TERRITÓRIOS LIMINARES:

Violências, Direitos e Sensibilidades

Volume 1

Diana Araujo Pereira
Laura Fortes
Lívia Santos de Souza
Simone Beatriz Cordeiro Ribeiro
(Organizadoras)

Pedro & João editores

Territórios liminares:

violências, direitos e sensibilidades

Volume 1

COLEÇÃO

América Latina interdisciplinar e plural -
Programa de Pós Graduação Interdisciplinar em
Estudos Latino-Americanos

Pedro & João
editores

Diana Araujo Pereira
Laura Fortes
Lívia Santos de Souza
Simone Beatriz Cordeiro Ribeiro
(Organizadoras)

Territórios liminares: violências, direitos e sensibilidades

Volume 1

COLEÇÃO

América Latina interdisciplinar e plural - Programa de Pós Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos

Pedro & João editores

Copyright © Autoras e autores

Todos os direitos garantidos. Qualquer parte desta obra pode ser reproduzida, transmitida ou arquivada desde que levados em conta os direitos das autoras e dos autores.

Diana Araujo Pereira; Laura Fortes; Lívia Santos de Souza; Simone Beatriz Cordeiro Ribeiro [Orgs.]

Territórios liminares: violências, direitos e sensibilidades. (Coleção: América Latina interdisciplinar e plural. Vol. 1). São Carlos: Pedro & João Editores, 2020. 221p.

ISBN: 978-65-5869-083-2 [Impresso]
978-65-5869-084-9 [Digital]

1. Direitos. 2. América Latina. 3. Memórias. 4. Violência. I. Título.

CDD – 300

Capa: Andersen Bianchi com fotografia de Maíra Gamarra
Diagramação: Diany Akiko Lee
Editores: Pedro Amaro de Moura Brito & João Rodrigo de Moura Brito

Conselho Científico da Pedro & João Editores:
Augusto Ponzio (Bari/Itália); João Wanderley Geraldi (Unicamp/ Brasil); Hélio Márcio Pajeú (UFPE/Brasil); Maria Isabel de Moura (UFSCar/Brasil); Maria da Piedade Resende da Costa (UFSCar/Brasil); Valdemir Miotello (UFSCar/Brasil); Ana Cláudia Bortolozzi Maia (UNESP/Bauru/Brasil); Mariangela Lima de Almeida (UFES/Brasil); José Kuiava (UNIOESTE/Brasil); Marisol Barenco de Mello (UFF/Brasil); Camila Caracelli Scherma (UFFS/Brasil); Luis Fernando Soares Zuin (USP/Brasil).

Pedro & João Editores
www.pedroejoaoeditores.com.br
13568-878 - São Carlos – SP
2020

Si cada hora viene con su muerte
si el tiempo es una cueva de ladrones
los aires ya no son los buenos aires
la vida es nada más que un blanco móvil

usted preguntará por qué cantamos

si nuestros bravos quedan sin abrazo
la patria se nos muere de tristeza
y el corazón del hombre se hace añicos
antes aún que explote la vergüenza

usted preguntará por qué cantamos

si estamos lejos como un horizonte
si allá quedaron árboles y cielo
si cada noche es siempre alguna ausencia
y cada despertar un desencuentro

usted preguntará por qué cantamos

cantamos porque el río está sonando
y cuando suena el río / suena el río
cantamos porque el cruel no tiene nombre
y en cambio tiene nombre su destino

cantamos por el niño y porque todo
y porque algún futuro y porque el pueblo
cantamos porque los sobrevivientes
y nuestros muertos quieren que cantemos

cantamos porque el grito no es bastante
y no es bastante el llanto ni la bronca
cantamos porque creemos en la gente
y porque venceremos la derrota

Mario Benedetti (Canciones del más acá)

Sumário

Apresentação **9**

Campo de concentração ou colonização? – um diálogo interepistêmico entre paradigmas contemporâneos sobre direitos humanos **17**
Marcos de Jesus Oliveira

Resistencias e iniciativas de memoria, apuestas por la paz en Colombia **35**
Mayra Alejandra Bernal Huertas
Ângela Maria de Souza

Saúde mental, comunicação e gênero: o corpo feminino e a violência no cotidiano **51**
Camila Viviane Lui de Sousa
Maria Inês Amarante

Argentina em fins do século XIX e início do século XX: o campo intelectual na revista Criminalogia Moderna e sua relação com o projeto positivista **75**
Hugo Quinta
Andrea Ciacchi

Alargar os horizontes: uma análise sobre o Projeto Nosso Nordeste, Nosso Lugar de Fala **89**
Jonas Mateus Ferreira Araujo
Angela Maria de Souza

O canto do chamamé e a identidade musical do nordeste argentino **113**
Adrielly Oissa
Analía Chernavsky

Cuidar cantando. Sobre una ética del cuidado con registro cimarrón en San Basilio de Palenque **131**
Lucía Castillo Rincón
Angela Maria de Souza

Entre a América Latina e o Vasto Mundo: uma crítica à colonização das formas de crer e sentir desde o chão **149**
Lívia Santos de Souza
Anaxsuell Fernando da Silva

