em fomento de certa desregulamentação da economia (SILVA, 2017, p. 40).

Este período é marcado pelo início da consolidação da passagem da produção fordista para um processo de acumulação flexível, que é:

2 Cineasta norte-americano que desenvolveu diversas técnicas de filmagem, de interpretação e de montagem que sedimentaram o clássico narrativo como o principal estilo cinematográfico difundido em todo o mundo.

Pautada por maior incerteza no mercado, na produção e no trabalho, associados a uma transnacionalização e fusão de capitais provenientes de diferentes setores, que permite maior fluidez e instabilidade na relação capital-trabalho. O panorama do cinema hollywoodiano, e suas transformações, deve ser compreendido a partir da percepção deste contexto econômico global. (SILVA, 2017, p. 41).

Essas mudanças na economia, como a fusão de grandes empresas e a produção em massa de bens de consumo, impactam diretamente a indústria cinematográfica: na década de 1970 nascem os *blockbusters*, cujo objetivo maior são as grandes arrecadações e, por meio da fusão de grandes marcas, a promoção de diversos produtos em diferentes mídias.

É nesta mesma década que a América Latina passa por um quadro de abertura política; ao mesmo tempo em que uma liberdade simbólica dá visibilidade a artistas que vinham produzindo desde as décadas de 1960 e 1970. Por outro lado, a mesma abertura e a evolução das tecnologias da informação aumentam a velocidade das trocas culturais, e nessa disputa, mais uma vez, os produtos culturais dos países hegemônicos acabam por ganhar mais espaço. Nesta mesma época, a nossa economia passa por um período de estagnação:

A década de oitenta, a década perdida no desenvolvimento latino-americano, tem a CEPAL ocupada com questões macroeconômicas, estabilização de preços e correção dos desequilíbrios externos, fiscais e da dívida. Posteriormente, menos ênfase foi dada à dinâmica do binômio produção e distribuição. Um caminho

análogo às escolas de pensamento que enfatizam o vínculo indissolúvel entre os processos de criação produtiva e as dinâmicas de distribuição de renda - dominou o pensamento da CEPAL até então (BETETA, MORENO-BRID, 2012, p. 78, 81 e 82).

3. “Se queres ser universal, canta tua aldeia”

Parece-nos que nunca a frase de Leon Tolstói fez mais sentido do que no processo de globalização em que vivemos. Um fenômeno primordialmente econômico, mas que se expandiu para todos os aspectos da vida cotidiana, que passa a ser estruturada pela lógica de mercado. “Podemos compará-lo à consistência de uma gelatina ou massa flexível que será modelada de acordo com as disputas simbólicas de cada momento histórico” (SILVA, 2014, p. 36).

A globalização é um modelo que descharacterizou o Estado-nação como a principal unidade centralizadora hegemônica e criou um novo padrão de poder global, mais difuso, que é o Sistema-Mundo. Nele, os governos nacionais precisaram se adequar a este sistema para sobreviverem. A partir do desenvolvimento do comércio transnacional, que crescia de forma desregulada e com as fronteiras mais difusas, os agentes do poder, com uma maior concentração de riquezas, se tornaram também mais ocultos e impessoais.

Com todos esses vetores menos

palpáveis, as relações hegemônicas continuam acontecendo dos centros de poder em relação às economias periféricas. Porém, ao invés de um ou mais países como dominadores, a neocolonização global surge como um efeito do mercado. O Ocidente, agora transmutado em mercado, com sua suposta mão invisível que tudo rege, surge como uma rede de possibilidades, onde as pessoas são aparentemente livres para se inserirem nele. Os fracassos que porventura acometem certos indivíduos ou grupos são responsabilidades dele ou do grupo. São efeitos “naturais” do mercado e não são vistos mais como causas da estrutura social. Sendo assim, o mercado é compreendido como uma rede de possibilidades e benefícios rumo ao progresso inevitável.

Esse neoimperialismo, que vem se configurando sob o disfarce de mercado e tido como o caminho natural do homem racional, visa um progresso sem limites, mas esconde um perverso jogo econômico e a ampliação estratosférica da distância entre a minoria mais rica e a grande maioria cada vez mais pobre.

Dessa forma, a globalização pressupõe a livre circulação de capital, de pessoas e de informações:

O ato de integração dos países em escala mundial, um fenômeno que incorpora elementos que teoricamente estavam dispersos (meios de comunicação, política, economia, culturas) e instaura um processo de partilha e circulação de informações e de capitais (SILVA, 2014, p. 44).

Silva destaca três eventos que consolidaram o modelo que vivemos atualmente:

1. implementação de empresas transnacionais: com a entrada dessas empresas no mercado, houve uma reorganização das formas de atuação das indústrias culturais baseada em sua expansão através das tecnologias digitais;
2. redução da autonomia do Estado-nação: acarretou a ausência de políticas públicas, principalmente para as infotelecomunicações com o advento da liberação desenfreada do mercado;
3. consolidação dos acordos de livre comércio: a abertura das barreiras nacionais favoreceu o processo de desterritorialização do capital. (SILVA, 2014, p. 17 e 18).

Dentro do nosso contexto,

A criação do Mercosul mudou muito esse processo. Muitos processos políticos e históricos acabaram mudando e criando um impacto cultural, no geral, na relação que o Brasil tem com os outros países da América Latina e isto acabou tendo um impacto também no próprio cinema (SANTIAGO, 2021).

4. O cinema como possibilidade de integração

O cinema é considerado por Martín-Barbero (1997) como um dos primeiros exemplares da cultura de massas e como um dos fundamentos da globalização, já que foi o primeiro produto cultural a exportar subjetividades de forma massiva. O processo

de abertura econômica iniciado nos anos 1980 significou o declínio das empresas produtoras cinematográficas.

Mesmo com o aparente declínio econômico, a atividade cinematográfica, mundialmente, ainda é tida como um campo de intensa disputa política e simbólica, tornando-se uma ferramenta estratégica para o fortalecimento das culturas nacionais. Em decorrência de diversas crises (políticas e econômicas), os Estados passaram a compreender a relevância das imagens no processo de reestruturação das políticas nacionais e do resgate das identidades culturais dos países (SILVA, 2014, p. 34 e 35).

No fim do século XX, a cultura se consolidou como um dos principais “produtos” da economia globalizada:

Esse reordenamento das estruturas econômicas evoca outro fenômeno intimamente vinculado ao processo globalizatório: o capitalismo (forma de administração das economias baseada na alta produtividade e lucratividade). A interdependência desses dois eventos é tão intensa que para alguns autores eles se tornam quase que sinônimos. A relação fica mais evidente durante a década de 90, com o término da divisão mundial entre capitalistas e socialistas, com o crescimento e a popularização das tecnologias informacionais digitais e com a consolidação do modelo liberal de administração das economias nacionais (SILVA apud SOUZA, 2014, p. 46).

Com a mundialização cultural, a problemática entre cinematografias próprias e estrangeiras se intensifica e ganha novos

contornos. O neoliberalismo e a globalização chegam até os cinemas nacionais e alteram os fluxos e as contradições entre a dominação cultural e a produção e circulação cinematográfica local. Os cinemas nacionais têm que lutar por um espaço dentro de seus próprios países para poder divulgar e afirmar sua cultura (CESÁRIO, 2018, p. 03).

Uma vez inseridos na globalização neoliberal, os cinemas nacionais passam a “sobreviver” dentro dessa lógica. Ao mesmo tempo que mantém suas identidades nacionais, dependem cada vez mais da transnacionalização para sobreviverem, seja para a produção e/ou, principalmente, para a exibição, já que as principais cadeias exibidoras no país se tornam empresas transnacionais. “As políticas de desregulamentação dos governos latino-americanos, a partir da década de 1990, permitiram a entrada de altos investimentos norte-americanos na cadeia produtiva do audiovisual dos países da América Latina” (CESÁRIO, 2018).

Ao mesmo tempo em que os países se articulavam entre si ao construírem áreas de livre comércio, como o Mercosul, também organizavam suas economias internas para a recepção do capital transnacional. O tripé produção-distribuição-exibição se insere no que coloca Furtado:

A resultante foi quase sempre a criação de estruturas híbridas, uma parte das quais tendia a comportar-se como um sistema capitalista, a outra, a manter-se dentro da estrutura preexistente. Esse tipo de economia dualista constitui, especificamente, o fenômeno do subdesenvolvimento contemporâneo [...], um processo histórico autônomo, e não uma

etapa pela qual tenham, necessariamente, passado as economias que já alcançaram grau superior de desenvolvimento [...] A empresa capitalista que penetra em uma região de velha colonização e estrutura econômica arcaica não se vincula, dinamicamente, a esta última, pelo simples fato de que a massa de lucros por ela gerados não se integra na economia local (FURTADO, 2000, p. 253).

O capitalismo neoliberal transforma a cultura e tudo o que a envolve em um produto para sua circulação transnacional, tentando padronizá-lo ao máximo. Todo esse contexto leva a um hibridismo cultural que limita a produção e a circulação dos filmes nacionais. Para serem produzidos, eles precisam ao mesmo tempo manter suas características nacionais e atender a esta demanda por uma linguagem mais universal. O espaço para a diversidade cultural é pequeno e eles precisam se inserir nesse modelo global de produção e exibição para sobreviverem. Mesmo assim, a maioria dos títulos que consegue chegar ao circuito exibidor fica muitas vezes restrita ao consumo interno de seus próprios países (CESÁRIO, 2018). Sendo ainda que a maioria dos títulos nacionais e de países vizinhos se restringem muitas vezes a um circuito alternativo, chamado de *cult* ou de arte, e aos festivais e às mostras.

Não obstante, o cinema acompanhou as mudanças das economias nacionais. Após restabelecer sua difusão no mercado interno, as produtoras brasileiras passaram a vislumbrar no mercado externo a possibilidade de ampliar o espaço de circulação e de arrecadação de seus filmes. No entanto, para que os acordos entre produtoras brasileiras e

estrangeiras possam acontecer em sua completude, ainda é necessário que haja o apoio dos órgãos públicos responsáveis pela regulamentação e fomento do setor. (SILVA, 2014, p. 24).

Este modelo de produção, distribuição e exibição, no entanto, também fomenta a diversidade como forma de resistência à dominação e à padronização estética, gerando novos filmes e novas formas de circulação. O cinema latino-americano pode se tornar uma importante célula de resistência contra essa cultura global, mas precisa ter políticas públicas como aliadas para equilibrar as forças com o capital transnacional.

Com a reforma e a ampliação do Instituto Nacional de Cinema e Artes Audiovisuais (INCAA) na Argentina em 1994 e a criação da Agência Nacional do Cinema (ANCINE) no Brasil em 2001, por exemplo, essas agências fomentadoras e reguladoras, aliadas a políticas públicas e leis de proteção ao mercado interno, deram um novo impulso ao audiovisual nesses dois países. De qualquer forma, não é possível evitar o diálogo com essa nova lógica de mercado global, pois essas forças terão que coexistir para que os filmes continuem a ser produzidos, mesmo diante de possíveis adversidades.

Desde então, o cinema passou a ser mais conhecido como audiovisual. A globalização influenciou a linguagem e a estética, incorporando as especificidades culturais de cada país, ao mesmo tempo em que as tornavam universalmente consumíveis. As práticas de produção se profissionalizaram baseadas no modelo industrial estadunidense. A tecnologia, com a incorporação

da captação e da finalização em formato digital, passou a ser comum para o cinema, a TV, o *streaming*, entre diversas outras janelas, e globalizou também esse aspecto da produção. E por fim, claro, transformou a forma como esses produtos culturais circulam dentro do mercado mundial.

Os filmes, agora chamados de produtos culturais, trazem em sua essência essa dualidade, tanto que o cinema possui agências reguladoras e leis de fomento específicas, o que os distingue dos demais bens culturais. No Brasil, por exemplo, temos a Lei do Audiovisual para o cinema comercial e a Lei Rouanet para as demais expressões culturais e para o cinema exclusivamente cultural, como os curtas-metragens e alguns tipos de longas-metragens.

4.1. O papel dos festivais de cinema

Os filmes que conseguem furar a barreira regional são, em sua maioria, aqueles que tiveram repercussão em premiações como o Oscar ou presença nos principais festivais europeus, como Cannes, Veneza e Berlim. Precisam, portanto, passar por certo crivo, principalmente por explorar imagens caras aos seus países de origem, reforçando um certo imaginário no estrangeiro, como enredos que abordam períodos políticos ditatoriais, ou ainda, que manipulam cenários de subdesenvolvimento e de conflitos sociais, como a pobreza em zonas ermas, como o sertão brasileiro, ou ainda o narcotráfico. Quijano coloca como uma forma de dominação, na dualidade entre os civilizados colonizadores e os selvagens colonizados, a relação estabelecida na ideia de raça.

Na América, a ideia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista. [...] Desde então demonstrou ser o mais eficaz e durável instrumento de dominação social universal, pois dele passou a depender outro igualmente universal, no entanto mais antigo, o intersexual ou de gênero: os povos conquistados e dominados foram postos numa situação natural de inferioridade, e conseqüentemente também seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas mentais e culturais. (...) Como parte do novo padrão de poder mundial, a Europa também concentrou sob sua hegemonia o controle de todas as formas de controle da subjetividade, da cultura, e em especial do conhecimento, da produção do conhecimento (QUIJANO, 2005, p. 107 e 110).

Os festivais de cinema surgidos nos anos 1960 tiveram um papel primordial na discussão e na disseminação dos filmes dos diversos Cinemas Novos realizados ao redor do mundo, e na América Latina não foi diferente. Durante as ditaduras militares, quando sofriam severas censuras, eles se tornaram importantes palcos de discussão política. O cinema, em geral, e os festivais, em particular, através do encontro dos filmes, dos jovens cineastas e do público, promoveram fervorosos debates nesses ambientes. Os filmes também influenciavam uns aos outros e os Cinemas Novos contribuíram para o surgimento de uma nova concepção estético-política que até hoje tem reflexos na produção cinematográfica.

Nas várias frentes disciplinares, a produção artística foi uma ponta de lança fundamental nos processos de resistência

à ditadura. Vários movimentos e grupos incorporaram uma cultura antirregime militar, que utilizou criativamente os recursos metafóricos das artes para fazer circular uma mensagem crítica de libertação. (COBOS, 2016, p. 5).³

No Chile, o mundo artístico e intelectual foi um setor particularmente castigado pela repressão ditatorial. Como a liberdade de expressão é o motor básico da prática artística, os criadores culturais tiveram que enfrentar várias formas de censura, perseguição e prisão policial em reação às obras e seus conteúdos. Parte do poder instrutivo do regime foi construído por meio de sucessivas imagens de destruição da mística cultural da esquerda. (COBOS, 2016, p. 4).⁴

Os festivais também se tornaram um importante espaço para a comercialização dos filmes e para a possibilidade de novas parcerias artísticas e comerciais entre produtores e destes com os diretores e roteiristas. Nesses espaços, começaram a surgir novos produtos e novas possibilidades de cooperação.

3 En los diversos frentes disciplinarios, la producción artística fue una punta de lanza fundamental en los procesos de resistencia a la dictadura. Diversos movimientos y agrupaciones encarnaron una cultura anti-régimen militar, que utilizó creativamente los recursos metafóricos de las artes para hacer circular un mensaje crítico de liberación.

4 En Chile, el mundo artístico e intelectual había sido un sector particularmente castigado por la represión dictatorial. Siendo la libertad de expresión el motor basal de la práctica artística, los creadores culturales debieron enfrentar diversas formas de censura, persecución y detención policial en reacción a las obras y sus contenidos. Parte del poder aleccionador del régimen se había construido mediante sucesivas imágenes de destrucción de la mística cultural de la izquierda.

Todos os mercados continuam sendo, infelizmente, muito pautados pelos seis, sete maiores festivais de cinema, os que se posicionam como os maiores festivais de cinema do mundo [Festivais de Cannes, Veneza, Berlim, Toronto, Sundance, Locarno]. Existem muitas discussões sobre como deixar de lado essa relação, que são relações Norte-Sul. Os países do Norte ditam para todos os países qual o consumo que é feito, qual o tipo de produto cultural que é consumido, que vai muito além do cinema. Foram feitos muito movimentos para que essas relações fossem Sul-Sul. Isso é um processo histórico. É obvio que os filmes que são selecionados pelos grandes festivais são inevitáveis, porque eles chegam com um selo, segundo porque não são somente os filmes latinos que passam por esse crivo. Na verdade, todo o nosso consumo de cinema é ditado por esses festivais. Pela força de comunicação e promoção que os festivais possuem e que imprimem a esses filmes (SANTIAGO, 2021).

Na América Latina especificamente, temos importantes festivais voltados para a difusão do cinema local, como é o caso do tradicional Festival Internacional del Nuevo Cine Latinoamericano, que acontece em Havana, Cuba, desde 1979.

4.2. As coproduções

A partir do início do século XXI, notamos o aumento substancial das coproduções entre países da América Latina e destes com países europeus. As coproduções ocorrem quando dois ou mais países assumem os custos relativos da produção de um determinado filme. Os países de língua espanhola conseguem realizar um número

exponencialmente maior do que aqueles de língua portuguesa pelo maior alcance que o espanhol possui ao redor do mundo.

A coprodução entre países com a mesma língua é mais comum para a circulação desses produtos. A maioria das coproduções ocorrem entre os países de língua espanhola com seu ex-colonizador, a Espanha. Mas longe de ser apenas uma ação benemerita, é uma estratégia para que o país ibérico também amplie a circulação de seus filmes em suas ex-colônias. O Brasil também possui um número considerável de coproduções com Portugal.

Esta “nova” modalidade de negócio foi estabelecida com o intento de potencializar o desenvolvimento (divisão de despesas de produção e aumento de canais de financiamento) e a inserção da obra fílmica nas diversas janelas de exibição e nos diversos territórios nacionais. (SILVA, 2014, p. 20).

A coprodução foi um caminho que começou a ser trilhado mesmo com os cinemas nacionais conseguindo pouco espaço em seu mercado interno.

Com o advento das novas configurações políticas, tecnológicas, econômicas e, principalmente, culturais, dadas a partir do que conhecemos como globalização, notamos o crescimento de uma modalidade de produção conhecida como coprodução internacional, que se consolida na realização de obras audiovisuais entre organizações de distintas nacionalidades. [...] Os governos envolvidos nesta cooperação econômica e cultural têm o enorme desafio de realizar ações que regulamentem o ambiente cinematográfico de seus

territórios concomitantemente aos interesses internacionais (SILVA, 2014, p. 13 e 14).

Este fato mostra um caminho possível para a economia dos custos de produção, que é dividida entre os países participantes, para a ampliação da circulação desses títulos dentro dos países que compõem essas partes e para o intercâmbio econômico e cultural entre os países da região. É a constatação de que economia e cultura caminham juntas. Porém, somente o aumento da produção não é suficiente para a consolidação de uma indústria audiovisual. É necessário um equilíbrio entre produção e circulação e existe um gargalo de distribuição e de exibição dos filmes nacionais.

No Brasil, após a criação do Mercosul e da ANCINE, importantes políticas públicas de coprodução e codistribuição começaram a ser implementadas e estavam começando a mostrar efeitos positivos à médio prazo. Porém, todas foram interrompidas, principalmente devido à mudança de governo em 2019 e ao seu projeto de desmantelamento cultural.

No mercado cinematográfico brasileiro, essas sociedades de produção transnacionais poderão se manifestar de três formas. A primeira, através das coproduções estabelecidas com base no artigo 3º da lei do audiovisual, pela associação com empresas estrangeiras com as quais o Brasil possua acordo de coprodução, em consonância com as mesmas ou com empresas de outros países, com os quais o país não mantenha acordo de coprodução, mas que tenham preenchido os requisitos legais e que sejam reconhecidas

pelo órgão responsável local (SILVA, 2014, p. 23 e 24).

Dentre os países com uma cinematografia mais sedimentada, a Argentina e o México são os que mais se destacam em coproduções e na circulação de seus filmes no exterior. Isto se deve a um importante papel das políticas públicas de coprodução e de investimento na divulgação de seus filmes no exterior.

4.3. As codistribuições

Além das coproduções, podem existir diversas formas de cooperação internacional para a produção e a circulação de filmes. Aqui vamos nos deter em um edital de codistribuição proposto pela ANCINE em parceria com o INCAA, no começo dos anos 2000. Ilda Santiago chama a atenção para a visão de Gustavo Dahl, que foi diretor-presidente da ANCINE entre 2002 e 2006. Para ele, não bastava apenas a cooperação para a produção entre os países. Era também importante fomentar a circulação, visto que a distribuição e a exibição ainda são um gargalo para as produções cinematográficas latino-americanas.

Nos primórdios da ANCINE foi feito um acordo de codistribuição entre o Brasil e a Argentina. E os termos do acordo basicamente eram: até seis filmes brasileiros que fossem adquiridos por distribuidores argentinos, teriam por parte do INCAA o direito de trinta mil dólares para o lançamento do filme. E isso acontecia também do outro lado. Até seis filmes argentinos que fossem adquiridos por distribuidores brasileiros poderiam ter trinta mil dólares por filme para o lançamento comercial. Cada uma das instituições dava dinheiro

para os filmes do outro país que fosse ser lançado. Portanto, os filmes brasileiros na Argentina eram lançados com o aporte do INCAA e os filmes argentinos no Brasil eram lançados com o aporte da ANCINE. [...] Existia um edital e uma comissão que escolhia os filmes. [...]. O que acabou acontecendo nesse processo foi que esse acordo durou dois, três anos e depois ele morreu. Primeiro porque os acordos não fazem parte de um movimento de Estado. Eles são movimentos muito mais de governos e isso acaba sendo prejudicial a qualquer coisa, não somente ao cinema. Qualquer movimento maior de qualquer país. (SANTIAGO, 2021).

Ilda destaca que dentro desse primeiro edital, quatro filmes, dois brasileiros, *Madame Satã* (2002), de Karim Aïnouz, e *Cidade de Deus* (2002), de Fernando Meirelles e Kátia Lund, e dois argentinos, *Nove Rainhas* (*Nueve Reinas*, 2001), de Fabián Bielinsky, e *Plata Quemada* (2001), de Marcelo Piñeyro, tiveram destaque especial e foram grandes sucessos nos dois países. Porém as constantes mudanças políticas e os outros interesses externos nos países latino-americanos impedem o desenvolvimento de ações como esta e também não permitem que se estabeleça uma engrenagem produtiva menos dependente de ações do Estado.

4.4. O circuito exibidor hoje

Os anos 1980 presenciaram a queda do número de cinemas de rua. E a abertura econômica da década de 1990 proporcionou a entrada das *majors* exibidoras. Assim, as empresas exibidoras locais acabaram

sendo suplantadas pelos multiplexes nos shopping centers.

Ao mesmo tempo em que os multiplexes aumentaram o número de salas nos países, elas se concentraram cada vez mais nos grandes centros urbanos. Em cidades do interior, os filmes nacionais mais alternativos muitas vezes nem chegam ao circuito. A localização das salas de cinema nos shopping centers transforma o espaço em mais uma atração do local. Ir ao cinema se tornou parte de um programa mais amplo que inclui as outras opções oferecidas por esses locais. Ao contrário dos cinemas de rua, em que o filme era o grande atrativo.

Os palácios de cinema deram lugar aos multiplexes, as janelas de apreciação do filme se multiplicaram, logo, a receita se dividiu. A tecnologia mudou com a promessa de barateamento de custos de produção e exibição, mas o que ainda se vê é a necessidade de grandes investimentos monetários e a concentração da produção nas mãos das empresas transnacionais. (SILVA, 2014, p. 24).

Essa mudança também significou uma presença ainda maior de filmes norte-americanos, diminuindo ainda mais o espaço para os filmes nacionais, que na maioria dos casos, quando conseguem espaço para estrear, ficam restritos ao circuito exibidor de arte e/ou *cult*, com exceção para as grandes produções de cada país. Essa mudança acarretou uma profunda transformação na programação e no perfil do público consumidor, promovendo a crescente elitização deste devido à localização das salas que inibem a circulação das classes mais baixas nos shopping centers e devido ao aumento do valor do ingresso.

Considerações finais

Ángel Rama nos aponta para o que denominou de “comarcas culturais”, que seriam as delimitações territoriais a partir da língua⁵, como sendo uma possibilidade de entendimento da América Latina que eventualmente poderia nos guiar em um projeto de integração do Sul. Ele discorre sobre a relação entre a ligação por meio de traços culturais ou de língua semelhante e “las pulsiones económicas y políticas universales”:

A unidade da América Latina foi e continua sendo um projeto de uma equipe intelectual própria, reconhecida por um consenso internacional. Baseia-se em razões persuasivas e tem forças unificadoras reais e poderosas a seu favor. A maioria deles está no passado, tendo moldado profundamente a vida das pessoas: eles variam de uma história comum a uma linguagem comum e modelos de comportamento semelhantes. Os outros são contemporâneos e compensam com grande potencial a sua minoria: respondem aos impulsos econômicos e políticos universais que provocam a expansão das civilizações dominantes do planeta⁶ (RAMA, 1982, p. 57).

5 No início dos estudos de Ángel Rama, ele considerava distinções entre Brasil e os demais países, porém, depois de seu contato com Antonio Candido e Darcy Ribeiro, passou a entender a unidade latino-americana incluindo o Brasil.

6 La unidad de América Latina ha sido y sigue siendo un proyecto del equipo intelectual propio, reconocida por un consenso internacional. Está fundada en persuasivas razones y cuenta a su favor con reales y poderosas fuerzas unificadoras.

Nesse sentido, a circulação audiovisual na América Latina apoiaria não só a divisão de custos como também a superação das fronteiras políticas em favor de um resgate de nossa diversidade como a principal característica da região.

Se as construções imaginárias possibilitam a existência das sociedades locais e nacionais, elas também contribuem para a arquitetura da globalização. As sociedades se abrem para a importação e exportação de bens materiais, que passam de um país para o outro, e também para a circulação de mensagens coproduzidas em vários países, expressando, no plano do simbólico, processos de cooperação e intercâmbio (SILVA apud CANCLINI, 2014, p. 14).

Observando pelo lado prático, Silva aponta que os acordos de coprodução também apresentam diversos riscos que devem ser observados pelos países participantes. O primeiro é o desequilíbrio, pois sempre haverá um lado, como a produtora de determinado país, que terá o domínio criativo maior e outro com pouca influência sobre a etapa que cabe ao país coprodutor. O desconhecimento e as divergências entre as leis dos dois países também aumentam a burocracia, os custos de produção e podem causar possíveis entraves ao andamento

La mayoría de ellas radican en el pasado, habiendo modelado hondamente la vida de los pueblos: van desde una historia común a una común lengua y a similares modelos de comportamiento. Las otras son contemporáneas y compensan su minoridad con una alta potencialidad: responden a las pulsiones económicas y políticas universales que acarrearán la expansión de las civilizaciones dominantes del planeta.

da produção.

Até o momento, para governo e realizadores, essa foi uma das maneiras encontradas para dar suporte às políticas de incentivo à realização e difusão de filmes – através do argumento de que esse modo de produção aumentará o intercâmbio com as outras cinematografias mais ou menos próximas e renovará nossa compreensão sobre as particularidades de ambos os mercados. (SILVA, 2014, p. 25).

Assim, é de extrema relevância observar com rigor as leis do(s) país(es) com o(s) qual(is) está se estabelecendo o(s) acordo(s) e as cláusulas contratuais sobre a divisão de obrigações, dos direitos patrimoniais e dos lucros provenientes de bilheteria e de vendas de cada parte envolvida.

Mesmo com o crescimento desse estilo de cooperação, a regulamentação do setor, com uma política protecionista através das leis de regulamentação e de fomento, ainda está engatinhando. Políticas públicas para a regulamentação da divulgação e da circulação da produção audiovisual latino-americana são essenciais para criar as bases e alavancar esses modos de produção e de circulação. Dessa forma, eles iriam paulatinamente se tornar autossuficientes. Porém, como apontado anteriormente, a descontinuidade dessas políticas públicas sempre atravança esse desenvolvimento.

A realização e circulação desses bens culturais coproduzidos internacionalmente expressam (e carregam) o paradoxo da globalização, pois, ao mesmo tempo em que notamos um aumento na oferta de filmes no mercado brasileiro e estrangeiro, veremos que alguns desses

acordos servirão para reforçar a posição de monopólio de alguns países nos mercados de cinematografias mais frágeis (exemplo: filmes latino-americanos de fala espanhola realizados em coprodução com a Espanha). (SILVA, 2014, p. 15).

Outro fator que precisa ser pensado é que, em geral, a decisão sobre o que será ou não produzido muitas vezes fica a cargo dos setores de *marketing* das empresas, que decidem que tipo de filme irão patrocinar através das leis de incentivo fiscal.

O aumento do número de produções dos países latino-americanos não acarretou um maior retorno financeiro nas bilheterias desses filmes. De certa forma, esses acordos também significariam maior possibilidade de lucros para os filmes, pois a circulação em mais de um país promoveria o aumento das janelas de exibição.

No entanto, não podemos destacar que esta prática é também um enorme incentivo entre países com grandes disparidades de desenvolvimento do mercado audiovisual, aprontando um caminho para o equilíbrio entre as desigualdades de produção e de circulação entre os países da região. Um mercado latino-americano conjunto seria mais forte do que mercados nacionais em separado.

Curiosamente, também são as distribuidoras transnacionais as maiores responsáveis pela circulação dos filmes no mercado latino-americano, influenciando diretamente na regulamentação das leis e na configuração do perfil do consumidor. O principal fator é que elas investem fortemente na divulgação e no número de cópias dos filmes.

Os novos mercados de exploração, como o *on-demand* por *streaming*, aliados aos já existentes, como o *home video*, a televisão paga e a aberta, estão causando novas transformações nas propostas estéticas e narrativas dos filmes e nos perfis do circuito exibidor e do público consumidor. Todo esse processo está convertendo a exibição em salas de cinema tradicionais em uma vitrine de luxo para os filmes, que agora têm outros caminhos a percorrer. ■

[ALEQUES SANDRO EITERER]

Mestrando no PROLAM - Programa de Pós-Graduação Integração da América Latina - Universidade de São Paulo.

E-mail: alequeseiterer@usp.br

[MARIANA VICENTE OLIVEIRA]

Mestranda no PROLAM - Programa de Pós-Graduação Integração da América Latina - Universidade de São Paulo.

E-mail: marianavioli@gmail.com

Referências

BERTI, Lucas e OLIVEIRA, Joana. Incêndio na Cinemateca Brasileira, em São Paulo, põe mais um acervo cultural no Brasil em risco. **El País Brasil**, 29/07/2021. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/autor/lucas-berti/>. Acesso em: 27/08/2021.

BETETA, H. y MORENO-BRID, J. C. **El desarrollo en las ideas de la CEPAL**. Economía UNAM [online]. 2012, vol. 9, n. 27, pp. 76-90. Disponível em: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-952X2012000300004&lng=es&nrm=iso. Acesso em: 22/08/2021.

CASTRO, Roberto C. G. **Chico de Oliveira explicou o “estranho capitalismo” brasileiro**. Jornal da USP, São Paulo, jul. 2019. Disponível em: <https://jornal.usp.br/?p=257703>. Acesso em: 22/08/2021.

CESÁRIO, Lia Bahia. **Cinema latino-americano e globalização: novos desafios econômicos, políticos e culturais**. Congresso História da Mídia. Niterói: Rede Alcar, 2018.

COBOS, Carla Pinochet. **Abrir las grandes alamedas. Festivales culturales y espacio público en la construcción de un imaginario de la democracia**. Revista Estudios Avanzados, n. 26, p. 1-18, 2016.

FURTADO, C. **Desenvolvimento e subdesenvolvimento**. In: Ricardo Bielchowsky. Cinquenta anos de pensamento na Cepal. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Record, 2000.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. **Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia**. 1ª ed., Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1997 [1991].

OLIVEIRA, F. de. **Crítica à razão dualista**. São Paulo: Cebrap, 1972. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2195645/mod_resource/content/0/10%20Cr%C3%ADtica%20a%20Raz%C3%A3o%20Dualista%20a_economia_brasileira.pdf. Acesso em: 22/01/2020.

QUIJANO, A. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. In: Leher, Roberto & Setúbal, Mariana (org). Pensamento Crítico e Movimentos Sociais: Diálogos para uma nova Práxis. São Paulo: Ed. Cortez, 2005. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12>. Acesso em: 22/01/2020.

RAMA, Ángel. **Transculturación narrativa en América Latina**. Montevidéo: Fundación Ángel Rama, 1982.

RODRÍGUEZ, O. **O estruturalismo latino-americano**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

SILVA, Hadija Chalupe da. **Os filmes realizados em coprodução**: limites e expansões dos acordos transnacionais. 2014. 309 f. Tese (Doutorado em Comunicação) – Instituto de Arte e Comunicação Social, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2014.

SILVA, Rodrigo Cândido da. **As mudanças do cinema hollywoodiano nos anos 1980**: produção, narrativa e o cinema Blockbuster na Era Reagan. REVISTA NEP-UFPR (Núcleo de Estudos Paranaenses), Curitiba, v. 3, n. 2, p. 39-60, junho 2017. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.5380/nep.v3i2>. Acesso em: 22/08/2021.

TAVARES, M. de C.; MELO, H. P. de. (organizadoras). **Maria da Conceição Tavares**: vida, ideias, teorias e políticas. São Paulo: Fundação Perseu Abramo. Expressão Popular - Centro Internacional Celso Furtado, 2019.

XAVIER, Ismail. **O discurso cinematográfico – a opacidade e a transparência**. 3. ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

Entrevista

SANTIAGO, Ilda. Entrevista realizada para este artigo em 2021. Ilda Santiago é diretora fundadora do Grupo Estação, empresa brasileira que atua no ramo de exibição cinematográfica, sediada na cidade do Rio de Janeiro. É diretora executiva, de programação e de projetos internacionais no Festival do Rio, festival de cinema criado em 1999 com a fusão do Rio Cine Festival e da Mostra Banco Nacional de Cinema – MostraRio.

A POESIA DE S. J. DO
EGITO E TURISMO:
ANÁLISE DO PROJETO
NOS PASSOS DA POESIA



V SICCAL

[GT4 - PRODUÇÃO, CIRCULAÇÃO E FRUIÇÃO DE BENS CULTURAIS]

Rebeca Pacheco Laranjeira

Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, SP

[RESUMO ABSTRACT RESUMEN]

Nos últimos tempos, o turismo de massa teve um grande avanço no mercado mundial, causando impactos ambientais e interferindo na autenticidade da experiência dos turistas. Em Pernambuco, a atividade turística concentra-se no litoral sul com maior foco no Turismo de Sol e Mar. Apesar da diversidade cultural pernambucana, no interior o turismo ainda caminha a passos lentos. Foi visando esse potencial da região interiorana e tendo como base a Economia Criativa, buscando analisar o potencial para o Turismo Criativo, mais especificamente na cidade de São José do Egito, Sertão do Pajeú, que surgiu o projeto audiovisual Nos Passos da Poesia de São José do Egito. Neste trabalho, iremos realizar uma análise dos discursos dos poetas e das poetisas que participaram como entrevistadas, para entender a relação da poesia com a cidade e da cidade com a poesia.

Palavras-chave: Turismo. Turismo criativo. Poesia. São José do Egito.

The development process, the mass tourism advanced in global Market, causing environmental impacts and interfering the authenticity of the tourists' experience. In Pernambuco the activity is concentrated in South coast of the state focusing on Sun and Sea Tourism. Despite the Pernambuco's cultural, the Tourism inside of Pernambuco still walks slowly. Aiming at this potencial and based on the Criative Economy's concepts, seeking to analyze the potential to Criative Tourism, more specifically in São José do Egito city, Sertão do Pajeú, that audiovisual Project "Nos Passos da Poesia de São José do Egito" was created. In this work, we will perform na analysis the speech of the interviewed poets to undertand the relation of the poetry with the city and the city with the poetry.

Keywords: Tourism. Criative tourism. Poetry. São José do Egito.

En los últimos tiempos, el turismo de masas ha tenido un gran avance en el mercado mundial, provocando impactos ambientales e interfiriendo con la autenticidad de la experiencia turística. En Pernambuco, la actividad turística se concentra en la costa sur, con mayor énfasis en el Turismo de Sol y Mar. A pesar de la diversidad cultural de Pernambuco, el turismo en el interior sigue avanzando a un ritmo lento. Apuntaba a este potencial da região interiorana basado en la Economía Creativa, buscando analizar o potencial para o Turismo Criativo, más específicamente na ciudad de São José do Egito, Sertão do Pajeú, que apareció el proyecto audiovisual Nos Passos da Poesia de São José Egito. En este trabajo, realizaremos un análisis de los discursos de los poetas y poetisas que participaron como entrevistados, con el fin de comprender la relación entre la poesía y la ciudad y la ciudad con la poesía.

Palabras clave: Turismo. Turismo creativo. Poesía. São José de Egito.

Introdução

A pluralidade do Turismo é perceptível em áreas como: lazer, cultura, economia, sociologia, antropologia. No que diz respeito à economia, sente-se o seu impacto na representatividade lucrativa e nos impactos sociais da atividade. Diante da Pandemia da Covid-19 está sendo possível perceber o impacto da redução da movimentação turística.

Uma atividade que nem sempre é valorizada pelos setores sociais como atividade econômica, social, cultural e como área de estudos, mas quando é impedida de ser realizada, sentimos sua ausência, daí que ela evidencia seu poder. (TRIGO apud PANOSSO NETTO et. al., 2020, p.19).

Com a pandemia do novo coronavírus, o setor sentiu grande impacto, visto que as medidas de segurança passaram/passam por isolamento e distanciamento social e, nos momentos mais críticos, pelo *lockdown*¹. Tais medidas afetam diretamente a atividade turística, impedindo o deslocamento de pessoas entre cidades e países. Apesar da incerteza sobre o futuro do Turismo, alguns autores têm questionado a volta à

normalidade, sugerindo que o momento atual é uma oportunidade para rever a forma como o turismo vinha se desenvolvendo. Conforme Panosso Netto, Oliveira e Severini (2020), antes da pandemia o *overturism*² era um dos principais assuntos pesquisados no meio acadêmico. Expõe-se a necessidade de rever os impactos sociais, culturais e ecológicos diante do modelo que vinha sendo trabalhado.

O setor de viagens e turismo é um dos mais significativos da economia global; portanto, é importante enquanto construtos de uma nova ordem internacional. O turismo depende de uma sociedade equilibrada e justa para se desenvolver plenamente. Outro tipo de turismo será possível apenas em uma sociedade mais participativa. Capital e conhecimento são importantes nessa construção, mas a revalorização do humanismo é fundamental para que a vida seja preservada e dignificada. A vida humana, a vida animal e vegetal e o próprio planeta, que sustenta todas essas vidas, são os nossos maiores valores. O restante, ou seja, o dinheiro e a capacidade intelectual, devem estar subordinados à vida da maioria, conforme todas as religiões e filosofias simbióticas preconizam há milênios. A humanidade realiza uma viagem pelo planeta que já conta 100

1 “Lockdown é a versão mais rígida do distanciamento social e quando a recomendação se torna obrigatória. É uma imposição do Estado que significa bloqueio total. No cenário pandêmico, essa medida é a mais rigorosa a ser tomada e serve para desacelerar a propagação do novo Coronavírus, quando as medidas de isolamento social e de quarentena não são suficientes e os casos aumentam diariamente.”, conforme o Diagnósticos da América S/A. Disponível em: <https://dasa.com.br/blogcoronavirus/lockdown-coronavirus-significado>.

2 “Destinos em que anfitriões ou convidados, moradores ou visitantes, sentem que há muitos visitantes e que a qualidade de vida na área ou a qualidade da experiência se deterioraram inaceitavelmente. É o oposto do Turismo Responsável, que consiste em usar o turismo para criar melhores lugares para morar e lugares para visitar. Muitas vezes, visitantes e convidados experimentam a deterioração simultaneamente.” (SKIFT apud PANOSSO NETTO et. al., 2020, p. 19).

mil anos. Houve um imenso progresso material e intelectual nesse período, em comparação com os primeiros hominídeos, mas o mesmo não aconteceu com o progresso da consciência de que o planeta é a casa de todos os homens e mulheres, da vida em geral que já estava presente antes mesmo que os primatas aparecessem. (PANOSSO NETTO; TRIGO apud PANOSSO NETTO et. el., 2020, p. 20).

Pensando nesses novos modelos necessários para um desenvolvimento sustentável da atividade turística, valorizando a cultura e os agentes culturais locais, na busca por desenvolver experiências mais genuínas, possíveis através da Economia Criativa, e nas novas demandas que tem surgido devido à pandemia mundial que surgiu o projeto cultural Nos Passos da Poesia de São José do Egito³.

O estado de Pernambuco está dividido em quatro macrorregiões que são compostas por diversas microrregiões. Na macrorregião do Sertão encontra-se o território do Pajeú, culturalmente conhecido por sua produção poética, composto por dezessete municípios, entre eles, São José do Egito. Como diz no portal de entrada da cidade “Aqui se respira poesia”, o Município tem setenta e dois poetas⁴ em seu cadastro cultural, conforme a Secretaria de Turismo e Cultura do Município (2021), dado que foi possível obter após a realização da Lei nº 14.017, de 29 de junho de 2020 (Lei Aldir

Blanc)⁵. Através dessa Lei, diversas ações culturais aconteceram no País, entre elas o projeto pernambucano Nos Passos da Poesia de São José do Egito, idealizado pela produtora cultural e autora deste artigo: Rebeca Laranjeira, que teve como objetivo mostrar a cidade através de dez poesias de artistas locais, visando despertar o interesse de turistas a conhecer São José do Egito. Composto por dez episódios que tinham uma poesia como fio condutor do “passeio” realizado por a cidade e, para isso, o/a autor/autora trazia seu ponto de vista sobre o Município. Em caso de poesias *in memoria*, convidou-se um familiar do poeta. O projeto exibiu a localidade através de uma nova perspectiva, sob o olhar poético dos fazedores de cultura, colocando-os como agentes e anfitriões da cidade.

O presente trabalho busca analisar o discurso presente nas falas de cada participante, visando identificar qual a paisagem retratada pela poesia, qual o olhar do entrevistado sobre a cidade, de que forma a poética movimenta São José do Egito e evidencia seu potencial para o desenvolvimento do Turismo Criativo.

Metodologia

Foi realizada uma análise dos discursos dos entrevistados do projeto cultural

3 Disponível em: www.youtube.com/c/nospassosdaapoesiadesaojosedoegito

4 Aqui utilizaremos o termo “poeta” tanto para mulheres, quanto para homens.

5 A Lei Aldir Blanc foi criada em 2020 para atender as demandas da classe cultura, diante da pandemia do novo Corona Vírus. Uma de suas exigências era a construção dos cadastros culturais municipais, fazendo com que as cidades que não o tivessem, o desenvolvesse. Ver: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2020/lei/L14017.htm

Nos Passos da Poesia de São José do Egito. Não pretende-se aprofundar a análise de cada um dos dez entrevistados, o intuito é entender onde estes discursos convergem e divergem entre si. Para isso, foram feitas as transcrições das falas de todos os participantes.

Esse estudo do material não precisa abranger a totalidade das falas e expressões dos interlocutores porque, em geral, a dimensão sociocultural das opiniões e representações de um grupo que tem as mesmas características costumam ter muitos pontos em comum ao mesmo tempo que apresentam singularidades próprias da biografia de cada interlocutor. Por outro lado, também devemos considerar que sempre haverá diversidade de opiniões e crenças dentro de um mesmo segmento social e a análise qualitativa deve dar conta dessa diferenciação interna aos grupos. (GASKELL, 2002; GOMES et al., 2005 apud GOMES, 2016, p. 72).