Memória, autonomia e identidade na construção do canal televisivo mapuche "wall kintun tv" **169**
Estela Rocha de Ungaro
Laura Janaina Dias Amato

Encontros nas margens: percursos urbanos, corpo e desejo na filmografia de Marcelo Caetano **191**
Fábio Allan Mendes Ramalho

Sobre os/as autores/as **215**

Apresentação

O Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos (PPG-IELA) representa uma proposta inovadora de natureza interdisciplinar que, com pesquisas transnacionais, procura viabilizar a produção de saberes críticos, tanto em suas bases – em razão de um diversificado corpo permanente de pesquisadores –, como também no processo de circulação dos conhecimentos produzidos – resultante do movimento natural típico da zona de Tríplice Fronteira entre Brasil, Paraguai e Argentina, na qual se localiza a Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA). Cabe sublinhar ainda a presença, de caráter estrutural na UNILA, de discentes e docentes oriundos de vários países da América Latina e do Caribe.

Por sua implantação estratégica na UNILA, o PPG-IELA pressupõe, em seus fundamentos, uma problematização dos limites da noção de "nacional", em favor do conceito de "comarcas culturais" transnacionais, ou mesmo em benefício da análise de semelhanças e diferenças político-econômicas ou culturais que caracterizam as diferentes regiões latino-americanas. Tais reconhecimentos valorizam a circulação de saberes em territórios definidos por biomas, cuja especificidade constitui o foco central das pesquisas. O PPG-IELA adota uma perspectiva interdisciplinar com múltiplos instrumentos de análise, e opera com categorias de observação de situações de vida de grupos e de comunidades, bem como de temáticas inovadoras, com o objetivo de produzir abordagens críticas para problemas socioculturais que emergem do tempo e espaço fronteiriços e, em maior medida, latino-americanos.

A área de concentração do PPG-IELA centra-se em Cultura e Sociedade da América Latina e conta com três linhas de pesquisa: Trânsitos Culturais; Práticas e Saberes; e Fronteiras, Diásporas e Mediações.

As perspectivas propostas pela linha de pesquisa Trânsitos Culturais privilegiam o estudo interdisciplinar de contatos, diálogos e processos intermidiáticos entre contextos artísticos, culturais e históricos através de perspectivas transculturais que ressaltam fenómenos e dinâmicas que transcendem múltiplas fronteiras nacionais, artísticas e midiáticas. Propõem-se pesquisas transversais e relacionais de diversas interações e manifestações artísticas e/ou narrativas (orais, literárias, poéticas, cinematográficas, audiovisuais e outras), bem como linguagens e suas confluências, culturas de imagem, produtos e processos culturais através da abordagem transcultural de dinâmicas de construção e circulação dos saberes, imaginários, identidades e memórias na América Latina e o Caribe. Os horizontes metodológicos propostos enfatizam fenômenos transnacionais e transculturais perceptíveis em processos e produtos artísticos (em diferentes dimensões de criação, circulação, percepção e leituras), em linguagens, narrativas e poéticas, nas mídias, nas práticas artísticas e culturais, bem como na construção de memórias em contextos e/ou períodos históricos e contemporâneos.

Na linha de pesquisa Práticas e Saberes, propõem-se estudos sobre a diversidade de práticas e saberes de populações, grupos e comunidades que integram a experiência histórica, artística e cultural da América Latina, em diferentes espaços e temporalidades. Dentre os métodos e técnicas de pesquisa consideram-se as fontes escritas, iconográficas, orais na investigação bibliográfica, etnográfica e de arquivo. Privilegia-se o estudo das seguintes problemáticas: modos de vida; configurações sociais; história das ideias e campos intelectuais e científicos; representações e concepções de mundo; e gestão dos patrimônios; arranjos e estratégias de coletivos e sujeitos.

A linha Fronteiras, Diásporas e Mediações se caracteriza pelo estudo transversal e relacional das práticas e processos de mediações socioculturais, inseridas nas esferas geopolíticas da América Latina e do Caribe, através da abordagem dos processos de construção e circulação dos saberes, imaginários, identidades e

memórias que tomem as fronteiras como espaços territoriais, geográficos e simbólicos. Assim como pela observação e análise do campo das mediações entre os âmbitos da cultura, da estética, da esfera política e das práticas sociais; novas sociabilidades, fluxos e interculturalidade; pesquisas sobre as práticas descoloniais e o transbordamento dos limites dos estados-nação que reconfiguram narrativas e sujeitos em contextos de diáspora, populações indígenas e movimentos transnacionais.

Por conseguinte, as linhas de pesquisa do PPG-IELA visam reunir em diferentes suportes registros materiais referentes à memória coletiva e à história; analisar processos de circulação nos campos social, político e cultural com vistas ao questionamento das categorias e fundamentos que, tradicionalmente, constituíram os campos do saber; compreender práticas sociais que envolvam redes de memória e seus eventuais processos de transformação, fragmentação e descontinuidade.

O diálogo entre as áreas de Letras, Artes, História, Antropologia, Comunicação, Geografia e Filosofia, e disciplinas afins, tem como objetivo principal a atuação sobre os processos de produção e circulação do conhecimento, em sua articulação com as práticas e mobilidades sociais e culturais da América Latina.

Por ter sido o primeiro programa de pós-graduação aprovado pela CAPES na UNILA, o PPG-IELA tem um valor histórico inegável na construção das bases interdisciplinares e de internacionalização do projeto UNILA, assim como um valor social que deve ser ressaltado. Sua proposta busca registrar e compreender práticas sociais e culturais que emergem dos cenários significativos dos seus atores, colaborando com a construção de uma geopolítica do conhecimento diferenciada e acorde com as reais necessidades e demandas do continente.

Em março de 2014, o PPG-IELA iniciou suas atividades com a primeira turma (composta por dez estudantes, sendo cinco discentes do Brasil e cinco internacionais: Argentina, Paraguai e Colômbia) e vem se afirmando em um contexto trinacional,

comprometido com o seu entorno regional, porém com o olhar crítico voltado para toda a América Latina e Caribe.

Em 2020, o PPG-IELA já conta com 76 egressos(as): 48 Mestres brasileiros(as) e 28 Mestres internacionais, com isso contribuindo para o fortalecimento da missão institucional da UNILA, de cooperação solidária e integração latino-americana.

Atualmente o Programa conta com 43 estudantes ativos(as), orientados(as) por professores permanentes e colaboradores que formam o corpo docente do Programa. Assim, considerando o caráter interdisciplinar do PPG-IELA e a alocação de seus educadores e educandos nas três Linhas de Pesquisa que o compõem, neste volume destacam-se dez artigos, tecidos de maneira individual e em parceria entre docentes, ou entre docentes e discentes, referentes a pesquisas finalizadas ou ainda em curso na UNILA. Nosso objetivo é traçar um panorama dos trabalhos, com especial ênfase para a interlocução temática entre as linhas dispostas no Programa.

Neste volume, embora os temas trabalhados sejam bastante distintos, é possível observar a permanência de algumas linhas de força que nos parecem significativas para traçar reflexões sobre os Estudos Interdisciplinares Latino-Americanos hoje: as reflexões sobre direitos humanos e sobre o papel social do fazer artístico.

No primeiro capítulo, "Campo de concentração ou colonização? – um diálogo interepistêmico entre paradigmas contemporâneos sobre direitos humanos", Marcos de Jesus Oliveira parte de sua experiência docente na Unila para construir uma importante reflexão sobre dois paradigmas fundamentais para a compreensão de seu tema de pesquisa: o campo de concentração e a colonização. Articulando uma série de autores amplamente debatidos no campo das humanidades, como Agamben, Judith Butler, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Walter Mignolo e Achille Mbembe, o texto busca deslocar o debate de sua leitura mais tradicional para evidenciar a necessidade do diálogo interepistêmico voltado à compreensão mais ampla sobre os direitos humanos.

Seguindo com a temática dos direitos humanos, agora mais voltada para um caso concreto, o segundo capítulo, "Memoria en Colombia: Entre las resistencias y las iniciativas de paz" escrito por Mayra Alejandra Bernal Huertas e Angela Maria de Souza, trata da memória como ponto central para a compreensão da relação que se está construindo com a história da violência que marcou o século XX no país. Assim, dar visibilidade à memória das vítimas se torna um processo profundamente necessário para o estabelecimento de laços comunitários que permitam o próprio reestabelecimento da democracia. A partir de dois eventos específicos e seus desdobramentos posteriores, o holocausto de seis de novembro de 1984 e o encontro do dia 27 de agosto de 2020, no Parque de la Reconciliación, as autoras propõem uma articulação com a memória desde uma perspectiva cultural e étnico-racial.

Camila Viviane Lui de Sousa e Maria Inês Amarante, autoras do terceiro capítulo "Saúde mental, comunicação e gênero: o corpo feminino e a violência no cotidiano", seguem pensando questões relacionadas ao universo dos direitos fundamentais, mas agora com um olhar voltado para o recorte de gênero. No texto, elaborado a partir da proposta pedagógica freiriana, e vinculado às experiências de mulheres que participaram de oficinas terapêutico-educativas no Centro de Atenção Psicossocial (CAPs) de Foz do Iguaçu, as autoras alertam para a necessidade da construção de formas de tratamento de saúde mental que não se restrinjam à medicalização desses quadros.

Na sequência, Hugo Quinta e Andrea Ciacchi, apresentam o capítulo "Argentina em fins do século XIX e início do século XX: o campo intelectual na revista Criminalogia Moderna e sua relação com o projeto positivista". No texto, são abordadas questões referentes à elaboração do campo intelectual argentino a partir de sua relação com o discurso. Tratando especificamente da criminologia nesse país, os autores pensam ainda o projeto de nação envolvido na construção dessa disciplina jurídica e o papel desempenhado pelo positivismo nesse contexto.