Então, buscou-se identificar não só os traços comuns, singulares e divergentes, mas encontrar nessas falas se há um potencial para o Turismo Criativo. Para isso, utilizou-se pesquisa bibliográfica, a fim de compreender em quais pontos a cultura local atende aos requisitos da Economia Criativa e do Turismo Criativo. Para reforçar o potencial da cena literária como produção criativa e potencial para o desenvolvimento turístico, foi feito contato com a Secretaria de Cultura, Turismo e Esportes do Município, a fim de obter um levantamento sobre o quantitativo de poetas presentes na cidade.

Outro ponto levantado através da pesquisa bibliográfica foi a divergência entre o “popular” e o “erudito” no viés da cultura. O projeto realizou entrevistas com agentes da poesia tida como “popular” em Pernambuco. Aqui não houve uma análise pensando nesta divisão, visto que, além de se tratar de uma literatura rebuscada, por vezes comparada ao Movimento Parnasiano, conforme a fala de Islan, apresentador do projeto, e também por a compreensão que distinguir os movimentos culturais daquela maneira pode levar a uma interpretação equivocada sobre a cultura popular. Logo, nesta pesquisa, trataremos apenas como poesia, sem distinção entre o popular e o erudito, visando a equidade.

Turismo e economia criativa no Brasil

A Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura – UNESCO é o órgão responsável por identificar e intitular as cidades criativas ao redor do mundo. Atualmente o Ministério do Turismo – MTur vem incentivando cidades brasileiras a desenvolverem seus potenciais criativos, estimulando a economia criativa nos municípios, conforme portal oficial do MTur (2020)⁶:

⁶ Matéria disponível em: <http://www.turismo.gov.br/%C3%BAltimas-not%C3%ADcias/13864-mtur-criacomiss%C3%A3o-para-estimular-a-economia-criativa-nos-munic%C3%ADpiosbrasileiros.html?fbclid=IwAR0Bos3uGFwulLzhKjKCMUDZtvTOV9sfliybkrcmErjPPbtur-hkxYKz8>. (Acesso em 21/06/2021).

O Ministério do Turismo vai criar um grupo de trabalho para discutir e estimular a economia criativa, por meio do turismo e cultura, nos municípios brasileiros. O objetivo é estimular as cidades a usarem o seu capital criativo e inovador para promoção do desenvolvimento econômico local através de práticas como gastronomia e música, por exemplo.

O incentivo ao desenvolvimento de cidades criativas embasado nas ações desenvolvidas pela UNESCO, fez com que o Brasil iniciasse o processo para criar sua própria rede de cidades criativas, a fim de que os municípios troquem experiências e se desenvolvam de forma colaborativa. É nítido, tanto nas ações nacionais quanto internacionais, que atualmente a Economia Criativa é uma alternativa para o desenvolvimento consciente de cidades com alto potencial criativo e a cultura e o turismo são vertentes em evidência dentro deste novo modelo econômico.

Este tipo de ação do MTur é oportuno diante do momento de pandemia. Atualmente, a maioria das fronteiras internacionais estão fechadas para os turistas brasileiros, devido às medidas tardias ou declarações irresponsáveis vindas da esfera Federal. Com isso, o turismo doméstico tem sido a principal alternativa para o consumidor nacional. Segundo Moshe⁷ apud Fernandes (2020)⁸, as viagens curtas para

locais sem aglomeração, como interior e praias, experiências ao ar livre que possibilitem o contato com a natureza têm sido as principais buscas dos turistas. O Sertão de Pernambuco, por ainda estar se desenvolvendo turisticamente, atende aos requisitos procurados atualmente pelos viajantes. A economia criativa se mostra uma alternativa coerente para o crescimento e estímulo do turismo em São José do Egito.

Alvo de muitas pesquisas em diversas áreas, mas ainda pouco explorado academicamente pelo turismo, torna este trabalho de grande relevância para se obter um panorama da atividade no Município e abre portas para encontrar possibilidades de desenvolvimento do Turismo Criativo⁹ local que trarão impacto socioeconômico, cultural e artístico para a população. Em sua fala, Richards (2012) traz o que busca o turista criativo e a importância do seguimento para a atividade turística.

Growing numbers of tourists at major sites and in small communities has raised questions about the sustainability of this new forms of mass tourism. In

⁷ Diretor-Geral da Decolar.

⁸ Disponível em: https://www.panrotas.com.br/mercado/pesquisas-e-estatisticas/2020/08/turismodomestico-sera-fundamental-para-economias-locais_175591.html. (Acesso em 21/06/2021).

⁹ Inicialmente, o Turismo não era fortemente associado à Cultura por ser entendido como uma atividade de lazer e a Cultura, por sua vez, era foco para viagens de estudos. Com a ampliação das experiências de viagens, no século 20, a busca por novas vivências tornou a Cultura um dos produtos procurados por turistas. Essa mudança se deu por diversos fatores, como: mudança na forma de consumo e mudança na natureza do próprio Turismo. Atualmente, o Turismo Cultural é o maior segmento do turismo global, porém, o desenvolvimento desenfreado, fez com que este nicho entrasse no hall do turismo de massa, comprometendo as experiências turísticas em diversos lugares do mundo, por exemplo: Veneza. É de encontro a isto que surge o Turismo Criativo, buscando proporcionar experiências autênticas. (RICHARDS, 2012).

particularit has become harder for destinations to profile their culture among the welter of products on offer, each desperate to claim their uniqueness. There are growing number of places in search of new forms of articulation between culture and tourism wich can help to strengthen rather than water down local culture, which can rise the value accruing to local communities and improve the links between local creativity and tourism. (RICHARDS, 2012, p. 9-10).

Sendo a sustentabilidade um dos parâmetros que norteiam o desenvolvimento do Turismo Criativo, busca-se, através desta forma de fazer o turismo, reduzir impactos destrutivos ainda muito presentes na atividade, uma das maneiras de se alcançar isto é a conscientização dos visitantes, apresentando o contexto ambiental e sociocultural que irá ser ou que está sendo visitado, no caso do Pajeú: a caatinga e a cultura da poesia. O Turismo Criativo é uma alternativa importante para alcançar esta evolução pois envolve diretamente os moradores como agentes locais, proporcionando uma interação entre estes e visitantes, trazendo o turista para participar diretamente do processo de cuidado e conservação desses ambientes.

Nos passos da poesia de São José do Egito

O projeto audiovisual “Nos Passos da Poesia de São José do Egito” teve como objetivo apresentar a cidade através da ótica

poética. A escolha de cada um foi feita a partir de uma poesia, buscou-se poesias que falassem de São José, de autoria de poetas da nova e antiga geração, vivos ou já falecidos¹⁰. Para conduzir o diálogo, foram elaboradas quatro perguntas sobre São José do Egito: O que São José do Egito significa para você?; Como a poesia surgiu na sua vida?; Para você, qual o local mais representativo de São José do Egito?; O que lhe inspirou a escrever esta poesia?. Ao final de cada entrevista, os poetas declamaram a poesia que intitulava o episódio. Todos os vídeos iniciam com uma fala de Islan, poeta e apresentador do projeto, sobre fatos e curiosidades do Município.

Indagados sobre o significado da cidade, cem por cento dos entrevistados associam o local à poesia, por vezes, trazendo ela como um elemento sagrado, divino, que torna São José do Egito um ponto de partida e retorno para quem tem lá suas origens. É possível perceber a forte ligação que há com a terra e a importância da poesia nessa construção. A fala da poetisa Isabelly Moreira (2021) sintetiza um pouco disso.

“São José do Egito pra mim é um lugar que se propõe a ser um lugar de poesia. É um lugar no mundo onde a poesia se movimenta, onde a poesia acontece e, como tem outros lugares no mundo, que se propõem a ter os seus portais com outras coisas, com outras movimentações, e isso acontece pelo povo, pela movimentação de São José. Então a gente acorda e se

¹⁰ Para falar sobre as poesias dos poetas já falecidos, foi convidado algum familiar que tivesse ligação direta com a poesia, seja como escritor/escritora, seja na promoção dela.

propõe a fazer poesia. São José, pra mim, é isso, é o lugar que eu volto e que eu sou, é isso que é o movimento que acontece, é um lugar de ser, é o lugar onde eu sou.”

Cada um contou que a poesia surgiu de forma muito natural, seja por tradição familiar, para aqueles que trazem dos familiares a influência para escrita, por ouvir poesia dentro de casa, nas rádios, terem amigos, vizinhos poetas. Todos dizem que a poesia chegou em suas vidas organicamente, no cotidiano através do convívio com poetas, vendo e ouvindo poesia em casa, na rua, sendo frequente a realização de cantorias na rua em que morava ou até em suas casas ou de familiares e amigos. Por isso, a ligação com essa arte traz consigo questões emocionais, afetivas, que fortalecem o sentimento de pertença e de cuidado e faz com que a poesia seja preservada e disseminada, fazendo dela a principal identidade de São José do Egito. O poeta Lucas Rafael (2021) descreve como foi o seu primeiro contato com a poesia, os demais entrevistados se assemelham a ele quando relatam ter sido no seio familiar.

“Olha, a poesia surgiu na minha vida através do meu avô, né. Foi a primeira pessoa que me passou um conteúdo poético, assim, tradicional né, ou seja, a poesia dos violeiros, dos repentistas, né. Ele era da geração de Lourival, de Otacílio, de Zé Catota, de Pedro Amorim, porque Pedro Amorim era conhecido como poeta dos vaqueiros, ele era de Desterro, mas morou em Itapetim e meu avô também morou em Itapetim durante muito tempo. Então eles fizeram uma amizade e Seu Pedro, ele era um repentista profissional mesmo, ele vivia do repente e a partir da

amizade com Seu Pedro, meu avô começou a conhecer muitos repentistas e a decorar muitos versos, né. Então quando eu nasci, eu sou o neto mais novo dele, ele já é falecido, quando eu nasci, ele... ele declamava muito pra mim, sabe, a gente, ele na rede, que ele tinha uma rede em casa, eu deitado no chão e ele declamava. Às vezes ele declamava nem exatamente pra mim, ele declamava por declamar, porque gostava de ficar na rede cantando, aí declamava um verso, declamava outro e eu ficava prestando atenção nisso, aí eu fui decorando também, e eu acho que isso aconteceu até antes de eu aprender a ler, ele já declamava antes de eu aprender a ler, então eu comecei a decorar poesia, a entender de poesia, antes de aprender a ler poesia e de fazer poesia, né, que só veio bem um tempo depois, e aí quando eu comecei a ler, pouco tempo depois ele faleceu, até, é... eu fiquei com os livros que ele tinha, inclusive ele tinha o livro de seu Pedro Amorim, que é “O Poeta dos Vaqueiros” é o título do livro, e aí eu lia muito esses livros de poesia e sempre com esse viés emocional, era uma leitura que me dava prazer, eu gostava, mas era uma forma de estar conectado ao meu avô que já havia falecido, sabe. Então o primeiro contato foi através dele e foi um contato tão forte, porque também foi com ele, sabe. Eu não sei se tivesse sido de outra forma eu teria continuado, me envolvido, sabe, mas teve essa questão familiar e emocional, como ele era uma pessoa a quem eu tinha e tenho ainda um respeito enorme, então na minha cabeça se ele gostava daquilo, era porque aquilo era muito bom, sabe como é. Então eu acho que foi um primeiro contato bastante forte pra mim, por isso que se intensificou ao passar do tempo, né.”

Sobre os lugares mais representativos da cidade, as respostas foram diversas e mais pessoais. O poeta Vinícius Gregório descreveu que para ele, é a vista de São José do Egito, da estrada no sentido Patos¹¹-São José do Egito; Arlindo Lopes trouxe suas memórias das duas principais ruas da cidade: Rua da Baixa¹² e Rua do Arranco¹³, por se tratarem de espaços onde frequentemente os poetas se reúnem, por serem locais importantes na construção da história do Município; João Vinícius, neto do poeta Zezé Lulu, tem a Serrinha como o local mais representativo, sítio da zona rural de São José, local onde seu avô nasceu e onde, conta-se, a poesia surge e flui de forma muito natural, para João, falar de poesia egípcia e não falar da Serrinha é insuficiente, “todas as pessoas da Serrinha conseguem desenvolver uma habilidade ou uma sensibilidade poética de uma forma que muitas vezes a gente não sabe explicar ao certo”; a poetisa Luzia Batista falou da importância dos eventos culturais enquanto lugar onde a poesia acontece e representa a cidade, por reunir poetas e pessoas para contemplar a poesia, também citou a Igreja Matriz de São José do Egito por sua ligação religiosa e por ser a principal do Município; a escritora Maria Helena, filha do poeta Lourival Batista, também citou a Igreja da Matriz, porém, sob outra perspectiva, através de lembranças das serestas que aconteciam na praça, no coreto da igreja quando ainda não havia energia elétrica na cidade, além da praça, Helena citou a casa

dos seus pais e a Rua Domingos Siqueira onde a residência está localizada, rua que abriga o principal evento de poesia da Região do Pajeú: a Festa de Louro; o poeta Andrade Lima, assim como Arlindo Lopes, também citou a Rua da Baixa, mais especificamente a banca de revista que lá existe e reúne poetas diariamente, mas outro ponto abordado por ele foi o Beco de Laura (ver figura 1), famoso por ter diversas poesias pintadas nas paredes, homenageando os poetas locais; Lucas Rafael citou o quintal de sua casa por se tratar de um local onde ele consegue se conectar com a natureza, desconectar-se deste plano e se conectar com o divino, o cosmos; o professor Fábio Renato também trouxe o Beco de Laura como ponto mais significativo, mas sob a perspectiva histórica do local, por ali ser como o Marco Zero da cidade, onde acontecia a antiga feira e abrigava os eventos culturais; o poeta Antonio Marinho cita a importância das casas dos/das poetas, por se tratarem do patrimônio material que abrigou a criação da maior parte do patrimônio imaterial da cidade: a poesia, Marinho traz que cada parte de São José é importante por já ter sido palco para criação de poesia; Isabelly Moreira diz que o Monte¹⁴ é o local mais representativo por ser possível contemplar toda a cidade do alto, ser um espaço, apesar de não estar no centro, presente no cotidiano da população para vários fins, inclusive o de se conectar com a cidade, sua população, a natureza.

11 Cidade do Estado da Paraíba, próxima à São José do Egito.

12 Rua da Baixa é a forma popularmente conhecida, seu nome oficial é Rua Presidente João Pessoa.

13 Rua do Arranco é a forma popularmente conhecida, seu nome oficial é Rua Joaquim Nabuco.

14 O Monte fica localizado na zona rural, próximo ao centro de São José do Egito. Abriga a Capela de Nossa Senhora dos Remédios. É preciso subir uma escadaria com em média 200 degraus para chegar até lá, da onde é possível contemplar toda a cidade.

A quarta e última pergunta foi específica sobre a motivação para a criação de cada poesia, o que gerou respostas muito pessoais, mas que compartilham do interesse e ligação por a cidade, abordando temas como: a saudade; os/as poetas locais; a cidade em seus aspectos gerais, como ponto de partida e retorno; cantoria; a vida; a família; as influências; inspiração; cotidiano. Entre as respostas, dois poetas, Lucas Rafael e Andrade Lima, fizeram uma glosa¹⁵ sobre o mote “Nos Passos da Poesia de São José do Egito”, em homenagem ao projeto.

O Projeto que germina frutificou a semente

Eu sinto o verso na mente dessa arte que me ensina

A cultura nordestina são poemas no infinito

Cada verso é um bem dito, presente em meu dia a dia

Nos Passos da Poesia de São José do Egito. (LIMA, Andrade, 2021).

Terra onde Lourival ganhava o seu ganha pão

Onde o verso e o baião ainda fazem festival

São José que é sem igual na propagação do mito

Onde o verso é como um grito nas noites de cantoria

Nos Passos da Poesia de São José do Egito. (RAFAEL, Lucas, 2021).

Através dos depoimentos, é possível perceber a forte ligação que há

entre a cidade de São José do Egito e a poesia. A poesia falada, de improviso, serviu como ferramenta para repasse de estórias, causos e história da cidade, pois através dela não havia distinção entre os letrados ou não, grandes nomes da poesia local, como Zezé Lulu, fizeram sua poesia e repassaram seus saberes apenas de forma oral. A poética, a cantoria, o cordel, o livreto, o livro faz parte da representação de São José. É importante informar que na grade curricular das escolas egipcenses há a disciplina de Poesia Popular, demonstrando o cuidado em preservar, fomentar e repassar esse saber.

Após a conclusão da primeira edição do projeto Nos Passos da Poesia de São José do Egito, a autora deste artigo está, junto à Secretaria de Cultura, Turismo e Esportes do Município, elaborando o primeiro Guia Turístico de São José do Egito, fortalecendo a ideia de que também há o interesse, por parte do Poder Público, de organizar e desenvolver a atividade turística local e tem como o principal foco e atrativo, a poesia egipcense. No Guia estarão inseridos espaços e monumentos em homenagem à poesia e aos poetas locais, como: Beco de Laura (Figura 1); Beco de Pecutia (Figura 2); Monumento ao Poeta (Figura 3); Escadaria do Bairro Antônio Marinho (Figura 4); Busto do Poeta Antônio Marinho (Figura 5); Portal de Entrada de São José do Egito (Figura 6). Foi através desse contato que se obteve a informação que no Cadastro Artístico-Cultural do Município há 72 poetas registrados, porém, este número torna-se maior ao considerar os vates que não estão presentes no cadastro,

15 Segundo Sautchuk (2009) “A glosa é o improviso poético declamado, sem canto ou acompanhamento musical”.

não sendo possível mensurar a quantidade real.

Considerações finais

Considerando o desenvolvimento turístico mundial, as buscas por experiências autênticas que são cada vez mais raras nos moldes do turismo de massa, o incentivo para o desenvolvimento de cidades criativas no Brasil, as previsões do cenário do turismo após a pandemia do Covid-19, São José do Egito demonstra potencial para se desenvolver turisticamente. As falas dos poetas no projeto Nos Passos da Poesia de São José do Egito evidenciam que a paisagem poética da cidade está diretamente ligada ao cotidiano egípcio, tornando o Município singular em sua cultura e vivência.

A construção de espaços voltados à poesia, um calendário festivo em que essa manifestação artística está sempre presente, o envolvimento e repasse aos jovens, tudo isso potencializa a possibilidade de progresso, caso haja um planejamento em consonância com as políticas públicas de turismo, de forma sustentável, através do diálogo entre os fazedores de cultura, trade turístico e poder público.

É claro o potencial para o desenvolvimento de uma cidade criativa, mas, se tratando da atividade turística, ainda há poucos estudos sobre São José do Egito. Pensando nisso, é fundamental

salientar que o presente trabalho não busca concluir a abordagem sobre turismo e poesia na cidade, mas instigar novos desdobramentos e pesquisas, visto a grandiosidade do movimento poético no Município e seu potencial cultural que atrai visitantes. ■

[REBECA PACHECO LARANJEIRA]

Mestranda em Mudança Social e Participação

Política pela Universidade de São Paulo;

Especialista em Gestão e Produção Cultural pela

Faculdade Franssinetti do Recife e Gestora em

Turismo pelo Instituto Federal de Pernambuco.

Realiza pesquisas com foco em Cultura e Turismo

Criativo. E-mail: rebecalaranjeira@usp.br

Referências

ARAÚJO, Bruno Garcia; REIS, Marlene Aparecida dos. LOURIVAL BATISTA PATRIOTA: em encantador entre o rural e o urbano. In: **Encontro de Ensino, Pesquisa e Extensão da Faculdade Senac PE**, n. 3, 2009, Recife. Anais, Recife: Senac, 2009, p. 1-5. Disponível em: <http://www.faculdadesenacpe.edu.br/encontro-de-ensinopesquisa/2011/III/anais/poster/005_2009_ap_poster.pdf>. Acesso em: 19 mai. 2021.

BRASIL. Lei nº 14.017, de 29 de junho de 2020. **Dispõe sobre ações emergenciais destinadas ao setor cultural a serem adotadas durante o estado de calamidade pública reconhecido pelo Decreto Legislativo nº 6, de 20 de março de 2020**. Brasília, 2020. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2020/lei/L14017.htm>. Acesso em: 01 jun. 2021.

BRASIL. Ministério da Cultura. **Plano da Secretaria da Economia Criativa**: políticas, diretrizes e ações 2011-2014. Brasília: Ministério da Cultura, 2011, 2 ed., 156 p.

DIAGNÓSTICO DA AMÉRICA. **Lockdown durante a pandemia do Coronavírus**: o que é e quais países adotaram. Disponível em: <<https://dasa.com.br/blogcoronavirus/lockdown-coronavirus-significado>>. Acesso em: 10 mai. 2021.

FERNANDES, Victor. Turismo doméstico será fundamental para economias locais. **Panrotas**. Mercado. [S.I.], 2020. Disponível em: <https://www.panrotas.com.br/mercado/pesquisas-e-estatisticas/2020/08/turismodomestico-sera-fundamental-para-economias-locais_175591.html>. Acesso em: 12 mai. 2021.

GOMES, Liliana M. Freitas. **O turismo criativo**: experiências na cidade de Porto. 2012. Dissertação – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Portugal.

GOMES, Romeu. Análise e interpretação de dados de pesquisa qualitativa. In: MINAYO, Maria Cecília de Souza; DESLANDES, Suely Ferreira; GOMES, Romeu. **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**, 2 ed. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 2019, p. 72-95.

LARANJEIRA, Rebeca Pacheco. **Nos passos da poesia de São José do Egito**. Disponível em: <www.youtube.com/c/nospassosdapoesiadesaojosedoegito>. Acesso em: 12 jun. 2021.

MAGNUS, Luiz Emmendoerfer; WERTER, Valentim de Moraes; BENDOW, Oliveira Fraga. **Turismo criativo e turismo de base comunitária**: congruências e peculiaridades. El Periplo Sustentable [Internet]. 2016; (31): . Disponível em: <<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=193449985003>>. Acessado em: 01 jun. 2021.

PANOSSO NETTO, Alexandre; OLIVEIRA, J. Laize Soares; SEVERINI, Valéria Ferras. Do overtourism à estagnação: Reflexões sobre a pandemia do Coronavírus e o turismo. **Cenário**. Brasília, 2020, vol. 8, n. 14, p. 17-34.

PERNAMBUCO. Empresa Pernambucana de Turismo. **Bora Pernambucar: Agreste e Sertão**. Pernambuco: 2019. Disponível em: <<https://meuestinoebrasil.s3.sa-east-1.amazonaws.com/pernambuco/Guia.pdf>>. Acesso em: 02 jun. 2021.

RAIMUNDO, S. **Em busca do paraíso**: inclusão social e redução de problemas ambientais nas práticas de lazer e turismo. 2017. 187p. Tese (Livre Docência) – Escola de Artes, Ciências e Humanidades, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

RICHARDS, Greg. Tourism Development Trajectories – from culture to creativity?. In: RICHARDS, Greg; SMITH, Melaine. **The Routledge Handbook of Cultural Tourism**. Canadá: Routledge, 2012, p. 297-303.

SAUTCHUK, João Miguel Manzolillo. **A poética do improviso**: prática e habilidade no repente nordestino. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade de Brasília. Brasília, 214 p., 2009.

VIEIRA FILHO, Nelson A. Quadros. Patrimônio, Turismo e Sustentabilidade. **Reuna**. Belo Horizonte, 2002, vol.7, n.4, p. 11-24. Disponível em: <<https://revistas.una.br/reuna/article/view/94/117>>. Acesso em: 30 jun. 2021.



[Figura 1]
Beco de Laura

O local é conhecido por ser ornamentado por poesias pintadas nas paredes e a xilogravura do painel principal da foto acima. O local é mantido pela Prefeitura da cidade e recebe manutenção regularmente. É estabelecido o período de renovação dos versos, as paredes são pintadas e recebem novas poesias, o intuito é prestigiar a maior quantidade de poetas possível. Ponto turístico do Município, o Beco de Laura reforça a crença existente no imaginário da população que diz que em São José do Egito todo mundo é poeta.



[Figura 2]
Beco de Pecutia

Este Beco é mais recente que o de Laura. Após a revitalização do espaço, suas paredes apresentam estrofes de poetas e poetisas egípcios com até 16 anos.



[Figura 3]
Monumento ao Poeta

O Monumento está localizado na principal rua da cidade, popularmente conhecida como Rua da Baixa. A escultura tem a viola cravada no chão como raiz e enfatizando o ofício de poeta.



[Figura 4]
Escadaria do Bairro Antônio Marinho

O bairro que já leva o nome de um dos principais poetas responsáveis por disseminar a poesia de São José do Egito, possui uma escadaria colorida que se transformou em ponto turístico por apresentar um pouco da poesia local.



[Figura 5]

Busto do Poeta Antônio Marinho

O poeta que dá nome a um bairro do município, era também conhecido como o Águia do Sertão, ganhou esse nome devido à sua rapidez no improviso poético. Seu busto está entre duas das principais ruas da cidade: Rua Presidente João Pessoa e Rua Joaquim Nabuco (a primeira rua de São José do Egito, mais conhecida como Rua do Arranco), também em frente a um dos principais edifícios do município, o Paço Municipal.



[Figura 6]

Portal de Entrada de São José do Egito

São José do Egito possui algumas vias de acesso, mas a principal está localizada na BR-110. O seu Portal de Entrada possui os dizeres “Aqui se respira poesia” e tem o braço de uma viola no design de sua estrutura. A alusão à cantoria e à poesia através da presença da viola há desde que o portal foi criado. Apesar de ter passado por algumas modificações, os dizeres em alusão à poesia local estão sempre presentes.

DOAÇÕES DA
COLECCIÓN PATRICIA
PHELPS DE CISNEROS:
ESTRATÉGIAS NA
INTERNACIONALIZAÇÃO
DE OBRAS DE ARTE
LATINO-AMERICANAS



V SICCAL

[GT4 - PRODUÇÃO, CIRCULAÇÃO E FRUIÇÃO DE BENS CULTURAIS]

Vitor Crubelatti

Programa de Pós-Graduação em integração da América Latina (PROLAM - USP), São Paulo, SP

[RESUMO ABSTRACT RESUMEN]

O presente artigo busca sistematizar por meio de consultas a bancos de dados de museus e jornais, além de informações do próprio site da Colección Patricia Phelps de Cisneros (CPPC), uma das principais estratégias de internacionalização de obras de arte latino-americanas utilizadas pela CPPC: doações a museus norte-americanos e europeus. De forma mais específica, este estudo procura entender as dinâmicas e impactos dessas doações tendo como base uma grande doação realizada pela CPPC em 2018 (202 obras latinas de arte contemporânea) para seis museus ao redor do mundo: Museum of Modern Art (MoMA), Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, Museo de Arte Moderno Buenos Aires, Museo de Arte de Lima (MALI), Bronx Museum of the Arts e Blanton Museum of Art at the University of Texas.

Palavras-chave: Coleção cisneros. Doações. Internacionalização. Arte latino-americana. Arte contemporânea.

This article seeks to systematize through consultations to databases of museums and newspapers, as well as information from the Colección Patricia Phelps de Cisneros (CPPC) website, one of the main internationalization strategies of Latin American artworks used by the CPPC: donations to North American and European museums. More specifically, this study seeks to understand the dynamics and impacts of these donations based on a large donation made by the CPPC in 2018 (202 Latin American contemporary artworks) to six museums around the world: Museum of Modern Art (MoMA), Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, Museo de Arte Moderno Buenos Aires, Museo de Arte de Lima (MALI), Bronx Museum of the Arts e Blanton Museum of Art at the University of Texas.

Keywords: Cisneros collection. Donations. Internationalization. Latin american artworks. Contemporary art.

Este artículo busca sistematizar a través de consultas a bases de datos de museos y periódicos, así como informaciones del sitio web Colección Patricia Phelps de Cisneros (CPPC), una de las principales estrategias de internacionalización de obras de arte latinoamericanas utilizadas por la CPPC: Donaciones al museos Norte americanos y europeos. Más específicamente, este estudio busca comprender la dinámica y los impactos de estas donaciones a partir de una gran donación realizada por la CPPC en 2018 (202 obras latinas de arte contemporáneo) a seis museos alrededor del mundo: Museum of Modern Art (MoMA), Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, Museo de Arte Moderno Buenos Aires, Museo de Arte de Lima (MALI), Bronx Museum of the Arts e Blanton Museum of Art at the University of Texas.

Palabras clave: Colección cisneros. Donaciones. Internacionalización. Arte latino-americano. Arte contemporáneo.

Introdução

Nascida e criada em Caracas, na Venezuela, Patricia Phelps de Cisneros desde cedo recebeu influências de seu bisavô, William Henry Phelps, um famoso empresário e ornitólogo que nos anos 40 catalogou diversas espécies de aves da América do Sul e publicou suas descobertas no Museu Americano de História Natural, em Nova York. Patricia creditou a atenção meticulosa de seu bisavô à classificação das aves tropicais como inspiração para sua consciência do alto nível de cuidado e catalogação necessários para preservar uma coleção e disponibilizá-la para estudo. É bacharel em Filosofia pelo Wheaton College em Massachusetts e estava particularmente interessada na filosofia educacional de Alfred North Whitehead. Começa, a partir da década de 70, seu extenso trabalho de colecionismo ao realizar viagens pela América Latina. Ao visitar artistas, galerias e museus, começou a comprar e colecionar obras e, conseqüentemente, imergia na então dura realidade de artistas latino-americanos frente a sua pouca (ou quase nenhuma) representação internacional. É a partir deste pilar que Patricia funda no início da década de 90 a Colección Patricia Phelps de Cisneros: trazer visibilidade e impacto à maneira como a história da arte da América Latina é vista e apreciada pelo mundo.

É notável que ao longo de sua existência, a CPPC obteve grande êxito no que se diz respeito à formação de um acervo exemplar: no prefácio do catálogo “Making art concrete: works from Argentina and Brazil in the Colección Patricia Phelps de Cisneros”, James Cuno

explicita que essa exposição “foi possível somente pela generosidade da Colección Patricia Phelps de Cisneros. A colección Cisneros é uma das maiores coleções de arte moderna do mundo e a maior coleção de arte geométrica da Argentina e Brasil do mundo” (GOTTSCHALLER et al., 2017, p. 5). Além disto, a Colección Patricia Phelps de Cisneros vem desenvolvendo ao longo de todos os anos de sua trajetória um grande esforço em disponibilizar as obras de arte de seu acervo por meio de exposições, empréstimos e até mesmo doações. Mais de 60 exposições da coleção e inúmeros empréstimos de curto e longo prazo para instituições em todo o mundo ocorrem desde 1999, tudo isto com o objetivo final de integrar a arte latino-americana ao cânone da história da arte global.

No dia 10 de janeiro de 2018, a Colección Patricia Phelps de Cisneros anunciou uma grande doação a seis grandes museus da América do Sul, Estados Unidos e Europa: 202 obras de sua coleção de arte contemporânea latino-americana. Abrangendo 91 artistas de 22 países diferentes, esta doação faz parte de uma iniciativa global de longo prazo apoiada pelo casal Gustavo e Patricia Cisneros além de seus filhos. De acordo com as próprias palavras do site da CPPC, “esta iniciativa buscou promover um maior reconhecimento da diversidade, sofisticação e variedade da arte provinda da América Latina”¹.

¹ Tradução livre do trecho: “Encompassing 91 artists from 22 countries, the gift is part of a long-term global initiative supported by Gustavo and Patricia Cisneros and their children to advance scholarship and promote a greater appreciation of the diversity, sophistication, and range of art from Latin America.”. Retirado do endereço: www.coleccioncisneros.org/content/cppc-donates-contemporary-artworks-6-museums-latin-america-united-states-and-europe

Esta doação foi composta por: 88 obras ao Museum of Modern Art (MoMA), 39 obras ao Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, 8 obras ao Museo de Arte Moderno Buenos Aires, 10 obras ao Museo de Arte de Lima (MALI), 12 obras ao Bronx Museum of the Arts e 45 obras ao Blanton Museum of Art at the University of Texas. Alguns artistas brasileiros que compuseram a doação de 2018 são: Cildo Meireles, Cinthia Marcelle, Ivens Machado, Jac Leirner, José Resende, Leda Catunda, Leonilson, Maria Laet, Rosângela Rennó, Thiago Rocha Pitta, e Waltercio Caldas. Além da doação de 2018 que será discutida neste artigo, a CPPC em anos anteriores havia realizado outras grandes doações: mais de 150 obras ao MoMA até 2016 e 119 obras a cinco museus americanos em 2017.

Pensando nisto, este trabalho busca entender por meio de consultas a diversos bancos de dados quais os motivos e, principalmente, os impactos destas massivas doações a museus estrangeiros. Com um enfoque sobre a recorrente prática de doações de obras de arte por instituições a museus, procurou-se entender as formas pelas quais essa estratégia traz importantes frutos não só aos artistas latino-americanos, mas também em especial à arte latino-americana como um todo. Buscou-se também rastrear os desdobramentos que esta doação ocasionou às obras envolvidas na transação.

A doação

Realizada em janeiro de 2018, a doação realizada pela Colección Patricia Phelps

de Cisneros movimentou 202 obras a 6 diferentes museus pelo mundo: Museum of Modern Art (MoMA), Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, Museo de Arte Moderno Buenos Aires (MAMBA), Museo de Arte de Lima (MALI), Bronx Museum of the Arts e Blanton Museum of Art at the University of Texas. Cada um desses museus recebeu um conjunto de obras previamente pensado de acordo com o perfil da instituição e suas características. Trataremos de forma mais detalhada as doações recebidas por três destes museus: MoMA, Reina Sofía e Blanton Museum of Art. Não obstante, cabe antes mencionar ainda que brevemente as doações recebidas pelos outros três museus: MAMBA; Museo de Arte de Lima (MALI) e Bronx Museum of the Arts.

O **Museo de Arte Moderno Buenos Aires (MAMBA)** recebeu um total de 8 obras. A instituição trabalhou em conjunto com a CPPC para “selecionar obras de artistas argentinos vivos que fortaleçam o diálogo entre as práticas artísticas locais e globais”². Além disto, a seleção de trabalhos doados ao MAMBA é bastante diversa no que se diz respeito a linguagens artísticas, contando com vídeos (Secure Paradise [2007], Judi Werthein), instalações (Poema Volcánico [2014], Eduardo Navarro) e desenhos (Garimpo [2009], Matías Duville). O jornal argentino Clarin destaca a doação:

² Tradução livre do trecho: “The Museo de Arte Moderno de Buenos Aires collaborated with the CPPC to select works by living Argentinian artists that strengthen the dialogue between local and global art practices.”. Retirado do endereço: www.coleccioncisneros.org/content/cppc-donates-contemporary-artworks-6-museums-latin-america-united-states-and-europe

La Colección Patricia Phelps de Cisneros (CPPC) -de las privadas, una de las mayores de arte latinoamericano del mundo- anunció que, por primera vez, hará una donación a un museo argentino. Ocho de sus obras pasan a integrar el patrimonio del Museo de Arte Moderno de Buenos Aires. Se estima que el conjunto está valuado en más de 300 mil dólares. (VIÉITEZ, 2018).

○ **Museo de Arte de Lima (MALI)** recebeu 10 obras contemplando vídeos, instalações e até mesmo tapeçarias. A doação vai de encontro à reconhecida grande ênfase ao caráter regional da coleção do MALI, considerada pela CPPC uma das mais diversas e complexas coleções de arte contemporânea da região andina³. O museu recebeu trabalhos dos equatorianos Oswaldo Terreros e Adrián Balseca, da mexicana Laura Anderson Barbata, da peruana Elena Damiani, entre outros. O Jornal peruano La República revela mais informações acerca desta doação:

El aporte comprende obras de los artistas peruanos David Zink Yi, con dos fotografías en gran formato, y Elena Damiani, con 'Fading Fields'. Asimismo, incluye los trabajos de los ecuatorianos Adrián Balseca y Oswaldo Terreros, así como de los americanos Jonathan Harker y Donna Conlon, quienes reflexionan las problemáticas andinas en sus obras. También está las piezas instalativas de

las mexicanas Ana Roldán, 'Colección de especímenes de un Nuevo Mundo', y Laura Anderson Barbata, 'Santos y profetas'. Sharon Lerner, curadora de arte contemporáneo del MALI, señala que la colección es la "más importante que ha recibido la institución desde la formación del Comité de Adquisiciones de Arte Contemporáneo en 2007. No solo por tratarse de un número significativo de piezas, sino porque estas fortalecen la proyección regional de la colección". (MALI, 2018).

○ **Bronx Museum of the Arts** recebeu o montante de 12 obras. A escolha dos trabalhos deu-se com base na principal missão do museu desde sua fundação: apresentar novas ideias e novas vozes com base num contexto global para uma audiência diversa⁴. Desde seus primeiros anos o Bronx Museum organiza com frequência mostras e exposições com obras de arte latino-americanas já estabelecidas ou até mesmo de artistas emergentes. Algumas das obras recebidas pelo museu são: três vídeos da nicaraguense Jessica Lagunas, pinturas da artista Dulce Gómez (Venezuela) e da artista Melanie Smith (Mexico).

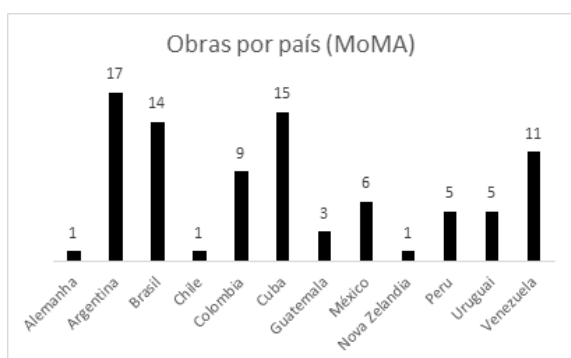
Sendo a instituição que mais recebeu obras, o **Museum of Modern Art (MoMA)** acrescentou à sua já significativa coleção de arte latino-americana mais 88 peças. Estão entre elas vídeos, fotografias, pinturas, esculturas, desenhos e impressões.

3 Tradução livre do trecho: "[...] amplify the regional emphasis of its collection [...] joining one of the most diverse and complex collections of contemporary art in the Andean region.". Retirado do endereço: www.coleccioncisneros.org/content/cppc-donates-contemporary-artworks-6-museums-latin-america-united-states-and-europe

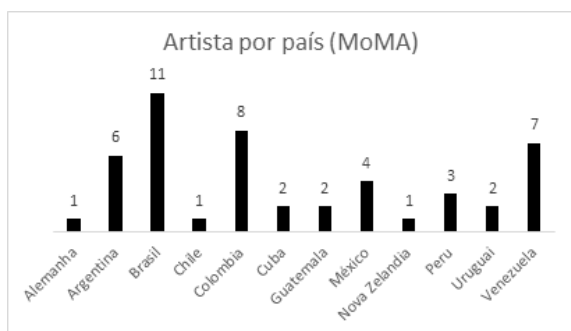
4 Tradução livre do trecho: "has selected works that build on its mission to present new ideas and voices in a global context for a diverse audience.". Retirado do endereço: www.coleccioncisneros.org/content/cppc-donates-contemporary-artworks-6-museums-latin-america-united-states-and-europe

O site da CPPC ressalta alguns artistas que entram pela primeira vez ao MoMA: Regina José Galindo (Guatemala), Héctor Fuenmayor (Venezuela) and Amalia Pica (Argentina). Fica evidente a forte relação que a Colección vem, desde 2016, construindo com o MoMA: já são aproximadamente 238 obras latino-americanas que o museu de Nova Iorque soma em doações. De acordo com o site da CPPC, estas doações “reconhecem o compromisso do MoMA em colecionar e exibir arte latino-americana”⁵. Abaixo, alguns dados que mostram a composição da doação ao MoMA:

[Gráfico 1] Obras por país (MoMA). Elaboração própria.



[Gráfico 2] Artista por país (MoMA). Elaboração própria.



⁵ Tradução livre do trecho: “The contemporary donation [...] recognizes MoMA’s commitment to collecting and exhibiting art from Latin America.” Retirado do endereço: www.coleccioncisneros.org/content/cppc-donates-contemporary-artworks-6-museums-latin-america-united-states-and-europe

O **Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía** recebeu da CPPC 39 obras de diversos artistas: Fernanda Laguna (Argentina), Claudio Perna (Cuba), Alessandro Balteo-Yazbeck (Venezuela), Carlos Motta (Colômbia), Matías Duville (Argentina), Luis Fernando Benedit (Argentina), Iñigo Manglano-Ovalle (Espanha), Waltércio Caldas (Brasil), Federico Herrero (Costa Rica), Feliciano Centurión (Paraguai), Osías Yanov (Argentina) e Jac Leirner (Brasil), sendo estes três últimos debutantes nas instalações do Reina Sofía. O museu espanhol há tempos vem comprometendo-se a estudar movimentos culturais originários da América Latina. Por consequência, constantemente apoia propostas artísticas, curatoriais e filosóficas concebidas não somente sobre, mas também na América Latina⁶. Além disto, esta doação faz parte de uma parceria firmada entre o Reina Sofía e a CPPC em 2012. O Jornal ABC explica este acordo:

Su historia de amor con el Reina Sofía ya viene de lejos. En 2012 firmaron un acuerdo de colaboración, gracias al cual se celebró una gran exposición de abstracción geométrica latinoamericana con 180 obras. Treinta y cinco de ellas se incorporaron como depósito temporal prorrogable al museo español. Aún siguen allí y se espera que por mucho tiempo. Es evidente la buena sintonía entre la mecenas y el director de la pinacoteca,

⁶ Tradução livre do trecho: “has been committed to studying cultural movements of the Global South and, in doing so, it has consistently featured artistic, curatorial, and philosophical proposals conceived in and about Latin America.” Retirado do endereço: www.coleccioncisneros.org/content/cppc-donates-contemporary-artworks-6-museums-latin-america-united-states-and-europe

Manuel Borja-Villel. Desde que se gestó la Fundación Museo Reina Sofía en 2012 ha sido una de sus patronas más activas, consiguiendo recursos para compras e incluso donando piezas, como la escultura “Baranda de alcámé”, de Juan Muñoz. “A través de sus programas, alianzas y exhibiciones, el Reina Sofía se ha convertido en un protagonista en la articulación y preservación de la historia de la cultura del Sur Global”, explica Phelps de Cisneros. (PULIDO, 2018).

Por fim, o **Blanton Museum of Art at the University of Texas** recebeu um total de 45 obras. De acordo com o site da CPPC, o Blanton que é um dos mais famosos museus universitários dos EUA recebeu “um grupo de obras que agregam seu compromisso em pensar e estudar a rica diversidade das tradições artísticas da América Latina”. A CPPC ainda complementa que as peças doadas agora fazem parte de “uma das maiores coleções de arte latino-americana dos Estados Unidos”⁷. Alguns dos artistas que fazem parte desta doação são a brasileira Leda Catunda, o colombiano Mateo López e a mexicana Pia Camil.

Ao olhar para o conjunto de obras doadas a estas seis instituições, ficam bastante evidentes as intenções da CPPC: i) introduzir arte e artistas latino-americanos em países nos quais eles jamais estiveram;

ii) aprofundar a pesquisa e o interesse de países que já vêm se propondo a estudar a arte latina ao introduzir novos artistas e iii) propor novos olhares sobre a arte oriunda de países latino-americanos ao enriquecer e pluralizar acervos com obras das mais diferentes mídias.