No quinto capítulo são exploradas questões relacionadas à educação a partir da região nordeste do Brasil. No texto intitulado "Alargar os horizontes: Uma análise sobre o Projeto Nosso Nordeste, Nosso Lugar de Fala", os autores Jonas Mateus Ferreira Araujo e Angela Maria de Souza elaboram um mapa das estratégias de resistência construídas no bojo desse projeto educativo. Assim, adotando como metodologia a pesquisa-ação, o trabalho pensa a educação popular, considerando 109 experiências de resistência apresentadas em uma perspectiva que se vincula à noção de escrevivência, trabalhada por Conceição Evaristo.

O texto seguinte dá início à exploração de outro ponto fundamental para o presente volume: o papel sociocultural desenvolvido pelas linguagens artísticas na América Latina. Abre esse debate o capítulo escrito por Analía Chernavsky e Adrielly Oissa: "O canto do chamamé e a identidade musical do nordeste argentino". No texto, as autoras abordam o *chamamé* como elemento constitutivo da identidade musical dessa região da Argentina, a partir da análise do comportamento vocal associado à execução do gênero. Trata-se de um trabalho que, mediante a conexão entre a história e os estudos de canto, reflete sobre a construção de identidades regionais.

Seguindo com o estudo sobre o canto, embora pensado desde a realidade colombiana, o capítulo seguinte "Cuidar cantando. Sobre una ética del cuidado con registro cimarrón en San Basilio de Palenque", escrito por Lucía Castillo Rincón e Angela Maria de Souza, explora a liderança espiritual exercida por mulheres que cantam *bullerengue* e *lumbalú* na região de San Basilio de Palenque. Partindo de uma reflexão sobre as funções associadas ao cuidado, assumidas por essas mulheres, as autoras constroem relatos dos múltiplos lugares ocupados por mulheres negras na vida comunitária da região.

Saindo do território da música para explorar a literatura, no capítulo "Entre a América Latina e o Vasto Mundo: uma crítica à colonização das formas de crer e sentir desde o chão" os autores Lívia Santos de Souza e Anaxsuell Fernando da Silva abordam a

obra da escritora Maria Valéria Rezende. Discutindo formas do crer a partir de um repertório que questiona as imposições coloniais para o tema, o texto reflete sobre como a literatura pode funcionar também como veículo de abordagem anticolonial da religião. Nesse sentido, romances como Vasto Mundo, no qual Rezende apresenta um catolicismo popular, bastante afastado das diretrizes tradicionais do Vaticano, permitem que se leia o crer a partir de outras perspectivas.

No capítulo que segue "Memória, autonomia e identidade na construção do canal televisivo mapuche 'Wall Kintun tv'", de autoria de Estela Rocha de Ungaro e Laura Janaina Dias Amato, discute-se a criação desse que foi o primeiro canal televisivo organizado e executado por um povo originário, na Argentina, após a implantação da lei de meios, aprovada em 2009. O texto trata dessa experiência adotando como eixos dois aspectos: a relevância desse canal para a cultura mapuche e o papel por ele desempenhado como veículo fomentador de visibilidade para a voz desse povo, tantas vezes silenciada. Dessa forma, trata-se de uma reflexão que envolve elementos de distintos campos das humanidades e que levam a pensar a questão indígena na Argentina hoje.

No último capítulo, "Encontros nas margens: percursos urbanos, corpo e desejo na filmografia de Marcelo Caetano" o autor Fábio Allan Mendes Ramalho trabalha a relação entre espaço urbano, erotismo e desejo a partir da linguagem cinematográfica. Enfatizando a cidade como espaço de múltiplas possibilidades e encontros, o texto explora as obras *Bailão* (2009), *Na sua companhia* (2011) e *Corpo elétrico* (2017). Busca, a partir de uma abordagem marcadamente interdisciplinar, discutir conceitos como o de margem, não apenas em sua acepção geográfica ou social, mas também considerando sua dimensão no campo das experiências práticas e subjetivas.

Em 2020, a UNILA celebra seus dez anos de fundação realizando um balanço de suas conquistas e desafios. Neste contexto, o PPG-IELA soma-se aos processos de autoavaliação coletivos, com o objetivo de qualificar a produção do programa,

bem como seus valores e prioridades. Portanto, este volume agrega pesquisas individuais, em parceria entre docentes ou entre docentes e discentes, além de frutos de parcerias orientando(a)-orientador(a), em curso nas três Linhas de Pesquisa do PPG-IELA e vem fechar um ciclo de amadurecimento científico-acadêmico, fortalecendo seus princípios basilares: a interdisciplinaridade e a perspectiva crítica, latinoamericanista e intercultural do Programa.

Assim, em decorrência da pandemia, com a impossibilidade de viagens externas e de intercâmbios pessoais, o PPG-IELA decidiu investir em uma viagem interna, à sua própria história de configuração e crescimento. Convidamos nossos(as) leitores(as) a atravessar conosco um mapa latino-americano construído pelas diversas e distintas peças que o compõem. E, por que não, convidá-los(as) a continuar, a escrever essa história aberta, inconclusa, criativa e móvel.

cantamos porque el sol nos reconoce
y porque el campo huele a primavera
y porque en este tallo en aquel fruto
cada pregunta tiene su respuesta

cantamos porque llueve sobre el surco
y somos militantes de la vida
y porque no podemos ni queremos
dejar que la canción se haga ceniza

Mario Benedetti (Canciones del más acá)

Diana Araujo Pereira,
Lívia Santos de Souza,
Laura Fortes e
Simone Beatriz Cordeiro Ribeiro

Campo de concentração ou colonização? – um diálogo interepistêmico entre paradigmas contemporâneos sobre direitos humanos[1]

Marcos de Jesus Oliveira[2]

Resumo: O presente ensaio tem como objetivo apresentar dois importantes paradigmas que informam parte do debate contemporâneo sobre direitos humanos, a saber, o paradigma do campo de concentração no qual se encontram pensadores como Hannah Arendt, Giorgio Agamben, Judith Butler e, em menor grau, Michel Foucault, e o paradigma da colonização ao qual se vinculam Aimé Césaire, Frantz Fanon, Walter Mignolo e Achille Mbembe. No percalço do objetivo, iniciaremos com uma breve exposição da versão hegemônica do discurso dos direitos humanos, seus principais pressupostos. Em seguida, apresentam-se, em que pesem as divergências entre os pensadores, algumas das principais ideias do paradigma do campo de concentração para depois confrontá-las com as reflexões propostas por pensadores que ousaram tirar a colonização do lugar de "mero" evento histórico datado e acabado e elevá-la a um estatuto teórico-metodológico com consequências para repensar as relações entre modernidade e direito. Finalmente, enumeram-se as potencialidades críticas dos dois paradigmas, sugerindo a necessidade de um diálogo interepistêmico.

Palavras-chave: Direitos humanos. Colonização. Sistema mundo moderno/colonial.

---

[1] A primeira versão deste texto foi originalmente lida na XIII Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM) realizada na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) entre os dias 22 e 25 de julho de 2019. Agradeço aos participantes do GT "Epistemologias do Sul e circulação de capital epistêmico de antropólogas/antropólogos e antropologias periféricas - América Latina e África em pauta" pelas críticas e sugestões.

[2] Doutor em Sociologia. Docente do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos (PPG-IELA) da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA).

Introdução

A ideia de discutir o que designo aqui como paradigma do campo de concentração e paradigma da colonização surgiu da oferta da disciplina de "Cultura e direitos humanos", na Universidade Federal da Integração Latino-Americana. Trata-se de uma disciplina em nível de graduação ofertada para o curso de antropologia desta universidade, mas aberta a demais cursos, cujo propósito é apresentar o universalismo dos debates sobre os direitos humanos e as tensões operadas pelas ciências sociais e as humanidades à narrativa universalista. Para melhor desenvolver o objetivo, optei por dividir a disciplina em três momentos-chave como forma de destacar ferramentas teórico-conceituais para uma leitura crítica do debate sobre direitos humanos na contemporaneidade.

No primeiro momento, apresento as concepções hegemônicas sobre os direitos humanos que, em geral, tomam a revolução inglesa, a revolução francesa e a revolução estadunidense como ponto histórico e geográfico de uma nova disposição moral da humanidade. Utilizo o livro "A era dos direitos", do cientista político Norberto Bobbio, como ilustrativo dessa compreensão. Em seguida, passo às críticas às concepções hegemônicas a partir da obra de teóricos como Hannah Arendt, Michel Foucault, Giorgio Agamben e Judith Butler. Reunidos sob o paradigma do campo de concentração, estes/as pensadores/as, em que pesem suas divergências, revelam, de distintos modos, as contradições que atravessam as formações ocidentais no tocante aos direitos humanos. A discussão se assenta em torno de como a modernidade implicou a emergência de novas modalidades políticas de produção e de controle sobre a vida.

Por fim, apresento as críticas às concepções hegemônicas de direitos humanos a partir do pensamento de Aimé Césaire, Frantz Fanon, Walter Mignolo e Achille Mbembe os quais designo como teóricos do paradigma da colonização. São pensadores que não tomam a colonização como mero fenômeno histórico datado e acabado, alterando seu estatuto teórico-metodológico com

consequências político-epistêmicas para as narrativas tomadas como certas. A discussão sobre direitos humanos desde as margens do mundo moderno/colonial (GROSFOGUEL, 2003) tem contribuído para que raça seja uma categoria analítica fundamental ao entendimento da modernidade. Para dizê-lo de outro modo, a racialização da população mundial ou, no dizer de W. E. B. Du Bois (1999), o estabelecimento de uma "linha de cor", é constitutivo dos processos modernos de controle social e das instituições encarregadas de sua implementação.

O presente trabalho[3] é uma breve síntese de algumas reflexões surgidas a partir do percurso da disciplina e dos diálogos com os estudantes a quem agradeço imensamente. Retiro a noção de paradigma de Giorgio Agamben que, na descrição de Natalia Taccetta (2011, p. 51), se define "como uma forma de conhecimento nem dedutiva nem indutiva, mas analógica que vai da singularidade a singularidade". Algo assim tornará possível entrever a singularidade do conjunto de pensadores reunidos em cada paradigma, de maneira a reconhecer a contribuição de cada um e favorecer o diálogo interepistêmico entre eles. Não se pretende estabelecer uma comparação entre paradigmas como se houvesse um mais adequado, mas dar a ver as problemáticas para as quais apontam.