Os Impactos

Convém, antes de discutir os impactos desta doação, dar um passo atrás para aprofundar sobre as motivações pelas quais a CPPC adotou ao longo dos anos esta estratégia. Em uma entrevista ao jornal El País, a colecionadora Patricia Phelps de Cisneros explica:

Quando nosotros empezamos a coleccionar arte Latinoamericano, nos impusimos como objetivo dar a conocer artistas tan maravillosos como desconocidos en Estados Unidos o en Europa. Poco a poco todo ha cambiado y ahora vemos que la demanda se ha multiplicado en todo el mundo. El público y los organizadores de exposiciones lo estaban exigiendo. De ser un arte que no se mostraba ha pasado a ser reclamado. Era el momento perfecto. (GARCÍA, 2018).

Patricia deixa explícito que a demanda por arte latina se multiplicou no mundo todo. Fica então evidente uma notável ausência da arte latino-americana no circuito internacional de arte, principalmente dos museus

⁷ Tradução livre do trecho: “a group of works that will build on their commitment to reflect and study the rich diversity of the artistic traditions in Latin America [...] will now be part of one of the most comprehensive collections of Latin American art in the United States.”. Retirado do endereço: www.coleccioncисneros.org/content/cppc-donates-contemporary-artworks-6-museums-latin-america-united-states-and-europe

e galerias nos grandes centros globais atuais da arte: Estados Unidos e Europa. Esta ausência já vem sendo discutida há décadas por estudiosos latinos, e um exemplo marcante disto é o texto de apresentação da I Bienal do Mercosul escrito pelo crítico de arte Frederico Morais, que no ano de 1997 assumiu a curadoria geral da mostra. Neste texto, como lembra Maria de Fátima Morethy Couto em seu artigo “Para além das representações convencionais: A ideia de arte latino-americana em debate”, Morais “denunciou uma vez mais a reduzida presença da arte latino-americana no cenário internacional e criticou a prevalência da ideia de que nossa cultura devesse ser continuamente descoberta, explorada ou conquistada” (COUTO, 2017). Para o crítico, nada além de questões políticas e econômicas justificariam essa permanente ausência dos latinos das narrativas sobre arte ocidental. Morais (1997) evidencia seu ponto:

Desde os tempos da colonização europeia, a principal marca da nossa marginalização é a ausência da América Latina na história da arte universal. Segundo uma perspectiva metropolitana, nós, latino-americanos, estaríamos fatalizados a ser eternamente uma “cultura de repetição”, reprodutora de modelos, não nos cabendo fundar ou inaugurar estéticas ou movimentos que poderiam ser incorporados à arte universal. (MORAIS, 1997, p. 7).

Há também uma outra questão a ser levantada sobre essa ausência: a falta de bibliografia sobre a arte latina. Lisbeth Rebollo em seu artigo “História

da Arte na América Latina: questões epistemológicas e de identidade cultural” nos introduz a esta questão:

Não existe um repertório bibliográfico suficiente sobre a epistemologia do pensamento cultural latino-americano para orientar a empreitada de ler criticamente a história da arte latino-americana. Até aqui, não existem trabalhos sobre a discussão metodológica no campo de produção de historiografia da arte deste espaço histórico-cultural. (REBOLLO, 2004).

Rebollo nos mostra que, antes de faltar arte latina em museus, também faltava bibliografia sobre o tema. Não cabe aqui discorrer os motivos pelos quais bibliografias deste tipo são tão escassas, não obstante fica patente que as consequências desta prolongada ausência reverberam na recepção da arte latina em museus como o MoMA e o Reina Sofía, citados neste artigo, até hoje.

Ao mesmo tempo, percebe-se atualmente um grande esforço por parte de museus do mundo todo em estudar e incluir arte latina em suas exposições. Um dos motivos pelos quais (e aqui aproveito para citar novamente a colecionadora Patricia Phelps de Cisneros) a demanda por arte latina multiplicou-se no mundo todo, tem origem no campo econômico. Desde o início dos anos 2010, pode-se notar um “boom” no valor de artistas latino-americanos em casas de leilões como Sotheby’s e Christie’s. Aqui apresento alguns valores atingidos no ano de 2020 e 2021 pela casa Sotheby’s:

[Tabela 1] Maiores valores alcançados por obras contemporâneas latino-americanas em 2021 (até a data presente)

Latin American Contemporary Art Highlights			
Obra	Artista	Preço de venda	Data
Relief No. 183	Sergio Camargo	1,048,500 USD	13/05/2021
Bicho-Parafuso sem fim	Lygia Clark	818,600 USD	13/05/2021
Espaço Modulado No. 6	Lygia Clark	746,000 USD	13/05/2021
Sans titre	Jesús Rafael Soto	534,250 USD	12/05/2021

Elaboração própria. Disponível em: www.sothebys.com/en/departments/latin-american-art. Acesso em 28/09/2021.

[Tabela 2] Maiores valores alcançados por obras latino-americanas em 2020

Latin American Art 2020 - Outstanding Results			
Obra	Artista	Preço de venda	Data
Omi obini	Wifredo Lam	9,603,800 USD	29/06/2020
Armonía (autorretrato sugerente)	Remedios Varo	6,186,800 USD	29/06/2020
Cortadores de caña	Mario Carreño	2,660,000 USD	29/06/2020
Congreso de los pueblos por la paz	Frida Kahlo	2,660,000 USD	29/06/2020

Elaboração própria. Disponível em: www.sothebys.com/en/departments/latin-american-art. Acesso em 28/09/2021.

Ao observar os dados acima, percebe-se que a discussão se dá com base em cifras milionárias. A própria casa de leilões Sotheby's já contabiliza, só no primeiro semestre de 2021, um somatório de mais de 24 milhões de dólares em vendas de arte latino-americana⁸. Dito isto, não surpreende que a busca por arte latino-americana tenha se intensificado nos últimos anos, afinal, a chancela por parte de agentes legitimadores como museus do calibre destes seis é fundamental para a valorização de obras de arte, ainda mais quando vêm de fora do centro do circuito de arte atual. Kaeli Deane, na época

vice-presidente e chefe do departamento de arte latino-americana da Phillips, reitera numa entrevista para o The Art Newspaper a importância da chancela destes agentes:

It is not that international collectors are all of a sudden collecting Latin American art; it's that through seeing major museum exhibitions of these artists and through seeing Latin American artists incorporated in major gallery shows, collectors are realizing that a lot of these artists fit in with their collections. Collectors are becoming educated in a way that they are seeing that certain artists fill gaps in their collection. (ROFFINO, 2018).

⁸ Dado retirado do site <https://www.sothebys.com/en/departments/latin-american-art>. Acesso em 28/09/2021.

O impacto resultante de doações como esta na valorização de obras e artistas latino-americanos fica bastante evidente quando olhamos para os valores por estes gerados nos últimos anos. Outro impacto (diretamente ligado ao primeiro) é uma maior presença em exposições de grandes museus. Um exemplo disto é o interesse do MoMA em integrar obras latinas em exposições já existentes, não segregando-as como um grupo separado de obras:

MoMA's goal is to integrate these newly acquired works in its collection exhibitions, not to display them as a separate group. Some of the works might join an exhibition of the gift of Latin American geometric abstraction, planned to follow the 2019 opening of the museum's expansion, as a dialogue. (STAPLEY-BROWN, 2018).

Essa mesma intenção fica bastante evidente no caso da mostra “Uma Visão a partir de São Paulo” na Tate Modern. Ela reuniu, numa mesma sala, obras de artistas brasileiros e de Pietr Mondrian e Kazemir Malevitch. De acordo com Inti Guerrero, na época curador de arte latino-americana do museu, “nunca haverá uma mostra exclusiva de arte latino-americana na Tate; todas as obras adquiridas passam a integrar o acervo único do museu” (BELLESA, 2016).

Conclusão

A título de conclusão, este trabalho inicialmente identificou os perfis de cada uma das seis doações realizadas pela

Colección Patricia Phelps de Cisneros no ano de 2018. Percebeu-se que cada uma das obras doadas buscava suprir certas necessidades específicas de cada uma das instituições. Além disto, percebeu-se que há sempre uma contrapartida por parte das instituições beneficiadas que não necessariamente é explícita: estudar e se aprofundar na história da arte latino-americana. E foi papel decisivo da CPPC fornecer repertório a museus norte-americanos ou europeus para que isto se concretizasse. Ademais, percebe-se também que a doação de obras latinas é parte de uma estratégia adotada pela CPPC para, de certa forma, valorizar a arte da região.

Ainda sobre o conjunto de obras doadas a estas seis instituições, ficaram bastante evidentes as intenções da CPPC: i) introduzir arte e artistas latino-americanos em países nos quais eles jamais estiveram; ii) aprofundar a pesquisa e o interesse de países que já vêm se propondo a estudar a arte latina ao introduzir novos artistas e iii) propor novos olhares sobre a arte oriunda de países latino-americanos ao enriquecer e pluralizar acervos com obras das mais diferentes mídias.

É “lei pétrea” nas ciências econômicas a relação entre os conceitos de oferta e demanda. E, neste caso das obras de arte latino-americanas, não foi diferente⁹. A

⁹ Importante ressaltar que neste caso em específico não se aplica a questão da formação de valor (monetário) das obras de arte latino-americanas. Isto porque objetos como obras de arte não obedecem à ideia clássica de formação de valor de um produto em geral, onde a oferta por parte dos vendedores e a demanda por parte dos consumidores se encontram num ponto específico, ocasionando num preço e quantidades de equilíbrio.

demanda nos últimos anos cresceu de tal forma que a oferta de arte latina por parte de museus e instituições estrangeiras não supriu as necessidades do mercado, o que gerou um recente aumento nas buscas por obras de artistas latino-americanos. Vimos que dentre os diversos motivos pelos quais falta arte latina em museus norte-americanos ou europeus, questões como a marginalidade da arte de origem latina e, por consequência, a enorme falta de bibliografia sobre o tema são preponderantes e decisivos nessa questão.

A recente busca do mercado por arte latino-americana é apenas parte de um ciclo vicioso que dita os rumos do mercado de arte mundial: o mercado demanda, os museus exibem, compradores se interessam, o mercado demanda... e assim por diante.■

[VITOR CRUBELATTI]

Mestrando pelo Programa de
pós-graduação em integração da América
Latina (PROLAM) da Universidade de São
Paulo (USP). E-mail: vitor.crubelatti@usp.br

Referências

BELLESA, Mauro. **A inserção da arte latino-americana no cânone internacional**. São Paulo - SP. Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo. 23 set. 2016. Disponível em <http://www.iea.usp.br/noticias/a-arte-latino-americana-na-tate-modern>. Acesso em 28 set. 2021.

COLECCIÓN CISNEROS. **The CPPC donates over 200 contemporary artworks to 6 museums in Latin America, the United States and Europe, 10 jan.** 2018. Disponível em: www.coleccioncisneros.org/content/cppc-donates-contemporary-artworks-6-museums-latin-america-united-states-and-europe. Acesso em: 23 set. 2021.

COUTO, Maria de Fátima Morethy. **Para além das representações convencionais: A ideia de arte latino-americana em debate**. PÓS: Revista do Programa de Pós-graduação em Artes da EBA/UFMG. v.7, n.13: nov.2017 Disponível em: www.eba.ufmg.br/revistapos Acesso em: 24 set. 2021.

GARCÍA, Ángeles. **Patricia Phelps dona a seis museos 202 obras de arte latinoamericano**. Madri - Espanha: El País, 11 jan. 2018. Disponível em: www.elpais.com/cultura/2018/01/10/actualidad/1515590309_833268.html. Acesso em: 24 set. 2021.

GOTTSCHALLER, P. et al. Making Art Concrete: **Works from Argentina and Brazil in the Colección Patricia Phelps de Cisneros**. Getty Publications, 2017.

MALI recibe colección de arte regional. Lima - Peru: Jornal La República, 10 jan. 2018. Disponível em: www.larepublica.pe/cultural/1169438-mali-recibe-coleccion-de-arte-regional/. Acesso em: 24 set. 2021.

MORAIS, Frederico. **Reescrevendo a história da arte latino-americana**. In: Catálogo Geral da I Bienal do Mercosul. Porto Alegre: FBAVM, 1997, pp. 7-15.

PULIDO, Natividad. **El Reina Sofía refuerza su colección latinoamericana**. Madri - Espanha: Jornal ABC, 10 jan. 2018. Disponível em: www.abc.es/cultura/arte/abci-museo-reina-sofia-recibe-donacion-39-obras-patricia-phelps-cisneros-201801101410_noticia_amp.html. Acesso em: 24 set. 2021.

REBOLLO, Lisbeth. **História da Arte na América Latina: questões epistemológicas e de identidade cultural**. In: Anais do XXIII Colóquio Brasileiro de História da Arte. Sônia Gomes Pereira; Roberto Conduru (ed.). Rio de Janeiro: CBHA, UERJ, UFRJ, 2004, p. 239.

ROFFINO, Sara. **Phillips to incorporate its Latin American offering in its main contemporary auctions.** Londres - Inglaterra: The Art Newspaper, 16 jan. 2018. Disponível em: <https://www.theartnewspaper.com/2018/01/16/phillips-to-incorporate-its-latin-american-offering-in-its-main-contemporary-auctions>. Acesso em: 28 set. 2021.

STAPLEY-BROWN, Victoria. **Colección Patricia Phelps de Cisneros gives 200 works of Latin American contemporary art to six museums.** Londres - Inglaterra: The Art Newspaper, 10 jan. 2018. Disponível em: www.theartnewspaper.com/news/coleccion-patricia-phelps-de-cisneros-gives-200-works-of-latin-american-contemporary-art-to-six-museums. Acesso em: 24 set. 2021.

VIÉITEZ, Ezequiel. **Una donación internacional para el Museo de Arte Moderno.** Buenos Aires - Argentina: Jornal Clarin, 10 jan. 2018. Disponível em: www.clarin.com/cultura/donacion-internacional-museo-arte-moderno_0_SysjUafEG.html. Acesso em: 24 set. 2021.

EDITAIS DE
EMERGÊNCIA
CULTURAL NA BAHIA:
GESTORES PÚBLICOS
E MANUTENÇÃO
DO EXISTENTE



V SICCAL

[GT4 - PRODUÇÃO, CIRCULAÇÃO E FRUIÇÃO DE BENS CULTURAIS]

Isabela Fernanda Azevedo Silveira

Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade (UFBA), Salvador, BA

Amanda Haubert Ferreira Coelho

Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade (UFBA), Salvador, BA

[RESUMO ABSTRACT RESUMEN]

Este texto analisa os editais de emergência cultural implementados no Estado da Bahia por ocasião da crise sanitária causada pelo COVID-19, que levou ao cancelamento amplo e duradouro de atividades de diferentes naturezas, motivando a liberação de recursos federais por meio da Lei 14.017/2020, conhecida como Lei Aldir Blanc, para suporte ao setor cultural. Analisamos comparativamente as chamadas destinadas às linguagens artísticas e à preservação de bens e expressões populares, engajando teorias de Eagleton (2003), Vich (2014; 2017), Bourdieu (2004) e Nussbaumer (2020), dentre outros, para problematizar a condução da instituição promotora do edital, a Secretaria de Cultura do Estado da Bahia (SecultBA), na manutenção ou confronto de aspectos de exclusão de determinadas comunidades de direitos.

Palavras-chave: COVID-19. Políticas culturais. Gestão cultural.

This text analyzes the emergency culture awards implemented in the State of Bahia, Brazil, during the sanitary crisis caused by COVID-19, which led to the broad and long-lasting cancellation of activities of various natures, motivating the release of federal funds through Law 14,017/2020, known as the Aldir Blanc Law to support the cultural sector. We comparatively analyze the appeals to artistic languages and the preservation of goods and expressions, involving theories of Eagleton (2003), Vich (2014; 2017), Bourdieu (2004) and Nussbaumer (2020), to problematize the conduct of Cultural Department of Bahia (SecultBA), institution responsible for the public bid. Does the institution maintain or goes against exclusion factors of some rightful communities?

Keywords: COVID-19. Cultural policies. Cultural management.

Este texto analiza los premios emergenciales de cultura implementados en el Estado de Bahía, Brasil, durante la crisis sanitaria provocada por el COVID-19, que resultó en la cancelación amplia y duradera de actividades, motivando la liberación de fondos federales a través de la Ley 14.017/2020, conocida como la Ley Aldir Blanc de apoyo al sector cultural. Analizamos comparativamente las llamadas a los lenguajes artísticos y la preservación de bienes y expresiones, teniendo en cuenta las teorías de Eagleton (2003), Vich (2014; 2017), Bourdieu (2004) y Nussbaumer (2020), entre otros, para problematizar la conducta de la institución promotora de la convocatoria, la Secretaría de Cultura del Estado de Bahía (SecultBA), en el mantenimiento o enfrentamiento de la exclusión de determinadas comunidades de derechos.

Palabras clave: COVID-19. Políticas culturales. Gestión cultural.

Introdução

Há palavras que são capazes de mobilizar paixões e acirradas disputas em torno de seu uso. A linguagem agencia questões em um campo por vezes translúcido aos olhos dos observadores menos atentos, fazendo certas palavras ganharem opacidade nos contextos em que se inserem, exigindo de nós reflexões mais detidas para boa compreensão do que de fato querem significar ali.

Quando Terry Eagleton nos diz, em *A ideia de cultura* (2003), que a palavra cultura é uma das mais polissêmicas que existe, ele convoca para que nos detenhamos na perspectiva etimológica e epistemológica da palavra, avançando para além dos seus usos mais consagrados. Se “Inicialmente, «cultura» designava um minucioso processo material, o qual veio a ser metaforicamente transposto para os assuntos do espírito” (EAGLETON, 2003, p.10), o estudioso atesta que esse termo veio sofrendo mutações e validando posturas diversificadas na vivência das sociedades, em um complexo processo de conformação que não cessa de se alterar. O autor apresenta uma revisão histórica do conceito de cultura, destacando, por exemplo, como no “jargão marxista, a palavra reúne estrutura e superestrutura numa única noção” (*ibidem*), como a cultura herda aspectos de autoridade da lógica religiosa e, ainda, comumente se coloca como ato de cultivo de mentes e espíritos, tendo desempenhado papel-chave no processo de urbanização e na produção da figura do cidadão. Além disso, afirma que: “Se cultura significa a procura activa de crescimento natural, a palavra sugere, então, uma dialéctica entre o artificial e o natural,

aquilo que fazemos ao mundo e aquilo que o mundo nos faz.” (*ibidem*).

Frente a esse acumulado de significações, podemos falar da cultura em termos de cultivo da terra, de obras de arte e pensamento ou a assumindo como ferramenta de socialização e integração de seres humanos. Nesse processo histórico de diferenciação dos seus múltiplos sentidos, ganhou centralidade a distinção entre cultura como *civilização*, em oposição à noção de selva-gem, e cultura como *formas de ser e viver*, para se abordar sobretudo determinadas formas dos povos pré-colonizados e das sociedades não-europeias se organizarem socialmente.

Aqui, assumimos o conceito antropológico de cultura, que engloba as formas de organização, expressões e ordenamento coletivo de determinados agrupamentos humanos, dentre os quais nos incluímos enquanto ‘povo baiano’ e ‘povo brasileiro’. As aspas se apresentam para evitar assumirmos como sendo possível uma homogeneização dos inúmeros agentes, sujeitos e tradições que comporiam esses ‘povos’, acionando tais noções mais como delimitação analítica do que sugerindo uma redução da imensa heterogeneidade dessas pessoas. Contudo, não podemos desconsiderar que existam traços de similaridade e aproximação entre esses sujeitos, implicados de forma recorrente na construção de políticas governamentais e agenciamento de questões coletivas.

Imbuídos no trajeto histórico percorrido por Eagleton (2003) por meio da polissemia da palavra cultura, tensionamos o conceito antropológico com uma ideia de cultura “entendida como trabalho criador

e expressivo das obras de pensamento e de arte” (CHAUI, 2012. p. 37), no tocante às funções desempenhadas por agentes culturais como artistas, técnicos e produtores que integram isso que chamamos costumeiramente de cadeia produtiva da cultura. Esta delimitação não excludente do termo se faz importante porque aqui mobilizamos teorias de autores e autoras que pensam no campo cultural em seus aspectos de produção de sentidos, mas que o colocam em análise por meio de vetores de forças que avançam para fora do campo cultural *stricto sensu*.

Por tudo isso, ao adentrar um debate sobre a cultura, temos à disposição diferentes e distintas chaves hermenêuticas, de modo que parte significativa da qualidade do debate reside justamente na clareza de que mirada estamos lançando para o campo. Mas, como é tratando de palavras e seus tensionamentos que iniciamos esta discussão, cumpre-nos circunscrever a utilização de *campo* da qual nos valem aqui:

Conceito básico na obra de Bourdieu, o campo é o espaço de práticas específicas, relativamente autônomo, dotado de uma história própria; caracterizado por um espaço de possíveis, que tende a orientar a busca dos agentes, definindo um universo de problemas, de referências, de marcas intelectuais - todo um sistema de coordenadas, relacionadas umas com as outras, que é preciso ter em mente (não quer dizer na consciência) para se entrar no jogo. Entrar no jogo é manejar esse sistema de coordenadas. (OLIVEIRA LIMA, 2010, p.15).

Tal qual a estruturação histórica intelectual, o campo da cultura acompanhou

os demais vetores de força que organizam as vivências coletivas a partir da Modernidade, sendo paulatinamente tratado em sua dimensão autônoma e respondendo a critérios internos de validação e produção de hierarquias.

Dominada durante toda a idade clássica, por uma instância de legitimidade exterior, a vida intelectual se organizou progressivamente em um campo intelectual, à medida que os criadores se libertaram, econômica e socialmente, da tutela da aristocracia e da igreja e de seus valores éticos e estéticos. (OLIVEIRA LIMA, 2010, p.15).

Sem perder de vista o que diz Bourdieu (2004), lembramos que ainda que se possa configurar como mais e mais autônomo, todo e qualquer campo integra o plano social, de modo que se organiza em permanente relação com este, reproduzindo e lhe tomando de empréstimo valores e formas de organização. Assim, colocando em perspectiva a atuação de determinados setores da gestão pública local na condução dos editais culturais 2020, é possível afirmar que

(...) a análise das estruturas objetivas - as estruturas dos diferentes *campos* - é inseparável da análise da gênese, nos indivíduos biológicos, das estruturas mentais (que são em parte produto da incorporação das estruturas sociais) e da análise da gênese das próprias estruturas sociais: o espaço social, bem como os grupos que nele se distribuem, são produto de lutas históricas (nas quais os agentes se comprometem em função de sua posição no espaço social e das estruturas mentais através das quais eles

apreendem esse espaço). (BOURDIEU, 2004, p. 22).

A partir destas premissas, analisamos como o campo cultural se posicionou e foi percebido no Brasil diante da crise sanitária causada pelo novo Coronavírus ao longo do ano de 2020. Também, discutimos como gestores públicos locais responderam a desafios históricos e conjunturais por meio de suas atuações institucionais.

A crise sanitária do COVID-19 e o setor cultural do país

O novo Coronavírus teve seu primeiro registro de caso no último quartel de 2019, na China, e avançou por outras cidades daquele país e pelo restante do globo a partir de 2020. Registrado como COVID-19¹, disseminou-se rapidamente por praticamente todos os continentes, chegando ao Brasil no primeiro trimestre desse ano, levando à decretação de calamidade pública no país já no mês de março².

A partir daquele momento, foram adotadas medidas de isolamento social variadas, com ênfase no cancelamento de atividades presenciais e de eventos, tal como fechamento de espaços que promovessem o encontro de pessoas, sempre mirando nas tentativas de redução de contágios. Conseqüentemente, por sua natureza, o campo cultural foi profundamente

1 COVID-19 remete ao tipo e ano de descoberta do vírus, a saber: Coronavirus Disease 2019

2 Decreto Legislativo nº 6, de 20 de março de 2020.

impactado pelas medidas, em um contexto político-social já marcado por inúmeros ataques do poder público ao setor e a seus agentes, sobretudo (mas não somente) através de cortes orçamentários e desestruturação de instituições ligadas a ele.

No que nos diz Danilo Miranda, por meio de um dos textos que compõem o prefácio do Relatório do Observatório da Economia Criativa sobre os impactos da COVID-19 no setor cultural:

Se, antes da pandemia, já assistíamos a uma desarticulação do nada estável edifício institucional da cultura, quer pelo decréscimo de atenção do poder público em nível federal – que, inclusive, o ataca sempre que possível, diminuindo sua importância –, quer pelo combate à área, em forma de censura, hoje com a pandemia a situação piorou drasticamente, porque os meios materiais imediatos de manutenção das ações ficaram em suspenso, trazendo perdas financeiras significativas e abalo aos inúmeros profissionais da área. (MIRANDA in PEREIRA CANEDO; PAIVA NETO, 2020, p. 7).

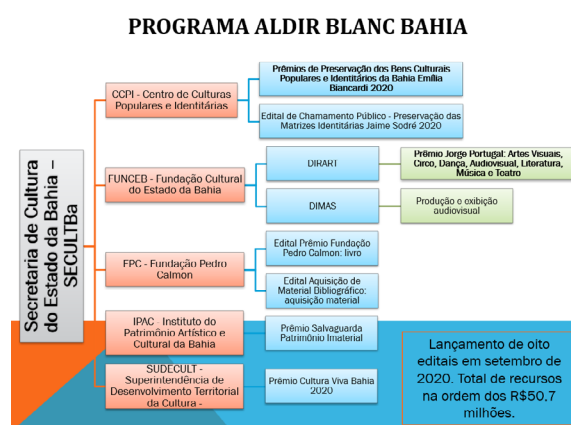
Neste panorama, a promulgação da Lei Nº 14.017, de 29 de junho de 2020, conhecida como Lei Aldir Blanc, que dispõe sobre ações emergenciais destinadas ao setor cultural, foi recebida como uma grata surpresa. Configurando-se como uma conquista do setor, por meio de articulação com o Congresso, o decreto de lei autorizou a liberação do valor de R\$ 3.000.000.000,00 (três bilhões de reais) para aplicação, pelos Poderes Executivos locais, em ações emergenciais de apoio ao setor cultural por meio de medidas de três diferentes naturezas: renda emergencial para trabalhadores,

manutenção de espaços/organizações/empresas, além de chamadas públicas para realização de atividades artísticas e culturais.

Em um momento que o governo federal vem atacando abertamente o campo cultural, não deixa de ser um passo em direção a uma ‘desculturalização’ da área, que consegue inscrever seus agentes no amplo hall de cidadãos e cidadãs habilitados a serem amparados por políticas de assistência social numa acepção mais ampla. Fazemos referência aqui à ideia do autor peruano Víctor Vich, de ‘desculturalizar a cultura’, permitindo compreendê-la como “um dispositivo que contribui para produzir realidade e que funciona como suporte para esta” (VICH, 2014a, p.13), para além da produção simbólica e para além do campo cultural propriamente dito.

Vindo de orçamento federal, mas com prerrogativa de aplicação por estados e municípios, o imenso volume de recursos da Aldir Blanc desafiou gestores públicos país afora a garantirem a execução das atividades ainda no ano de 2020, conforme o disposto na lei. No que concerne a chamadas públicas, terceira natureza de aporte de recursos prevista na lei, coube a secretarias e diretorias de artes e cultura a configuração dessas, tendo em vista o pouco tempo e mesmo as complicações do isolamento social para amplo debate com o setor. Na Bahia, a Secretaria Estadual de Cultura – SecultBA lançou em setembro o Programa Aldir Blanc Bahia, anunciando editais com recursos na ordem dos R\$50,7 milhões para as mais variadas linguagens artísticas e expressões culturais.

Para sua realização, distintas unidades gestoras vinculadas ao órgão, além da própria administração direta da SecultBA, foram engajadas, cabendo a cada uma dessas a elaboração de editais que observassem as especificidades do campo, resultando em oito diferentes chamadas, com características e escopo próprios, conforme descrito na figura 1. Apesar de organizados dentro da mesma Secretaria, os editais foram desenhados com sensíveis diferenças entre eles, o que pode ser atribuído à autonomia garantida a cada unidade na construção de chamadas que melhor atendessem sua linguagem ou setor.



[Figura 1] Editais por unidade gestora. Autoria nossa.

Para citarmos um exemplo dessas diferenças: as chamadas voltadas especificamente para as linguagens artísticas e para o audiovisual, por meio do Prêmio das Artes Jorge Portugal e do Prêmio de Exibição Audiovisual³, ambos geridos pela Fundação Cultural do Estado da Bahia (FUNCEB), destinaram 50% de todos as

³ Estabelecidos respectivamente pelos editais de chamada pública nº 03/2020 e nº 04/2020.

premiações para a população autodeclarada negra. Além disto, dispositivos⁴ de estímulo ao engajamento de mulheres cis e trans constaram nos textos destas chamadas, tal como constou o estímulo a proponentes pessoa física ou jurídica sediados no interior do estado⁵. Na elaboração dos editais em questão, portanto, os gestores envolvidos ganham protagonismo na pavimentação de caminhos para que sujeitos historicamente excluídos fossem contemplados, o que não deixa de ser uma novidade no campo cultural brasileiro se olharmos para nossas políticas para o setor.

Isso porque, só é possível identificar no país a presença mais efetiva do gestor cultural, ainda que tímida, somente a partir do primeiro governo de Lula (2003-2006), com Gilberto Gil e Juca Ferreira à frente do Ministério da Cultura. Naquele contexto, conformando esforços de dotar o país de políticas culturais capazes de afirmar o papel do estado nesse setor, possibilitou-se ao campo “revisar a predominância da produção cultural sobre a gestão e a formulação de políticas culturais, superando a singularidade brasileira, ocasionada pela dominância das leis de incentivo” (BARBALHO, COSTA, RUBIM, 2009, p. 13). Nesse sentido, o papel de elaboradores, gestores e dirigentes, assim como de pesquisadores, ganha destaque e passa a ofertar uma organização mais

sistemática da cultura de nosso país, sem depreender da participação de agentes já amplamente referendados, a exemplo de criadores e mesmo produtores culturais. Reafirmar isto em um momento de crise política e sanitária tem efeitos especialmente relevantes, se pensarmos na evolução do campo e das políticas para o setor.

Considerando a relativa autonomia institucional das unidades responsáveis pela elaboração dos editais que compunham o Programa Aldir Blanc Bahia, não deixa de ser interessante como o papel de formulação de uma proposta de política de inclusão, ainda que limitada e embrionária, se deu por meio da atuação de gestores desses órgãos - e não propriamente da SecultBA, como se poderia supor. Deste modo, restringiu-se a chamadas pontuais certas ferramentas de inclusão que poderiam se estender às demais linguagens e setores, alcançando amplamente perfis populacionais historicamente prejudicados na efetivação de seus direitos de cidadania.

Confrontação de exclusões ou manutenção do existente

A compreensão do papel da gestão para além do tecnicismo se apresenta como aspecto crucial para a efetivação de políticas culturais que possibilitem avanços na produção de contextos sociais mais justos, democráticos e plurais. Esta ideia, defendida

⁴ Segundo consta no item 3 do ANEXO III - CRITÉRIOS DE SELEÇÃO do edital Jorge Portugal, havia a previsão de acréscimo de até seis pontos adicionais, atribuídos de maneira cumulativa, se existissem mulheres, transgêneros e/ou travestis ocupando a função de proponente ou produção executiva do projeto, sendo três pontos para cada situação observada.

⁵ Com acréscimo de até três pontos no total do projeto quando fossem proponentes do interior.

por Vich em alguns de seus textos⁶, serve de anteparo para compreender, por exemplo, a relevância de haver cotas e demais instrumentos de reparação para negros e negras em um país marcado pelas heranças da escravidão e pela persistente exclusão social desta população. Ainda considerando o autor, pensamos que com elementos da cultura poderíamos interferir e alterar aspectos para além da cultura, destinando recursos financeiros a um agrupamento que historicamente acessou menos recursos públicos de qualquer natureza.

Uma política cultural verdadeiramente democrática deve propor-se a abrir espaços para que as identidades excluídas acessem o poder de representar-se a si mesmas e de significar sua própria condição política participando como verdadeiros atores na esfera pública. Ou seja, as políticas culturais devem ter como objetivo fazer mais visíveis aquelas estruturas de poder que têm impedindo que muitos possam participar e tomar decisões na vida pública. (VICH, 2014a, p.15).

Vich (2014a) nos aponta que políticas culturais precisam servir de ferramenta para mudar hábitos hegemônicos arraigados nas relações sociais, principalmente em países da América Latina, cabendo aos gestores culturais se posicionarem e atuarem através de uma análise da sua própria cultura, buscando criar e imaginar uma nova forma de se fazer política. O gestor cultural não administra lógicas fechadas, portanto não deve apenas *gerir o existente*,

devendo ter uma boa comunicação com as comunidades, e conduzir suas necessidades e desejos (VICH, 2017). Isso parece em acordo com as cotas dos editais da FUNCEB; afinal, em um momento de desafios difusos sobre o setor cultural, a percepção da gestão estadual acerca de seu papel na confrontação do racismo estrutural e os preconceitos de gênero é acertada e aponta para um amadurecimento das políticas para o setor.

No entanto, pensando em Akotirene (2019) quando reflete sobre o conceito de interseccionalidade, seria essencial compreender que os aspectos de gênero e raça se implicam com outros, como classe e idade. Como nos diz a autora: “Indo ao encontro da reflexão epistemológica de Patricia Hill Collins, feminista negra estadunidense, considero a interseccionalidade como um ‘sistema de opressão interligado’” (AKOTIRENE, 2019, p. 15). Deste modo, se reconhecemos a validade das cotas inscritas nos editais da FUNCEB, não se pode deixar passar ao largo como essa narrativa sugerida não alcançou outros espaços dentro do próprio arcabouço da Secretaria, concentrando somente em algumas linguagens artísticas os esforços para confrontação ao racismo, sexismo e transfobia. Além disso, remontando às teorias de Bourdieu, podemos dizer que dentro do campo da cultura, no contexto do Programa Aldir Blanc Bahia, estabeleceu-se um critério interno que favorece raça e gênero em detrimento de classe e idade, haja vista não existirem dispositivos que contemplassem transversalmente estas dimensões, em especial naqueles editais voltados para as culturas e expressões populares que compunham o programa.

⁶ A saber: o livro “Desculturalizar a Cultura” (2014b), o artigo de mesmo nome, também de 2014 (2014a), e o ensaio “O que é um gestor cultural?” (2017).

Ao analisarmos os Prêmios de Preservação dos Bens Culturais Populares e Identitários da Bahia Emília Biancardi 2020⁷, gerido pelo Centro de Culturas Populares e Identitárias (CCPI), não se faz evidente o porquê de determinadas escolhas dos gestores que os conduziram e os efeitos dessa interseccionalidade não observada se delineiam. Com agentes provenientes de zonas rurais, presença importante de mestres e brincantes de idade mais avançada, artistas com menor tempo de escolaridade, além de massiva atuação comunitária e não profissionalizada, as expressões da cultura popular igualmente careciam de editais que trouxessem dispositivos capazes de observar as características inerentes à sua realidade, o que não ocorreu.

Isso porque, na perspectiva de uma gestão socialmente responsável e comprometida com as pessoas, o gestor deveria ter, ainda para Vich (2017), quatro papéis igualmente importantes para desempenhar: etnógrafo, curador, militante e administrador. Caberia ao etnógrafo compreender o funcionamento da sociedade, tornando visíveis as formas de exploração e dominação buscando mostrar novas chaves interpretativas da vida em coletividade. Já o curador se ocuparia de construir narrativas por meio de seu trabalho e dos produtos e atividades que oferece, articulando produção cultural com temas concretos da vida cotidiana. O militante deveria se ocupar de gerir processos – e não somente eventos, visando avançar continuamente na produção de novos sentidos, significados e práticas culturais. E, por fim, ao administrador

cumpriria planejar, gerir recursos materiais e humanos, buscando eficiência no seu trabalho, mas sem deixar de lado no compartilhamento de ideias e na criação coletiva de sentidos.

Sem hierarquizar essas funções, o autor defende a complexidade do trabalho de um gestor, que deve ir além das atividades de caráter técnico para promover mudanças significativas na sociedade. Assumindo a perspectiva holística sugerida pelo peruano para pensarmos no programa Aldir Blanc Bahia, podemos afirmar que ferramentas aplicadas parcialmente poderiam até mesmo aprofundar desigualdades locais, sobretudo quando despojando as práticas culturais de seus aspectos sociais e históricos, dando a ver forças que organizam o campo cultural internamente. Na prática, sabemos que o campo cultural não está livre de tensões, como nos diz Oliveira Lima: “O campo é estruturado pelas relações objetivas entre as posições ocupadas pelos agentes e instituições, que determinam a forma de suas interações; o que configura um campo são as posições, as lutas concorrenciais e os interesses.” (2010, p.15), e isso se revela até mesmo no que concerne ao montante de recursos destinado a cada setor cultural.

Primeiramente, pensando no total de recursos: se ao Prêmio de Artes Jorge Portugal foram destinados R\$24 milhões para linguagens artísticas, para culturas populares o total destinado foi de R\$5 milhões. Além disso, o valor de prêmio mais alto destinado a projetos de culturas populares equivalia às menores faixas de

⁷ Instituído pelo edital de chamada pública nº 001/2020.

premiação para as linguagens artísticas⁸. Prevendo o fomento a grupos baianos de careta, maculelês, marujadas, capoeira, quadrilha junina, forró, dentre outros, todas expressões caracterizadas por suas formações compostas por grande número de pessoas, seria pertinente nos perguntarmos o que motivou as faixas de valores previstas no Prêmio Emília Biancardi, sobretudo porque em sua maioria tais grupos tiveram suas atividades absolutamente inviabilizadas pelo momento de crise sanitária e pelo aspecto articulado de suas atividades com os festejos do calendário religioso de nosso estado.

Dentre essas expressões, talvez o forró e a quadrilha junina sejam os que contem com maior profissionalização, sendo comum a contratação de seus serviços por prefeituras, empresas e produtores de grandes eventos. Em pesquisa específica sobre festejos juninos no Estado da Bahia⁹, o Observatório de Economia Criativa da Bahia - OBEC BA revelou, por exemplo, que mais de 87% das bandas de forró tiveram seus contratos completamente cancelados. Ademais, em um universo de 115 respostas, próximo de ¼ dos grupos tem entre onze e quinze pessoas e mais de 9% tem mais 25 integrantes, algo que já é público e notório para quem conhece essas linguagens, mas

não se refletiu nos montantes pagos a cada premiado. Além disso, problematizamos a distinção pouco justificada de forró e quadrilha como linguagens populares, mas não necessariamente artísticas, dada a alocação destes em edital de cultura popular e não de linguagens, e observamos como a convocatória desconsidera aspectos intrínsecos ao fazer, como a já citada mobilização de grande número de participantes por grupo e mesmo o aspecto comunitário das iniciativas.

No tocante às inscrições, destacamos que todo processo se deu por meio de formulário digital para os oito editais do Programa Aldir Blanc Bahia, não sendo possível participação por outros canais. Na realidade baiana não são raros os mestres e mestras, brincantes, puxadores de quadrilha e fazedores de cultura regionais que têm baixa escolaridade e pouca habilidade no trato com questões tecnológicas e burocráticas, a despeito do acumulado de saberes e respeito que detenham em seus contextos de vida, de modo que é possível assumir tal decisão da gestão como um obstáculo para que os recursos chegassem a esses sujeitos.

Considerações finais

Diferentemente do que ocorreu no âmbito do Prêmio de Artes Jorge Portugal, cuja condução observou os elos do campo da cultura (em sua dimensão de cadeia produtiva) com aspectos externos ao campo (no tocante às estruturas de exclusão histórica de determinados corpos e sujeitos), nos prêmios voltados às expressões populares

⁸ Estavam previstos no Prêmio Emília Biancardi a seleção de pelo menos 15 propostas de R\$ 8.000,00 (oito mil reais), 15 propostas de R\$ 12.000,00 (doze mil reais) e 10 propostas de R\$ 20.000,00 (vinte mil reais) (SECULT, 2020), sendo que R\$20.000,00 (vinte mil reais) era o valor dos menores prêmios concedidos no Jorge Portugal, que previa projetos de até R\$200.000,00 (duzentos mil reais).

⁹ Ver LIMA, Carmen; QUEIROZ, Lúcia Aquino de (Org.). **Impactos da Covid-19 nos festejos juninos da Bahia**. Observatório de Economia Criativa da Bahia (OBEC-BA). Salvador. 2020.

percebemos uma atuação bem distinta por parte dos gestores responsáveis. A partir do que está posto nos termos das chamadas, é possível flagrar a repetição de padrões já há muito contestados, como a minorização da dimensão econômica dessas expressões e da alta especialização técnica de muitos dos agentes envolvidos, incorrendo no que Vich (2014a) define como *administração do existente*, sem produção de novas realidades e, ainda, com a manutenção de desigualdades históricas.

As fragilidades aqui apontadas no Programa Aldir Blanc Bahia permitem referendar mais uma vez o autor, agora no sentido de ter faltado à parte da gestão um *olhar de etnógrafo* para o campo. Se há avanços, restam ainda lacunas importantes que não podem ser esquecidas quando se trata de gestores públicos da área de cultura. A complexidade do setor exige atualização constante desses gestores, tornando especialmente nocivas as posturas que resultem em isolamento e distanciamento das realidades e modos de vida dos demais agentes do campo. É pertinente afirmar que um olhar em contexto, *desculturalizando a cultura* e aproximando-a de outros campos e agentes exógenos a ela, permitiria à SecultBA avançar no sentido de contribuir para produção de novas realidades, tal como iniciado por meio de seus já citados editais para linguagens artísticas e exibição audiovisual do programa.

Se os desafios são antigos, os meios de fazer frente a eles por meio da atuação na gestão cultural são relativamente recentes, implicando na necessidade de esforços extras para aqueles que atuam no setor.

A gestão cultural é um campo de conhecimento ainda recente, transdisciplinar, integrador de experiências, que deve dialogar tanto com a administração como com áreas como a antropologia, a sociologia, a política, as artes e todas que forem necessárias para que o seu exercício seja articulado com a realidade e as problemáticas de cada contexto. No caso brasileiro, faz-se urgente uma atuação capaz de enfrentar e contrapor o desmonte institucional e os ataques que o campo artístico-cultural vem sofrendo, apesar das insurgências e experiências que se apresentam como resistência e referência para uma gestão cultural mais comprometida. (NUSSBAUMER, 2020, p. 10).

Por tudo isso, não podemos deixar de pensar como a narrativa produzida pelos editais da Secretaria de Cultura do Estado da Bahia avança sobre pautas cruciais para defesa de direitos de parte significativa de nossa sociedade, mas ainda desvia de aspectos que marcam a vida comunitária e o campo cultural como um todo, deixando sob encargo de gestores, e não da gestão, a consolidação desses avanços. Privilegiando as 'obras de criação e pensamento' em detrimento das 'práticas de ser e viver' de determinadas comunidades de direitos, marcadamente de grupos de cultura popular, mestres e detentores de saberes tradicionais, é vital pensar criticamente sobre exclusões que se revelam transversalmente sobre esses sujeitos, muitos deles sabidamente também homens negros e mulheres negras. Avaliar os processos em uma perspectiva correlacional com o meio em que estamos inseridos é urgente, aliando capacidade técnica à compreensão

e à produção de novas realidades possíveis para esses agentes.