[3] Em realidade, a disciplina apresenta um escopo bem maior de temas do que a breve descrição feita aqui. À medida que vou apresentando os pensadores de cada paradigma, vou trazendo debates sobre as realidades latino-americanas, aproximando-os dos interesses de pesquisa dos estudantes. Quando falo, por exemplo, de Judith Butler, aproveito para discutir a violência contra as mulheres e contra LGBTs a partir de uma perspectiva de gênero, apresentando parte do campo feminista latino-americano. Frantz Fanon se torna uma oportunidade para abordar a violência policial e a política contemporânea de encarceramento em massa bem como para iniciar algumas das inúmeras facetas sobre a questão étnico-racial no contexto latino-americano. Dessa forma, vou articulando os pensadores a problemáticas importantes bem como a pesquisas e investigações atuais no tocante aos debates sobre direitos humanos na contemporaneidade.

A concepção hegemônica de direitos humanos ilustrada pelo pensamento de Norberto Bobbio

À semelhança de muitos teóricos clássicos e contemporâneos, Norberto Bobbio coloca o desenvolvimento dos direitos humanos no plano das transformações históricas e das lutas políticas europeias, negando a existência de qualquer fundamento a-histórico como supunha a doutrina do direito natural, por exemplo. A Revolução Gloriosa, a Reforma Protestante e a Revolução Francesa são tomadas como aquelas que ensejaram valores e ideias que atravessam a noção moderna de direito, na medida em que representaram lutas contra poderes instituídos e uma conquista de maior liberdade. Essas revoluções teriam contribuído, decisivamente, para a abertura de um capítulo na história marcado por mais igualdade e liberdade. Para Bobbio,

> Do ponto de vista teórico, sempre defendi – e continuo a defender, fortalecido por novos argumentos – que os direitos do homem, por mais fundamentais que sejam, são direitos históricos, ou seja, nascidos de certas circunstâncias, caracterizadas por lutas em defesa de novas liberdades contra velhos poderes, e nascidos de modo gradual, não todos de uma vez e nem de uma vez por todas. (BOBBIO, 1992, p. 5).

Na interpretação de muitos, as revoluções burguesas europeias do século XVIII legaram à posteridade a ideia de democracia moderna com a divisão dos poderes, a noção de cidadania como a prerrogativa do "direito a ter direitos" e a concepção de liberdades individuais inalienáveis com a garantia de não-interferência estatal em certas esferas, a menos que haja previsão legal. Além disso, tais revoluções teriam gestado uma nova concepção de Estado como uma ordem jurídico-administrativa, com normas e leis que visam a tratar dos interesses coletivos de forma igualitária, enterrando qualquer resquício de uma visão patrimonialista, absolutista e arbitrária. A emergência do Estado moderno teria contribuído para a pacificação social, graças ao monopólio da violência física legítima, e à criação de uma ordem legal-racional e universal, garantindo segurança a todos os cidadãos.

A concepção de Bobbio está imbuída da visão segundo a qual os direitos humanos são a manifestação mais bem-acabada da luta por dignidade, uma realização progressiva surgida no interior da Europa e que marca decididamente sua história. A despeito da divergência entre os teóricos sobre qual seria o evento fundador dessa "vocação humana para o melhor", parece haver um acordo entre eles, segundo o qual a disposição moral surge na Europa moderna. Na visão de Bobbio:

> O mesmo Kant que, como disse no início, vira no entusiasmo com que fora acolhida a Revolução Francesa um sinal da disposição moral da humanidade inseria esse evento extraordinário numa história profética da humanidade, ou seja, numa história da qual não se tem dados seguros, mas da qual só se pode apreender sinais premonitórios. (...) Dizia também que o evento tivera tal efeito nos espíritos que não mais podia ser esquecido, já que "revelara, na natureza humana, uma tal disposição e potencialidade para o melhor". (BOBBIO, 1992, p. 103)

Os direitos humanos seriam a síntese superior das contradições decorrentes dos embates políticos da Europa moderna. O surgimento dos direitos políticos, civis e sociais é resultado do avanço moral daquela sociedade na solução de seus conflitos internos. Como uma gramática universal, os direitos humanos seriam a resposta mais bem-sucedida para as tensões existentes entre diferentes sensibilidades particularistas. A secularização, por exemplo, é interpretada como a resolução das disputas entre diferentes credos religiosos que geraram guerras sangrentas na história europeia. Nessa chave de leitura, a secularização representaria, ainda, a pacificação social através da separação entre esfera pública e esfera privada em que todos teriam sua religiosidade respeitada e poderiam viver de forma harmoniosa, segura e feliz.