Sem esse olhar cuidadoso de gestores, afinal, a cultura local permanecerá em contínua situação de emergência – e isso é tudo o que não devemos mais permitir.■

**[ISABELA FERNANDA AZEVEDO
SILVEIRA]**

Atriz, produtora e gestora cultural, é mestra em Teatro pelo PPGAC- UFBA e especialista em Gestão e Produção Cultural pela UFRB. Atualmente, é doutoranda do PósCult - Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da UFBA. E-mail: isabela.silveira@gmail.com

[AMANDA HAUBERT FERREIRA COELHO]

Graduada no curso de Tecnologia em Produção Cênica da UFPR e atriz habilitada pelo curso Técnico em Arte Dramática do Colégio Estadual do Paraná, é mestranda do PósCult - Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da UFBA. E-mail: amandahaubert.f.c@gmail.com

Referências

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. -- São Paulo : Sueli Carneiro ; Pólen, 2019.

BOURDIEU, Pierre. **Coisas ditas** / Pierre Bourdieu ; tradução Cássia R. da Silveira e Denise Moreno Pegorim ; revisão técnica Paula Montero. - São Paulo: Brasiliense, 2004.

BAHIA, Secretaria de Cultura do Estado da. **Programa Aldir Blanc Bahia anuncia oito editais com recursos de mais de R\$ 50,7 milhões para Cultura**. Disponível em: <http://www.cultura.ba.gov.br/2020/09/17836/Programa-Aldir-Blanc-Bahia-anuncia-oito-editais-com-recursos-de-mais-de-R-507-milhoes-para-Cultura.html> Acesso em 10 de dez de 2020.

BAHIA, Secretaria de Cultura do Estado da. **Programa Aldir Blanc Bahia** <http://www.cultura.ba.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=325> Acesso em 06 de jan. 2022.

BARBALHO, Albino; COSTA, Leonardo; RUBIM, Albino. **Formação em organização da cultura**. In: site Mapeamento da Formação em Organização Cultural no Brasil. CULT / UFBA, 2009 (on line). Disponível em: http://www.organizacaocultural.ufba.br/apontamentos_iniciais.pdf Acesso em 10 de abr. de 2021.

BRASIL - IMPRENSA NACIONAL. **LEI Nº 14.017, DE 29 DE JUNHO DE 2020**. In: Diário oficial da União de 30/06/2020 | Edição: 123 | Seção: 1 | Página: 1. Disponível em: <https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/lei-n-14.017-de-29-de-junho-de-2020-264166628> Acesso em 10 de nov. de 2020.

CHAUÍ, Marilena. Cultura e Democracia. In: **Cultura e democracia - coleção cultura é o que?**, v.1, BAHIA, Secretaria de Cultura - SECULT, 2012. Disponível em: http://www.cultura.ba.gov.br/arquivos/File/oqeculturavol_1_chaii.pdf Acesso: 25 de abr. de 2021.

EAGLETON, Terry. **A ideia de cultura**. 1.a edição. Rolo & Filhos Artes Gráficas, L.da. Mafra: 2003.

LIMA, Carmen; QUEIROZ, Lúcia Aquino de (Org.). **Impactos da Covid-19 nos festejos juninos da Bahia**. Observatório de Economia Criativa da Bahia (OBEC-BA). Salvador. 2020. Disponível em: https://drive.google.com/file/d/1aCKda3JzKMcj5GStvDyO8bF7mSD4O_UC/view

NUSSBAUMER, Gisele. **Além da tecnocracia**: uma breve reflexão sobre a gestão cultural e seu exercício no Brasil. In: Anais XI Seminário Internacional de Políticas Culturais (no prelo). 2020. S. p.

OLIVEIRA LIMA, Denise Maria de. **Campo do poder, segundo Pierre Bourdieu**. Cogito, Salvador, v. 11, p. 14-19. 2010. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-94792010000100003&lng=pt&nrm=iso. Acesso em 08 de dez. de 2020.

PEREIRA CANEDO, Daniele; PAIVA NETO, Carlos Beyrodt (coord.) **Pesquisa impactos da covid-19 na economia criativa**: relatório final de pesquisa. Salvador: Observatório da Economia Criativa: Santo Amaro: UFRB, 2020. Disponível em: https://ufrb.edu.br/proext/images/pesquisa_covid19/RELAT%C3%93RIO_FINAL_Impactos_da_Covid-19_na_Economia_Criativa_-_OBEC-BA.pdf Acesso em 01 de mai de 2021.

SECULT-BA. **Prêmios de preservação dos bens culturais populares e identitários da Bahia Emilia Biancardi**. Disponível em: http://www.cultura.ba.gov.br/arquivos/File/PABB/EDITAL_Premios_Emilia_Biancardi.pdf . Acesso em 13 de dez de 2020.

SECULT-BA. Anexo I. Disponível em: <http://www.cultura.ba.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=328> . Acesso em 13 dez de 2020.

VICH, Víctor. Desculturalizar a cultura. In: **PragMATIZES – Revista Latino Americana de Estudos em Cultura**. p. 10 a 21. Ano V n° 8, (OUT/2014 a MAR/2015). – Niterói, RJ: [s. N.], 2014a Disponível em: <https://periodicos.uff.br/pragmatizes/article/view/10398/7237> Acesso em 10 de abr. de 2021.

VICH, Víctor. **Desculturalizar la cultura. La gestión cultural como forma de acción política**. Buenos Aires: Siglo XXI, 2014b.

VICH, Víctor. O que é um gestor cultural? In: **Políticas culturais: conjunturas e territorialidades** [recurso eletrônico] p. 49 a 54. Organização Lia Calabre e Deborah Rebello Lima. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa ; São Paulo : Itaú Cultural, 2017.

FARINHA DE
MANDIOCA:
SALVAGUARDA
DAS CULTURAS
ALIMENTARES
DESDE O TRATADO
DESCRITIVO DO
BRASIL A INDICAÇÃO
GEOGRÁFICA



V SICCAL

[GT4 - PRODUÇÃO, CIRCULAÇÃO E FRUIÇÃO DE BENS CULTURAIS]

Gabriele Tres Maniezo

Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina (PROLAM - USP), São Paulo, SP

Gilvan C. C. de Araújo

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH - USP), São Paulo, SP

[RESUMO ABSTRACT RESUMEN]

O artigo analisa o ato de nomear elementos das culturas alimentares de um povo como forma de salvaguarda das culturas populares. Analisam-se as culturas alimentares da farinha de mandioca, a partir de sua nomeação em dois pontos separados por 434 anos: as menções no Tratado Descritivo do Brasil, de 1587; e a Indicação Geográfica (IG), de 2021. Partindo da língua como um produto de uma série de transformações que ocorrem ao longo do tempo, salientam-se as implicações do nomear no período colonial e nos dias atuais, entendendo-a como instrumento para preservação, proteção e viabilidade econômica das culturas alimentares da farinha de mandioca.

Palavras-chave: Cultura alimentar. Saberes e práticas alimentares. Farinha de mandioca. Tratado descritivo do Brasil. Indicação geográfica.

The article analyzes the act of naming elements of foods cultures as a way of safeguarding popular cultures. The food culture of cassava flour is analyzed from its nomination in two points separated by 434 years: the mentions in the Descriptive Treaty of Brazil, from 1587; and the Geographical Indication (GI), from 2021. Starting from language as a product of a series of transformations that occur over time, the analyzes focus on the implications of naming in the colonial period and nowadays, understanding it as an instrument for the preservation, protection and economic viability of the food culture of cassava flour.

Keywords: Food culture. Food knowledges and practices. Cassava flour. Descriptive treaty of Brazil. Geographical indication.

El artículo analiza el acto de nombrar elementos de las culturas alimentarias de un pueblo como forma de salvaguardar las culturas populares. La cultura alimentaria de la harina de yuca se analiza desde su nominación en dos puntos separados por 434 años: las menciones en el Tratado Descriptivo de Brasil, de 1587; y la Indicación Geográfica (IG), de 2021. Partiendo del lenguaje como producto de una serie de transformaciones que ocurren a lo largo del tiempo, se destacan las implicaciones de la nomenclatura en el período colonial y en la actualidad, entendiéndola como un instrumento para la conservación, protección y viabilidad económica de las culturas alimentarias de la harina de yuca.

Palabras clave: Cultura alimentaria. Conocimientos y prácticas alimentarias. Harina de yuca. Tratado descriptivo de Brasil. Indicación geográfica.

1. Entrada

A linguagem é uma forma de institucionalizar processos, sendo o discurso sua manifestação mais concreta (VIANA, 2009). Para Foucault, o discurso é um conjunto de enunciados que se remetem a uma mesma formação discursiva. É uma manifestação concreta e delimitada da linguagem, sendo uma manifestação discursiva de quem o profere (SARGENTINI e NAVARRO-BARBOSA, 2004). Só existe em comunidade sendo na/pela linguagem que o indivíduo se constitui enquanto sujeito (BENVENISTE, 2008). Assim, torna-se um instrumento importante para compreender também as histórias das culturas alimentares nas Américas.

Este artigo parte da perspectiva da Pragmática, ramo da linguística que estuda a linguagem no contexto de seu uso na comunicação, a fim de olhar a linguagem como uma prática social que denota processos de interação que operacionaliza a vida social, (BAKHHTIN, 2000). Portanto, não tem um caráter de descrição, mas sim de representação do mundo. O foco está nos significados linguísticos determinados não exclusivamente pela semântica, mas aqueles que se deduzem a partir de um contexto extralinguístico: discursivo ou situacional.

Nessa perspectiva, o ato de nomear e designar são importantes, pois todo ato de nomear dá-se no âmbito de uma política de representação, na relação entre o sentido e a paridade significado-significante (PLATÃO, 2001). Ao nomearmos estamos criando sistemas simbólicos de representação que geram impactos sociais, econômicos, políticos e éticos, diretamente

relacionados a aspectos socioculturais presentes, por exemplo, nos saberes, fazeres e poderes envolvidos nas formas de alimentação e cozimento de diferentes povos e costumes.

Tanto o espanhol e como o português que se formaram nas Américas podem ser compreendidos como outros, distintos dos que saíram das respectivas colônias (QUIJANO, 2005). Nesse sentido é que se torna possível a reflexão a partir da linguagem, buscando através dela representações identitárias dos saberes, fazeres e culturas, como o alimento e seus preparos, tendo como premissa a compreensão e inquirição crítico-propositiva dos percursos histórico-geográfico de formação socioterritorial e cultural da América Latina trabalhados por autores como Meneses (2006), Menezes e Almeida (2020) e Báez (2017).

Através da convivência e choque de práticas e saberes dos colonizadores com os povos originários de início, e depois com os povos escravizados em um segundo momento, nossa forma de nomear saberes e práticas culturais sofreram com a dialetização fragmentária, ou seja, com as diversificações que surgem do entrecruzamento de linguagens e saberes (CANCLINI, 1997; LANDER, 2003).

Esses (des)encontros culturais permitem que sejam efetuadas incursões da relação, também dialética, entre a relação singular-particular-universal de tais culturas e suas formas de expressão, ocorrência e experiência. O alimento e seu preparo, os ingredientes e seus cultivos, a historicidade e territorialidade da alimentação perfazem e reforça, como identidade

ou diferença, a possibilidade do recorte analítico-explicativo de aspectos culturais individuais ou coletivos.

Nesse sentido, é possível eleger o recorte do caso da farinha mandioca como um exemplo, a partir de tais considerações, contextos e fundamentos das culturas alimentares (CASCUDO 2007, DAMATTA 1987). Dentre seus vários nomes (mandioca, aipi, aipim, castelinha, uaipi, macaxeira, mandioca-doce, mandioca-mansa, maniva, maniveira, pão-de-pobre, mandioca-brava e mandioca-amarga, entre outros) utilizados para designar e diferenciar as espécies deste alimento, é possível também compreender seus usos e dinâmicas sociais envolvidas.

A mandioca é um dos principais alimentos energéticos para mais de 700 milhões de pessoas em todo o planeta, sendo o Brasil responsável por 10% da produção mundial (o segundo maior produtor, atrás apenas da Nigéria), segundo dados da Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (Embrapa). O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) estima que a produção nacional em 2019 foi de 20 milhões de toneladas, quase toda consumida pelo mercado interno, sendo o produto uma das principais fontes de renda das regiões norte e nordeste. Os primeiros relatos de seu plantio localizam-se na Amazônia, mas a raiz se tornou muito difundida em todo o território nacional. É um alimento rico em carboidratos e fibras, e, quando integral, contém proteína, cálcio, sódio e potássio. Seus principais produtos derivados são: a farinha, a fécula e a mandioca de mesa.

E são elas, as mandiocas, as protagonistas do capítulo XXXVII do Tratado Descritivo do Brasil, escrito por Gabriel Soares de Souza, em 1587, no qual se obtém o registro histórico mais antigo da constatação deste alimento no Brasil. Nele, o autor demonstra a importância da mandioca naquele território e para os que nele habitavam, tanto nativos quanto recém-chegados colonizadores europeus. A crônica atua como marco histórico, proporcionando imagens memoriais que conformam nossa visão do que era o mundo colonial a partir da visão da ocupação portuguesa, tal qual um processo de subjetivação envolvendo a retórica e tônica da relação colônia-metrópole, objeto de desconstrução e revisão por parte de autores decoloniais. Ao nomear, deixa registrado o que existia nos territórios que hoje denominamos Brasil. Como uma fotografia de um tempo, a crônica é útil para compreendermos a formação cultural brasileira.

Partimos da concepção de que a língua e a forma instrumental que a utilizamos para designar nossas práticas culturais é, portanto, um indicador da convergência de influências dos povos originários e dos colonizadores, dialeticamente presente ou ausente em processos de identificação e diferenciação de traços e aspectos culturais no passado, presente e futuro. Ao mesmo tempo, é representativa também da relação entre local e global, colônia e metrópole, Brasil e Portugal. O léxico que envolve todos os elementos da cultura alimentar (desde os insumos até pratos e suas apresentações) apresenta um significativo número de palavras portuguesas e também muitas outras de origem indígena.

2. Metodologia

A abordagem qualitativa é frequentemente utilizada em estudos voltados para a compreensão da vida humana em campos como sociologia, antropologia, psicologia, dentre outros das ciências sociais. Este é um trabalho que faz parte dessa abordagem, utilizando o estudo comparado como método de análise, que preza por investigar coisas ou fatos e explicá-los segundo suas semelhanças e diferenças.

O método para estudo é análise documental. Como argumentam Hammersley e Atkinson (2010, p.121), “muitos dos ambientes sociais que estudamos são auto-documentados, no sentido de que seus membros estão engajados na produção e circulação de vários tipos de material escrito”. É um processo analítico de olhar para a tomada de significado, decisões e ações, de acordo com as formas como elas se expressam em documentos. Construções documentais da realidade, as fontes documentais geram ‘fatos’, registros, ‘diagnósticos’, ‘decisões’ e ‘regras’, todos os quais estão vitalmente implicados em atividades sociais. As limitações são que os documentos não devem ter prioridade sobre outras fontes de informação (mas também não devem ser descartados) e devem ser lido no contexto de sua criação, sua intenção ou audiências implícitas, e as motivações do autor, como qualquer outra narrativa (CORTAZZI, 2001).

Como um binóculo para que visualizar o objeto de estudo em questão - as culturas que envolvem a forma de nomear a farinha de mandioca no Tratado Descritivo do Brasil e na Indicação Geográfica, esse trabalho compara as nomeações encontradas

no Tratado Descritivo do Brasil de 1587 e na Indicação Geográfica (IG) recebida pela farinha de Bragança-Pará em 2021. A intenção é apresentar como, ainda que com 434 anos de diferença, se perpetua a importância da nomeação dos alimentos e das culturas alimentares como instrumento de salvaguarda das culturas populares.

3. O ato de nomear

O que é um nome e os processos de nomear sempre suscitaram questionamentos ontológicos. Nomear era considerado como pressupor a existência de algo, com uma noção que surgiu com Platão (2001). Ao analisar a relação dos nomes com o estado de coisas no mundo, ele formula o problema: se há um nome é porque há o que é nomeado. Até que ponto é possível falar significativamente de coisas que não existem? Estabelecer um nome é como um compromisso que se firma. Nomear é designar alguma coisa e isso, segundo Platão, significa dar informação da coisa designada aos outros. Ou seja, é distinguir uma coisa entre outras conforme suas constituições.

Nomear, dar ao significante o seu significado é, e permanece sendo, um instrumento de poder secular, presente no percurso de colonização dos atuais países da América Latina. A dialética do dentro e fora é constatada em diferentes dimensões, como ocorre, por exemplo, no registro de 1587, relacionado o identitário e diferencial do alimento ali descrito, como uma amostra singular de um processo mais amplo e vertical, envolvendo intenções políticas,

práticas e de conhecimento do poder, ou deveria ser, a alteridade cultural daquele povo, como reflete Lander (2003, p. 93): “La producción de la alteridad hacia adentro y la producción de la alteridad hacia afuera formaban parte de un mismo dispositivo de poder. La colonialidad del poder y la colonialidad del saber se encuentran emplazadas en una misma matriz genética”.

Desse modo, esse trabalho, que compreende a linguagem como uma prática social e política, que envolve escolhas e renúncias, tal como é analisado o ato de nomear por Austin (1990), que acredita que tudo que fazemos com a linguagem tem implicações éticas e práticas. Declarar, para o autor, “mais” do que dizer, é fazer. Mas a descrição, por vezes, é mediada pelo olhar de quem descreve, envolvendo escolhas linguísticas que não são neutras. De acordo com o autor, tudo que se faz com a linguagem são atos com efeitos performativos. Nessa perspectiva, o ato de nomear e designar são importantes para os estudos linguísticos, pois é nesse processo que criamos sistemas simbólicos de representação, que impactam na vida humana. Assim, como aponta Austin, um nome não é uma palavra aleatória ou qualquer, e sua relação com a significação é bastante complexa.

Ao encontro do que é defendido por Austin (1990) há as considerações de Le Goff (1990) envolvendo a memória, vivido e o processo de engendramento dos substratos que compõem o limiar entre o memorial e o cultural. Materialidade e imaterialidade fundem-se em um jogo de forças, interesses, circunstâncias e sobrevivência, ou eleição por escolhas, ou conjecturas, do que permanece como referencial da cultura, tal qual o nome, registro e preenchimento de

sentido, na dialética histórica envolta em idas e vindas de ausências e presenças: “O passado é uma construção e uma reinterpretação constante e tem um futuro que é parte integrante e significativa da história. Isto é verdadeiro em dois sentidos” (LE GOFF, 1990, p. 24).

As inúmeras línguas faladas na América, anterior à colonização, tinham suas próprias formas de nomear. Com a chegada dos colonizadores, as próprias línguas nativas (quando não totalmente exterminadas) sofreram transformações, com suas formas idiomáticas seguindo o fluxo da constante mudança ambiental e cultural das terras colonizadas. As limitações de vocabulário para nomear com precisão o espetáculo que se oferecia diante de seus olhos: uma natureza exuberante e seres humanos ornamentados com costumes e modos de vida completamente diferentes dos costumes peninsulares. Assim nasce o que se convencionou denominar americanismos léxicos, que podem ser resumidos como empréstimos das línguas faladas pelos povos originários pelo castelhano (OLIVER; UTRILLA, 1992).

4. Nomear como forma de salvaguarda

Ao considerarmos especialmente as colocações de Canclini (1997) e Lander (2003), ao encontro do que é refletido empiricamente e como experiência por Meneses (2006) e Báez (2017) torna-se imperativo a relação entre o papel da cultura alimentar como dado cultural e marco identitário.

Ressalta-se, contudo, que há processos, contextos e questões envolvendo cenários diversificados de verticalizações de subjetivação do que será ou não considerado como elemento dessa cultura alimentar constatada ou eleita como traço cultural de um povo ou país.

Questionar o nome, o sentido e o processo dialético envolvendo a relação entre significado e significante do alimento e seu preparo há tanto a aproximação como necessidade cautela metodológica nesse processo. A mandioca do tratado de 1587 mostra-se, portanto, como uma expressão dialético-representativa desse modelo de análise, considerado por autores do pensamento decolonial e de inquirição das camadas identitárias da América Latina.

Que o alimento e seu preparo tenham sido registrados, percebidos, experienciados e tornado uma permanência identitária, temos a configuração do ponto de partida, o primeiro passo dialético do percurso de construção e desconstrução de seu papel ou figuração como cultura alimentar latino-americana. Parte-se, então, para o questionamento, o papel da antítese e choque dos contrários e contradições deste processo. Esquecimentos e permanências são encontrados, ou não, narrativas entram em choque e elementos como local e global, passado-presente-futuro, individual-coletivo e valoração ou não do sentido do alimento como identidade são enunciados. Esses são passos do que é trabalhado por Gadotti (1990) são percorridos, tal como descreve o autor:

1) Tudo se relaciona (princípio da totalidade) Para a dialética a natureza se apresenta como um todo coerente onde

objetos e fenômenos são ligados entre si, condicionando-se reciprocamente. O método dialético leva em conta essa ação recíproca e examina os objetos e fenômenos buscando entendê-los numa totalidade concreta.

2) Tudo se transforma (princípio do movimento) A dialética considera todas as coisas em seu devir. O movimento é uma qualidade inerente a todas as coisas. A natureza, a sociedade não são entidades acabadas, mas em contínua transformação, jamais estabelecidos definitivamente, sempre inacabadas.

3) Mudança qualitativa (princípio da mudança qualitativa) A transformação das coisas não se realiza num processo circular de eterna repetição, uma repetição do velho. Como é gerado o novo? Esta mudança qualitativa dá-se pelo acúmulo de elementos quantitativos que num dado momento produzem o qualitativamente novo.

4) Unidade e luta dos contrários (princípio da contradição) A transformação das coisas só é possível porque no seu próprio interior coexistem forças opostas tendendo simultaneamente à unidade e à oposição. É o que se chama de 8 contradição, que é universal, inerente a todas as coisas materiais e espirituais. A contradição é a essência ou a lei fundamental da dialética. (GADOTTI, 1990, p. 26-27).

É preciso, portanto, elencar as categorias de análise para ser possível o exercício dialético-metodológico explanado por Gadotti (1990). Para cada categoria

selecionada será necessário o comparativo consigo mesma, no sentido do recorte espaço-temporal e social proposto ou, em se tratando de comunidades diferentes, que sejam postas em evidências os paralelos possíveis, ou não, de cada categoria nas mesmas dimensões temporais, espaciais e sociais, de forma equivalente para cada recorte efetuado. Tais passos são necessários e imprescindíveis não apenas para a farinha de mandioca como cultura alimentar, mas para outras culturas alimentares selecionadas para este percurso analítico-metodológico.

5. As culturas alimentares da farinha de mandioca

A alimentação humana é muito mais do que um fato biológico, compreendendo em si um ato social e cultural. Denominamos a tudo aquilo que envolve a alimentação, desde o plantio até a apresentação na mesa de restaurante, como cultura alimentar. Quando entramos na questão da nomeação da cultura alimentar como forma de salvaguarda e preservação cultural, o patrimônio alimentar pode ser definido como um conjunto de elementos materiais e imateriais das culturas alimentares, uma herança compartilhada (SANTILLI, 2015). Envolvendo componentes materiais – como os alimentos em si, artefatos e utensílios culinários – e imateriais – como práticas, saberes, representações.

Em sua obra clássica, *História da Alimentação no Brasil*, Câmara Cascudo (2007) apresenta a mandioca como o pão da terra, a Rainha do Brasil. Principal fonte de alimento para os nativos e os recém-chegados no período da colonização, ela foi inicialmente confundida com o inhame de São Tomé, “uma raiz da feição dos inhames”, assim, Pero de Magalhães Gandavo (1576) e Gabriel Soares de Sousa (1584), esclareceram a semelhança pela comparação dos tipos (CASCUDO, 2007, p.90). A menção à mandioca foi expressiva por grande parte dos cronistas que aqui chegavam e enviavam suas cartas e relatos. Afirmam ser aquela raiz o alimento regular e indispensável.

O uso da farinha foi bem aceito pelos novos habitantes que os primeiros governadores-gerais do Brasil recusaram o trigo e aderiram a sua alimentação a farinha e os beijos nacionais, “pois essa farinha é um excelente mantimento, e tal que se lhe pode atribuir meritamente o segundo lugar depois do trigo, com exceder aos demais mantimentos declara o Brandônio dos diálogos” (CASCUDO, 2007, p. 91).

A América Profunda e Geocultura de Rodolfo Kusch é permeada por singularizações e particularizações culturais, dialeticamente em constantes choques ou infiltrações mútuas (KUSH, 1976). A mandioca como cultura alimentar traz consigo os elementos dos passos anteriormente destacados por Gadotti (1990) aplicáveis ao exemplo de um alimento e seu preparo, especificamente. Cultural, geográfica, histórica e sociologicamente é possível traçar aspectos dos saberes, fazeres e poderes envolvidos na presença ou ausência da mandioca como cultura alimentar na América Latina em geral e Brasil em particular.

Somente o medo de sermos nós mesmos, como reflete Kusch (1976) fará com que sejam postas em aproximação dialética e dialógica as identidades e diferenças das culturas alimentares. Compreender os processos, inquirir os detalhes do contexto, analisar o que cada pormenor pode ter de impacto no constructo maior de um processo longínquo e marcado por um sem-número de outros processos de diferenciação ao longo do tempo e espaço. Este é o desafio para uma ideação decolonial da cultura alimentar como um todo, como o exemplo da mandioca no Brasil, e para uma questão de maior amplitude, no que diz respeito a cultura latino-americana em geral:

No hay en esta cultura marginada de occidente que vivimos aquí en América alguna respuesta en este sentido. Pertenecemos a una cultura que se ha hecho fuerte por la violencia, porque hizo la revolución industrial del siglo pasado, y que nos lleva, por eso sólo, a creer que todos los problemas se van a resolver sobre esa base exterior de inventar nuevos objetos, o de mover a los hombres como si lo fueran. Nosotros sabemos nada de nosotros mismos. No nos dijeron nunca qué somos como entes culturales. (KUSCH, 1976, p. 72).

O fora e dentro da colonização e decolonização (des)encontram-se pela cultura em geral e cultura alimentar em particular, tal como ressaltado por Lander (2003). O ato nominativo da mandioca em 1587 corresponde, como fato, a um percurso histórico e geográfico do sentido das coisas, mundo e nós mesmos, latino-americanos.

Como constituição identitária, individual e coletivamente, territorializações

e desterritorializações são momentos dos processos dialéticos de engendramento dos aspectos culturais de uma sociedade (HAESBAERT, 2021). Tempo e espaço complexificam-se, o recorte se faz necessário para a compreensão do todo, o saber e o fazer se tornarão aspectos móveis em suas características, para cada focalização analítica efetuada: “O espaço em sua multidimensionalidade, o ambiente em sua complexa dinâmica sociedade-natureza, o território nas múltiplas formas com que revela o poder que temos sobre/com o espaço/o ambiente” (HAESBAERT, 2021, p. 26). Local e global se unirão dialeticamente, bem como o passado, presente e futuro pelos (des)encontros entre tradição e inovação de modo que: “[...] cada região em sua diferença/especificidade e cada lugar em sua identidade revelam, mais do que nunca, a importância da dimensão geográfica ou espacial da sociedade.” (HAESBAERT, 2021, p. 26).

A mandioca como cultura alimentar também **aprofundou-se** no território brasileiro, identificou e diferenciou-se neste processo, foi acolhida ou rejeitada, permaneceu ou foi esquecida, o dado cultura e marco identitário espalhou-se, possível a realização de recortes analíticos de uma universalidade cultural, a farinha de mandioca, por particularizações de sua singularidade em diferentes pontos do país. Do ato de nomeação, passando pela diversificação de sua prática e saber no território nacional e posição de ser reconhecida como patrimônio cultural, a farinha de mandioca preenche diferentes dimensões do olhar dialético para a diversidade da cultura na América Latina, neste caso, especificada em um alimento, seu preparo e consumo.

6. Farinha de mandicos no tratado descritivo do Brasil

Usar um nome é como um compromisso que se estabelece. Para Austin (1976), dizer implica fazer. Não é a simples descrição de algo, ou um relato de um acontecimento, pois toda declaração em si, realiza uma ação. Mas é importante salientar que Austin mostra que o poder não se encontra nas próprias palavras, mas sim quem diz e às condições de dizer. E essas condições acabam se tornando fundamentais para mostrar se o ato é legítimo ou não. Como explica Bourdieu (1996, p. 87), “O poder das palavras é apenas o poder delegado do porta-voz”. A lógica da linguagem não está nela mesma, mas obedecem a um poder exterior a ela que é revestido de autoridade.

Assim podemos olhar para as descrições feitas por Gabriel Soares de Souza (1587), como elementos de poder, por ser o português que está, a partir de sua visão, tentando designar as práticas culturais dos indígenas. Ao mencionar a mandioca, aipins e batatas, nomeia sua variação de tamanho “tem a grandura conforme a bondade da terra, e a criação que tem” (p. 172); suas técnicas de plantio “arrebenta a rama desta mandioca dos nós destes pauzinhos aos três dias até os oito, segundo a fresquidão do tempo” (p. 172); suas variações anuais “planta-se a mandioca em todo o ano, não sendo no inverno” (p. 173) e as pestes que enfrenta “A formiga faz muito dano à mandioca” (p. 173).

O “Novo Mundo” era novo apenas para os colonos. Para os nativos, suas terras e seus seus saberes vinham perpassados através dos tempos de geração em geração,

prioritariamente pautados na transmissão oral. Assim, Souza (1587) teve um papel importante em relatar os usos das raízes da mandioca pelos povos originários. Ele descreve a sua utilização crua para alimentação das vacas, éguas, ovelhas, cabras e porcos, mas salienta serem mortais para os homens se comidas in natura. Também diferencia os beijus das tapiocas:

Destes beijus são mui saborosos, sadios e de boa digestão, que e o mantimento que se usa entre gente de primor, o que foi inventado pelas mulheres portuguesas, que o gentio não usava deles. Fazem mais desta mesma massa tapiocas, as quais são grossas como filhós de polme e moles, e fazem-se no mesmo alguidar como os beijus, mas não são de tão boa digestão, nem tão sadios; e querem-se comidas quentes; com leite tem muita graça; e com açúcar clarificado também (1587, p. 174).

A partir da análise do Tratado Descritivo, compreendemos que a adoção de termos originários dos povos indígenas para designar o que era até então desconhecido pelos colonizadores foi efetivada porque as palavras da língua portuguesa de então eram incapazes de fazê-lo. Segundo Oliver e Utrilla (1992), este processo teve uma função política e civilizatória, de modo a manter as relações e socializar. Segundo os autores, os termos indígenas foram gradativamente aumentando em número de incorporação ao léxico português, seguindo o compasso da conquista da metrópole de sociabilidade. Ao mesmo tempo, pode-se notar adaptações e mesclas, como as formações que não existiam no vocabulário indígena, como a farinha de carimã ou farinha de mandioca, que eram inexistentes na língua tupi ou em outras línguas indígenas.

O papel dos cronistas de nomear a farinha de mandioca e seus usos, saberes e práticas foi fundamental para que tivéssemos a salvaguarda destes costumes. Mas é preciso mantermos em mente as desigualdades e desbalanços do processo. É um processo totalmente distinto do que seria se tivéssemos materiais escritos das práticas feitos pelos próprios indígenas, e essas relações de poder de quem diz, quem preserva e como isso se torna uma salvaguarda deve ser entendido nas relações de poder ali existentes. As informações dos cronistas circulavam entre os colonos a partir de contatos diretos com os indígenas, mas até que ponto esses testemunhos e nomeações tiveram papel na manutenção das práticas alimentares da farinha de mandioca? A cultura alimentar é viva e, portanto, está em constante mutação. O registro dos cronistas pode até ser responsável por nomear alguns dos saberes pré-coloniais, mas é sempre pela visão do europeu, de quem estava *de fora* das culturas alimentares em questão. O registro é válido, mas não imprescindível. Sem o uso cotidiano pelos indígenas, as culturas alimentares da farinha de mandioca seriam apenas comentários de um livro antigo.

7. A indicação geográfica da farinha de mandioca

Até hoje, grande parte do beneficiamento da raiz acontece de forma artesanal, feito por pequenos produtores nas casas e nos engenhos de farinha. As técnicas tradicionais variam de região para região, mas seguem regras gerais quanto aos processos

de preparação dos subprodutos. As raízes são colhidas entre 16 meses e 20 meses após a plantação, transportadas para casas ou engenhos de farinha e processadas em até 36 horas, pois a fermentação começa logo após a retirada da terra. Elas são lavadas e descascadas para eliminação de fibras e parte do ácido cianídrico, em uma tarefa que comumente é realizada por mulheres e crianças sentadas no chão.

Desde 2001, a farinha de mandioca faz parte do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC), do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan). Este é um instrumento de produção de conhecimento e documentação, utilizado para a identificação de bens culturais de natureza imaterial, como são elementos de cultura alimentar. Através dele são identificadas práticas e bens culturais considerados relevantes para uma comunidade, por articularem sentidos de pertencimento e identificação. São elementos que, no geral, dizem respeito às memórias e identidades das pessoas que neles se reconhecem.

O INRC também contribui para a mobilização dos grupos envolvidos, além de gerar subsídios para a gestão de políticas públicas, o INRC da Farinha de Mandioca é um dos 14 inventários realizados no âmbito do Projeto Celebrações e Saberes. A pesquisa teve foco nos estados do Pará, Bahia, Rio de Janeiro, Mato Grosso do Sul, Paraná e Santa Catarina. O Livro dos Ofícios e Modos de Fazer da Mandioca reúne um extenso volume de documentos e informações, considerando os modos de fazer os diferentes tipos de farinha e outros produtos, e sistemas culinários que envolvem a cultura da mandioca.

Segundo Santilli (2005), o inventário da mandioca justifica-se por ser o “principal produto usado na culinária local, que desempenha importante papel na construção de uma identidade regional e apresenta-se como relevante referência cultural”. Tanto a mandioca como a farinha são usadas por todas as camadas da população, estando presentes tanto nos pratos cotidianos mais simples quanto em outros mais finos e elaborados.

Mas a história da farinha se mistura ainda mais intensamente com a história paraense. É na região amazônica, particularmente no Pará, que os múltiplos e variados aspectos que envolvem o seu cultivo, transformação em alimento e diversos usos culinários lhe conferem considerável importância histórica, econômica e social. Pratos tradicionais paraenses como o pato no tucupi, maniçoba e tacacá, conduzem imediatamente a uma associação com o Pará.

O tacacá, por exemplo, tem um processo ritualizado de preparação e consumo. Santilli explica: “feito com goma de tapioca e tucupi, subprodutos da mandioca, o tacacá é servido em cuias, utensílio típico do artesanato paraense, é tomado geralmente ao final da tarde, nas esquinas das principais ruas de Belém” (2005). As tacacazeiras, com suas barracas, fazem parte da paisagem das ruas de Belém. O tacacá só pode ser servido e saboreado na cuia. Por conta da tamanha importância e representatividade cultural, os modos de fazer cuias no Baixo Amazonas também foram registrados como bem cultural imaterial pelo Iphan.

O modo de fazer paraense segue um método específico, que demanda um

período de fermentação de quatro a cinco dias de molho, em reservatórios com água. Após descascar, a mandioca é colocada novamente de molho por mais 24 horas, em água limpa. Em seguida, é triturada e colocada no tipiti, um utensílio indígena que funciona como uma prensa, para ser realizada a separação do líquido (tucupi). A massa da mandioca, então, é escaldada e torrada. Assim, a farinha de mandioca paraense é bem granulada e possui um sabor específico devido à fermentação.

Em maio de 2021, a farinha de mandioca da região de Bragança recebeu a Indicação Geográfica (IG) de Produtos Agropecuários, outorgado pelo Instituto Nacional da Propriedade Industrial (INPI), uma autarquia federal brasileira criada em 1970, vinculada ao Ministério do Desenvolvimento, Indústria e Comércio Exterior (MDIC). Indicação Geográfica (IG) é um instrumento de propriedade industrial que busca distinguir a origem geográfica de um determinado produto ou serviço.

Sendo a 80.^a IG do Brasil, teve seu registro publicado na edição 2628 da Revista de Propriedade Industrial. Além disso, segundo reportagem no site do Governo Federal:

Bragança produz entre 800 a 850 toneladas de farinha de mandioca por mês e possui cerca de nove mil produtores locais. Com o passar dos anos, a produção foi ampliada para municípios vizinhos, que também compõem a área delimitada pela Indicação Geográfica: Augusto Corrêa, Santa Luzia do Pará, Tracuateua e Viseu (BRASIL, 2021).

A IG proporciona a patente do conhecimento e viabilidade econômica para se manter, fazendo com que os produtores possam continuar produzindo conforme suas práticas e saberes e serem devidamente remunerados por isso. Ao indicar quais as comunidades de Bragança produzem farinhas nos padrões exigidos para instalações adequadas das casas de farinhas e com técnicas tanto tradicionais como modernas, a IG torna-se parte importante de processos de institucionalização, representando como é através do nomear que entendemos e socializamos o mundo ao nosso redor.

Desse modo é possível identificar como a indicação da farinha de mandioca como IG reflete diretamente na melhoria da vida dos produtores de farinha da região, gerando desenvolvimento socioeconômico, pois estimula investimentos e aumenta a participação do produtor no ciclo de comercialização dos produtos.

Entretanto, mais do que um elemento de viabilidade econômica, a IG é também um instrumento de salvaguarda do conhecimento, contribuindo para a preservação das características e da tipicidade dos produtos e das práticas dos produtores. Mas, tampouco podemos olhar as nomeações que encontramos na IG como capazes de preservar por si as práticas e saberes da cultura alimentar da farinha de mandioca. São as pessoas, os produtores e seus usos cotidianos que são responsáveis por sua salvaguarda.

8. Considerações finais

As necessidades comunicativas que perpassam a sociabilidade humana fizeram com que as línguas criassem constantemente novas palavras para designar novas ideias. No caso da farinha de mandioca, o que fica evidente é como o processo de nomeação da mesma, oriunda de uma intersecção entre os saberes e práticas indígenas e portugueses, também influenciam nas culturas alimentares brasileiras atuais. O léxico segue como um instrumento de salvaguarda cultural onde o processo de nomear com palavras portuguesas, indígenas ou com sua justaposição, evidencia a linguagem como ferramenta de acesso e pertencimento cultural. Os saberes e práticas envolvendo a farinha de mandioca estão imbricados à culinária brasileira desde o período pré-colonial e ainda hoje mostra-se fundamental para o sustento do país. Tanto a nomeação no Tratado Descritivo no Brasil como a Indicação Geográfica são dois pontos no tempo que, ao nomearem os usos e práticas da farinha, a salvaguardam.

As crônicas como as de Gabriel Soares de Souza atuam como marco histórico, proporcionando imagens memoriais que conformam nossa visão do que era o mundo colonial, a partir da visão da ocupação portuguesa, úteis para serem comparadas com as concepções que vemos hoje com a Indicação Geográfica. Já a IG, além de proporcionar um ganho financeiro para o trabalho de centenas de produtores da agricultura familiar com a certificação e consequente maior atuação no mercado, o reconhecimento é também uma forma de tornar os conhecimentos dos produtores de farinha de mandioca dessa região

específica como únicos, próprios e relevantes. A manutenção do cultivo tradicional da produção da farinha é uma das formas de preservar as memórias e as culturas populares.

Mas é preciso estar ciente das limitações dos documentos. Tanto as nomeações sobre a farinha de mandioca no Tratado Descritivo do Brasil como a IG podem ser vistas como apenas papéis que nomeiam as culturas alimentares. Será sempre partir das pessoas, indígenas ou produtores rurais, e dos seus usos e formas de consumo cotidianos, que as culturas alimentares se propagam, se regeneram e constantemente renascem.

A farinha de mandioca possui um percurso que perfaz, em sua trajetória, elementos ricos de análise por categorias e focalizações-generalizações em conformidade com a premissa dialética anteriormente proposta. Os casos analisados evidenciam como partindo das culturas alimentares da farinha de mandioca podemos cruzar temáticas transdisciplinares: formação do mundo colonial, história indígena, religiosidade, agronomia e sustentabilidade.

O processo de nomear é imprescindível para a preservação das culturas alimentares, social e economicamente, mas não é o único. Como afirma Certeau (2014), é no cotidiano praticado pelos sujeitos, pelos atos de operação com os objetos de consumo nos múltiplos contextos sociais, de práticas culturais, que se regula o próprio ambiente.

O reconhecimento das culturas alimentares da farinha de mandioca têm, portanto, o papel crucial e, em simultâneo, complexo, de aproximar elementos

coloniais e decoloniais. Do ato de nomear aos diferentes traços da cultura alimentar da farinha de mandioca no território brasileiro, o ponto de equilíbrio entre o dentro e o fora, e o reconhecimento da cultura *hacia la interioridad* daqueles que vivenciam se torna o maior de todos os desafios. ■

[GABRIELE TRES MANIEZO]

Atualmente é mestranda em Integração da América Latina (PROLAM), na Universidade de São Paulo; e mestranda em Estudos Latino-Americanos, na Universiteit van Amsterdam. E-mail: gabrielemaniezo@gmail.com

[GILVAN C. C. DE ARAÚJO]

Atualmente é professor de Geografia na Secretaria de Estado de Educação do Distrito Federal e realiza estágio de pós-doutoramento em Geografia pela Universidade de São Paulo. E-mail: gcc99@gmail.com

Referências

AUSTIN, John Langshaw. **Quando dizer é fazer**: palavras e ação. Tradução de Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre, Artes Médicas, 1990.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O Trato dos viventes**: formação do Brasil no Atlântico do Sul, séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. Disponível em <https://journals.openedition.org/nuevomundo/354>. Acesso em 12 de julho de 2021.

BENVENISTE, Émile. Da subjetividade na linguagem. In: **Problemas de Linguística Geral I**. 4. ed. Campinas: Pontes, 2008. [1. ed.: 1958].

BÁEZ, Tobar Oswaldo. **Defensa del maíz nativo en México**: una lección para América Latina. 2017. Disponível em: https://www.biodiversidadla.org/Documentos/Defensa_del_maiz_nativo_en_Mexico_una_leccion_para_America_Latina. Acesso 11 de agosto de 2021.

BRASIL. Presidência da República. Decreto nº 3551, de 4 de agosto de 2000. Brasília, DF, Diário Oficial da União, 2000. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d3551.htm. Acesso em 24 de julho de 2021.

CANCLINI, Néstor García. **Culturashíbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. Tradução de Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo: EDUSP, 1997.

CASCUDO. Câmara. **História da alimentação no Brasil**. São Paulo: Global, 2007. p. 93-106.

CORTAZZI, M. Narrative Analysis in Ethnography. In: **Handbook of Ethnography**. SAGE Publications. pp. 384-394, 2001.

DaMATTA, Roberto. Sobre o simbolismo da comida no Brasil. **Correio da Unesco**, 15, p. 21-23, 1987.

FARIAS, Valmir de Sousa. **Mandioca**: valor histórico, cultural e gastronômico / Valmir de Sousa Farias, José Teixeira de Seixas Filho, Maria Geralda de Miranda. – Rio de Janeiro, RJ: Epitaya, 2019. 69 p. Disponível em <https://portal.epitaya.com.br/index.php/ebooks/issue/view/15>. Acesso em 15 de agosto de 2021.

GADOTTI, Moacir. A dialética: concepção e método in: **Concepção Dialética da Educação**. 7 ed. São Paulo: Cortez/Autores Associados, 1990. p. 15-38. (26-27).

GUIMARÃES, Francisco Alfredo Morais. **A cultura da mandioca no Brasil e no mundo:** um caso de roubo da história dos povos indígenas. Encontro Estadual de História, VIII, Fera de Santana, p.1-11. 2016.

HAESBAERT, Rogério. **Território e descolonialidade:** sobre o giro (multi) territorial/de(s) colonial na América Latina. 1a ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO ; Niterói : Programa de Pós-Graduação em Geografia; Universidade Federal Fluminense, 2021.

HAMMERSELEY, M. e ATKINSON, P. **Ethnography:** principles in practice. London; New York: Routledge, 2010.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Caminhos e fronteiras.** 2.ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, Ed., 1975.

KUSCH, Rodolfo. **Geocultura del hombre americano.** Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1976.

LANDER, Edgardo (org). **La colonialidad del saber. Eurocentrismo y Ciencias Sociales.** Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2003.

LÉRY, Jean de. **Viagem à terra do Brasil.** Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército Ed., 1961.

LINDLEY, Thomas. **Narrativa de uma viagem ao Brasil.** São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1969. Disponível em <https://bdor.sibi.ufrj.br/bitstream/doc/390/1/343%20PDF%20-%20OCR%20-%20RED.pdf> Acesso em 19 de julho de 2021.

MENESES, José Newton Coelho. **Queijo artesanal de Minas:** patrimônio cultural do Brasil. Belo Horizonte: IPHAN, 2006. Disponível em http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossie_modos_fazer_queijo_minas.pdf. Acesso em 09 de agosto de 2021.

MENEZES, Sônia de Souza Mendonça; ALMEIDA, Maria Geralda de. Pamonha, identity food and territoriality. **Mercator**, Fortaleza, v. 20, dec. p. 1-15, 2020.

OLIVER, Buesa; UTRILLA, Enguita. **Léxico del español de América:** su elemento patrimonial e indígena, Madrid, Mapfre, 1992, p. 51 - 183.

PLATÃO. **Diálogos.** Teeteto Crátilo. 3. ed. Belém: UFPA, 2001.

PRÚSSIA, Adalberto. **Brasil:** Amazonas-Xingu. Brasília: Senado Federal, 2002.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires, Argentina: Ed. CLACSO, sept. 2005. p.227-278 (Colección Sur Sur).

RAJAGOPALAN, Kanavillil. **Por uma linguística crítica: linguagem, identidade e a questão ética**. São Paulo: Parábola Editorial, 2003. Disponível em https://www.researchgate.net/publication/240971639_Por_uma_linguistica_critica_linguagem_identidade_e_questao_etica. Acesso em 08 de agosto de 2021.

RODRIGUES, Jaime. “**De farinha, bendito seja Deus, estamos por agora muito bem**”: uma história da mandioca em perspectiva atlântica. *Revista Brasileira de História*, v.37, n. 75, p.69-95, 2017. Disponível em <https://www.scielo.br/j/rbh/a/ZCM7CZ5hBFdC6GQyG7h4sqv/abstract/?lang=pt> Acesso em 25 de julho de 2021.

SANTILLI, Juliana. **O reconhecimento de comidas, saberes e práticas alimentares como patrimônio cultural imaterial**. *Demetra: Alimentação, Nutrição & Saúde*, v. 10, n. 3, p. 585-606, 2015. Disponível em <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/demetra/article/view/16054> Acesso em 17 de julho de 2021.

SARGENTINI, Vanice; NAVARRO-BARBOSA, Pedro (orgs.). **Michel Foucault e os domínios da linguagem - discurso, poder, subjetividade**. São Carlos: Claraluz, 2004.

SOUSA, Gabriel Soares. **Tratado descritivo do Brasil**. 1587. p. 172 - 181.

VIANA, Nildo. **Linguagem, discurso e poder: ensaios sobre linguagem e sociedade**. Pará de Minas: Virtual Books, 2009.

RESSOAR DIGITAL: ESTUDO DE CASO SOBRE OS CANAIS DIGITAIS DO NEOJIBA



V SICCAL

[GT4 - PRODUÇÃO, CIRCULAÇÃO E FRUIÇÃO DE BENS CULTURAIS]

Hugo Leonardo Nascimento Gonçalves

Centro Universitário Jorge Amado (Unijorge), Salvador, BA

Heitor Ferrari Marback

Centro Universitário Jorge Amado (Unijorge), Salvador, BA

[RESUMO ABSTRACT RESUMEN]

O presente artigo investiga, mediante estudo de caso, o impacto do consumo de conteúdos divulgados pelos Núcleos Estaduais de Orquestras Juvenis e Infantis da Bahia (NEOJIBA) em suas redes sociais, na pandemia. Logo, constatou-se a hipótese de que, no cenário em questão, a utilização frequente das plataformas digitais vem assegurando ao público uma forma inédita de fruição dessas publicações. Visando a elucidar tal teoria, foram analisados o engajamento e o alcance das postagens publicadas em maio de 2021 nos canais do NEOJIBA no Instagram e no YouTube. Além disso, este trabalho evidencia um panorama sucinto das orquestras, bem como estabelecer um paralelo entre elas e sua presença hoje recorrente nos meios digitais. A conclusão é que os entusiastas de música erudita vêm consumindo em potencial os conteúdos hospedados nas redes do programa.

Palavras-chave: Integração social. Música erudita. Orquestras. Pandemia. Redes sociais.

This article investigates, through a case study, the impact of the consumption of contents published by Bahia State Centers of Youth and Children's Orchestras (NEOJIBA) in their social networking sites, during the pandemic. Therefore, it was found that, in this scenario, the frequent use of digital platforms has been ensuring the public an unprecedented way of enjoyment of these publications. In order to elucidate this theory, we analyzed the engagement and the reach of posts published in May 2021 on NEOJIBA's Instagram and YouTube channels. Moreover, this work highlights a succinct panorama of the orchestras, as well as establishing a parallel between them and their recurrent presence in digital media today. The conclusion is that classical music enthusiasts have potentially been consuming content hosted on the program's channels.

Keywords: Social integration. Classical music. Orchestras. Pandemic. Social networking.

Este artículo investiga, a través de un estudio de caso, el impacto del consumo de contenidos publicados por los Centros Estatales de Orquestas Juveniles e Infantiles de Bahía (NEOJIBA) en sus redes sociales, en la pandemia. Por lo tanto, se encontró que, en este escenario, el uso frecuente de plataformas digitales ha estado asegurando al público una forma sin precedentes de disfrute de estas publicaciones. Para dilucidar esta teoría, analizamos el compromiso y el alcance de las publicaciones de mayo de 2021 en los canales de Instagram y YouTube de NEOJIBA. Además, este trabajo destaca un panorama sucinto de las orquestas y establece un paralelismo entre ellas y su presencia recurrente actual en los medios digitales. La conclusión es que los entusiastas de la música clásica han estado consumiendo potencialmente contenidos en las redes del programa.

Palabras clave: Integración social. Música clásica. Orquestas. Pandemia. Redes sociales.

Introdução

Em 11 de março de 2020, a Organização Mundial de Saúde (OMS) elevou à categoria de pandemia a doença respiratória transmitida pelo novo coronavírus (Sars-CoV-2), já conhecida internacionalmente por Covid-19. A situação de emergência de saúde pública em virtude da disseminação planetária dessa enfermidade obrigou equipamentos culturais no mundo inteiro, inclusive aqui no Brasil – teatros, salas de concerto, cinemas, entre outros – a suspender de imediato as suas atividades presenciais.

Buscando encontrar uma solução em meio a uma crise sanitária sem precedentes, diversos artistas decidiram migrar suas atividades para o ambiente digital. Desde então, elas vêm sendo transmitidas através das plataformas de mídias sociais, transformando-as em excelentes alternativas de entretenimento e fruição cultural para o público que se encontra em isolamento social.

Várias orquestras, entre elas as formações musicais que constituem o programa social Núcleos Estaduais de Orquestras Juvenis e Infantis da Bahia (NEOJIBA), demonstraram sua resiliência face ao cenário pandêmico, conseguindo se reinventar remotamente. De fato, em particular durante o primeiro semestre de 2020, “a *internet* se tornou o único caminho possível para que as orquestras se mantivessem de alguma forma atuantes” (SAMPAIO, 2021).

Logo, elas adotaram como estratégia a virtualização de conteúdos musicais e iniciativas pedagógicas – nas quais os

próprios músicos vêm ministrando aulas para crianças e jovens, exercendo o seu papel multiplicador –, além da realização de projetos sociais com vistas ao enfrentamento da Covid-19. A transmissão *online* de concertos, na avaliação de Sampaio (2021), apresenta engajamentos estimados em, no máximo, milhões de espectadores – um público que vem crescendo exponencialmente.

E o NEOJIBA, na qualidade de conglomerado de núcleos mantenedores de orquestras e coros infantojuvenis atuantes na Bahia, não poderia estar alheio à atual conjuntura. Em seus canais digitais objeto deste trabalho, foram disponibilizados registros de apresentações coletivas e individuais, além de campanhas diversas, preponderantemente inerentes a temáticas sociais, uma vez que o NEOJIBA se trata de uma iniciativa de fomento ao desenvolvimento e à integração sociais através da música.

Ao elaborar este artigo, cujo objetivo primordial é investigar o impacto do consumo de conteúdos desenvolvidos pelo programa estadual em suas redes sociais no corrente contexto temporal, determinou-se o seguinte problema de pesquisa: “Como o público vem apreciando as atividades do NEOJIBA no período da pandemia?” Com o intuito de definir possíveis respostas para a questão proposta, escolheu-se como método o estudo de caso, complementado por uma análise quantitativa dos conteúdos publicados nos canais do NEOJIBA nas plataformas *Instagram* e *YouTube* durante todo o mês de maio de 2021, e também por uma análise qualitativa dos comentários postados em tais conteúdos.

Música erudita e orquestra

Giles (2019) examina que, ao contrário da música popular, a música erudita é discutida com frequência nos dias atuais, por possuir um público apreciador mais específico que está em constante expansão. Porém, essa comparação entre os dois estilos se deriva de períodos anteriores, pois “são décadas de pesquisas e estudos sobre a diferença da música clássica e música popular” (p. 21).

Responsáveis por popularizar a música clássica, as orquestras também têm a incumbência de tornar os seus concertos, de características eruditas, mais evidentes. A orquestra se classifica em três tipos – sinfônica, filarmônica e de câmara. Tanto a orquestra sinfônica quanto a filarmônica, atualmente, são particularmente idênticas e, entretanto, diferentes na quantidade de músicos, pois a filarmônica necessita de instrumentistas adicionais para apresentar seus espetáculos e repertórios distintos. Por serem constituídas por um contingente reduzido de músicos, as orquestras de câmara, segundo Carvalho (2018), possuem um quantitativo fixado em até 50 músicos ou um pouco mais.

As primeiras orquestras surgiram no Egito antigo, há aproximadamente 700 anos a. C., e consistiam em grupos de instrumentistas que, sistematicamente, eram acompanhados por cantores. Já a orquestra sinfônica moderna, na avaliação de Bertero (2001), se iniciou com pequenos conjuntos oriundos do período barroco. Entre os séculos XVIII e XIX, esses grupos aumentaram seus efetivos de músicos à medida que novos instrumentos forem introduzidos.

Como consequência, houve o incremento da complexidade nas orquestras, adaptando-as a um novo momento de produção e execução musical. “Com as revoluções sociais e econômicas do século XIX, a música deixa as cortes e passa a ser produzida e executada para um público urbano. A urbanização traz consigo a burguesia que passa a produzir, executar e consumir música.” (BERTERO, 2001, p. 84) A partir daí, a música passou a ser executada nos espaços teatrais, não estando mais circunscrita a salões ou câmaras em palácios e cortes, o que propiciou a necessária ampliação da orquestra sinfônica.

Ao ingressar no segundo quartel do século XIX, cristalizado pelo romantismo musical, exigiu-se o acréscimo de novos instrumentos, bem como a formação de maiores orquestras, para se apresentar em equipamentos culturais urbanos de dimensões majestosas. Desenvolveu-se, enfim, a orquestra sinfônica que vem alcançando os teatros e as salas de concerto na atualidade, com capacidade para executar um repertório que demanda entre 40 e pouco mais de 100 instrumentistas.

Portanto, segundo afirma Giles (2019), “a música erudita, juntamente com a orquestra sinfônica, torna-se mais popular, existindo maior consumo da música erudita e visibilidade para as orquestras da época.” (p. 22). A popularização desse gênero se atribui, entre outros fatores, a apoios financeiros para que ele seja difundido para outros locais cujos habitantes não costumam usufruir deste meio, possibilitando melhores investimentos em cultura musical, além de tornar as orquestras mais populares.

Presença digital de orquestras na pandemia

De acordo com Cavalcanti (2020), diversos artistas – de músicos a comediantes – encontraram na criação de conteúdo nas plataformas **online** uma saída para permanecerem ativos no período pandêmico. Essa estratégia também se revelou eficiente para que as orquestras se mantenham funcionando, em uma conjuntura cristalizada pela suspensão das atividades artísticas presenciais, iniciada em março de 2020.

A Orquestra Sinfônica do Estado de São Paulo (Osesp), por exemplo, se apresentou pela última vez no dia 13 daquele mês, quando a gestão do governador João Doria (PSDB) anunciou a paralisação das atividades nos espaços culturais paulistas. Como uma das soluções, passou a publicar semanalmente em seu canal no **YouTube**, através do projeto Concerto Digital Osesp, registros audiovisuais realizados desde 2011 em parceria com a TV Cultura, emissora mantida pelo próprio governo estadual (CAVALCANTI, 2020).

Outras formações orquestrais País afora trilharam itinerários idênticos. Sediada na cidade do Rio de Janeiro, a Orquestra Sinfônica Brasileira (OSB) idealizou uma série de transmissões em seu perfil no **Facebook**, denominada OSB Ao Vivo de Casa. Dessas apresentações de músicos individuais, Cavalcanti (2020) relata que algumas delas chegaram a alcançar 6 mil curtidas, obtendo enorme sucesso.

A Orquestra Sinfônica de Santo André, na Região Metropolitana de São Paulo, realizou duas iniciativas inovadoras

e adequadas ao atual horizonte pandêmico, mas sem replicar situações de concerto. Entre esses projetos – e que merece destaque – está a série Microestrias da Quarentena, disponível desde maio de 2020 no canal da Orquestra no **YouTube**.

Para conceber a série audiovisual, o maestro Abel Rocha fomentou a criação de um repertório adaptado para o qual está sendo denominado **novo normal** (grifo nosso), encomendando obras a oito compositores brasileiros de múltiplas tendências, executadas agregadamente por 40 músicos. Em entrevista à reportagem do Estadão Conteúdo (*apud* ISTOÉ, 2020), Abel explicou que “cada obra foi escrita para quatro a seis músicos, que gravaram individualmente suas partes em suas casas”.

Aspectos metodológicos

Principal método selecionado para a execução deste trabalho, o estudo de caso, na definição de Gil (2008), consiste em um profundo e exaustivo estudo de um ou de poucos objetos. Já para Yin (2001), o estudo de caso é uma investigação empírica que tem por objetivo precípuo investigar um fenômeno contemporâneo inserido no seu contexto da vida real, se manifestando particularmente quando os limites entre ambos não estão visivelmente definidos.

Tal estudo, na condição de estratégia de pesquisa, compreende um método que abrange todas as suas características, inclusive a lógica de planejamento incorporando abordagens peculiares da coleta

e análise de dados. Algumas outras características da estratégia do estudo de caso, entretanto, não são tão importantes para planejá-la, mas podem ser consideradas variações dentro da pesquisa do estudo de caso, bem como apresentar respostas a questões comuns (YIN, 2001).

Sobre a análise quantitativa, que é complementar ao método central, investigaram-se o engajamento e o alcance do perfil oficial do NEOJIBA no *Instagram* (@neojiba), cujo acesso ocorreu no período compreendido entre os dias 3 e 23 de junho de 2021. Quanto ao engajamento dos conteúdos na supracitada plataforma, foram analisadas as curtidas, visualizações (no caso dos vídeos) e comentários de cada *post*, bem como qualificar cada comentário sob os rótulos de positivo, negativo e neutro. Por fim, também se diagnosticaram os dados constantes no relatório de métricas do perfil – fornecido via *e-mail* pela Coordenação de Comunicação do NEOJIBA –, verificando o alcance obtido nos *posts* e nas *stories*, além do número de seguidores e suas características demográficas e geográficas.

Já no canal do programa no YouTube (youtube.com/neojibatv), acessado entre os dias 25 e 26 de junho de 2021, analisou-se o engajamento dos seus vídeos através das visualizações, curtidas (likes), descurtidas (dislikes) e comentários disponíveis em cada conteúdo audiovisual. Ainda no tocante ao diagnóstico quantitativo do canal, o alcance, no entanto, se resumiu apenas ao total de inscritos na ferramenta de compartilhamento de vídeos. E a análise qualitativa visava a classificar os comentários postados em cada vídeo em positivo, negativo e neutro, tal como se manifestou no Instagram.

Histórico, proposta e estrutura atual do NEOJIBA

Idealizado em 2007 pelo célebre pianista, educador, maestro e gestor cultural baiano Ricardo Castro, o programa Núcleos Estaduais de Orquestras Juvenis e Infantis da Bahia (NEOJIBA) é um exemplo inovador de política pública, articulando cultura, educação e desenvolvimento social. Logo, a integração dessas três esferas faz da iniciativa mantida pelo Governo da Bahia um projeto pioneiro no estado, valendo-se do ensino e da prática musicais coletivos como ferramentas primordiais.

Acerca da metodologia do NEOJIBA, seu fundador buscou inspiração em um exitoso modelo didático-musical de desenvolvimento humano, implementado na Venezuela pelo economista e maestro José Antonio Abreu (1939-2018), em 1975. Tal modelo, atualmente, é reconhecido mundialmente como *El Sistema* (NEOJIBA, 2020). Para Marques e Crusoé (2018), os conceitos pensados para sua elaboração objetivam amenizar as mazelas sociais decorrentes da extrema pobreza no país sul-americano.

Carregando o lema “Aprende quem ensina” – sintetizado a partir da frase “Feliz aquele que transfere o que sabe e aprende o que ensina”, atribuída à poetisa goiana Cora Coralina (1889-1985) –, a iniciativa faz do seu objetivo de multiplicação um grande diferencial. Ou seja, seus alunos vêm sendo capacitados para atuarem futuramente como docentes no projeto (POLONI, 2012).

Desde 2007, o NEOJIBA já beneficiou um contingente populacional estimado

em mais de 10 mil crianças, adolescentes e jovens em todo o estado baiano graças às suas ações de formação musical. Atualmente, o programa atende 1.970 integrantes diretos em seus núcleos instalados na cidade de Salvador, em sua Região Metropolitana e no interior, bem como 4.500 indiretos em ações de apoio a iniciativas musicais parceiras.

Tendo como missão “promover na Bahia o desenvolvimento e a integração social prioritariamente de crianças, adolescentes e jovens em situações de vulnerabilidade por meio do ensino e da prática musical coletivos” (NEOJIBA, 2020), o programa se encontra hoje vinculado à Secretaria de Justiça, Direitos Humanos e Desenvolvimento Social (SJDHDS). Entretanto, sua gestão é realizada mediante contrato por uma Organização Social (OS), o Instituto de Desenvolvimento Social pela Música (IDSM).

Sua estrutura organizacional atual contempla 13 núcleos. Agregando-se ao Núcleo Central NEOJIBA (NCN), localizado na capital, estão mais três Núcleos Territoriais NEOJIBA (NTNs) – situados nos municípios de Feira de Santana (Antônio Gasparini), Teixeira de Freitas (Orquestrando Futuros) e Vitória da Conquista – e nove Núcleos de Prática Musical (NPM), que funcionam em sete diferentes bairros de Salvador e nos municípios de Simões Filho e Jequié.

O Núcleo Central NEOJIBA é responsável por gerir as atividades

dos núcleos em toda a Bahia, abrangendo as áreas artística, pedagógica e de desenvolvimento social do programa, além de coordenar o funcionamento e o desenvolvimento das principais formações musicais em Salvador: Orquestra 2 de Julho, Orquestra Castro Alves (OCA), Orquestra Pedagógica Experimental, Orquestra de Cordas Infantil, Coro Juvenil, Coro Infantojuvenil e Coro Comunitário. (NEOJIBA, 2020).

Além das suas quatro formações orquestrais e três corais supracitadas, o NCN – sediado desde 9 de julho de 2019 no histórico Parque do Queimado, no bairro da Liberdade, um dos mais populosos da capital baiana – ainda inclui em seu portfólio os Grupos de Câmara. Essas formações se constituem por um contingente diminuto de músicos, como um quarteto de cordas ou um quinteto de sopros ou de metais.

Reconhecida e aclamada nos cenários nacional e internacional, a Orquestra 2 de Julho, considerada a maior e mais importante formação musical do NEOJIBA, já realizou mais de 310 apresentações para um público estimado em 484 mil pessoas. Já excursionou por diversos estados do Brasil e pelo exterior, acumulando sete turnês ao lado de artistas consagrados. Quase todos os músicos que compõem a Orquestra 2 de Julho atuam na condição de jovens multiplicadores, envolvidos direta ou indiretamente na formação musical de mais de 6 mil crianças e adolescentes na Bahia.

Análise do perfil do NEOJIBA no Instagram

Ao acessar o perfil oficial do NEOJIBA no **Instagram** (@neojiba) entre os dias 3 e 23 de junho de 2021, analisou-se o engajamento de cada conteúdo publicado em maio do mesmo ano, bem como o seu alcance – cujos dados foram possíveis mediante consulta ao relatório de métricas. Durante o período investigado, a equipe responsável pelas mídias sociais do programa disponibilizou na plataforma um universo de 62 **posts** em seu **feed** – sob os formatos de foto, carrossel e vídeo –, agregado a um total de 152 **stories**.

Foram publicados, entre 1º e 31 de maio, 33 fotos, correspondendo aproximadamente a um percentual de 53,22%, 20 vídeos (32,26%) e 9 carrosséis, ou cerca de 14,52% do total de **posts** investigados. Dos 33 **posts** com foto analisados, 26 – que equivalem a 78,79% desse subconjunto – possuem caráter informativo e apenas 7 (21,21%) são fotos, embora editadas.

Entre os 20 vídeos investigados, 12 (60%), pertencem ao gênero musical, ao passo que 7 (35%) fornecem conteúdo informativo e somente 1 vídeo (5%) – uma homenagem ao Dia das Mães seguida por releituras de algumas canções associadas à efeméride – é simultaneamente informativo e musical. Já entre os 9 carrosséis, 8 (88,89%) são constituídos por fotos, e apenas um (11,11%) possui natureza meramente informativa – uma campanha que incentivava a doação do Imposto de Renda (IR).

Ao analisar as métricas, verificou-se que, de um total de 62 **posts** nos quais

foram contabilizadas 19.119 interações, somente 20 – ou cerca de 32,26% desse universo – eram os mais interagidos de maio, sendo disponibilizados entre os dias 1º e 31 do referido mês. Suas impressões e seu alcance atingiram, em média, mais de 4 mil seguidores.

O melhor **post** por interações naquele período foi uma fotografia do violinista, instrutor e maestro Marivaldo Liberato Néri Júnior – membro-fundador do NEOJIBA falecido aos 30 anos, em decorrência da Covid-19 –, incrementada por uma frase sua inserida à esquerda na própria imagem e, à direita, uma nota de pesar (Figura 1). Publicado às 17h19 do dia 27 de maio, o **post** em questão recebeu 5.218 interações, o que representava 27,29% do seu total do período.

[Figura 1] Post com nota de pesar pelo falecimento de Marivaldo Liberato Néri Júnior



Fonte: NEOJIBA (perfil) (https://www.instagram.com/p/CPY7nP_FPj7). Acesso em: 21 jun. 2021.

No que tange ao formato, os **posts** com foto, em média, receberam 366 interações e alcançaram 3.827 pessoas; seguidos dos

carrosséis, com 346 interações e 3.710 pessoas, e dos vídeos, com média de 198 interações e alcance médio de 329 pessoas. Por obterem a maior média total de interações, bem como maior alcance médio total, as fotos foram classificadas como o melhor tipo de **posts**. As **hashtags** mais frequentes nos **posts** produzidos em maio foram #SJDHDS e #IDSM, cada uma acumulando 61 **posts**, e #NEOJIBA, com 43. Pelo recorte por dia e hora, mais de 35 **posts** obtiveram em média mais de 771 interações.

Quanto ao seu engajamento, os **posts** investigados receberam, em conjunto, 14.132 curtidas, das quais 11.054 – ou aproximadamente 78,22% – foram dadas às fotos e 3.078 (21,78%) aos carrosséis. Já os vídeos, que contabilizaram ao todo 14.562 visualizações, receberam 9.938 visualizações (68,25%) nos musicais, 3.923 (26,94%) nos conteúdos audiovisuais de natureza informativa e apenas 701 visualizações (4,81%) no único vídeo informativo-musical disponibilizado no período.

Em conjunto, os **posts** publicados em maio no perfil do NEOJIBA receberam 1.116 comentários; porém, em apenas 11 – representando um percentual estimado em cerca de 17,74% – nenhum comentário foi publicado. Quanto ao recorte por tipo de **post**, 789 comentários (70,70%) foram dados às fotos, 254 (22,76%) aos vídeos e 73 comentários (6,54%), aos carrosséis. Durante o período investigado, publicaram-se dois **posts** acompanhados por notas de pesar pelo falecimento de dois músicos. Por se configurarem como **outputs** devido à maior quantidade de comentários recebidos, essas postagens foram desconsideradas para efeito de análise (Tabela 1).

[Tabela 1] Posts com maiores quantidades de comentários – Maio de 2021

Posição	Nome	Data	Tipo	Categoria	Comentários	% do total
1ª	Nota de pesar: Marivaldo L. N. Júnior	27/05/2021	Foto	Informativo	593	53,13
2ª	Nota de pesar: Clara Mascarenhas	17/05/2021	Foto	Informativo	97	8,7
3ª	Releitura do Concerto nº 2 (Friedrich Seitz)	26/05/2021	Vídeo (2min23s)	Musical	50	4,48
4ª	NEOJIBA Explica: O que é o NEOJIBA?	10/05/2021	Vídeo animado	Informativo	38	3,40
5ª	TBT: 6 anos do NPM Cordas Dedilhadas	27/05/2021	Carrossel (8 fotos)	Informativo	28	2,51

Fonte: Elaboração dos autores, com base em NEOJIBA (perfil) (<https://www.instagram.com/nejiba>). Acessos entre 3 e 23 jun. 2021.

Portanto, investigou-se um recorte de 426 comentários, o que equivale a aproximadamente 38,17% do total. Destes, os mais recorrentes foram classificados como elogios simples (128 ou 30,04%), elogios acompanhados de aplauso (s) (81 ou 19,01%), respostas elogiosas com menção (ões) (74 ou 17,37%), aplausos (54 ou 12,68%), respostas elogiosas com menção (ões) e aplausos e respostas simples com menção (ões) (cada tipo computando 14 comentários, ou 3,29%). Outros tipos contabilizaram 61 comentários, estimados em cerca de 14,32%.

A maioria dos comentários qualitativamente analisados, 394 (92,49%), foi classificada como positiva. Com relação aos demais comentários, 27 (6,34%) foram qualificados como neutros e apenas 5 (1,17%), negativos. Esses comentários receberam no total 430 curtidas, das quais 399 (92,8%) foram dadas aos comentários positivos, 26 (6,04%) aos neutros, e as 5 últimas (1,16%) aos negativos. Dos 426 comentários, 68,

o equivalente a aproximadamente 16% do recorte investigado, não receberam nenhuma curtida. Analisando esse subconjunto, 61 (89,71%) são positivos e 7 (10,29%), neutros.

O relatório concluiu ainda que, de um universo de 152 *stories* cujo engajamento totalizou 87.831 interações, somente 20 (13,16%) eram as mais interagidas, sendo publicadas entre os dias 3 e 31 de maio. Suas impressões e seu alcance oscilaram entre cerca de 1 mil e mais de 2 mil seguidores. Assim como nos *posts*, a melhor *story* por interações consistiu em uma foto de Marivaldo Liberato Néri Júnior postada em 27 de maio às 17h21, em homenagem ao seu falecimento, totalizando 2.920 interações, o equivalente a 3,32%.

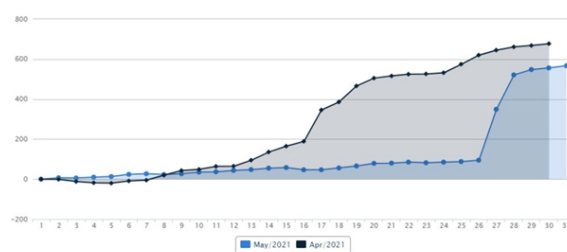
Quanto ao tipo, as *stories* com enquete obtiveram em média 645 interações e alcance de 479 pessoas; as com foto, 636 interações e alcance de 608 pessoas; as com vídeos, 514 interações e alcance de 467 pessoas; e as com menções, 592 interações e alcance de 591 pessoas. Pelo fato de serem responsáveis pelos maiores engajamento e alcance médios totais, as enquetes foram classificadas como o melhor tipo de *stories*.

A *hashtag* utilizada com maior frequência nas *stories* produzidas em maio de 2021 foi #neojibaonline, acumulando 12 *stories*, seguida por #tbt, incorporada a apenas uma *story*. Já Camila Ceuta (com 7 *stories*), Adê (com 6), Amanda Amorim e Érica Sá (com 4 *stories* cada) lideraram a quantidade de menções nas *stories* do mesmo mês. Pelo recorte por dia e hora, mais de 35 *stories* obtiveram em média 835 visualizações.

Conforme o relatório de métricas do *Instagram* do NEOJIBA, um público superior a 500 mil pessoas estava seguindo o perfil no

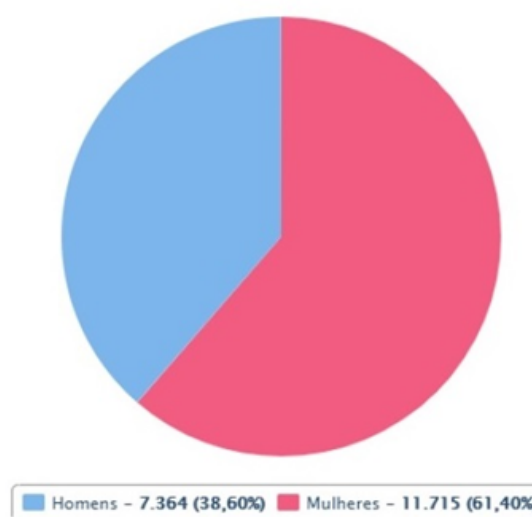
período compreendido entre os dias 1º e 31 de maio de 2021, ao contrário do verificado no mês anterior (abril), quando a página totalizava mais de 600 mil seguidores (Gráfico 1). Na análise por sexo (Gráfico 2), as mulheres constituíam o contingente majoritário dos seguidores durante o mês de maio, contabilizando 11.715, o que corresponde a 61,40%. Entretanto, 7.364 homens, ou 38,60%, estavam seguindo o perfil no igual período.

[Gráfico 1] Comparativo de seguidores (maio/abril de 2021)



2021 (<https://app.mlabs.com.br/reports/342915>). Acesso em 7 jun. 2021.

[Gráfico 2] Distribuição dos seguidores por sexo em maio de 2021



Fonte: NEOJIBA: métricas do Instagram - maio de 2021 (<https://app.mlabs.com.br/reports/342915>). Acesso em 7 jun. 2021.

Levando em consideração a divisão por faixa etária dos seguidores ao cruzar com a sua divisão por sexo, os homens entre 25 e 34 anos, bem como as mulheres entre 35 e 44 anos, predominavam nesse quesito, alcançando percentuais superiores a 30%. Sobre a localização geográfica dos seguidores do perfil do NEOJIBA detectada em maio, constatou-se que a quase totalidade deles (95%) reside no Brasil. Deste contingente, mais da metade (54%) vive em Salvador (BA), 3% em São Paulo (SP), 2% em Feira de Santana (BA), outros 2% moram no Rio de Janeiro (RJ) e 1%, em Lauro de Freitas (BA).

Análise do canal NEOJIBA no YouTube

Ao contrário do investigado em seu perfil no Instagram, o NEOJIBA publicou em maio de 2021 uma quantidade ínfima de conteúdos audiovisuais em seu canal oficial na plataforma YouTube (youtube.com/nejibatv). Quando da análise desses conteúdos, entre 25 e 26 de junho do mesmo ano, o canal possuía 15,2 mil inscritos. Durante o horizonte temporal analisado, foram postados apenas quatro vídeos, dos quais 2 (50%) são de caráter informativo e os outros 2 (50%), musicais.

O vídeo que inaugurou as postagens de maio no **YouTube** trata-se de um registro integral da palestra **online** “Caixa Convida: Mães Empreendedoras”, transmitida originalmente em 13 de maio por ocasião do Dia das Mães, que em 2021 foi comemorado quatro dias antes da realização do evento.

Ministrada pela economista Bárbara Souza mediante parceria com a Caixa Econômica Federal (CEF), a palestra teve como público-alvo as mães dos (as) integrantes das orquestras do NEOJIBA, que receberam orientações pertinentes ao planejamento financeiro para a consecução dos seus objetivos.

O conteúdo subsequente, “NEOJIBA – Vídeo Institucional 2021”, tece uma exposição sucinta acerca do programa através de depoimentos elogiosos. No material audiovisual em questão, produzido antes da pandemia e postado em 31 de maio, são apresentados ao espectador a história do NEOJIBA, seus objetivos e proposta pedagógica, bem como enaltecer a qualidade e o prestígio das orquestras constituintes do programa.

Já os demais vídeos datados de maio, ambos também publicados no último dia daquele mês, possuem natureza meramente musical. O primeiro, intitulado “NEOJIBA Talentos – Rafael de Almeida apresentando *His Majesty the Tuba*”, se trata de uma apresentação individual desse integrante da Orquestra Castro Alves (OCA), na qual toca tuba, um instrumento de sopro –, gravada para a série NEOJIBA Talentos.

O último conteúdo audiovisual, “NEOJIBA Inspira – Eduardo Torres e Hélder Passinho”, traz o diretor musical e o maestro, juntos, tocando os seus respectivos instrumentos – piano e trompete – na sede do programa social, no Parque do Queimado. Juntos, eles fizeram uma releitura do segundo movimento do **Concerto nº 1 em Ré Maior BWV 972**, de Antonio Vivaldi (1678-1741) e Johann Sebastian Bach (1685-1750).

Ao investigar o engajamento do canal do NEOJIBA no **YouTube**, seus conteúdos audiovisuais publicados em maio receberam agregadamente 967 visualizações, das quais 645 (66,7%) foram dadas aos informativos e 322 (33,3%), aos musicais. Esses vídeos totalizaram ainda 117 curtidas (**likes**), sendo que 74 delas (63,25%) foram dadas aos informativos e 43 (36,75%), aos de caráter musical. Por fim, os quatro vídeos do mês acumularam 17 comentários, dos quais 9 (52,94%) foram dados aos conteúdos musicais em conjunto e os 8 remanescentes (47,06%), a apenas um conteúdo informativo (Tabela 2). Levando-se em consideração o total de comentários, esse quantitativo ainda é irrisório.

[Tabela 2] Vídeos com maiores quantidades de comentários – Maio de 2021

Posição	Nome	Data	Categoria	Comentários	%do total
1º	NEOJIBA - Vídeo Institucional 2021	31/05/2021	Informativo	8	47,06
2º	NEOJIBA Inspira - Eduardo Torres e Hélder Passinho	31/05/2021	Musical	5	29,41
3º	NEOJIBA Talentos - Rafael de Almeida apresentando His Majesty the Tuba	31/05/2021	Musical	4	23,53
4º	Caixa Convida: Mães Empreendedoras	13/05/2021	Informativo	0	0

Fonte: Elaboração dos autores, com base em NEOJIBA (canal) (<https://www.youtube.com/c/NEOJIBATV/videos>). Acessos em 25 e 26 jun. 2021.

Somando todos os quatro vídeos publicados no **YouTube** durante o mês de maio, computaram-se 1.101 interações. O conteúdo audiovisual que obteve o maior índice de engajamento

durante o período analisado foi “NEOJIBA – Vídeo Institucional 2021”, contabilizando 425 visualizações, 42 curtidas e 8 comentários, o que gerou um subtotal de 475 interações, correspondendo a cerca de 43,14%. Em seguida, “Caixa Convida: Mães Empreendedoras”, também informativo, obteve 220 visualizações e 32 curtidas, mas sem nenhum comentário, perfazendo 252 interações, ou aproximadamente 22,89%.

“NEOJIBA Inspira – Eduardo Torres e Hélder Passinho” se encontra em terceiro lugar no **ranking**, com 166 visualizações, 26 curtidas e 5 comentários, subtotalizando 197 interações (17,9%). Já o vídeo responsável por obter o menor nível de engajamento em maio foi mais um musical, “NEOJIBA Talentos – Rafael de Almeida apresentando **His Majesty the Tuba**”, no qual foram computados 156 visualizações, 17 curtidas e 4 comentários, o que equivale a 177 interações, girando em torno de 16,07% do total.

De um universo de 17 comentários, 5 (29,41%) foram classificados como elogios simples; outros 5 (29,41%) como respostas elogiosas; 3 (17,66%) foram enquadrados como elogios acompanhados de aplauso (s); 2 comentários (11,76%), respostas elogiosas com aplauso (s); e os 2 restantes (11,76%), aplausos. Todos eles tiveram qualificação positiva como demonstração incontestante do enorme prestígio do NEOJIBA junto ao público. Esses comentários receberam, no total, 5 curtidas (**likes**), sem constatar nenhuma descurtida (**dislike**).

Considerações finais

Como os apreciadores de música erudita estavam confinados em suas residências em um contexto pandêmico, constatou-se que, a partir da análise dos resultados apresentados, essa parcela da população vinha consumindo constantemente os conteúdos produzidos pelo programa NEOJIBA e disponibilizados em seus canais na *internet*, inclusive os dois selecionados como objeto para o presente artigo. Esse fenômeno vem colaborando para um potencial crescimento, no ambiente digital, de um público ávido por orquestras.

Para que este estudo de caso fosse possível, foram consultados o perfil do programa social no *Instagram* e o seu canal no *YouTube*, no período compreendido entre os dias 3 e 26 de junho de 2021. Obtendo acesso às páginas hospedadas nessas plataformas digitais, diagnosticou-se o seu impacto no consumo de conteúdos nelas divulgados – preponderantemente musicais –, tendo como horizonte temporal o mês de maio do mesmo ano.

No perfil do NEOJIBA no *Instagram*, detectou-se o engajamento mediante consultas individuais de seus 62 *posts*, analisando a quantidade de curtidas, visualizações – no caso dos vídeos – e comentários, além de utilizar dados complementares extraídos do relatório de métricas, fornecido via *e-mail* pela Coordenação de Comunicação. Além disso, os comentários foram qualificados majoritariamente como positivos, seguidos por neutros e negativos, dependendo da análise do ponto de vista de cada seguidor (a). No que concerne ao alcance obtido pelos *posts* e *stories*, bem

como os dados inerentes às interações desses conteúdos, entretanto, recorreu-se ao relatório de métricas.

A partir da análise do referido documento, um contingente estimado em 19.079 mil pessoas estava seguindo a página no período analisado. Desse quantitativo, 61,40% pertenciam ao sexo feminino, ao passo que os demais 38,60% pertenciam ao masculino. Portanto, presume-se que as mulheres consistem em uma porção do público responsável por estabelecer maioria entre os consumidores de conteúdos associados à música erudita no ambiente digital.

Já o canal NEOJIBA no *YouTube* divulgou, em maio de 2021, apenas quatro vídeos, evidenciando um equilíbrio entre os conteúdos audiovisuais de caráter informativo e aqueles de natureza musical. Todavia, a maior quantidade de interações na ferramenta coube aos vídeos informativos, uma vez que os musicais foram relegados a segundo plano. Analisando os comentários disponibilizados em cada vídeo, constatou-se que todos eles foram qualificados como positivos.

Apesar de a música ser um elemento que delineia praticamente todas as ações desenvolvidas por um programa mantido pelo Governo da Bahia, que objetiva promover em âmbito estadual o desenvolvimento e a integração social de crianças, adolescentes e jovens em situações de vulnerabilidade, por intermédio do ensino e da prática musical coletivos, percebe-se que grande parcela dos conteúdos analisados possui caráter informativo.

Após efetuado o estudo, concluiu-se que a hipótese suscitada acerca do problema

é que, em um panorama no qual os equipamentos culturais estavam mantendo as suas atividades suspensas, a utilização intensiva das plataformas digitais vinha proporcionando aos entusiastas de música erudita que estavam sob isolamento social uma forma até então inédita de fruição de conteúdos produzidos pelas orquestras, inclusive por aquelas que integram o NEOJIBA. Entre esses produtos, podem-se mencionar os concertos (tanto transmitidos ao vivo quanto previamente gravados), recitais e apresentações individuais dos próprios músicos.

Portanto, fica evidenciada a importância de as organizações e instituições planejarem e executarem estratégias para a sua presença digital, de maneira a divulgar sistematicamente os seus produtos e serviços para os consumidores. Nessa perspectiva, e de acordo com as análises aqui expostas, o público pretende consumir prioritariamente conteúdos informativos. Esse fator basilar aponta para uma urgência de os gestores de mídias sociais do NEOJIBA perceberem a relevância em ofertar conteúdos que convençam os seguidores e inscritos em seus canais digitais a se manterem informados acerca das realizações do programa social.

Assim como se transpareceu neste estudo de caso, o fato de informar à audiência se traduz em um elemento substancial para a perpetuação, o êxito e a consolidação de marcas que ambicionem utilizar os canais hospedados nas plataformas de mídia social como ferramentas que propõem a interação recíproca com os seus respectivos públicos.■

[HUGO LEONARDO NASCIMENTO GONÇALVES]

É jornalista graduado em Comunicação Social com Habilitação em Jornalismo, pelo Centro Universitário Jorge Amado (Unijorge), e MBA (especialista) em Marketing Digital e Mídias Sociais pela mesma Instituição de Ensino Superior. Salvador, BA, Brasil. E-mail: hugogoncalvesjornalismo@gmail.com

[HEITOR FERRARI MARBACK]

É graduado em Administração de Empresas, especialista em Marketing e mestre em Administração Estratégica pela Universidade Salvador (Unifacs), doutor em Difusão do Conhecimento pela Universidade Federal da Bahia (Ufba) e professor da Unijorge. Salvador, BA, Brasil. E-mail: hfmarback@gmail.com

Referências

BERTERO, C. O. Orquestras sinfônicas: uma metáfora revisitada. RAE - **Revista de Administração de Empresas**, São Paulo, v. 41, n° 3, jul.-set. 2001, p. 84-88. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rae/a/5JmRL4VdHC3GBPTyrBv6MNH/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 10 jun. 2021.

CARVALHO, C. S. **Plano de ações em comunicação para a Orquestra Sinfônica da Bahia**. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Comunicação com Habilitação em Jornalismo). Faculdade de Comunicação, Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2018, 34 p. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/28598/1/MEMORIAL%20A%c3%a7%c3%a3o%20para%20a%20OSBA%20TCC%20REVISADO.pdf>. Acesso em: 10 jun. 2021.