Da breve exposição do pensamento de Norberto Bobbio, é possível dizer que o núcleo duro de sua concepção está no pressuposto espaço-temporal, quer dizer, de que as lutas por direitos humanos surgem num determinado momento da história,

a modernidade, e num determinado lugar, a Europa. Trata-se do que comumente designamos como visão eurocêntrica. Tal compreensão é compartilhada por inúmeros teóricos da área de direitos humanos e tem consequências muito importantes para o modo pelo qual são pensados. Além disso, a chave de interpretação de Bobbio tende a enxergar os direitos humanos como uma realização progressiva e linear que, da Europa, se espalha pelo mundo como uma espécie de "boa nova" a toda humanidade. A Europa segue, portanto, com sua imagem civilizatória associada ao progresso e à superioridade técnica, moral e epistêmica.

Crítica às concepções hegemônicas dos direitos humanos: o paradigma do campo de concentração

A narrativa dos direitos humanos como uma realização progressiva será problematizada por pensadores como Hannah Arendt, Michel Foucault, Giorgio Agamben e Judith Butler. A principal estratégia do paradigma do campo de concentração consistirá em apresentar as contradições entre o discurso hegemônico e as realidades históricas do continente europeu, além de mostrar como homens e mulheres foram reduzidos a meras vidas biológicas na aurora da modernidade. A modernidade ocidental é lida como uma formação social instauradora de novas modalidades de controle sobre a vida, colocando por terra a visão idílica da Europa como uma realização progressiva da razão e da liberdade. Comecemos por Hannah Arendt.

Hannah Arendt (2000), com sua análise dos apátridas e refugiados, mostrou que, dada a dependência dos direitos humanos ao Estado-nação, estes não conseguiam garantir a dignidade de determinados sujeitos no exato momento em que se viam sem a proteção estatal, ou seja, quando mais estavam vulneráveis e precisavam de amparo. A garantia dos direitos dos seres humanos estava condicionada à existência de uma ordem institucional que os reconhecesse como sujeitos de direito, como cidadãos. Esse pressuposto acabou ocasionando uma população

sem direitos no interior da própria Europa, tornando-a mera vida biológica destituída de reconhecimento social e de status legal. A filósofa é taxativa ao dizer:

> Os Direitos Humanos, afinal, haviam sido definidos como "inalienáveis" porque se supunha serem independentes de todos os governos; mas sucedia que, no momento em que seres humanos deixavam de ter um governo próprio, não restava nenhuma autoridade para protegê-los e nenhuma instituição disposta a garanti-los. (ARENDT, 2000, p. 397)

Hannah Arendt mostrou como os apátridas e refugiados eram reduzidos à mera vida biológica sem status de cidadão, aquele que tem o direito a ter direitos. A modernidade democratizou o sentimento de que as vidas humanas são descartáveis, produzindo a banalidade do mal (ARENDT, 2001), uma ordem burocrática que retira do homem sua capacidade de pensar e refletir e que tem, como consequência, a produção de exclusão. A descartabilidade da vida está, paradoxalmente, na própria afirmação de que os direitos humanos são inalienáveis. Afirmar a alienabilidade do direito só faz sentido em um contexto em que podem ser alienáveis, pois se não o fossem, não haveria necessidade de proclamá-los como tais. A sociedade burguesa e sua tendência à acumulação competitiva gera o esvaziamento da esfera política com a privatização dos interesses coletivos e a exclusão de segmentos da população da vida pública (ARENDT, 2000).

Nesta linha, Giorgio Agamben, dialogando com o pensamento arendtiano e foucaultiano, descreveu os mecanismos pelos quais a ordem jurídico-legal é suspensa, relegando o indivíduo ao reino da vida nua, zona em que é reduzido a uma mera vida biológica destituída de status jurídico: "Os direitos do homem representam, de fato, antes de tudo, a figura originária da inscrição da vida natural na ordem jurídico-política do Estado-nação." (AGAMBEN, 2015, p. 28). Com isso, Agamben produziu uma das críticas mais duras às formações ocidentais modernas, já que o princípio da soberania comporta a produção da exclusão de determinados sujeitos, não tanto como uma falha em seu funcionamento, mas como condição de

possibilidade. Há um fundamento extralegal na constituição do estado como "estrutura original em que o direito inclui em si o vivente por meio de sua suspensão" (AGAMBEN, 2004, p. 14).

Os campos de concentração na Alemanha nazista não seriam a exceção, mas a regra, seguindo válidos para compreender, por exemplo, a chamada guerra contra o terrorismo capitaneada pelos EUA durante o governo George W. Bush, assim como para descrever os mecanismos de funcionamento de grande parte das democracias liberais do Ocidente. A ideia de que certas vidas se tornam matáveis em determinadas circunstâncias se dissemina no interior dos Estados-nação. Há uma hierarquia que perpassa a vida social, definindo as vidas que valem a pena daquelas sem dignidade. A problemática central da modernidade europeia é a exclusão como fenômeno político que atribui dignidade a certas vidas e nega, a outras. A democracia já não pode ser lida como algo inteiramente desejável, já que ela também comporta uma compreensão de soberania como "direito de matar". Haveria mais semelhanças entre a democracia e os regimes totalitários nazifascistas do que supõe a vã filosofia.