CAVALCANTI, A. **Desamparadas, orquestras brasileiras se esforçam para sobreviver à pandemia**. In: TAB UOL. São Paulo, 2 set. 2020. Disponível em: <https://tab.uol.com.br/noticias/redacao/2020/09/02/desamparadas-orquestras-brasileiras-se-esforcam-para-sobreviver-a-pandemia.htm>. Acesso em: 19 jwwwun. 2021.

ESTADÃO CONTEÚDO. **Orquestras inovam na pandemia com repertórios pensados para o mundo virtual**. In: ISTOÉ (portal). São Paulo: Editora Três, 9 set. 2020. Disponível em: <https://istoe.com.br/orquestras-inovam-na-pandemia-com-repertorios-pensados-para-o-mundo-virtual>. Acesso em: 19 jun. 2021.

GIL, A. C. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 6ª ed. São Paulo: Atlas, 2008. Disponível em: <https://ayanrafael.files.wordpress.com/2011/08/gil-a-c-mc3a9todos-e-tc3a9cnicas-de-pesquisa-social.pdf>. Acesso em: 25 mai. 2021.

GILES, P. F. T. **Batuta midiática: a importância dos canais digitais para divulgação de produções culturais**. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Comunicação Social – Habilitação em Jornalismo), Universidade de Caxias do Sul. Caxias do Sul (RS), 2019, 102 p. Disponível em: <https://repositorio.ucs.br/xmlui/handle/11338/5464>. Acesso em: 7 jun. 2021.

LUBISCO, N. M. L.; VIEIRA, S. C. **Manual de estilo acadêmico: trabalhos de conclusão de curso, dissertações e teses**. 6ª ed. rev. e ampl. Salvador: EDUFBA, 2019. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/29414/3/manual-de-estilo-academico-6ed-miolo-RI.pdf>. Acesso em: 15 mai. 2021.

MARQUES, P. C.; CRUSOÉ, N. M. C. Educação e emancipação humana no contexto dos Núcleos Estaduais de Orquestras Juvenis e Infantis da Bahia (NEOJIBA). In: ENCONTRO DE PESQUISA EDUCACIONAL DO NORDESTE, 24., 2018, João Pessoa. **Anais da Reunião**

Científica Regional da ANPEd (2018) [...]. Rio de Janeiro: ANPEd, 2018. Disponível em: http://anais.anped.org.br/regionais/sites/default/files/trabalhos/12/3859-TEXTO_PROPOSTA_COMPLETO.pdf. Acesso em: 1 jun. 2021.

NEOJIBA (canal). In: **YOUTUBE**. Disponível em: <https://www.youtube.com/c/NEOJIBATV/videos>. Acessos em 25 e 26 jun. 2021.

NEOJIBA (perfil). In: **INSTAGRAM**. Disponível em: <https://www.instagram.com/nejiba>. Acessos entre 3 e 23 jun. 2021.

NEOJIBA (**site oficial**). Disponível em: <https://nejiba.org>. Acesso em: 10 e 14 jun. 2021.

NEOJIBA: **métricas do Instagram** – maio de 2021. Disponível em: <https://app.mlabs.com.br/reports/342915>. Acesso em 7 jun. 2021.

POLONI, N. B. **NEOJIBA, os toques brasileiros na experiência musical e sociocultural venezuelana**. Trabalho de Conclusão de Curso (Pós-Graduação em Gestão de Projetos Culturais e Organização de Eventos). Centro de Estudos Latino-Americanos sobre Cultura e Comunicação, Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2012, 44 p. Disponível em: <https://paineira.usp.br/celacc/sites/default/files/media/tcc/402-1145-1-PB.pdf>. Acesso em: 1 jun. 2021.

SAMPAIO, J. L. **Anotações sobre presente e futuro**. In: CONCERTO (portal). São Paulo: Clássicos Editorial, 20 jan. 2021. Disponível em: <https://www.concerto.com.br/textos/opinio/ anotacoes-sobre-presente-e-futuro>. Acesso em: 19 jun. 2021.

YIN, R. K. **Estudo de caso: planejamento e métodos**. Tradução Daniel Grassi. 2ª ed. Porto Alegre: Bookman, 2001. Tradução de: Case study research: design and methods. Disponível em: https://saudeglobaldotorg1.files.wordpress.com/2014/02/yin-metodologia_da_pesquisa_estudo_de_caso_yin.pdf. Acesso em: 25 mai. 2021.

ANÁLISE DA
COBERTURA
JORNALÍSTICA DOS
JORNAIS NEXO E O
ESTADO DE S. PAULO
SOBRE A CRISE
POLÍTICO-ECONÔMICA
DA VENEZUELA NOS
ANOS DE 2018 E 2019



V SICCAL

[GT5 - CONGRESSO DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA]

João Pedro Malar

Escola de Comunicações e Artes (ECA - USP), São Paulo, SP

[RESUMO ABSTRACT RESUMEN]

A pesquisa abordada neste artigo buscou analisar as coberturas dos jornais O Estado de S. Paulo e Nexo Jornal em três momentos da crise política e econômica da Venezuela em 2018 e 2019. Buscou-se estudar os impactos nas coberturas, e temas abordados, pelo contexto digital. Para isso, foi feita uma revisão de bibliografia, entrevistas com profissionais e a análise de 178 matérias. Notou-se que as coberturas foram semelhantes em conteúdo e tom. Os principais conteúdos exclusivos do primeiro veículo vieram do emprego de enviados especiais, o que se tornou um meio de diferenciação em relação ao conteúdo e ao discurso da cobertura de agências de notícias. Já no Nexo Jornal, o diferencial veio do foco em contextualização, principalmente histórica, e da referência de jornais da América Latina, com a perspectiva de jornalistas do país sobre a crise.

Palavras-chave: Venezuela. Jornalismo internacional. Nexo jornal. O Estado de S. Paulo.

The research addressed in this article aimed to analyze the coverage of the newspapers O Estado de S. Paulo and Nexo Jornal in three moments of the political and economic crisis in Venezuela in 2018 and 2019. The objective was to analyze the impacts of a digital context in the coverage and the topics discussed. For that, it was done a literature review, interviews with professionals and an analysis of 178 articles. We noted that the coverages were similar in content and tone. The main contents exclusive to the first vehicle came from the use of special envoys, which were a way to differentiate itself from the content and coverage of news agencies. Regarding Nexo Jornal, the differential came from the focus on contextualization, mainly historical, and through referencing Latin American newspapers, with the perspective of journalists from the country about the crisis.

Keywords: Venezuela. International journalism. Nexo jornal. O Estado de S. Paulo.

La investigación abordada en este artículo buscó analizar la cobertura de los periódicos O Estado de S. Paulo y Nexo Jornal en tres momentos de la crisis política y económica en Venezuela en 2018 y 2019. Se buscó estudiar los impactos del contexto digital en la cobertura y temáticas. Para eso, se realizó una revisión de bibliografía, entrevistas a profesionales y el análisis de 178 artículos. Se señaló que las coberturas eran similares en contenido y tono. El principal contenido exclusivo del primer vehículo provino del uso de enviados especiales, que se convirtió en un medio de diferenciación en relación a las agencias de noticias. En Nexo Jornal, la diferencia vino del enfoque en la contextualización, principalmente histórica, y la referenciación de los periódicos en América Latina, con la perspectiva de los periodistas del país sobre la crisis.

Palabras clave: Venezuela. Periodismo internacional. Nexo jornal. O Estado de S. Paulo.

Introdução

Associada a uma espécie de janela para os acontecimentos em outros países, e tradicionalmente mais focada em contextualização e explicação, a área de jornalismo internacional costuma estar presente nas redações de jornais.

Mesmo sendo uma editoria com amplo histórico no jornalismo – Natali (2004), por exemplo, considera que o jornalismo surgiu já trabalhando nessa área –, ela ainda tem um certo estigma até hoje, com uma associação ao trabalho de tradução de material de agências de notícias, que é uma parte do trabalho de um jornalista da editoria, mas não o todo. Assim como as demais áreas do jornalismo, ela sofreu cortes e alterações em meio à chegada da internet nas redações.

A pesquisa abordada buscou analisar de que forma o jornalismo internacional é praticado atualmente, levando em consideração, em especial, como a internet influencia esta prática e como ocorre o uso de elementos mais “tradicionais” da área, como os enviados especiais e as agências de notícias.

Buscou-se entender como veículos jornalísticos mais novos, os chamados nativos digitais, fazem essa cobertura, pois eles surgiram em um contexto diferente dos jornais tradicionais e têm modos de funcionamento e produção também diferentes.

Por isso, optamos por analisar essas áreas do ponto de vista teórico, mas também comparar teoria e prática, ao analisar como um tema de relevância social e acadêmica

foi abordado na cobertura do jornalismo internacional.

Assim, o tema escolhido foi a crise política e econômica que a Venezuela enfrenta desde a década de 2010, com foco em três episódios específicos entre 2018 e 2019: a eleição presidencial de 2018, a autoproclamação de Juan Guaidó como presidente em 2019 e uma tentativa de golpe apoiada por ele no mesmo ano.

Já os veículos escolhidos para a análise foram o jornal O Estado de S. Paulo, parte de uma mídia mais tradicional que migrou para o meio digital, e o Nexo Jornal, representando os veículos nativos digitais. O processo envolveu a seleção, resumo, descrição e análise de 178 matérias publicadas pelos jornais, divididas em: anterior ao acontecimento analisado, em meio ao acontecimento e após o acontecimento.

A pesquisa contou, além da revisão de bibliografia, com entrevistas de profissionais envolvidos na cobertura: João Paulo Charleaux, do Nexo, e Rodrigo Cavalheiro, do Estadão.

Para a análise das matérias, levou-se em conta o conteúdo abordado, e a forma de abordagem, o uso de hiperlinks, presença de recursos multimídia (galerias, vídeo, infografia), emprego de correspondente, enviado especial ou freelancer, aproveitamento de materiais de agências de notícias e referência a outros jornais, sejam eles brasileiros, venezuelanos ou de outros países.

Por fim, buscamos estudar de que modo a classificação do Nexo Jornal como um veículo que pratica o Jornalismo Lento,

ou Slow Journalism, afetou na cobertura em relação ao O Estado de S. Paulo, que possui um ritmo intenso de produção. Esse tipo de jornalismo, teoricamente, não se prende à velocidade como fator principal, privilegiando a qualidade em relação ao chamado furo jornalístico, cuja priorização é criticada por defensores dessa prática (Prazeres, 2018).

Contextualização da crise da Venezuela

O território da República Bolivariana da Venezuela, ou simplesmente Venezuela, foi formado a partir da colonização espanhola na América, iniciada no século XVI e que se estendeu até o século XIX.

Na Venezuela, os nomes mais importantes ligados à independência foram Simón Bolívar, nascido na Capitania Geral da Venezuela, e José de San Martín. Ela veio, oficialmente, em 1830, após a derrota do projeto de Bolívar no Congresso do Panamá de unificar as colônias espanholas na América do Sul em um único país.

Após a sua independência, a Venezuela passaria por uma guerra civil entre 1859 e 1863 e uma sucessão de governantes com características autocráticas, com instabilidade. Um dos mais conhecidos é Juan Vicente Gómez, que governou entre 1908 e 1935. Também ocorreram tentativas de golpes militares, e o de 1948 foi bem-sucedido.

O Pacto Punto Fijo, feito pelos principais partidos políticos da Venezuela em

1958, buscou incentivar o desenvolvimento da democracia na Venezuela, com os partidos envolvidos se revezando no poder. A situação mudou nas eleições de 1998 e a vitória de Hugo Chávez, um militar de carreira que havia liderado uma tentativa de golpe militar em 1992 e que fundou um partido socialista em 1997.

O país passou, a partir daí, por uma política governamental com grandes investimentos em áreas sociais (RANDALL, 2013), associadas à presidência de Hugo Chávez (1999 a 2013), que reduziram indicadores de pobreza (entre 2003 e 2008 a taxa de pobreza caiu de 54% para 26% dos domicílios, com uma queda de 72% da taxa de extrema pobreza), mortalidade infantil (uma queda de entre 1998 e 2006), desigualdade (queda do Índice de Gini de 47 em 1999 para 41 em 2008), aumentaram acesso à educação básica e secundária (matrículas duplicaram na comparação do período de 1998-1999 com o de 2006-2007) e saneamento básico (WEISBROT, RAY, SANDOVAL, 2009).

A Venezuela entrou em uma crise econômica na década de 2010, gerada principalmente pelos efeitos da queda do preço do barril de petróleo - principal produto de exportação do país - no mercado internacional. Dados do World Economic Outlook de 2018, produzido pelo Fundo Monetário Internacional, indicam que a Venezuela possui o sétimo maior Produto Interno Bruto da América Latina e do Caribe. Ainda segundo o FMI, o PIB venezuelano em 2010 era de 318,2 bilhões de dólares, chegando em 352,1 bilhões, com duas variações negativas nos dois anos seguintes, uma positiva em 2015 e sucessivas quedas nos anos seguintes.

Em 2018, dado mais recente da organização, o PIB era de 98,4 bilhões de dólares, e as projeções do FMI apontam um PIB de 63,9 bilhões de dólares em 2019 e 48,6 bilhões de dólares em 2020, com uma queda de 25% prevista para o ano. Cabe ressaltar, porém, que os efeitos econômicos negativos da pandemia do novo coronavírus no fim de 2019 e, principalmente, em 2020 também influenciam essas projeções.

O país também possui as maiores reservas de petróleo do mundo, segundo o Boletim Estatístico Anual da Organização dos Países Exportadores de Petróleo (OPEP), com 303,806 milhões de barris. O Boletim de 2020 aponta que 99% das exportações da Venezuela são de petróleo. A exploração do petróleo venezuelano fica a cargo da empresa estatal Petróleos de Venezuela, S.A. (PDVSA).

Os investimentos e resultados citados anteriormente em áreas sociais até 2013 estão ligados principalmente a um grande investimento estatal, atrelado à renda obtida pela exportação de petróleo pela estatal PDVSA. Ao final do Governo Chávez, 95% das exportações venezuelanas eram de petróleo (RANDALL, 2013). Os altos índices de exportação de petróleo e os gastos estatais foram mantidos quando Nicolás Maduro chegou ao poder, em 2013. Maduro era vice-presidente de Chávez, e assumiu após a morte do presidente devido a um câncer. Maduro ficou no poder por poucos meses, até a realização de uma nova eleição, algo previsto pela Constituição do país, em abril de 2013 para a presidência. Ele saiu vitorioso, com 50,6% dos votos e, assim, foi eleito para governar com um mandato de seis anos.

Diferentemente do governo anterior, porém, Maduro passou a enfrentar problemas políticos e econômicos. De acordo com dados da Organização dos Países Exportadores de Petróleo (Opep), da qual a Venezuela faz parte, em 2008 o preço médio do petróleo dos países membros estava cotado a 94 dólares por barril. Já em janeiro de 2009, o preço chegou a 61 dólares por barril. Em janeiro de 2016, chegou a 40 dólares por barril. Em janeiro de 2021, estava em 60 dólares por barril. A queda do preço do produto foi acompanhada por um crescimento da inflação e déficit na balança de pagamentos, levando a Venezuela a uma crise econômica.

Em 2015, já como reflexo desse cenário, Maduro perdeu sua maioria na Assembleia Nacional da Venezuela, com a oposição passando a controlar o Legislativo Federal. A vitória foi acompanhada por manifestações populares contra Maduro (MÉNDEZ, 2015). Em 2018, ainda durante a crise, o Banco Central da Venezuela estimou a inflação do país em 130.060% ao ano. Dados do World Economic Outlook de abril de 2019 do Fundo Monetário Internacional estimam a inflação na Venezuela em 2019 chegando a 200.000%, e um desemprego de 43,3%. Entre 2013 e abril de 2019, a organização aponta uma queda do PIB de 45%.

Um dos principais efeitos da crise econômica do país foi uma intensa migração por parte da população venezuelana. Dados da Agência da ONU para Refugiados (Acnur) de fevereiro de 2019 indicam que 3,4 milhões de venezuelanos deixaram a Venezuela. A nação que mais recebeu refugiados e migrantes venezuelanos foi a Colômbia, cerca de 1,1 milhão. Já o Brasil recebeu cerca de 90 mil venezuelanos, que

entraram no país principalmente pelo estado de Roraima.

Também foram noticiadas diversas situações de escassez de alimentos e produtos básicos na Venezuela, incluindo remédios, apontando um cenário de desabastecimento.

Como resposta às manifestações contrárias ao governo, Maduro incentivou que seus apoiadores também fossem às ruas, e aumentou a supressão de protestos. O “World Report 2020: Venezuela”, da Humans Right Watch, indica que em novembro de 2019 as prisões venezuelanas tinham quase 400 prisioneiros políticos, e que 15 mil pessoas foram presas desde 2014 por participarem de protestos, com 8.900 liberadas.

A Venezuela ainda passou por uma nova eleição, agora presidencial, em 2018. Reportagens produzidas sobre o pleito, inclusive algumas que serão analisadas nesta pesquisa, apontam que organizações como a União Europeia, a Organização dos Estados Americanos (OEA) e o Grupo de Lima (composto à época por Argentina, Brasil, Canadá, Chile, Colômbia, Costa Rica, Guatemala, Honduras, México, Panamá, Paraguai, Peru, Guiana e Santa Lúcia) rejeitaram os resultados das eleições devido a denúncias de irregularidades, assim como Estados Unidos, Austrália e Japão. Rússia, China, Bolívia e Turquia estão entre os países que reconheceram a validade da eleição.

O pleito foi ganho por Nicolás Maduro, reeleito para um novo mandato de seis anos, com 67.8% dos votos. Prevista inicialmente para dezembro de 2018, a eleição foi adiantada para maio, e teve participação de

46.07% da população, segundo o Conselho Nacional Eleitoral da Venezuela. A eleição presidencial de 2013 teve 79.68% de participação, e a eleição parlamentar de 2015, 74.17%. A Mesa de Unidade Nacional (MUN), grupo de oposição formado em 2008 e que conquistou a maioria na Assembleia Nacional na eleição parlamentar de 2015, estimou a participação em 25.8%. A MUN boicotou a eleição.

Com a vitória, Maduro tomou posse para iniciar seu segundo mandato em janeiro de 2019, enquanto os protestos liderados pela oposição continuaram no país. Em 23 de janeiro, 10 dias após a posse presidencial, o presidente da Assembleia Nacional, Juan Guaidó se autoproclamou presidente interino do país, alegando que o resultado da eleição de 2018 era ilegal devido às irregularidades no pleito. O episódio também foi apresentado por veículos jornalísticos e faz parte das análises da pesquisa. As reportagens subsequentes apontaram a divisão no reconhecimento internacional de Guaidó, apoiado pela União Europeia, Estados Unidos e pelo Grupo de Lima. África do Sul, China, Rússia, Turquia e Cuba estão entre os países que não reconhecem Guaidó como presidente do país, mas sim Nicolás Maduro. Alguns países, como México, Indonésia e Índia, declararam neutralidade diante da situação.

Em meio a esse cenário, as manifestações continuaram no país, com conflitos com forças de segurança venezuelanas e apoiadores do governo. A crise econômica também se manteve. Outro episódio de destaque em meio à crise política da Venezuela ocorreu em 30 de abril de 2019, quando houve um levante militar em uma base na capital venezuelana, Caracas,

com a presença de Guaidó e outro líder da oposição do país, Leopoldo López. Guaidó alegou que tinha apoio de parte do exército venezuelano. Apesar disso, oficiais de alta patente continuaram apoiando o presidente Maduro e a tentativa de retirá-lo do poder fracassou. Como foi a primeira tentativa de retirada de Maduro do poder por via militar apoiada e incentivada explicitamente por Guaidó, a análise da cobertura deste episódio também faz parte da pesquisa.

Bases teóricas para a análise

Natali (2004) associa a editoria de Internacional nos jornais com a função de produzir notícias sobre política internacional. Ele afirma que o jornalismo internacional tem origens ligadas às do jornalismo em si, no século XVI, na Europa Ocidental.

Ele considera que diversas práticas e elementos do jornalismo internacional foram desenvolvidas no século XIX, e elas continuam a existir até os dias de hoje. Nele surgiram as primeiras agências de notícia, organizações inicialmente geradas pela união de jornalistas, o chamado pool, de diferentes veículos para produzirem conteúdo para vários jornais diferentes.

Todas as agências têm o objetivo de produzir conteúdo jornalístico - que pode ser em texto, imagem, vídeo ou áudio -, que é vendido e publicado por veículos jornalísticos. O conteúdo também pode ser adaptado, ou o jornal pode usar apenas parte dele.

As agências de notícia são importantes

pois permitem que veículos sem condições financeiras para enviar correspondentes ou enviados ou contratar jornalistas de um local para cobrir um evento ainda possam publicar notícias sobre o acontecimento. Ao mesmo tempo, elas acabam atuando como uma concorrência, nos jornais, em relação à decisão de enviar um correspondente, enviado especial ou contratar um jornalista freelancer, como defende Natali (2005).

Paterson (2007) considera que há, hoje, uma dependência maior por parte dos jornais das agências de notícia, com uma replicação maior do conteúdo das mesmas e pouca diversidade, criando um cenário contraditório. Apesar de haver uma grande diversidade de possíveis fontes de informação, acessíveis pela internet, para produção de conteúdo próprio, as quedas nas receitas e pouco capital disponível para investimentos levam os veículos a focar em uma reprodução e combinação do conteúdo de agências.

Haveria a possibilidade de uma maior diversidade de conteúdos produzidos e em circulação, mas essa escolha leva a uma homogeneização (AGNEZ, 2017) do material que é publicado, o que também torna-se uma necessidade na busca de ter o conteúdo que aparece na concorrência (PATERSON, 2007). A exceção ocorre quando há produção própria, por meio dos correspondentes internacionais.

Tavares e Fernandes (2019) afirmam também que o uso frequente de conteúdo de agências de notícias cria um problema ao resultar em uma dependência do jornal em relação às agências, dependendo de “poucas fontes de informações” e tendo dificuldade para oferecer uma “pluralidade

de temas” em suas coberturas de regiões como a América Latina. As pesquisadoras constataram, analisando os jornais *O Globo* e *Folho de S. Paulo*, o grande foco das editorias na cobertura de temas ligados aos Estados Unidos, com presença de menos de 30% de notícias envolvendo a América Latina.

Uma grande dependência do conteúdo de agências de notícias traz consequências para o produto jornalístico produzido. Steinberger (2005) considera que o jornalismo contribui para a formação de um “imaginário social geopolítico”, ligado à “interação social” com as mídias.

A concepção, semelhante à noção do jornalismo como um integrante de um “território de conflitos” discursivos e ideológicos (CHAPARRO, 1994), também é aplicável no caso do jornalismo internacional. Steinberger (2005), afirma que “a mídia tem o poder de construir a imagem de determinados países, governos ou organizações junto à opinião pública ocidental”.

Nesse sentido, ao usar o conteúdo de agências, as contribuições para os consumidores do conteúdo jornalístico na formação de ideias e opiniões acerca de determinados países estarão ligadas às intenções das próprias agências.

A autora afirma que o jornalismo latino-americano, com sua herança colonial, é internacionalista, “não só pelos artigos estrangeiros traduzidos, pelas reciclagens dos despachos das agências internacionais ou por transmissões de rádios e televisões internacionais”. “Ele é internacionalista também quando escreve fatos

nacionais e locais ou quando avalia nossa produção cultural e comportamento”.

A partir disso, Steinberger oferece alguns critérios para analisar se a mídia de um país seria subdesenvolvida. Para ela, uma mídia subdesenvolvida existe “quando não há meios de checagem, quando a decisão de reproduzir o material noticioso internacional baseia-se em um ato de fé”. A autora pontua que a análise pode ser feita a partir das “formas de interação” entre os jornais de um país e o conteúdo jornalístico no exterior.

A primeira forma de interação é a reprodução, em que ocorre apenas a reprodução de material produzido por agências de notícias e jornais estrangeiros. A segunda seria o condicionamento, em que o “sistema orientador” da produção de uma editoria são as agências de notícias, mas os jornais locais produzem “pautas associadas” ao conteúdo dessas agências, que seriam “adaptadas à ‘cor local’”. Por fim, há a interdependência, uma “relação de troca com relativa simetria entre o sistema local e o internacional, ou seja, um sistema agenda o outro”.

É importante lembrar que existem fontes alternativas de informação às agências, em geral presentes na internet (sites de jornais locais, universidades, publicações em redes sociais, etc), mas também os próprios correspondentes internacionais e suas variações.

Em relação à figura do correspondente internacional, Agnez (2017) trabalha com o que chama de “Tipologia da Correspondência Internacional”, partindo da diferenciação dos tipos de jornalistas

que cobrem, para um veículo de um país, acontecimentos de outros países. Para isso, a autora parte das definições de Hamilton e Jenner (2004), que consideram que a figura do correspondente tradicional, que passa um longo período de tempo em outro país, decaiu em uso devido aos altos custos que demanda, e foi substituído por outros tipos de correspondentes. Com isso, a autora apresenta os seis tipos diferentes e mais recentes de correspondentes.

O primeiro é dos enviados especiais, um correspondente enviado por um jornal para cobrir um determinado acontecimento de outro país em um curto prazo e que retorna para o país de origem após a cobertura. O segundo é dos *foreign foreign correspondents*, cidadãos estrangeiros, em relação ao veículo jornalístico, que são contratados para cobrir os acontecimentos do país ou região onde vivem.

O terceiro tipo é o *foreign local correspondent*, jornalistas locais de um veículo local que produzem conteúdos que podem ser acessados de todo o mundo, pela internet.

Outros dois tipos são os *premium foreign correspondents* e os *in-house foreign correspondents*. Os primeiros seriam analistas, especializados em uma determinada área. Já os segundos produzem conteúdos para um segmento particular do mercado.

O *local foreign correspondent* é um jornalista que cobre um outro país ou região a partir do seu país de origem, podendo utilizar materiais vindos de relatórios, redes de televisão de outros países e também a internet. A autora aponta que esse tipo de

correspondente tem sido cada vez mais usado nas redações. Por fim, há os *citizen foreign correspondents*, que seriam pessoas comuns, nativas de um país, que produzem conteúdos sobre um acontecimento nesse local e o disponibilizam na internet, produzindo, indiretamente, conteúdo que pode ser aproveitado por veículos de outros países.

Agnez (2017) defende que os correspondentes são um elemento importante para atingir os objetivos da imprensa de ter uma cobertura autoral e de qualidade, com um diferencial competitivo em relação aos outros jornais do país. O correspondente tradicional seria alguém que iria testemunhar, contextualizar e interpretar os acontecimentos influenciado pela cultura e história de seu país de origem, o que pode facilitar a transmissão dos acontecimentos e sua contextualização.

A divisão de Hamilton e Jenner já leva em conta os tipos de atuação de correspondentes que se ligam à internet. Natali (2004) também fala sobre as alterações que a internet trouxe à rotina produtiva do jornalista da área de internacional, destacando a possibilidade de acesso a fontes especialistas, além de fontes e informações do local de origem de um acontecimento sem o intermédio das agências de notícia. Ou seja, há uma convergência entre a descrição do local *foreign correspondent* com a do repórter de uma editoria de internacional padrão, cuja cobertura é feita via internet.

O autor ainda opina que a internet não substituiu a existência de uma rede qualificada de correspondentes, mas ajuda a compensar uma possível falta dessa rede,

por exemplo, por questões financeiras. Além disso, as mudanças com o surgimento do chamado jornalismo digital oferecem novas potencialidades a partir do uso da internet. Para a pesquisa, duas potencialidades importantes que foram notadas na análise foram as de hipertextualidade e multimídia.

A hipertextualidade é colocada como a capacidade de “ligar textos digitais entre si” (SALAVERRÍA, 2005, p. 30 apud CANAVILHAS, 2014), que permite associar blocos informativos, como textos, imagens, vídeos e áudios, e oferece uma liberdade para o leitor traçar sua própria jornada de leitura, também com a possibilidade de seguir links para outros sites e conteúdos que são colocados em um texto (CANAVILHAS, 2014), com o objetivo de aprofundar informações.

Sobre a multimídia, Salaverría (2014) aponta que ela está ligada à combinação de linguagens, pensando na possibilidade de combinar textos, vídeos, áudios, imagens fixas, imagens em movimento e outros formatos dentro de um conteúdo digital, permitindo, assim, incluir em um mesmo texto diversas formas de trazer mais informações e contexto para o público.

Por fim, sobre a temporalidade, Le Masurier (2014) considera que o jornalismo lento vai além de defender que o jornalismo tenha um tempo apropriado para sua produção, algo que, segundo ela, sempre existiu na atividade, com a criação de diferentes produtos em velocidades diferentes, como grandes reportagens, livros-reportagem, revistas e outros.

A autora (2014) defende que o jornalismo lento está ligado à produção de histórias que recebem pouca atenção da mídia tradicional, uma maior transparência com o leitor e uma priorização na qualidade das matérias publicadas, e não na quantidade ou velocidade. Assim, abandona-se o “fetiche do furo” (Prazeres, 2018, p. 132). Ela observa que o jornalismo lento é sempre “lento em relação a algo” (Prazeres, 2018, p. 133).

Como Le Masurier (2014) ressalta, um veículo de jornalismo lento não precisa ter todas as características dessa prática para realizá-la. O motivo seria que o jornalismo lento é uma orientação crítica sobre os efeitos da velocidade na prática do jornalismo e uma experimentação em publicações mais lentas, de menor escala.

Considerações sobre as coberturas

Sobre os objetos de pesquisa, o Nexo Jornal foi fundado em novembro de 2015, sendo um veículo nativo digital, ou seja, já criado no meio digital e exclusivo do mesmo, não realizando uma transição do impresso para o meio digital como o Estadão.

Já o jornal O Estado de S. Paulo, ou Estadão, é um dos mais antigos do Brasil, fundado em 4 de janeiro de 1875. Até pelas condições tecnológicas da época, era exclusivamente impresso. Ele ganhou um portal online em 28 de maio de 2000, e é historicamente reconhecido pelo foco na cobertura internacional, em especial no século XX, como destacou Natali (2004).

Sobre as matérias analisadas, foram incluídas as produzidas pelo Nexo antes e depois do acontecimento que fazem referência ao tema e publicadas no mesmo mês. Já no caso do Estadão, pensando no ritmo de produção e quantidade de notícias, foram selecionadas as publicações de apenas três dias antes e três dias depois de cada evento.

Foram escolhidos três episódios de análise entre 2018 e 2019, pela relevância no contexto de crise no país: a eleição presidencial de 2018, com a vitória de Nicolás Maduro, a autoproclamação de Juan Guaidó como presidente do país em 2019 e a sua tentativa, no mesmo ano, de tirar Maduro do poder no país.

Em geral, os dois veículos tiveram abordagens semelhantes, apresentando o acontecimento, o contexto por trás dele, desdobramentos e atualizações nos dias seguintes e a reação internacional. Entretanto, o Nexo fez isso em menos matérias que o Estadão, com textos mais longos e que tinham um aprofundamento histórico maior. Foi citado, por exemplo, o desempenho da oposição venezuelana nas eleições estaduais de 2017, que em nenhum momento foi citada pelo Estadão. Outro tema melhor abordado foram as críticas da oposição venezuelana a Guaidó, visto por alguns setores como “socialista” e mais alinhado a Maduro, uma divisão que não foi trabalhada pelo Estadão.

Outro tema melhor abordado foi a relação econômica dos Estados Unidos com a Venezuela, ligada ao petróleo, e como isso influenciou na crise do país. O Estadão chegou a fazer matérias sobre esse tema referentes à Rússia e China (também abordadas pelo Nexo), mas não falou sobre esse

ponto em relação aos Estados Unidos, em que as referências de possíveis motivações para as ações do país durante a crise apontavam mais para as críticas a uma falta de democracia e violação de direitos humanos no país. A influência histórica dos Estados Unidos na América do Sul, inclusive a ligação com golpes militares na região, foi trazida pelo Nexo, mas não pelo Estadão.

O Estadão produziu conteúdos que retrataram melhor os acontecimentos na Venezuela, sobretudo na primeira e terceira coberturas, graças à presença de enviados especiais que mostraram os efeitos práticos da crise para a população e a opinião quanto a Maduro e Guaidó.

As matérias do Estadão tinham algum grau de contextualização, geralmente menor nos conteúdos de agências, e mostraram com mais detalhes desdobramentos como reações internacionais, posicionamentos de políticos venezuelanos (do governo e da oposição) conforme os acontecimentos se desenrolaram e repressão de manifestações.

Graças aos seus correspondentes, o Estadão conseguiu mostrar melhor a sequência de reações de países europeu e dos Estados Unidos, além das reações de figuras brasileiras. Cabe destacar que, no primeiro episódio, foram produzidas duas matérias com foco na reação brasileira. Já no segundo foram dez e, no terceiro, 21, com foco nos comentários do vice-presidente Hamilton Mourão e do presidente Jair Bolsonaro e nas reações do Partido dos Trabalhadores (PT). O fluxo migratório de venezuelanos para o Brasil foi tema de matérias na segunda e terceira coberturas.

Ainda sobre o uso de correspondentes, enviados especiais e freelancers pelo Estadão, a primeira cobertura contou com uma produção maior de matérias pelo enviado especial que a terceira. Esta última teve uma jornalista freelancer nativa do país, assim como a segunda cobertura. Notamos que o jornal ficou sem o seu correspondente na Europa na terceira cobertura, o que levou a uma diminuição de matérias referentes à reação europeia, com conteúdo de agências preenchendo esse espaço, o que mostra que esse conteúdo em geral mais barato, acaba sendo usado como um substituto em meio à impossibilidade de ter um enviado especial ou correspondente. Nesses casos, a combinação do conteúdo de diferentes agências foi usada para produzir uma matéria diferenciada em relação a outros veículos que também acessam conteúdo de agências.

Além disso, foi possível verificar a conclusão de Agnez (2017) de que a quantidade de correspondentes internacionais tem caído em meio à crise econômica pela qual os jornais passam, levando ao emprego de alternativas. O Estadão optou pelo uso dos chamados enviados especiais e da categoria de *foreign foreign correspondents*.

O Nexo empregou os *foreign local correspondents* ao utilizar jornais locais venezuelanos e do Brasil e América Latina como fontes. Tanto o Estadão quanto o Nexo fazem uso dos *local foreign correspondent*, algo que só é possível com a internet.

Por ser um jornal com condições financeiras maiores que as do Nexo, a cobertura do Estadão teve enviados especiais, freelancers e correspondentes (na Europa e nos Estados Unidos), que produziram

conteúdos que não estavam presentes nas agências de notícias. Esse diferencial da cobertura ficou ainda mais evidente na das eleições de 2018, em que o Estadão teve um enviado especial que produziu boa parte das matérias publicadas no período analisado. Assim, notamos que o investimento nesses profissionais faz sentido ao pensarmos na produção de conteúdos exclusivos para o jornal, um diferencial relevante para atrair e reter público.

O amplo alcance das agências foi notado não apenas no Estadão, mas também no Nexo Jornal, mas nesse caso de forma indireta. Como o jornal usa como fontes o conteúdo produzido por outros veículos, em alguns momentos eram referenciadas matérias que continham conteúdo de agência. Ou seja, esse conteúdo, em última instância, também chegou ao Nexo e influenciou a cobertura. A grande quantidade de material de agências foi observada na pesquisa, confirmando as ideias de Paterson (2007).

Essa influência, do ponto de vista dos conteúdos, pode ser problematizada, já que as agências, como qualquer veículo jornalístico, também seguem uma determinada ideologia e estão alinhadas a determinados interesses, o que influencia no conteúdo. Ao utilizar conteúdo de agências, o jornal reproduz a construção que as agências realizam, de forma intencional ou não. Isso pode não ser um problema para jornais que compõem a chamada mídia hegemônica, quando um veículo reproduz e busca garantir a continuidade da dominância das elites de um país e suas ideias, já que ela, no geral, está alinhada aos interesses e visões dos países de origem das agências

e ao sistema econômico no qual as agências estão inseridas.

A própria cobertura em 2018 do enviado especial apresentou temas mais críticos em relação ao governo, falando por exemplo de pressões para que funcionários públicos votassem em Maduro e influência de votos por meio de auxílios.

O Nexo soube aproveitar as potencialidades da internet, algo mostrado pelo uso de elementos multimídia e hiperlinks para aprofundar e contextualizar, a busca por documentos disponíveis na internet e a referência a jornais locais. Uma razão para isso pode ser o fato dele ser um veículo que já nasceu no ambiente digital.

Na primeira cobertura, o Estadão ainda parecia estar “atrás” do Nexo nesse ponto, não usando hiperlinks, sem referência a veículos locais e com galerias como único conteúdo multimídia. Apesar disso, o jornal pareceu mais atualizado nas coberturas subsequentes, com uso de vídeos, gráficos, áudio, hiperlinks e uma referência, ainda que pequena, a veículos locais. A hipótese levantada na pesquisa é que essa mudança está ligada à chamada “Transformação Digital” que o jornal empregou a partir de 2018 e 2019, exatamente com o objetivo de tornar o veículo mais adaptado e inserido no meio digital.

Os hiperlinks do Nexo direcionam não apenas para matérias do próprio jornal sobre o tema, caso do Estadão, mas também para matérias de outros jornais que são citadas como fontes e para sites que guardam documentos e dados usados como fontes.

Por mais que a mudança possa ter demorado para acontecer, afinal veículos menores como o próprio Nexo já traziam essas características, o fato do Estadão ter mais recursos e infraestrutura permitiu que o jornal passasse a produzir elementos multimídia em quantidade maior que a do Nexo, indicando que o aproveitamento das potencialidades que a internet traz também está ligado às condições financeiras de um jornal.

Sobre a questão da temporalidade nas coberturas, Rodrigo Cavalheiro destacou, em entrevista para a pesquisa, que esse ritmo acelerado não significa que o Estadão tenha aberto mão da revisão de matérias e confirmação de informações para evitar erros, mesmo que isso signifique esperar mais um pouco para publicar algo, o que indica um equilíbrio entre o furo jornalístico e a tentativa de evitar erros.

A cobertura do Nexo foi a que mais se ligou a elementos do jornalismo lento: foi feita com a publicação de poucos textos, com foco em contextualização, uma maior transparência a partir da possibilidade de acesso do leitor a fontes citadas nas matérias e multimídia. Elementos que enquadram o Nexo no campo do jornalismo lento, algo já apontado por Prazeres (2018), foram levantados por João Paulo Charleaux em entrevista: o foco em contextualização, a decisão de não buscar “dar o furo” e um ritmo de produção mais lento, em que se “gasta mais tempo naquele texto”.

Porém, foi possível encontrar matérias produzidas pelo Estadão que também têm elementos do jornalismo lento, em especial o conteúdo produzido por enviados especiais. Na segunda e terceira coberturas

foram publicadas matérias que resumiam os acontecimentos do dia, contextualizando-os e tendo grande quantidade de recursos multimídias e referência de outras matérias via links.

Em geral, os conteúdos produzidos pelos enviados especiais também eram maiores, demandando mais tempo de produção, mais focados em contextualização e buscavam encontrar histórias não contadas e focadas em pessoas afetadas por problemas sociais, duas características citadas por Le Masurier (2014).

O Nexo também se liga a elementos da produção lenta até pela infraestrutura e recursos em menor quantidade do que um jornal tradicional, o que impossibilita, por exemplo, trabalhar com enviados especiais ou assinar conteúdo de agências para publicação. Portanto, há uma conexão entre o jornalismo lento e as condições financeiras do jornal, com essa prática sendo mais apropriada para um veículo que já possui uma equipe menor e menos recursos e, ao mesmo tempo, servindo como diferenciação em relação a veículos maiores, uma forma de se destacar para possíveis consumidores.

Foi possível notar uma certa “aceleração” na cobertura do Nexo, no sentido de que a quantidade de matérias publicadas logo após o fato aumentou, assim como a temporalidade delas se encurtou. Na primeira cobertura, a primeira matéria se referindo ao acontecimento estudado foi publicada apenas no dia seguinte. Já na terceira, foram publicadas duas matérias ligadas ao acontecimento no mesmo dia em que ele ocorreu.

Foi possível apontar que a cobertura do Nexo foi inteiramente ligada às práticas do

jornalismo lento, e que o Estadão teve partes da cobertura ligadas à prática. Porém, estavam inseridas em uma rotina de produção de alta velocidade, focada em dar a informação o mais rápido possível, até pela demanda do público. A contextualização era vista como parte importante da cobertura, mas competia com a necessidade de publicação ágil, em geral feita por meio do conteúdo de agências de notícias.

Cabe destacar que o equilíbrio entre publicações mais factuais e mais elaboradas e longas sempre existiu na prática jornalística, mas o ambiente digital, com a publicação e demanda pelo público de notícias 24h por dia, complica ainda mais esse equilíbrio.

Assim, podemos considerar que um jornal tradicional pode incorporar elementos da rotina de produção do jornalismo lento, mas que isso demanda investimento financeiro e de pessoal. No caso do jornalismo internacional, as possibilidades apresentadas seriam via freelancers, enviados especiais ou correspondentes. O modelo adotado pelo Nexo oferece uma alternativa, em que o jornalista não precisaria necessariamente se locomover e realizar a cobertura a partir das possibilidades da internet, mas isso demanda a “retirada” do jornalista da cobertura mais ágil e uma produção de matérias em quantidade menor do que a diária de um veículo como o Estadão.

Reflexões finais

Um dos focos da pesquisa era a relação entre velocidade e a produção jornalística dos dois jornais. Nesse aspecto, ficou

evidente que elementos do jornalismo lento foram encontrados na cobertura do Estadão, em especial quando se analisou os conteúdos do enviado especial da primeira cobertura.

O Estadão e o Nexo não estariam em um cenário de interação focada em reprodução, citado anteriormente, mas sim mais próximo de um cenário de “condicionamento”, onde, segundo Steinberger (2005), o sistema orientador “da produção de uma editoria são as agências de notícias, mas os jornais locais produzem “pautas associadas” ao conteúdo dessas agências, que seriam “adaptadas à ‘cor local’”. O emprego de enviados especiais, correspondentes e freelancers ajudam a dar mais independência aos jornais em relação às agências e até produzir discursos próprios em relação aos países cobertos, mesmo que ele, no fim, seja próximo ao das agências.

É possível considerar que esses dois tipos de jornalismo não se excluem, e conseguem conviver dentro de uma editoria de um jornal, algo que, na verdade, sempre existiu no jornalismo. A dificuldade estaria em conciliar velocidades diferentes de produção: a das notícias diárias, menores, mais factuais, e as reportagens especiais, mais aprofundadas, focadas em contexto. Muitas vezes, é o mesmo jornalista que realiza as duas produções, por mais complexa que a conciliação seja. O próprio Nexo é um jornal de jornalismo lento, mas mais rápido que outros veículos que se encaixam na prática, mostrando como a questão da velocidade é dependente do referencial de comparação.

O foco em contextualização foi destacado nas entrevistas. No caso do Nexo havia mais tempo para realizar uma

contextualização maior, mais completa e detalhada, o que também ocorreu no Estadão, mas em geral em matérias que resumiam os acontecimentos do dia. Assim, um tempo de produção maior parece permitir uma contextualização maior e melhor, um ponto favorável ao modelo do jornalismo lento. Novamente, a contextualização não parece ser impossível no jornalismo acelerado, mas depende mais das habilidades e conhecimentos pré-existentes do repórter responsável.

Apesar das críticas que o movimento do jornalismo lento realiza, a cobertura do Estadão não teve grandes erros ou inverdades, e a estrutura maior do jornal permitiu apresentar elementos e informações que não estavam presentes no Nexo. Já em relação à cobertura do Nexo, houve mais tempo para enriquecer notícias com informações históricas e de contexto que não apareceram no Estadão.

Notamos como questões tecnológicas e de velocidade no ambiente digital, e de uso de elementos mais característicos do jornalismo internacional, influenciaram não apenas cada jornal, mas também as coberturas de cada evento pelo Estadão.

Assim, foi possível considerarmos que o modelo do jornalismo lento pode ser empregado em um jornal tradicional, e que ele pode aprimorar a qualidade das produções graças à melhor condição financeira e recursos desses veículos, mesmo com uma situação financeira pior devido à crise atual do jornalismo.

O jornalismo lento e o jornalismo acelerado não são necessariamente excluídos, mas complementares, trazendo

resultados positivos quando bem aproveitados. A pesquisa indica que essas práticas podem ser usadas na constituição de narrativas próprias dos veículos, mesmo que elas ainda sigam visões hegemônicas, no caso do Estadão, ou se distanciem pouco delas, no caso do Nexo Jornal. ■

[JOÃO PEDRO MALAR]

Graduando em Jornalismo pela Escola de Comunicações e Artes da USP.

E-mail: joapedromalar@usp.br

Referências

AGNEZ, Luciane Fassarella. **Correspondente internacional: uma carreira em transição.** São Paulo. Appris, 2017.

CANAVILHAS, João. **Hipertextualidade:** Novas arquiteturas noticiosas. In: CANAVILHAS, João (org.). Webjornalismo: 7 características que marcam a diferença. Labcom Books, 2014, p. 3-25.

CHAPARRO, Manoel Carlos. **Pragmática do Jornalismo - buscas práticas para uma teoria da ação jornalística.** São Paulo, Summus, série Novas Buscas em Comunicação, 1994.

FERNANDES, Marina Michelis de Lima; TAVARES, Camilla Quesada. **Jornalismo internacional no Brasil:** um estudo comparativo entre a cobertura noticiosa da editoria mundo dos portais Folha de S. Paulo e O Globo. In: Revista Fronteiras - estudos midiáticos, vol. 21, n. 3, p. 114-129, Set.-Dez., 2019.

LE MASURIER, Megan. **What is slow journalism.** Taylor & Francis Online. 2014. Disponível em: https://www.academia.edu/29512804/What_is_Slow_Journalism. Acesso em: 14 jun. 2020.

MÉNDEZ, C. A. (2015). **Crisis política y transiciones en Venezuela.** Cadernos PROLAM/USP, 14(27), 64-87.

NATALI, João Batista. **Jornalismo internacional.** São Paulo. Contexto, 2004.

PATERSON, Chris. **International news on the internet: why more is less.** In: Ethical Space: The International Journal of Communication Ethics. Vol 4, n. 1, p. 57-66, 2007. Disponível em: http://www.communicationethics.net/journal/v4n1-2/v4n1-2_12.pdf. Acesso em: 31 mai 2020.

PRAZERES, Michelle. **Jornalismo lento - Mapeando tensões entre velocidade e comunicação em ambientes digitais.** In: Revista Fapcom. São Paulo, v. 2, n. 4, jul./dez. 2018.

RANDALL, Stephen J. **The Chávez legacy.** In: Hot Topics, a Latin American Research Centre publication, University of Calgary, 2013.

RAY, Rebecca; SANDOVAL, Luis; WEISBROT, Mark. **The Chávez administration at 10 years: the economy and social indicators.** Center for Economic and Policy Research, 2009.

SALAVERRÍA, Ramón. **Multimedialidade:** informar para cinco sentidos. In: CANAVILHAS, João (org.). Webjornalismo: 7 características que marcam a diferença. Labcom Books, 2014, p. 25-53.

STEINBERGER, Margarethe Born. **Discursos geopolíticos da mídia:** jornalismo e imaginário internacional na América Latina. São Paulo. Cortez, 2015.

AS NARRATIVAS
DIGITAIS DOS
MOVIMENTOS
NEGROS FEMININOS E
ÉTNICOS RACIAIS NO
COMBATE A MATRIZ
COLONIAL DE PODER



V SICCAL

[GT5 - CONGRESSO DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA]

Lúcia Maria de Souza Félix

Universidade do Vale do Paraíba (UNIVAP), São José dos Campos, SP

Fabiana Félix do Amaral e Silva

Universidade do Vale do Paraíba (UNIVAP), São José dos Campos, SP

[RESUMO ABSTRACT RESUMEN]

A Matriz Colonial de Poder (MCP), foi uma das estratégias utilizadas para escravizar os africanos nas Américas. Por exemplo, no Brasil, que foram escravizados, onde efetivaram o racismo estrutural (Almeida, 2020). Por isso, a população negra brasileira, travou uma batalha permanente na sua trajetória de lutas e resistências, (Gomes, 2011) para conquistar a sua participação democrática no país, utilizando-se no início do século XXI, a educação popular, como uma das alternativas para denunciar nos territórios físicos das cidades, dos quatro domínios proposto por (Quijano, 1997), no entanto, com a pandemia no Brasil em (março/2019), as denúncias se ampliaram nas redes sociais. Este trabalho, partiu de um levantamento bibliográfico e da netnografia (Kozinets, 1996), onde mapeou as ações de educação popular no (facebook) dos movimentos sociais negros de São José dos Campos - SP, no período de 2019 a 2021, que combatem ao racismo estrutural praticado no país.

Palavras-chave: Movimentos negros. Matriz colonial de poder. Racismo estrutural. Redes sociais. Resistência.

The Colonial Power Matrix (MCP) was one of the strategies used to enslave Africans in the Americas. For example, in Brazil, they were enslaved, where they carried out structural racism (Almeida, 2020). Therefore, the Brazilian black population, fought a permanent battle in its trajectory of struggles and resistance, (Gomes, 2011) to conquer its democratic participation in the country, using popular education in the beginning of the 21st century, as one of the alternatives to denounce in the physical territories of the cities, of the four domains proposed by (Quijano, 1997), however, with the pandemic in Brazil in (March/2019), denunciations started to be carried out on social networks. This work started from a bibliographic and netnography survey (Kozinets, 1996), where it mapped the actions of popular education on (facebook) of the black social movements of São José dos Campos - SP, in the period from 2019 to 2021, which fight against the structural racism practiced in the country.

Keywords: Black movements. Colonial power matrix. Structural racism. Social networks. Resistance.

La Matriz de Poder Colonial (MCP) fue una de las estrategias utilizadas para esclavizar a los africanos en las Américas. Por ejemplo, en Brasil, fueron esclavizados, donde llevaron a cabo racismo estructural (Almeida, 2020). Por lo tanto, la población negra brasileña, libró una batalla permanente en su trayectoria de luchas y resistencias, (Gomes, 2011) para conquistar su participación democrática en el país, utilizando la educación popular en el inicio del siglo XXI, como una de las alternativas a la denunciar en los territorios físicos de las ciudades, de los cuatro dominios propuestos

por (Quijano, 1997), sin embargo, con la pandemia en Brasil en (marzo / 2019), se empezaron a realizar denuncias en las redes sociales. Este trabajo partió de una encuesta bibliográfica y netnográfica (Kozinets, 1996), donde se mapearon las acciones de educación popular en (facebook) de los movimientos sociales negros de São José dos Campos - SP, en el período de 2019 a 2021, que luchan contra el racismo estructural que se practica en el país.

Palabras clave: Movimientos negros. Matriz de poder colonial. Racismo estructural, Redes sociales. Resistencia.

Introdução

A forma brutal de como foi imposta para indígenas e a população negra africana o modo de vida no Brasil, declara a violência dos projetos a eles atribuídos, que permitiram a colonização destes povos, para inserir a modernidade na Américas. Neste sentido, (Mignolo, 2017):

O conceito como empregado aqui, e pelo coletivo modernidade/colonialidade, não pretende ser um conceito totalitário, mas um conceito que especifica um projeto particular: o da ideia da modernidade e do seu lado constitutivo e mais escuro, a colonialidade, que surgiu com a história das invasões europeias de Abya Yala, Tawantinsuyu e Anahuac, com a formação das Américas e do Caribe e o tráfico maciço de africanos escravizados.

Portanto, nos conceitos, da modernidade/colonialidade, percebe-se que há suas especificidades nas suas formulações, que foram efetivados por meio dos projetos particulares, que ajudaram a colonizar os povos indígenas e os africanos, onde na modernidade, ambos povos foram submetidos a um modo de vida universal, e, na colonialidade, percebe-se uma proposta que logrou colonizar suas mentes e seus corpos, considerando-os como povos subalternos, foi possível expropriá-los da vida urbana brasileira desde de o período colonial até a contemporaneidade.

Dentro deste contexto, estes povos, foram submetidos a uma Matriz Colonial de Poder, que funciona dentro de quatro domínios, segundo (Mignolo, p.5, 2017):

Na sua formulação original por Quijano, o “patrón colonial de poder” (matriz colonial de poder) foi descrito como quatro domínios inter-relacionados: controle da economia, da autoridade, do gênero e da sexualidade, e do conhecimento e da subjetividade.

Isto quer dizer que, diversos povos foram subjugados dentro da Matriz Colonial do Poder, sendo excluídos da economia, da sua autoridade enquanto povo, dos seus conhecimentos e da sua subjetividade, para serem dominados pelos europeus, para que pudessem colonizá-los para a acomodação da modernidade, como foi o caso dos indígenas e dos africanos.

Neste sentido, uma das formas de realizar a Matriz Colonial de Poder, se deu a partir dos projetos particulares, sendo específicos para diferentes povos, por exemplo, no caso dos indígenas e dos africanos. Ou seja, para os indígenas, no Brasil, o projeto na Matriz Colonial de Poder, se realizou com a invasão de seus territórios e, com os africanos, os europeus criaram o racismo.

Dentro deste contexto, o racismo que se inicia com os africanos que vieram para o Brasil, se deu a partir de uma ideia inicial que foi pretensamente individual, genótipa e fenótipa, e, se consolidou em um racismo cultural. (Fanon, p. 36, 1969).

Como é perceptível, por exemplo, nos relatos genótipos que os europeus escreviam sobre os povos da África. Ou seja, (Munanga, p.14, 2009): “A ideia de gente sem cabeça ou com ela no peito, com chifres na testa, ou com um só olho, gente com rosto de cão faminto e coisas do gênero

dominava os escritos ocidentais sobre a África nos séculos XV, XVI e XVII.”

A partir da afirmação de (Munanga, 2009), identifica-se a intenção dos europeus em inserir traços físicos que demonstravam a desvalorização física humana dos africanos, quando colocam descrições físicas que não são comuns aos seres humanos, e, que, foram pretensas, porque eles já tinham reconhecido as diferenças físicas e culturais entre eles, e com isso, se aproveitaram para montar uma ideia generalizada da raça negra africana, como afirma (Munanga, p. 14, 2009):

Embora reconhecessem as diferenças físicas e culturais entre os negros encontrados no continente, os europeus ficaram mais impressionados com os aspectos que vários povos tinham em comum: a cor da pele, o cabelo, a forma do nariz e dos lábios, a forma da cabeça, etc. Desses traços físicos, considerados elementos coletivos, “montou-se” um negro geral.

Portanto, os europeus já sabiam quais eram as características físicas da população africana, e, que em nada elas correspondiam com os relatos que fizeram sobre eles, e, ainda assim, se aproveitaram dos aspectos físicos comuns dos africanos, tais como, cor da pele, texturas do cabelo, etc. para criarem uma ideia de um negro geral.

Neste sentido, quando os europeus criaram uma ideia de negro geral, a partir de seus traços físicos, que eles montaram em torno de características comuns entre eles, impelindo uma ideia de raça para a população africana, no entanto, (Santos, p.2, 2010):

A maioria dos autores tem conhecimento de que raça é um termo não científico que somente pode ter significado biológico quando o ser se apresenta homogêneo, estritamente puro; como em algumas espécies de animais domésticos. Essas condições, no entanto, nunca são encontradas em seres humanos. O genoma humano é composto de 25 mil genes. As diferenças mais aparentes (cor da pele, textura dos cabelos, formato do nariz) são determinadas por um grupo insignificante de genes. As diferenças entre um negro africano e um branco nórdico compreendem apenas 0,005% do genoma humano. Há um amplo consenso entre antropólogos e geneticistas humanos de que, do ponto de vista biológico, raças humanas não existem.

Portanto, considerando que raça é um termo biológico, que em relação ao ser humano, onde as suas diferenças, são determinadas por um número insignificante de genes, isto mostra que é impossível determinar as diferenças entre um povo africano negro e um nórdico, as suas diferenças, neste sentido, corroboramos com (Santos, 2010), que o termo raça é inexistente.

Neste sentido, quando os europeus impeliram, uma ideia de raça, na verdade, ela foi utilizada, para consolidar a ideia de racismo, que passou a fazer parte da Matriz Colonial de Poder, como um projeto particular para a população negra, desde de o período colonial até os dias atuais.

Por isso, os negros africanos e seus descendentes sempre resistiram e lutaram em um processo que se realizou dentro de uma batalha, em (Gomes, p. 3, 2011):

Uma trajetória que se inicia com os quilombos, os abortos, os assassinatos de senhores nos tempos da escravidão, tem ativa participação na luta abolicionista e adentra os tempos da república com as organizações políticas, as associações, a imprensa negra, entre outros. Também no período da ditadura militar, várias foram as ações coletivas desencadeadas pelos negros em prol da liberdade e da democracia.

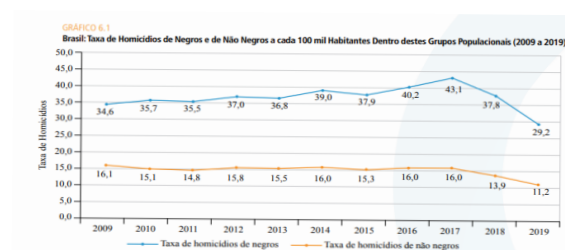
Portanto, um percurso de lutas e resistência do povo negro, que data, desde do quilombo, posteriormente, resistiu através dos tempos históricos (da abolição, da república, ditadura militar, etc.), dando continuidade na república até os dias atuais, com ações coletivas para conseguirem a sua liberdade e participação democrática no Brasil impedida pelo racismo.

Neste trabalho, entende-se o racismo como elemento estrutural e estruturante e está presente em todas as relações de poder e controle do mundo colonial/moderno (QUIJANO, 1996).

Neste sentido, adota-se como referência neste estudo a leitura realizada por (Almeida, p. 50, 2020) sobre as dimensões do racismo estrutural. O autor aponta que o racismo estrutural:

Em resumo: o racismo é uma decorrência da própria estrutura social, ou seja, do modo “normal” com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares, não sendo uma patologia social e nem um desarranjo institucional. O racismo é estrutural.

Dentro deste contexto, historicamente o povo negro foi associado a fatos que o colocam em posição subalternizada nas relações sociais, políticas, jurídicas e econômicas da sociedade brasileira, que levam a naturalização da violência física e psicológica exercida sobre ele, por causa da cor da sua pele, como podemos observar, por exemplo, por meio, no Gráfico do relatório de homicídios do (Atlas da Violência, 2021):



[Figura 1]
Taxa de homicídios de
negros e não negros

Fonte: Atlas da violência – Relatório 2021

O gráfico 6.1 do Atlas da Violência do relatório, exhibe dados onde é possível identificar que desde 2009 a 2019, os homicídios sempre foram mais recorrentes com os negros do que com os não negros.

Isto demonstra que a cor da pele é o fator deste tipo de violência, porque ao observarmos a curva e a incidência dos casos de homicídios no Brasil, apontam que em dez anos de ocorrências, não houve nenhuma mudança nos casos de violência física desta natureza, quando comparada com a situação da população não negra, são os negros que sofrem mais esta violência. Ao nosso ver, isto está vinculado ao racismo estrutural.

As conquistas dos movimentos sociais negros no Brasil

Com base, em dados estatísticos, como o que apresentamos anteriormente, é possível dizer que a população negra, assim como os indígenas, são considerados como população subalterna na vida urbana brasileira, porque sofrem com a desvalorização da sua cultura, dos seus traços físicos, etc.

No entanto, sempre eles resistiram, ora por meio da cultura (religião, idioma, dança, etc.) ora por meio dos movimentos sociais, que foram preponderantes na conquista de seus direitos humanos.

Nesta trajetória das lutas e resistências, os africanos e seus descendentes e os indígenas, não se mostraram estáticos nas suas organizações políticas no enfrentamento das opressões que sofrem todos os dias.

Por exemplo, como agiu o povo negro, que passou também a atuar no cenário brasileiro, por meio dos movimentos sociais negros em meados do século XX, que foram fundamentais nas pautas das conquistas das políticas afirmativas para inserção da população negra na vida urbana democrática brasileira, que atua ora na política institucional ou dentro da cultura afro-brasileira, conforme aponta (Gonçalves, p.7, 1998):

[...] Reconhece-se que o movimento negro é um ator coletivo dividido. De um lado, ele busca alianças com os chamados setores progressistas (partidos, sindicatos), reforçando o caráter instrumental de suas organizações. De outro, ele evoca

a tradição afro-brasileira para resistir contra as formas de dominação cultural do mundo moderno.

Neste sentido, nesta atuação que o autor menciona “que o movimento negro é um ator coletivo dividido”, ao nosso ver, se deve ao processo histórico das formas de organização que acompanhou os momentos históricos do Brasil, onde foi necessário um desdobramento para o avanço das pautas reivindicatórias da população negra com setores que já atuavam fortemente na luta pelos seus direitos, como era o caso dos sindicatos, na luta pelos direitos trabalhistas e os partidos políticos progressistas que lutam pela democracia.

Portanto, foi necessário, fazer alianças com estes grupos, para ampliar a sua atuação política no cenário brasileiro, o que significa que não precisava desvincular-se da cultura afro-brasileira, como forma de luta e resistência, porque ela está fundamentada no legado dos conhecimentos da História da África, marcando a identidade ancestral do povo negro brasileiro.

Dentro deste contexto, uma das conquistas efetivadas pelos movimentos negros a partir destas parcerias, foi a das políticas afirmativas, entre as diversas, separamos, a Lei 10.639/03, que trouxe mudanças no bojo da organização institucional, para combater o racismo institucionalizado.

A Lei 10.639/03, obriga o ensino sobre História e Cultura afro-brasileira nos currículos da Educação Básica brasileira, nos ensino públicos e privados, que modificou a Lei 9.394/96 de Diretrizes e Bases Nacionais da Educação Brasileira de 1996, que estabelece no:

Art. 1º A Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, passa a vigorar acrescida dos seguintes arts. 26-A, 79-A e 79-B:

Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, torna-se obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira.

Ou seja, ao ser aprovada a Lei 10.639/03, além de alterar a Lei de Diretrizes de Bases Nacionais nos currículos escolares da Educação Básica, nos ensinos públicos e particulares, ela permitiu um diálogo com temas de outros povos, como a dos africanos, para além da cultura eurocentrada, que impede trazer os conhecimentos ancestrais dos povos africanos e para seus descendentes.

Que posteriormente alterou a Lei 10.639/03 para Lei nº 11.645, de 10 março de 2008.

Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena.

Portanto, foram conquistas relevantes para o enfrentamento do racismo no Brasil e para a valorização destes povos que foram desvalorizados desde de o período colonial no Brasil, porque a educação permite partilhar conhecimentos, por exemplo, em relação a diversidade cultural, além de permitir debates que estão no escopo dos projetos particulares da modernidade/colonialidade, que tem submetido os povos

indígenas e a população negra a Matriz colonial do Poder, que tem impedido a participação democrática na sociedade brasileira.

Os entraves para uma participação democrática da população negra no Brasil

Ao nos reportamos as políticas afirmativas, é preciso ressaltar que apesar da conquista da aprovação ter sido uma grande vitória para a população negra, ainda é possível encontrar alguns entraves, por exemplo, o da implementação da Lei 10.639/03, porque segundo, (Araújo, p.4, 2018):

Há de se considerar que a proposta da Lei 10.639/2003 é revolucionária para a educação brasileira, pois ela propõe o estabelecimento de novas matrizes civilizatórias para se pensar o Brasil a partir da educação. Ela questiona universalismos acadêmicos que domesticam a educação brasileira numa matriz branca, européia, capitalista, cristã, machista, homofóbica e individualista nos sistemas escolares de ensinos brasileiros.

Esta afirmação, deixa claro que a inserção da Lei, apresenta dificuldade de implementação, porque, segundo o autor a considera, a Lei é uma proposta revolucionária nos sistemas de ensino brasileiros.

Isto porque ela descolonizaria segundo (Araújo, 2018), a cultura europeia, o capitalismo, o machismo, a homofobia e individualidade, etc, impedindo, portanto, a implementação de uma Lei

que pode traduzir uma outra matriz civilizatória, diferente da que é efetivada na contemporaneidade.

Neste sentido, outras alternativas de atuação políticas que sempre foram utilizadas pelos movimentos sociais, precisam também ser valorizadas, tais como a educação popular, porque (Strek, p.2, 2013): “A premissa é que a educação popular é um movimento pedagógico de resistência à dominação, seja ela de classe, de raça, de gênero ou outras.

Por isso, a educação popular, é uma alternativa como uma ferramenta política para realizar narrativas e ações políticas, que combatem o racismo estrutural, por exemplo, como que ainda existe na Educação Básica, que ainda funciona dentro da educação eurocêntrica.

O Papel dos movimentos negros e da mulher negra na sociedade brasileira

A partir do histórico do racismo estrutural brasileiro, percebe-se que a educação popular, sempre foi umas das alternativas utilizadas pelos movimentos negros no Brasil para inserirem as suas narrativas, para o enfrentamento do racismo estrutural, em diferentes partes dos territórios dos municípios, onde é a escala geográfica que se percebe como opera os quatro domínios da Matriz Colonial de Poder, propostos por (Quijano, 1996).

No entanto, a partir de março de 2019, quando a Pandemia do COVI-19, se iniciou no Brasil, com as medidas de isolamento social, uma das formas de se efetivar as narrativas, foi a de ser realizada por meio das redes sociais, como alternativa de luta antirracista, com denúncias do racismo estrutural, e outras que marcam também a discriminação de gênero.

Neste embate, as narrativas das mulheres negras, vão se intensificando nas redes sociais, mostrando que elas são fundamentais para que possa evidenciar que o seu potencial, não se restringe apenas aos fatos que a elas são atribuídas, de forma subjetivada e racista desde o período colonial.

Segundo, (Carneiro, p.11, 2020):

No Brasil e na América Latina, a violação colonial perpetrada pelos senhores brancos contra as mulheres negras e indígenas e a miscigenação daí resultante está na origem de todas as construções de nossa identidade nacional, estruturando o decantado mito da democracia racial latino-americana, que no Brasil chegou até as últimas consequências. Essa violência sexual colonial é, também, o “cimento” de todas as hierarquias de gênero e raça presentes em nossas sociedades, configurando aquilo que Ângela Gilliam define como “a grande teoria do esperma em nossa formação nacional”, através da qual, segundo Gilliam: “O papel da mulher negra é negado na formação da cultura nacional; a desigualdade entre homens e mulheres é erotizada; e a violência sexual contra as mulheres negras foi convertida em um romance.

Em outras palavras, as mulheres negras e indígenas que formaram a nossa identidade nacional, trouxeram a miscigenação, que foi utilizada como estratégia para criar a democracia racial.

Desta forma, a mulher negra e indígena, também passam a ser alvo dentro do projeto particular do colonialismo, sendo invisibilizada na sociedade brasileira, no caso da mulher negra, a sua sexualidade é deturpada, é estilizada, vinculando-a ideia erótica, algumas vezes romantizada, tentando diminuir a sua presença também como um ser político que deve atuar na sociedade brasileira, está submetida nesta sociedade machista, individualista, homofóbica, etc.

Por isso, as mulheres negras e as indígenas, têm se tornado cada mais presentes no cenário brasileiro, e, na Pandemia do COVID, surgiram, vários coletivos, trazendo as suas narrativas nas redes sociais, marcando portanto, o seu espaço no cenário brasileiro.

Bem como, de outros grupos étnicos da população negra, como aconteceu com os movimentos negros de São José dos Campos, que se utilizam da educação popular para efetivar as suas narrativas.

E, para evidenciar como foi realizada estas narrativas das mulheres negras e dos grupos étnicos raciais negros, foi realizada na netnografia (Kozinets, 1996), que surge a partir do processo etnografia digital, onde foi mapeada as ações de educação popular no combate ao racismo de oito movimentos sociais negros de São José dos Campos - SP, no período de 2019 a 2021, a partir da análise das suas redes sociais, facebook,

instagram, Twitter, etc). A metodologia da netnografia é um (Silva, p. 38, 2015):

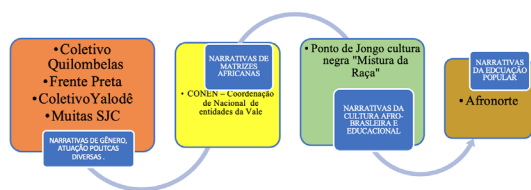
[...] cunhado pelo professor canadense Robert Kozinets por volta de 1995 durante a escrita de sua tese doutoral e já no ano de 1996 ele passou a publicar artigos e publicações sobre a temática. Para Kozinets (2014, p. 15) [...]“os websites de redes sociais e mundos virtuais levam os complexos marcadores de muitas culturas e ambos manifestam e forjam novas conexões e comunidades.”

O objetivo de tal levantamento foi evidenciar como estas experiências de educação popular, foram importantes para dar uma noção dos enfrentamentos população negra contra a Matriz Colonial de Poder efetivada nas redes sociais que atuam no município.

Portanto, é uma metodologia que permite identificar os grupos que se colocam nas redes sociais, mostrando as manifestações, ampliando narrativas que são diferenciadas entre si, evidenciando pontos que se convergem em discursos que ampliam a visão em torno de determinado tema.

Dentro deste recurso metodológico, mapeamos as narrativas de 04 movimentos de mulheres negras, com atuação nos temas referentes a gênero, outro coletivo de matriz africana, com expressiva narrativa nas questões religiosas, e 01 grupo étnico de atuação na Cultura Afro-Brasileira e educacional e 01 coletivo que tem significativa atuação com projetos de Educação Popular. Nota-se que todos estes coletivos, possuem uma atuação política que evidencia os quatro domínios propostos por (Quijano, 1996),

no município no São José dos Campos e região:



[Figura 2]

Diagrama dos movimentos negros netnografados

Fonte: Facebook (2019 a 2021)

A figura 2, mostra uma os nomes dos coletivos e que temas estão mais vinculados as narrativas que realizam nas redes sociais.

As narrativas digitais das mulheres negras e dos demais grupos étnicos no combate a Matriz Colonial de Poder

Dentro das narrativas femininas, destacamos, o coletivo das “Quilombelas, onde que criaram coletivos próprios das pautas femininas, porque perceberam a “[...] invisibilidade da mulher negra dentro do próprio movimento negro, um grupo de mulheres que já atuavam neste segmento resolveram se juntar e criar um espaço com o tema (mulher)”.

Portanto, este exemplo, mostra que precisaram se impor além dos movimentos negros que ainda colocava a mulher em papel negligenciado da sua participação no mesmo.

Na página deste coletivo, observou uma atuação que marca ações políticas de enfrentamento dos problemas sofridos pela população negra.

Como por exemplo, foi possível observar na live do “Projeto Histórico Heroínas Negras”, onde elas conversam sobre vários assuntos, entre eles, debateram algumas estratégias para cobrar dos parlamentares das Câmaras legislativas, a terem o compromisso com as pautas identitárias e contra o racismo estrutural.

Bem como, outras propostas de ação política, cobrando as empresas privadas na cooperação de ações políticas de ajuda humanitária, por exemplo, a empresa Jonhson & Jonhson, com a doação de produtos higiênicos, a se comprometer a doar produtos que são utilizados pelas mulheres (fraldas, absorventes higiênicos, sabonetes etc.).



[Figura 3]

Fonte: Facebook

Portanto, são questões que discutem, o cotidiano da mulher negra, que historicamente é desvalorizada no Brasil, com temas relevantes para elas que não estão nas pautas dos

movimentos negros, onde a maioria é masculina e muito menos na sociedade brasileira como um todo.

Outro exemplo dentro das discussões do gênero, é o do coletivo **Iyalodê**, página criada em 20 de novembro de 2020, que é: “de arte e cultura formado por mulheres de São José dos Campos – SP, em junho de 2020, elas lançaram seu primeiro livro, onde relatam que: “[...] essa conquista para nós, mulheres negras de São José, e para a cultura afrobrasileira. Porque dessa vez não fomos silenciadas. SE ME DEIXASSEM FALAR é sobre isso.”

As mulheres negras deste movimento, lançaram um livro com o título “Se me deixassem falar”, que contam histórias de como de “redescobriram enquanto mulheres negras”.

O que denota, que as mulheres negras são invisibilizadas, certamente por isso, quando passam pelo processo de se auto reconhecerem enquanto mulheres negras, elas se redescobrem, e neste coletivo, mostram que quando se redescobriram enquanto mulheres negras, elas decidiram registrar este fato e mostrar as diversas experiências das mulheres negras deste coletivo, publicando o livro, “Se me deixassem falar”.

Neste sentido, elas fizeram um vídeo, na página do coletivo, nas redes sociais, onde colocam as suas impressões da experiência que sentiram quando se redescobriram como mulheres negras, que certamente,

pode ajudar outras mulheres negras que podem estar passando por neste processo.

Já, o coletivo MUITAS SJC é um movimento: “Movimento Popular das LGBTQIA+, das negras e das Quebradas Juntas contra a Injustiça Social, Racial, de Gênero pelo Bem Viver”.

As mulheres deste coletivo, participaram da manifestação que aconteceu em 22 de outubro 2021, contra o presidente Jair Bolsonaro, marcando a participação da mulher nos movimentos de atuação política contra o genocídio, contra a população negra.

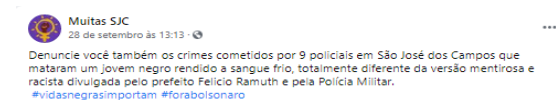
Portanto, temas que trazem uma atuação política que marca presença das mulheres negras que mostram que elas estão além de atuação romantizada veiculada na sociedade brasileira na atualidade.



[Figura 4]

Fonte: Facebook

Como também, realizaram, em vídeo, que denunciaram os homicídios contra a população jovem negra no município de São José dos Campos:



[Figura 5]

Fonte: Facebook

Dentro deste contexto, o coletivo “Frente Preta” também, teve participação relevante na denúncia do racismo, por exemplo, quando se manifestou com um ato público em 20 novembro de 2020: “junto com outros coletivos e ativistas OCUPOU o Carrefour da cidade de São José dos Campos, contra o assassinato de mais um homem negro. João foi morto espancado por seguranças enquanto muitos olhavam.”



[Figura 6]

Fonte: Facebook

Este movimento negro, fez debates em vídeo, em julho de 2020, tratou da situação da mulher negra no mercado de trabalho. Como também, incentivou a participação celebrações que marcam a presença da mulher negra no país, lembradas neste movimento negro feminino:



[Figura 7]

Fonte: Facebook

E outros grupos que com outras narrativas étnicos raciais, como, o Afronorte:



[Figura 8]

Fonte: Facebook

Que tem parceria com a UNEafro, trabalha com adolescente e jovens que querem ingressar na universidade, realizam cursinho populares no Núcleo denominado “Luiza Mahin”.

Além desta parceria com a Uneafro, a **Ong Afronorte**, também realizou, em 30 de maio de 2020, uma ação solidária. Fazendo entrega de cestas básicas na pandemia da comunidade quilombola “Tamandaré” em Guaratinguetá, município, localizado no Vale do Paraíba, a aproximadamente 87M de São José dos Campos.

Nesta ação, observa-se a denúncia da exclusão de grupos da população negra,

onde fica claro, também, o domínio da economia, pela Matriz colonial de Poder, quando os submetem a viverem em situações precárias de saúde, educação, etc., como é o caso, das comunidades quilombolas.

Que, historicamente foram marginalizadas pelos serviços do Estado brasileiro, onde muitas vezes, foram expulsos, alegando que eles não direito à terra onde vivem, por não possuírem a documentação das terras que foi herdada por direitos pelos seus ancestrais.

Outro grupo étnico que atua no município, que discute as questões das religiões de matriz africana, como a CONEM Vale (Coordenação Nacional Entidades Negras – Vale do Paraíba e região), é vinculada à CONEN Nacional que foi criada no, (Geledés, 2010):

[...] início da década de 1990 marca o fortalecimento da articulação dessas organizações que buscam a unidade de ação. Nasce a Coordenação Nacional de Entidades Negras (Conen), durante o I Encontro Nacional de Entidades Negras (Enen) realizado em São Paulo, em novembro de 1991. A Conen representou a articulação das novas forças atuantes de um setor do Movimento Negro brasileiro e orientou a luta política contra o racismo de forma mais precisa e planejada.”

O movimento da CONEN Vale, valorizou a Umbanda em julho de 2020: “Quero compartilhar e relembrar a toda família Umbandista a 14ª Procissão, Homenagem e Louvação para Xangô”, neste caso, o coletivo expressou a sua crença religiões de matrizes africanas como a Umbanda.

As religiões de matriz africanas que são desvalorizadas, onde em muitos casos, suas divindades, seus espaços de expressão religiosa

são destruídos, porque na religião, não há laicidade na teoria, mas na prática, elas são rechaçadas, lhe tirando a autoridade de expressar a suas crenças.

Outro coletivo, que tem um trabalho voltado para as questões étnico-raciais é do Grupo de Jongo “Mistura da Raça”, que “nasceu” há dezoito anos atrás, onde expressa os elementos da cultura africana brasileira, sendo parceiros de vários coletivos independentes, e líderes que não estão nos livros didáticos das escolas da Educação Básica exercendo, portanto, a dimensão de uma educação popular que tensiona o racismo estrutural presente no processo de educação formal eurocentrada.

Este coletivo, realizou uma atividade online, em 14 de agosto de 2021 com tema: “Vamos conversar um pouco sobre o #jongo, manifestação cultural afrobrasileira, tão presente no Sudeste do Brasil.”. É importante, ressaltar que o Jongo, hoje é considerado um patrimônio imaterial Brasileiro pelo IPHAN (Instituto Patrimônio Histórico Nacional), que são heranças da cultura africana que foi deixada para a cultura brasileira.

Portanto, são narrativas que são efetivadas mostrando uma solidariedade ativa que marca seu espaço nas redes digitais, mas que na verdade, as lutas e resistências se dão nos territórios, para tentar ser inserida democraticamente no país.

No entanto, é preciso ressaltar que são narrativas que ainda causam um desconforto para a sociedade brasileira, porque estão pautadas na Matriz Colonial de Poder, dentro desta lógica, estes povos continuarão sofrendo o genocídio e sendo preservados sempre à margem da vida urbana brasileira. Portanto, as narrativas digitais, podem contribuir na disputa dos territórios por, (Santos, p.72, 2006):

Uma outra globalização supõe uma mudança radical das condições atuais, de modo que a centralidade de todas as ações seja localizada no homem. Sem dúvida, essa desejada mudança apenas ocorrerá no fim do processo, durante o qual reajustamentos sucessivos se imporão.”

Ou seja, uma outra globalização, com uma modificação radical, é necessária, onde é preciso colocar o homem na sua centralidade das pautas políticas, para que se rompa com a lógica da Matriz Colonial do Poder. Deste modo, os movimentos sociais populares são imprescindíveis, porque trazem propostas democráticas de inclusão social, que ajudam a pensar em uma outra globalização.

Considerações finais

A internet, sem dúvida, é um espaço de disputa, que permite construir redes, onde este espaço precisa ser ocupado, para ampliar o campo de lutas e resistências das pautas de participação democrática no país. Por exemplo, a que tem feito, os indígenas e os movimentos negros, porque eles que tem ajudado, a ampliar os espaços de luta contra a Matriz Colonial de Poder.

Portanto, é preciso considerar que ocupar estes espaços midiáticos, são ações que estão vinculadas a dimensão do simbólico, político, cultural que, efetivados na educação popular, fortalecem as ações nos territórios dos municípios brasileiros.

Neste embate as mulheres negras, vem ampliando o seu espaço de participação, mostrando que o seu potencial vai além dos rótulos

que tem sido atribuído a ela, que as colocam em situações e participações subalternizadas.

Ao contrário que se percebe no território dos municípios e nas redes sociais, as narrativas das mulheres negras, também tem ajudado nas pautas reivindicatórias de diversos temas da política, da economia, da participação democrática da população negra no Brasil.

Portanto, não se pode deixar de ocupar qualquer espaço para evidenciar as lutas e resistências da população negra que cada mais tem mostrado que está se intensificando, a partir de seus coletivos de cultura, das mulheres, dos jovens negros e negras, a fim de possa participar democraticamente da sociedade brasileira.■

[LÚCIA MARIA DE SOUZA FÉLIX]

Graduada em Ciências Sociais - Faculdades

Integradas de São José dos Campos (1986) .

Professora do Ensino Fundamental - Anos finais.

Tem experiência na área de Educação, com ênfase

em Ensino-Aprendizagem, graduanda do Curso

Arquitetura e Urbanismo pela Universidade do

Vale do Paraíba. E-mail: lucsoufe@gmail.com

[FABIANA FÉLIX DO AMARAL E SILVA]

Graduada em Arquitetura e Urbanismo pela

Universidade Presbiteriana Mackenzie (1999) e

Mestrado (2006) e Doutorado (2011) em Ciências

da Comunicação pela Universidade de São Paulo.

Pós-doutora no Programa de Mudança Social e

Participação Política da EACH-USP. Pós-doutora

do PLUR-UNIVAP. Atualmente é Professora e

Pesquisadora do Programa em Planejamento

Urbano e Regional - PLUR-UNIVAP, nos cursos de

Mestrado e Doutorado. Pesquisadora e professora

colaboradora do Centro de Estudos Latino-

Americanos sobre Cultura e Comunicação - CELACC-

ECA-USP. E-mail: fabiana.amaral@gmail.com

Referências

ALMEIDA, Silvio. **Racismo estrutural**. São Paulo: Pólen, 2020.

CARNEIRO, Sueli. **“Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero”** in Racismos Contemporâneos, org: Ashsoka /Takano Ed, Cidadania, Rio de Janeiro, 2003.

DOMINGUES, Petrônio. **Frentenegrinas: notas de um capítulo da participação feminina na história da luta anti-racista no Brasil**. Cadernos Pagu (28), p. 345- 374.janeiro-junho de 2007.

FANON, Frantz. **Racismo e cultura**. In: Defesa da Revolução africana. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1969.

GOMES, Nilma Lino. **Diversidade étnico-racial, inclusão e equidade na educação brasileira: desafios, políticas e práticas**. Revista Brasileira de Política e Administração da Educação - Periódico científico editado pela ANPAE, [S.l.], v. 27, n. 1, abr. 2011. ISSN 2447-4193. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/rbpae/article/view/19971>>. Acesso em: 01 abr. 2021. doi: <https://doi.org/10.21573/vol27n12011.19971>.

GOMES, Nilma Lino. **Relações étnico-raciais, educação e descolonização dos currículos**. Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG. Currículo sem Fronteiras, v.12, n.1, pp. 98-109, Jan/Abr 2012.

GOMES, Nilma Lino. **Diversidade étnico-racial. Por um projeto educativo emancipatório**. Revista Retratos da Escola, Brasília, v. 2, n. 2-3, p. 95-108, jan./dez. 2008. Disponível em: <<http://www.esforce.org.br>>

GONCALVES, Luiz Alberto de Oliveira. **Os movimentos negros no Brasil: construindo atores sociopolíticos**. Rev. Bras. Educ., Rio de Janeiro, n.09, p. 30-50, dez. 1998. Disponível em <http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-24781998000300004&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 03 jan. 2022.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA (IPEA). **Atlas da Violência 2021**. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/arquivos/artigos/1375-atlasdaviolencia2021completo.pdf>. Acesso em: 09.10.2021.

MIGNOLO, Walter D. **Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade**. Tradução de Marco Oliveira (PUC-RJ). Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 32, nº 94, p. 02-18, junho de 2017.

MUNANGA. Kabengele. **Negritude usos e sentidos**. Editora Autêntica. 2009.

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. **Lei nº 11.645, de 10 março de 2008**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007_2010/2008/lei/111645.htm Acesso em 09.10.2021.

SANTOS, Diego Junior da Silva et al. **Raça versus etnia**: diferenciar para melhor aplicar. Dental Press J. Orthod., Maringá, v. 15, n. 3, p. 121-124, June 2010. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2176-94512010000300015&lng=en&nrm=iso>. access on 21 Apr. 2021. <https://doi.org/10.1590/S2176-94512010000300015>.

SANTOS. Milton. **Por uma outra globalização**: do pensamento único à consciência universal. Rio de Janeiro: Record, 2006.

SILVA, Suelen de Aguiar. **Netnografia aplicada aos processos de comunicação comunitária**: Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Ceará Volume 6. Número 2. Ano 2015. Páginas 35-55.

STREK, Danilo Romeu. A pesquisa em educação popular e a educação básica. **Práxis Educativa**, Ponta Grossa, v. 8, n. 1, p. 111-132, jan./jun. 2013.

Vista no site

AFRONORTE.

<https://www.facebook.com/pages/category/Art/AfroNorte-785873848272294/>. Último acesso 24.08.2021.

COLETIVO IYALODÊ.

<https://www.facebook.com/coletivoiyalode/> Último acesso 23.08.2021.

CONEN. Coordenação Nacional de Entidades Negras do Vale do Paraíba e Região.

https://m.facebook.com/conenvale/?locale2=pt_BR&__nodl&ref=external%3Awww.google.com&_rdr. Último acesso 24.08.2021.

FRENTE PRETA SJC

<https://www.facebook.com/frentepretasjc/>. Último acesso 12.08.2021.

MUITASSJC

<https://www.facebook.com/muitassjc/>. Último acesso 12.08.2021.

PONTO DE CULTURA MISTURA DA RAÇA.

<https://www.facebook.com/pontodeculturajongomisturadaraca/>. Último acesso 26.08.2021.

QUILOMBELAS. Núcleo de mulheres negras de São José dos Campos
<https://www.facebook.com/Quilombelas-N%C3%BAcleo-de-Mulheres-Negras-de-S-JC-2283964275210829/>.

INOVAÇÕES NO
PROGRAMA
NACIONAL DE
ALIMENTAÇÃO
ESCOLAR:
DESAFIOS PARA A
GESTÃO NO MUNICÍPIO
DE SÃO PAULO



V SICCAL

[GT5 - CONGRESSO DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA]

Victória Bassan Mineto

Fundação Getúlio Vargas (FGV – EAESP), São Paulo, SP

[RESUMO ABSTRACT RESUMEN]

Este trabalho está vinculado ao campo de estudos da Agricultura Familiar, Segurança Alimentar e Nutricional com enfoque nas Compras Públicas e Mercados Institucionais. O objeto e tema do estudo é o Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE), programa que oferece alimentação saudável, educação alimentar e nutricional para alunos da educação básica pública. O estudo centra-se na utilização de metodologia essencialmente qualitativa, envolvendo levantamento bibliográfico, análise documental e entrevistas semiestruturadas, tendo como foco investigar a implementação do PNAE no município de São Paulo pelo Programa de Alimentação Escolar (PAE). Dentre os resultados, observou-se que existem dificuldades para alcançar o mínimo de 30% nas compras da agricultura familiar para a alimentação escolar, que envolvem tanto a administração pública como os produtores familiares, sendo necessárias novas estratégias e relações entre os atores.

Palavras-chave: Agricultura urbana e agricultura familiar. Agroecologia. Segurança alimentar e nutricional. Compras públicas e mercados institucionais.

This work is linked to the field of studies of Family Agriculture, Food and Nutritional Security with a focus on Public Purchases and Institutional Markets. The object and theme of the study is the National School Feeding Program (PNAE), a program that offers healthy eating, and food and nutrition education to students of public schools. The study focuses on the use of an essentially qualitative methodology, involving a bibliographic survey, document analysis and semi-structured interviews, focusing on investigating the implementation of the PNAE in the city of São Paulo by the School Feeding Program (PAE). Among the results, it was observed that there are difficulties to reach the minimum of 30% in purchases from family farming for school meals, involving both public administration and family producers, what requires new strategies and relationships between the actors.

Keywords: Urban agriculture and family agriculture. Agroecology. Food and nutrition security. Public purchases and institutional markets.

Este trabajo está vinculado al campo de estudios de Agricultura Familiar, Seguridad Alimentaria y Nutricional con enfoque en Compras Públicas y Mercados Institucionales. El objeto y tema del estudio es el Programa Nacional de Alimentación Escolar (PNAE), un programa que ofrece educación sobre alimentación saludable, alimentación y nutrición a estudiantes de educación básica pública. El estudio se enfoca en el uso de una metodología esencialmente cualitativa, que involucra una encuesta bibliográfica, análisis de documentos y entrevistas semiestruturadas, enfocándose en investigar la implementación del

PNAE en la ciudad de São Paulo por parte del Programa de Alimentación Escolar (PAE). Entre los resultados, se observó que existen dificultades para llegar a un mínimo del 30% en las compras de la agricultura familiar para comidas escolares que involucran tanto a la administración pública como a los productores familiares, requiriendo nuevas estrategias y relaciones entre los actores.

Palabras clave: Agricultura urbana y agricultura familiar. Agroecología. Seguridad alimentaria y nutricional. Compras públicas y mercados institucionales.

Introdução

O campo de estudo a que esse projeto se refere envolve a Agricultura Urbana, Familiar e Agroecologia; Segurança Alimentar e Nutricional; Compras Públicas e Mercados Institucionais. O objeto do estudo é o Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE) que oferece alimentação saudável, educação alimentar e nutricional para alunos da educação básica pública. Esse programa tem sido apontado por diversas pesquisas científicas como uma política pública apta a evitar crises de abastecimento, proporcionar a conexão entre consumo e produção dentro da cadeia alimentar, promover o desenvolvimento local e resgatar hábitos alimentares saudáveis. Ao longo de seus anos de funcionamento, o PNAE incluiu inovações valiosas como as compras governamentais com ampliação de mercados institucionais para produtores familiares e a utilização de produtos orgânicos em seu cardápio, fortalecendo seu papel como instrumento de diminuição das desigualdades de acesso à renda, para os produtores familiares e à alimentação saudável e de qualidade para a população marginalizada. Entretanto, nota-se que, no atual Governo Federal, importantes instituições e políticas públicas voltadas à temática rural foram extintas, como o Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária (PRONERA) e vários programas do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), o que ameaça a manutenção do funcionamento do PNAE e reafirma a importância estudos que pautem este tema.

Além da complexidade dada pela situação política, a pandemia vem causando

mudanças profundas na vida de todos no planeta, devido aos riscos de morte e às medidas de isolamento tidas como necessárias para a contenção da contaminação pelo vírus. Frente a isso, e às diversas demandas emergenciais geradas, como a insegurança alimentar, fez-se necessário pensar em novas estratégias para o funcionamento da administração pública, como foi o caso do PNAE, já que as escolas foram fechadas, impossibilitando que as merendas escolares fossem dadas de maneira usual. No âmbito dessa política, a Resolução nº 2, de 09/04/20, estabeleceu a distribuição destes alimentos diretamente para as famílias das crianças atendidas pelo programa, visando assegurar alimentação saudável em meio à crise.

Ademais dos desafios apresentados, é necessário discutir outras possibilidades de melhoria que o programa pode oferecer, que ocorrerá, neste estudo, através da análise de suas regras de funcionamento e características de gestão no Programa de Alimentação Escolar (PAE) no município de São Paulo. Dentre essas possibilidades de melhoria do programa, podemos elencar a aproximação entre produção e consumo dos alimentos em uma mesma região, pela compra por sistemas territorializados – incluída na proposta do programa –, a atenção à qualidade dos alimentos e o apoio às condições de produção e venda dos agricultores familiares ao programa, as quais serão abordadas ao longo do estudo.

Portanto, a análise aqui apresentada visa investigar as demandas para a implementação e gestão do Programa Nacional Alimentação Escolar no município de São Paulo, buscando, através de um olhar institucional centrado na prefeitura e outros

órgãos importantes para seu funcionamento, entender as potencialidades de melhoria e inovação do programa. Além deste, pretendeu-se, como objetivo específico, identificar as instituições envolvidas no processo de compras governamentais e na distribuição destes produtos, registrando e analisando as mudanças ocorridas em suas regras de funcionamento desde a entrada no Governo Federal do atual presidente da República, que vem promovendo alterações nas políticas e programas vinculados à esta temática, até o momento atual de pandemia do Covid-19.

Aspectos relevantes da fundamentação teórico-metodológica

O primeiro estudo encontrado sobre o tema de implementação do Programa Nacional de Alimentação Escolar em municípios é de 2004, feito por Walter Belik, Nuria Abrahão Chaim e Bruno Weis. Nele, observou-se como se deu a implementação dos PAE (Programas de Alimentação Escolar, braços do PNAE nos Estados e Municípios) depois da descentralização do programa em 1994, e como essa nova gestão descentralizada foi positiva para o desenvolvimento local, gerando emprego e renda a partir da compra de produtos locais, e valorização da cultura alimentar das diferentes regiões, pois passou-se a adquirir produtos do cotidiano alimentar destas pessoas.

A partir de 2013, os estudos de maior relevância sobre a implementação dos PAE

analisavam, principalmente, a nova regra trazida pela Lei 11.947/09, que trata da obrigatoriedade da compra de produtos da agricultura familiar com pelo menos 30% dos recursos repassados pelo FNDE (Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação) às Entidades Executoras (Estados e Municípios), e sobre as Chamadas Públicas, nova modalidade de compra pública que substituiu a Lei 8.666/93 nas compras dos agricultores familiares. Alguns dos autores que escreveram sobre o tema nessa nova fase foram Betzabeth Slater Villar, Flavia Schwartzman, José Baccarin, Manuel Bonduki e Walter Belik, sendo a primeira e o último autores grandes produtores de conhecimento sobre o assunto. Os diferentes estudos analisados, observam o funcionamento do programa nos municípios, quais as suas maiores dificuldades e sucessos, as principais mudanças em direção ao desenvolvimento local com a inclusão destes produtores neste mercado institucional, e se houveram melhoras na alimentação escolar em termos de qualidade do produto e valor nutricional. Muitos dos autores deste período, estudam o PNAE sobre a lógica da saúde e segurança alimentar, frisando a importância desse programa para que sejam garantidos; há outros, por sua vez, que buscaram suas respostas por meio do entendimento da implementação dos programas de alimentação escolar nos diferentes municípios, compreendendo quais são os pontos fortes e fracos que influenciam o seu funcionamento.

Dessa forma, foi possível perceber que a evolução do campo tem partido da avaliação da implementação após a descentralização da gestão, entendendo os possíveis benefícios em termos de melhoria de

logística, desenvolvimento local e respeito às culturas alimentares regionais; chegando, posteriormente, no entendimento sobre a compra de alimentos provindos da agricultura familiar, que atende também as questões vistas com a descentralização, mas inclui, por regra, os agricultores familiares nesse fornecimento de alimentos.

Um dos grandes achados sobre o funcionamento do programa nos municípios, que se repete em muitos dos trabalhos, foi a questão da dificuldade em cumprir com a regra de direcionar 30% dos repasses federais para a compra de produtos provindos da agricultura familiar. Apesar de os motivos para o não cumprimento não serem iguais em todos os casos, muitos deles apresentam os mesmos aspectos, como a não publicação periódica das Chamadas Públicas, o não entendimento dos editais pelos produtores familiares e a falta de ajuda técnica e jurídica para esses produtores. Entretanto, mesmo com as diversas dificuldades, algumas cidades apresentaram crescente melhora em termos de percentual de compra desses produtores, assim como conseguiram resolver alguns dos problemas que ocasionavam as Chamadas Públicas “desertas”.

Por fim, o estudo feito sobre a implementação do Programa de Alimentação Escolar no município de São Paulo, por Lívia da Cruz Esperança, de 2017, é o único que se aprofundou no funcionamento do programa na capital paulista, e por isso, foi um dos trabalhos mais importantes na análise. A autora descreve detalhadamente como funciona o programa no município, citando os atores envolvidos, os processos realizados para as compras públicas entre 2012 e 2016 e os resultados destes

no período analisado. Ao mesmo tempo, retoma muito do que os outros autores apontam em seus trabalhos, como o histórico e importância do PNAE, suas características de funcionamento como PAE no município, e os problemas enfrentados em sua implementação. Além disso, a autora, ao apresentar os gargalos do programa em São Paulo, dá direções para que se procure respostas sobre superações ou não destes desafios, assim como entender os porquês desses acontecimentos.

Portanto, a metodologia do trabalho foi desenvolvida, principalmente, pela análise de dados secundários, com foco em dados qualitativos, tendo como referências artigos, legislações, relatórios, notícias e outros documentos que permitem levantar alterações e desafios do programa, desde o início do Governo do Presidente Jair Bolsonaro. Em termos de dados quantitativos, foram levantados os valores dos repasses do FNDE ao município de São Paulo e o total gasto pela prefeitura com as Chamadas Públicas da agricultura familiar no período de análise proposto, buscando, através disso, entender se a regra de compra dos 30% da agricultura familiar foi cumprida.

A construção de dados primários foi feita por meio de duas entrevistas, uma com Walter Belik, professor titular de Economia na Unicamp e grande estudioso sobre o tema de alimentação escolar, e outra com Andréa Bruginski Dorigo, Nutricionista RT e Coordenadora de Planejamento de Alimentação Escolar na Secretaria de Educação (SEDUC) do Paraná, Estado que ganhou prêmio do FNDE de Boas Práticas na Alimentação Escolar e que tem auxiliado tanto o Estado como o Município de

São Paulo na elaboração de uma estratégia para o cumprimento da regra de compra dos 30% da agricultura familiar.

Sobre o Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE)

Criado em 1979, o PNAE é o mais antigo programa de alimentação escolar brasileiro, sendo referência internacional devido à sua diretriz de atendimento regular por todo território nacional, além do desenho voltado à dinamização da economia local (ROSSETTI, SILVA, WINNIE, 2016; CORSO, *et al.* 2018). Foi idealizado como parte do PRONAN II (Programa Nacional de Alimentação e Nutrição) para fornecer alimentação suplementar às crianças nas escolas, contudo, até 1988 era considerado de caráter assistencialista e de controle social, só se tornando um direito efetivo com a promulgação da Constituição naquele ano (ESPERANÇA, 2017). O PNAE é um programa federal implementado pelos Estados e Municípios, entretanto, inicialmente seu funcionamento era concentrado na União, que dirigia toda a logística da compra e distribuição dos alimentos. A descentralização da gestão ocorreu em 1994, promovida por convênios estabelecidos entre Entidades Executoras (EEx) e Governo Federal, o que possibilitou a aderência do programa aos hábitos alimentares regionais, melhorou e reduziu os custos de logística, e auxiliou no desenvolvimento do mercado local (BELIK, CHAIM, WEIS, 2004). Contudo, uma crítica que se faz à essa descentralização é que esta não ocorreu por completo, sendo a instância decisória ainda concentrada na União,

representada pelo Conselho Deliberativo do FNDE onde não existem representantes de Estados e Municípios, como da União dos Dirigentes Municipais da Educação (Undime) ou do Conselho Nacional dos Secretários Estaduais de Educação (Consed), para auxiliar na elaboração das regras que terão de executar (BONDUKI, 2017).

A Lei Orgânica de Segurança Alimentar e Nutricional no Brasil (LOSAN), de 2006, foi determinante para que, no ano de 2009, fosse criada e aprovada a Lei 11.947/09 (ROSSETTI, SILVA, WINNIE, 2016), que trouxe a novidade da obrigatoriedade da compra de produtos da agricultura familiar com pelo menos 30% dos recursos repassados pelo FNDE às Entidades Executoras, alterando também a forma de compra que passa a ser por Chamadas Públicas, substituindo, dentro do PNAE, a Lei 8.666/93 nas compras dos agricultores familiares. A nova regra de compra dos 30% da compra da agricultura familiar, especificou a necessidade de posse de DAP (Declaração de Aptidão ao Pronaf) pelo produtor e o seu limite de venda de R\$ 20 mil por ano ao programa (SCHWARTZMAN, 2015).

Com a Lei 11.947/09, o papel do nutricionista aumentou, se tornando um ator chave na implementação do programa, tendo como atividade fundamental o mapeamento da produção local e aproximação dos agricultores para compreender: quais são os produtos que existem no município e quais são aqueles que podem ser produzidos, em que quantidade são produzidos e em que época do ano, e se os alimentos cumprem as regras colocadas na inspeção sanitária. (ALEXANDRE, *et al.* 2018).

Em junho deste ano, foi votado e aprovado pela Câmara o PL 3292/20 do Deputado Vitor Hugo do PSL (GO), o qual prevê, dentre outras provisões, a eliminação da prioridade de compra de alimentos escolares dos povos indígenas, quilombolas e assentados da reforma agrária (Câmara dos Deputados, 2021), alterando o texto da Lei 11.947/09. O projeto agora está aguardando apreciação do Senado Federal para votação, e caso seja aprovado será um duro golpe sobre a conquista de compras de atores que são extremamente marginalizados e criminalizados – no caso dos assentados rurais –, podendo refletir em um aumento no êxodo rural destes, por importante perda de mercado, e em um aumento em sua desvalorização social.

A Lei 11.947/09, que viabilizou a inclusão dos agricultores familiares ao programa, permitiu tanto a venda de produtos naturais e nutritivos para a alimentação dos escolares, como também a elevação da renda desses produtores, além de melhorar e ampliar suas produções e gerar uma valorização e socialização desse ator, tornando-se importante instrumento legal de desenvolvimento local e social (BELIK, SOUZA, 2009; FLORIAN, COSTA, BARROS, 2018). Essa ideia, como mencionado pelos autores BACCARIN, J. G. *et al*, (2017) faz parte do denominado **Home-Grown School Feeding** (HGSEF), que busca potencializar o aumento de renda dos agricultores, o desenvolvimento local e a promoção da saúde pública, que juntos combatem a insegurança alimentar e a pobreza, os quais se reforçam mutuamente num ciclo contínuo quando não combatidos. Essa compra da agricultura familiar, contudo, não seria possível sem a anterior descentralização do programa, dada a imensa dificuldade

que a União teria de se aproximar destes produtores localmente. Além disso, ela fortaleceu a realização das compras de alimentos de acordo com os hábitos e cultura alimentares locais, incentivando também a criação de circuitos locais de comercialização (SCHWARTZMAN, 2015), um dos atuais objetivos do programa.

A concretização da venda pelos agricultores familiares depende de fatores como a data de publicação da chamada pública e da assinatura do contrato, a sazonalidade do produto demandado **versus** ofertado, a possibilidade de cumprimento dos regulamentos sanitários decretados pela Anvisa, o preço ofertado nas chamadas públicas, entre outros (SCHWARTZMAN, 2015; BACCARIN, J. G. *et al*, 2017). Além destes, a implementação da nova regra dependia também de fatores políticos como o convencimento dos gestores municipais sobre: a importância da lei, a existência de agricultores familiares locais aptos ao fornecimento para o programa, a necessidade de reformulação dos cardápios para conversar com os gêneros locais e sua sazonalidade, a criação de estruturas para a realização das entregas etc. (BONDUKI, 2017; BACCARIN, J. G. *et al*, 2017).

Vale ressaltar que o acompanhamento e fiscalização da implementação do PNAE são realizados pelos Conselhos de Alimentação Escolar (CAE), juntamente do FNDE (Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação), do TCU (Tribunal de Contas da União), da CGU (Controladoria Geral da União) e do Ministério Público. Entretanto, os CAE merecem uma atenção especial, pois estes estão localizados em cada uma das Entidades Executoras, sendo formados por integrantes da sociedade civil que deverão

acompanhar todas as etapas do produto, desde sua aquisição até o seu preparo e consumo (FNDE, 2020). De acordo com a “Cartilha para Conselheiros do Programa Nacional de Alimentação Escolar”, publicada pelo FNDE em 2017, são funções do Conselho observar se o dinheiro repassado pelo FNDE foi aplicado na compra de alimentos escolares, se os valores pagos estão de acordo com os preços de mercado, se os produtos comprados estão sendo consumidos pelos alunos, se são de boa qualidade etc., e ao final dessa etapa – que deve ser contínua durante todo o ano letivo –, os conselheiros devem redigir e enviar um parecer da implementação ao FNDE, que o avaliará e tomará as devidas providências em caso de irregularidades.

Para que a função de conselheiro seja realizada adequadamente, o FNDE fornece uma capacitação focada em aspectos qualitativos da merenda. Contudo, de acordo com as autoras Marina Silva e Mariana Danelon, em seu artigo “Conselhos de Alimentação Escolares (CAEs): análise dos pareceres conclusivos sobre a execução do Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE)”, de 2013, 60% dos conselheiros de 67 prefeituras e 21 Estados não obtiveram qualquer capacitação, além disso, criticam o fato de o treinamento não ter um olhar para os procedimentos de controle fiscal, financeiro e licitatório, atividades que são bastante complexas e merecem atenção preparatória, principalmente em se tratando de pessoas que muitas vezes não tem qualquer experiência com essas funções.

Sobre o Programa de Alimentação Escolar em São Paulo: Histórico e Legislação

A partir do ano de 2006, a alimentação escolar no município priorizou o atendimento das necessidades escolares com alimentos orgânicos locais pelo Programa Merenda Escolar Ecológica, que previa a compra de hortifrutigranjeiros produzidos no município, o treinamento de merendeiras para utilização de receitas que tivessem aceitação em meio às crianças e a promoção de discussões em sala de aula voltadas a educação ambiental, com foco nos benefícios da alimentação orgânica para a saúde humana e para o meio ambiente. Quase dez anos depois, em 2015, acentua-se, mais uma vez, a relevância da compra desse tipo de alimento, prevendo a obrigatoriedade da inclusão de alimentos orgânicos ou de base agroecológica na alimentação escolar, sendo que estes deveriam ser adquiridos, preferencialmente, do agricultor familiar do município. Além disso, instituiu-se estratégias de incentivo à produção orgânica e agroecológica em meio aos produtores familiares, assim como assistências técnicas e de extensão rural para sua inclusão neste mercado institucional.

Atualmente, devido a emergência da pandemia do Covid-19, o programa teve de ser readequado para que se mantivesse funcionando, ocorrendo, inicialmente, por meio da distribuição de cartões de crédito (carregados com repasses mensais) às famílias de crianças matriculadas no sistema de ensino municipal para a compra de alimentos. Entretanto, para receber o benefício, estas deveriam ser cadastradas no Programa Bolsa Família, regra que vai

contra o princípio de alimentação escolar universal do PNAE e que, após determinação da justiça, teve de ser alterada, ampliando a distribuição para alunos que não possuem família cadastrada no Programa Bolsa Família, situação que elevou o atendimento à 600 mil dos 960 mil alunos matriculados nas escolas da prefeitura (Agência Brasil, 2020).

Contudo, em abril deste ano, o Governo Municipal passou a utilizar novo instrumento para distribuição de alimentos aos escolares, que foi a distribuição de cestas básicas, as “Cestas Saudáveis”, definida pela Instrução Normativa nº 09/21 da SME. Porém, ao observar a lista de alimentos contidos na cesta, percebe-se que não há descrição de hortaliças e alimentos *in natura* em grande quantidade, o que leva a concluir que a participação do agricultor familiar não foi tão relevante. Além disso, foram criados dois “Guias Orientativos sobre Alimentação Escolar para o Retorno às Aulas”, sendo um para gestão direta e parcerias e outro para gestão mista e terceirizada, contendo diversas diretrizes que tratam, principalmente sobre a necessidade de higienização dos alimentos e uso de objetos como máscaras e álcool em gel para transporte, manuseio e preparo dos alimentos (Secretaria Municipal de Educação, 2021).

Aspectos da compra e o papel da Coordenadoria de Alimentação Escolar (CODAE)

No município de São Paulo, o PAE é implementado pela CODAE, a qual é

responsável pelo gerenciamento administrativo, técnico e financeiro do programa e está localizada dentro da SME, possuindo quatro divisões vinculadas, as quais são: a Divisão de Educação Alimentar e Nutricional (DIEDAN), a Divisão de Qualidade e Logística dos Alimentos (DILOG), a Divisão de Nutrição Escolar (DINUTRE) e a Divisão de Gestão e Contratos da Alimentação Escolar (DICAIE) (Secretaria Municipal de Educação, 2021). A gestão do programa se dá de quatro maneiras diferentes: direta, onde a coordenadoria é responsável por todo o gerenciamento e fornecimento de recursos necessários para a sua execução; terceirizada, em que uma empresa especializada é contratada via licitação para preparar e distribuir a alimentação nas escolas; mista, que é muito parecida com a terceirizada, contudo, se diferencia desta por não exigir da empresa terceirizada a realização da aquisição dos alimentos; e rede parceira, na qual a SME firma contratos de complementaridade e cooperação com entidades conveniadas, criando uma corresponsabilidade sobre a alimentação escolar (Secretaria Municipal de Educação, 2020).

O tipo de gestão afeta como a compra para a alimentação escolar é feita, isso porque, a gestão terceirizada, por exemplo, deixa como responsabilidade da empresa contratada a aquisição de alimentos, situação que tende a afastar os agricultores familiares desse mercado, e que ocorre principalmente em grandes cidades, pois existe uma propensão à adoção desse tipo de gestão quanto maior for o município (BONDUKI, 2017). Esse fenômeno foi observado em estudo que realizou a comparação das compras em alguns Estados que possuíam compras terceirizadas, indicando

menores porcentagens de compras da agricultura familiar nos locais que tinham esse tipo de gestão, e dentre eles estava o município de São Paulo (CORSO, *et al.* 2018).

Ao analisarmos o município de São Paulo, percebemos que 57% das escolas possuem gestão direta, 28% possuem gestão terceirizada e 14% possuem gestão mista, o que é positivo pelo ponto de vista de que mais de 50% das instituições tem um compromisso maior com cumprimento dos 30% da compra da agricultura familiar. Contudo, podemos também analisar que cerca de 30% das instituições de ensino possuem gestão terceirizada, o que indica grande percentual de instituições que podem acabar não comprando destes agricultores.

Outro ponto são os repasses do FNDE ao município de São Paulo, que definem o montante da compra de alimentos do programa. Entre os anos de 2017 e 2020, foram analisados os valores dos repasses do FNDE ao município, observando também o valor de 30% deste que deveria ser destinado à agricultura familiar (Lei 11.947/09), o valor que realmente foi gasto com a agricultura familiar e a porcentagem deste valor. A partir disso, percebeu-se que o total de repasses para o município de São Paulo foi de R\$ 481.527.913,37 entre os anos de 2017 e 2020, sendo 104,13% – dos ideais 120%, 30% por ano – direcionados à compra da agricultura familiar no período. De modo geral, os repasses para o município cresceram nos últimos anos, com exceção do ano de 2018. Entretanto, o único ano que alcançou 30% de compras da agricultura familiar e, inclusive, superou os 30%, foi no ano de 2018. Todavia, mesmo após a análise dos contratos de 2018, contidos no Portal da Transparência da Prefeitura, que

indicam um total de 55,22% de compra da agricultura familiar, é de se questionar se isso de fato ocorreu, pois durante as pesquisas não foi possível encontrar nenhuma referência que exaltasse essa grande conquista do município.

Análise do estudo sobre a implementação no município

De acordo com Esperança (2017), o município iniciou as compras da agricultura familiar no ano de 2012, e deste ano até 2016, período de análise da autora, encontrou dificuldades em atingir a meta estabelecida pelo FNDE da compra 30% da agricultura familiar. Nestes anos, os percentuais comprados da agricultura familiar foram de 1%, 7%, 17%, 27% e 22%, respectivamente, sendo o valor investido de R\$ 62 milhões, que beneficiou 3,7 mil famílias agricultoras. Entretanto, se viu que parte destas compras eram de municípios do Estado de São Paulo que não a capital, e a outra parte provinha de municípios de outros Estados, como MS e PR, desrespeitando a regra de compra local do programa.

Segundo a autora, as Chamadas Públicas ocorrem por meio de editais publicados pela SME, especificando o alimento a ser adquirido, a sua quantidade e o preço a ser pago, o qual é igual para todos os produtores devido a definição de preços pela pesquisa realizada anteriormente à Chamada. Os agricultores que desejam participar da compra devem possuir a DAP (Declaração de Aptidão ao Pronaf) e enviar sua proposta em resposta ao edital. Entretanto,

com as primeiras Chamadas Públicas, foi visto que poucos agricultores em São Paulo possuíam DAP, situação que incentivou a realização de um mapeamento dos produtores no território para que se conhecesse mais sobre esses atores, e também, a fim de estimular a sua produção agrícola, foi feita uma demarcação dos bairros da zona rural presentes na cidade no novo Plano Diretor, com o intuito de garantir financiamentos e incentivos para estes produtores.

Além disso, Esperança afirma que a compra de alimentos da agricultura familiar no município ocorre somente por meio de cooperativas e associações, opção definida pelos gestores pela dificuldade de acompanhamento de tantas compras no município. A escolha dos alimentos para a compra, por sua vez, é resultado de diálogos entre a CODAE e os produtores, que explicam sua demanda e disponibilidade de produtos, respectivamente. Para validar sua oferta, o produtor deve apresentar determinados documentos e estar disponível para apresentação de amostras de seus produtos, caso necessário. Ao ser aprovado, são elaborados o contrato, o empenho financeiro, e o cronograma de entregas, os quais serão assinados pelo produtor vencedor da Chamada. Este, logo em seguida, participa de uma reunião com os gestores da CODAE para sanar dúvidas quanto aos procedimentos e prazos, e, a partir dessa data, terá 30 dias para iniciar o fornecimento.

Dentre os principais problemas envolvidos com o funcionamento do PAE em São Paulo no período analisado, a partir da ótica da administração pública, incluem-se a suspensão do edital pelo TCM, pois este não reconheceu, num primeiro momento, a Chamada Pública como instrumento de

compra para a alimentação escolar; a falta de entendimento, por parte da gestão da SME, de como o novo processo de compra ocorreria; a burocracia institucional, com muitas etapas para a publicação de um único edital; e a pesquisa de preço, que deveria atender a necessidade do produtor, sendo mais atrativo que o mercado, e a necessidade da prefeitura, não sendo tão caro a ponto de não haver edital. Por parte dos agricultores, os insucessos das Chamadas Públicas, ocorreram por motivo da não apresentação da documentação necessária pela cooperativa, dificuldade de entendimento do edital, a falta ou problemas no laudo laboratorial ou certificado de classificação vegetal, o cumprimento dos requisitos das embalagens e o cumprimento do cronograma pré-estabelecido.

Diante destes problemas, Esperança aponta algumas soluções como: a criação da NAAF (Núcleo de Agroecologia e Agricultura Familiar), uma assessoria técnica dentro da SME comandada por servidores que haviam trabalhado com o PAA (Programa de Aquisição de Alimentos) no município e, por isso, tinha o conhecimento sobre a agricultura familiar; a criação de GTs para aprofundamento no conhecimento sobre segurança alimentar e a permanência do agricultor no campo; e o contato com gestores de outras localidades que estavam tendo melhores resultados com o PAE, como Campinas e São Bernardo do Campo, para troca de conhecimentos.

Por fim, se faz relevante destacar alguns outros pontos de fragilidade da política no município naquele momento, como o pouco contato e apoio das nutricionistas com os agricultores; a falta de uma ATER (Assistência Técnica e de Extensão

Rural) no município para auxiliar esses produtores tanto na produção quanto com a documentação; a inexistência de um galpão refrigerado para entrega dos produtos e a falta de vontade política para criar meios para ampliação da venda dos produtos da agricultura familiar ao programa; os quais também se repetem em outras localidades estudadas por outros autores.

Casos de implementação dos PAE com foco em municípios do Estado de São Paulo

A partir do apresentado na cidade de São Paulo, foram analisados oito trabalhos que tinham como foco o funcionamento dos PAE em outros municípios do Estado, para que se pudesse realizar comparações que enriquecessem o diagnóstico. Portanto, a seguir serão relatados alguns dos resultados observados sobre a implementação do programa nos diferentes municípios paulistas.

O estudo “Situação dos municípios do estado de São Paulo com relação à compra direta de produtos da agricultura familiar para o Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE)”, de 2013, dos autores de Betzabeth Villar, Flavia Schwartzman, Bruna Januario e Jamile Ramos, buscou analisar, por meio de questionário, os 645 municípios do Estado de São Paulo na questão que o título do artigo propõe. Ao final da pesquisa, com 613 respostas municipais, observaram que mais da metade dos respondentes (325) não efetivaram plenamente as Chamadas Públicas, sendo principalmente pelos motivos de não publicação

da Chamada em 185 (57%) deles e da não assinatura do contrato de aquisição após a publicação em 120 (37%) deles.

Alguns autores (BELIK, CHAIM, 2009; ROSSETTI, SILVA, WINNIE, 2016; SCHWARTZMAN, 2015) citam a questão do tamanho dos municípios como determinantes para o sucesso ou não das Chamadas Públicas, sendo os de maior porte os que recebem mais recursos, mas também os que – na maior parte dos casos – possuem menor quantidade de produtores familiares locais, o que prejudica a realização das compras locais dos 30% da agricultura familiar. Contudo, comentam também que a questão do tamanho do município pode não ser tão determinante quando o município estabelece mecanismos de aproximação entre a administração pública e estes produtores (BELIK, CHAIM, 2009), sendo o caso, por exemplo, de São Bernardo do Campo, que investiu na articulação entre importantes atores, como as merendeiras e os produtores, para a realização da implementação adequada, pois criou-se melhores percepções sobre os alimentos ofertados por estas cozinheiras que passaram a apoiar a sua oferta nas escolas (CORSO, *et al.* 2018).

O trabalho “Políticas Públicas para a agricultura familiar: o PNAE na região do Alto Tietê”, publicado em 2016, por Samira Reis, mostra que os produtores familiares das cidades de Biritiba Mirim, Mogi das Cruzes e Suzano – que formam o chamado “cinturão verde de São Paulo” por possuírem a maior produção de hortaliças da região –, ainda esbarram em diversos obstáculos que os impede de participar do programa. Muitas das compras feitas nesses municípios não foram compras locais e os alimentos previstos na chamada pública não

eram *in natura*. Isso correu, pois, segundo um dos gestores do programa, as escolas não possuem a estrutura para preparar os alimentos *in natura*. Além disso, existe também a dificuldade no acesso à chamada pública e um desinteresse da prefeitura em adquirir produtos desses produtores, que se somam às dificuldades na execução dos contratos quando finalmente conseguem estabelecê-los. Ademais, cita-se a inexistência de um galpão refrigerado que armazene os alimentos perecíveis, deixando a logística destes alimentos por conta dos próprios agricultores, que não conseguem realizá-la devido ao alto custo de entrega de escola em escola.

No estudo “Vinculação do Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE) com a agricultura familiar: caracterização da venda direta e das mudanças para os agricultores familiares em municípios do estado de São Paulo”, de 2015, por Flavia Schwartzman, avaliou-se, por meio de entrevistas em 16 municípios paulistas, alguns aspectos de execução do programa, destacando-se o fato de que mais da metade dos agricultores familiares não tinha sido contatada pelos nutricionistas do município para a identificação dos alimentos produzidos e apenas metade destes recebeu apoio de alguma instituição da agricultura. Além disso, afirmou-se que houve demora para publicação de chamadas públicas, que a compra de produtos era por apenas um período curto de tempo, que existiam dificuldades em cumprir com os regulamentos sanitários e também na obtenção de certificação de produtos orgânicos, insumos, financiamento e assistência técnica pelos agricultores.

O trabalho “Os gargalos do Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE)

em Araraquara sob a perspectiva da Administração Pública Municipal”, de Vera Ferrante e Augusto Paschoalino, por sua vez, aponta que os principais desafios encontrados são: a desconfiança dos agricultores frente ao poder público, a falta de uma central de alimentação escolar para a facilitação da logística de entrega e a falta de um diagnóstico completo da produção dos agricultores familiares, pela inexistência de contato entre os nutricionistas e outros atores do programa com os produtores. Adiciona-se também o fato da constante troca de gestão do programa, o que causa grande descontinuidade das ações promovidas para sua implementação.

De maneira geral, percebe-se que os problemas dos municípios citados nesta seção se assemelham entre si e também em relação aos problemas apontados no município de São Paulo, sendo bastante significantes as questões de dificuldade de publicação de Chamadas Públicas adequadas – com especificação de objeto, quantidade e preço –, a falta de estrutura nas escolas para o recebimento dos produtos *in natura* e em grandes quantidades, a falta de assistência técnica e jurídica aos produtores, o pouco contato com as nutricionistas para a elaboração dos cardápios e conhecimento dos produtos produzidos no município, a logística de entrega e a inexistência de um local refrigerado para entrega dos produtos.

Análise das Entrevistas

Nesta seção, ressalta-se aspectos relevantes das entrevistas com Andréa Bruginski, Nutricionista RT e Coordenadora de Planejamento de Alimentação Escolar na

Secretaria de Educação do Paraná, Estado que ganhou prêmio de melhores práticas de alimentação escolar pelo FNDE; e com Walter Belik, professor de economia da Unicamp e grande produtor de conhecimento sobre o tema de alimentação escolar e PNAE. No primeiro caso, tratou-se de saber como funciona o PNAE no Paraná e quais são os diferenciais que fazem do programa no Estado ser exemplo de boas práticas no país, e no segundo focou-se em desvendar diversos questionamentos que apareceram durante as investigações sobre o tema.

Segundo Andréa Bruginski, inicialmente, a aproximação com os agricultores familiares e realização das compras deste grupo parecia impossível, mas a Secretaria de Educação “comprou a briga” e assumiu a frente nesse objetivo, tendo como ator central a nutricionista. No começo o corpo técnico da SEDUC fazia audiências públicas para se falar sobre o programa, o que possibilitou uma aproximação dos agricultores com a administração pública, e a criação de um laço de confiança entre os atores. Após a criação do Sistema Eletrônico Merenda, criado para realização das Chamadas Públicas, foram realizadas reuniões com os agricultores para mostrar como este funcionaria. Como resultados de 2021, dentre 191 propostas enviadas no sistema, apenas 5 ficaram de fora, o que é um indicativo de grande sucesso da Chamada.

No momento atual, a SEDUC do Paraná faz o empenho por grupo de alimentos, pois quando se compra por grupo se possibilita que haja entrega dos alimentos efetivamente, beneficiando os estudantes e os produtores. Nesse sistema, eles têm cerca de 3.000 entregas por semana, tendo apenas

3 pessoas dentro da Secretaria responsáveis por isso, sendo possível dado a forma como são feitos os contratos pelo Sistema Eletrônico. Além disso, o sistema já mostra a quantidade de alunos, o preço e o contrato anual para que o produtor tenha ciência de todos os detalhes da compra. Ao ser questionada sobre os problemas em São Paulo, Andréa afirmou que na capital, querem criar um software, porém não conseguem avançar, pois querem entregar sem erros e isso é impossível. Além disso, afirmou que as compras só irão funcionar, quando os agricultores falarem o que, quanto e onde podem entregar, pois ao realizarem esse contato com os agricultores familiares, elimina-se também a necessidade de mapeamento, ocorrendo a sua adesão ao programa naturalmente, pois se cria uma estratégia de aproximação, entendendo quem são estes produtores e suas possibilidades, e, conseqüentemente, um laço de confiança entre eles e a administração pública.

Walter Belik, por sua vez, afirmou que um dos fatores de sucesso da implementação do programa é a vontade política, e que após examinar vários casos sobre quem “puxava” os programas de alimentação, foi visto que normalmente é alguma liderança local, sendo também o CAE muito importante nessa definição dos programas de alimentação escolar. Afirmou também que, fatores como ter um departamento de compras organizado, ter um acompanhamento dos produtores com participação de assistências técnicas e uma central de distribuição, seria o ideal. Sobre as dificuldades para a implementação do programa, Belik pontua que existem obstáculos dos dois lados, tanto pelo lado da

prefeitura quanto pelo lado do produtor. Ao analisarmos o lado da prefeitura, a falta de comunicação entre as áreas da administração pública e a falta de entendimento dos Tribunais de Contas sobre o mercado de alimentos, acabam impedindo a implementação adequada do programa. Ao falarmos sobre o impacto das trocas de gestão da prefeitura e o funcionamento do programa, por sua vez, Belik afirmou que a continuidade da política é comprometida, mostrando seu ponto de fragilidade como política que não se constituiu totalmente como política de Estado, mas sim de governo que fica submetida aos interesses e agendas políticas daqueles que estão no poder.

Considerações finais

Essa pesquisa permite que percebamos a fragilidade política do programa – sendo fortalecida ou enfraquecida de acordo com os atores de poder decisório – e uma série de problemas operacionais relacionados à implementação do programa, como: a falta de estrutura nas escolas, para que estas recebam os produtos *in natura* e em grandes quantidades; a demora para publicação das Chamadas Públicas, assim como problemas em sua especificação de objeto, quantidade e preço; a falta de assistência técnica e jurídica aos produtores; o pouco contato com as nutricionistas para a elaboração dos cardápios e conhecimento dos produtos produzidos no município; e a inexistência de um local refrigerado para entrega dos produtos, facilitando a logística. Para além disso, pode-se depreender que o diálogo

entre os diversos atores envolvidos no processo de compras do PNAE devem ser central, pois, como vimos, é um importante instrumento para o cumprimento das diretrizes do programa, dado que pode garantir o apoio necessário aos agricultores familiares – tanto em termos de entendimento sobre sua produção e possibilidades de entrega, como em termos técnicos de melhoria de sua produção, e também em termos jurídicos, para o entendimento de editais e obtenção de documentação –, assim como possibilitam o entendimento sobre as especificidades do programa dentro da própria administração pública, que passa a trocar experiências e informações entre os diversos gestores e instituições, e permite a melhoria em sua execução. Ademais, destaca-se que é válido conferir se o percentual de compra no município em 2018 (55,22%) condiz com a realidade e, se sim, entender o porquê tal valor foi alcançado, permitindo que tal conquista seja repetida. Por fim, recomenda-se que a realização de novas pesquisas com visitas às instituições públicas que trabalham com a política, em sua gestão e implementação, sejam feitas para enriquecerem ainda mais o debate sobre o tema a partir dos presentes achados nesta pesquisa. ■

[VICTÓRIA BASSAN MINETO]

Graduanda em Administração Pública pela
Fundação Getúlio Vargas (FGV – EAESP).

E-mail: victoriabmineto@gmail.com

Referências

ALEXANDRE, V. P.; PEREIRA, M.; MEDINA, G.; MARTINS, B. B. **Passos da comercialização pelo Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE) e pelo Programa de Aquisição de Alimentos (PAA). Agricultura Familiar em Goiás. Lições para o assessoramento técnico.** 4ª edição, revista e ampliada. 2018.

BACCARIN, J. G. et al. Indicadores de Avaliação das Compras da Agricultura Familiar para Alimentação Escolar no Paraná, Santa Catarina e São Paulo. **Rev. Econ. Sociol. Rural**, Brasília, v. 55, n. 1, p. 103-122, Jan. 2017.

BELIK, W.; CHAIM, N. A.; WEIS, B. **O programa nacional de alimentação escolar como instrumento de promoção do desenvolvimento local.** 2004.

BELIK, W.; SOUZA, L. R. **Algumas reflexões sobre os programas de alimentação escolar na América Latina.** Planejamento e políticas públicas ppp | n. 33 | jul./dez. 2009.

BONDUKI, M. R. P. C.; **Entre chicotes e cenouras orgânicas:** cooperação, coerção e coordenação na implementação das compras da agricultura familiar para o PNAE. Fundação Getúlio Vargas. 2017.

CORSO, A. C. T; GABRIEL, C. G.; GONZÁLES-CHICA, D. A.; MACHADO, P. M. O.; SCHMITZ, B. A. S.; VASCONCELOS, F. A. G. **Compra de alimentos da agricultura familiar pelo Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE):** um estudo transversal com o universo de municípios brasileiros. Ciênc. saúde coletiva vol.23 no.12 Rio de Janeiro Dec. 2018.

ESPERANÇA, L. C. **A política de compra de alimentos da agricultura familiar para o Programa de Alimentação Escolar do município de São Paulo.** 2017. Dissertação (Mestrado em Nutrição em Saúde Pública) – Faculdade de Saúde Pública, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

FERRANTE, V. B.; PASCHOALINO, A. **Os gargalos do Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE) em Araraquara sob a perspectiva da Administração Pública Municipal.**

FLORIAN, F., COSTA, V. M. H. de M., BARROS, M. S. C. **Percepção de atores sociais sobre programas de alimentação e nutrição em município do Estado de São Paulo.** Secur. Aliment. Nutr. [Internet]. 2º de agosto de 2018 [citado 27º de janeiro de 2021];25(2):51-65.

JANUARIO, B. L. **A implementação da Lei 11.947/09 da compra direta da agricultura familiar pelo Programa Nacional de Alimentação Escolar em municípios do Estado de São Paulo:** possíveis fatores relacionados. 2013. Dissertação (Mestrado em Nutrição em Saúde Pública) – Faculdade de Saúde Pública, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

REIS, S. D. G. M. P. **Políticas públicas para a agricultura familiar:** o PNAE na região do Alto Tietê – SP. 2016. Dissertação (Mestrado em Mudança Social e Participação Política) – Escola de Artes, Ciências e Humanidades, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

ROSSETTI, F. X.; SILVA, M. V.; WINNIE, L. W. Y. **O Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE) e o desafio de alimentos regionais e saudáveis.** Segurança Alimentar e Nutricional, Campinas,23(2):912-923, 2016.

SCHWARTZMAN, F. **Vinculação do Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE) com a agricultura familiar:** caracterização da venda direta e das mudanças para os agricultores familiares no estado de São Paulo. 2015. Tese (Doutorado em Nutrição em Saúde Pública) – Faculdade de Saúde Pública, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

SILVA, M. V.; DANELON, M. S. **Conselhos de Alimentação Escolares (CAEs):** análise dos pareceres conclusivos sobre a execução do Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE). Segurança Alimentar e Nutricional, Campinas, 20(1): 122-135, 2013.

VILLAR, B. S.; SCHWARTZMAN, F.; LOURENÇO, B. J.; RAMOS, J. F. **Situação dos municípios do Estado de São Paulo com relação à compra direta de produtos da agricultura familiar para o Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE).** Rev. bras. epidemiol. [online]. 2013, vol.16, n.1, pp.223-226. ISSN 1415-790X.