Aqui é interessante evocar Michel Foucault (2002), pois é ele quem descreve, extensamente, sobre a entrada da vida biológica nos cálculos do poder político, na era moderna, cujo cume se dá com o nazismo. A biopolítica é parte da malha multifacetada de poderes que incide sobre o corpo humano, o homem tomado como espécie. A operacionalização da biopolítica se dá pelo racismo que é interpretado como uma tecnologia do poder pelo qual se objetivam certas características biológicas cooptadas segundo determinados interesses e finalidades. Embora Foucault seja criticado por não ter feito maiores reflexões sobre o totalitarismo e sobre o processo de colonização, chegou a reconhecer, *en passant*, a relação entre colonização, racismo e direito de matar. Cito-o:

> [...] compreende-se por que o racismo vai irromper em certo número de pontos privilegiados, que são precisamente os pontos em que o direito de morte é necessariamente requerido. O racismo vai se desenvolver *primo* com a colonização, ou seja, com o genocídio colonizador. Quando for preciso matar

> pessoas, matar populações, matar civilizações, como se poderá fazê-lo, se se funcionar no modo do biopoder? Através dos temas do evolucionismo, mediante um racismo (FOUCAULT, 2005, p. 307, grifo no original)

Para Foucault, o racismo é uma tecnologia do poder sem o qual as relações políticas no contexto da modernidade não se enfeixariam. O direito como fonte de controle desempenha um papel importante na normalização do sujeito, conectando-se às disciplinas e à biopolítica. É pela malha racional-legal que a normalização dos corpos se efetiva. Quando Foucault (1994) avança na ideia de um "direito dos governados" é para propor um direito que não esteja calcado na ideia de soberania, mas enraizado na experiência histórica, fugindo, assim, de algumas das antinomias aos quais os direitos humanos estão presos, já que entendidos como tecnologias do poder que acompanham as transformações demográficas do período de sua invenção. O direito dos governados seria uma forma de operar resistência e luta no interior das tecnologias de produção e de controle sobre a vida.

Pelo conceito de precariedade, Judith Butler vem aprofundando alguns dos horizontes abertos por Michel Foucault. Para a filósofa, as estruturas discursivas pelas quais emergimos como sujeitos condicionam nossa compreensão acerca das vidas que valem a pena e os processos de reconhecimento do outro como humano. Em uma de suas discussões sobre a precariedade, revela que a "distribuição diferencial da condição de ser passível de luto entre as populações têm implicações sobre por que e quando sentimos disposições afetivas politicamente significativas, tais como horror, culpa, sadismo justificado, perda e indiferença." (BUTLER, 2015, p. 45). Para Butler, uma vida só se torna digna de ser reconhecida quando enlutável, já que o luto é, na compreensão psicanalítica, uma reação à perda de objeto investido libidinalmente. Nesse sentido, a noção de humano dos direitos humanos não é algo inequívoco, mas construída por um conjunto de relações históricas, sociais e políticas.

Ainda que Judith Butler não costume aprofundar suas reflexões em um horizonte de historicidade com a densidade com que faz Foucault, há muitos pontos importantes em sua obra que torna possível dizer que ela compartilha uma leitura crítica da modernidade ocidental e do modo pelo qual a vida biológica se torna um elemento do cálculo político. A vida precária potencializa formas de exclusão cuja consequência pode ser a morte ou o extermínio de determinados sujeitos sem que suas vidas sejam pranteadas. O desafio da produção de um novo mundo, pacífico, está na coabitação plural e no reconhecimento de que existem certas condições da vida que não supõe a escolha humana (BUTLER, 2017). A discussão da pensadora sobre as ações dos EUA no mundo revela uma crítica à pretensa universalidade do liberalismo político com suas consequências na produção e exposição de certos sujeitos a violências econômicas, raciais e de gênero (BUTLER, 2019).

Crítica às concepções hegemônicas dos direitos humanos: o paradigma da colonização

As críticas designadas como próprias ao paradigma da colonização são ensejadas por pensadores bastante diversos. A despeito disso, parecem compartilhar a ideia segundo a qual a colonização é um fenômeno histórico cujas consequências se fazem presente no contemporâneo. Achille Mbembe vem dialogando intensamente com a obra de Michel Foucault, e Walter Mignolo já sugeriu, inúmeras vezes, que a colonialidade é o complemento da biopolítica. Os dois pensadores reconhecem, portanto, a importância da discussão crítica europeia, apresentando alguns de seus limites. Além disso, a análise dos autores aqui evocados, ainda que diferentes modos, acentua a raça como uma categoria analítica fundamental à compreensão dos processos modernos.

Foucault propôs o biopoder como um poder que faz viver e deixa morrer. Ao articulá-lo com o conceito de soberania, Mbembe (2016) falará em um necropoder para dar a ver como o poder de matar permanece como um operador lógico da modernidade,

sobretudo, nas (ex)colônias. A ordem social colonial está permeada por um imaginário marcado por relações de força e de violência materializado pelo mando (MBEMBE, 2012). Se Agamben, seguindo Carl Schmitt, definiu a soberania como o direito de decretar o estado de exceção, Mbembe é mais incisivo e a define como direito ao exercício de decretar a morte. Cito-o:

> Propus a noção de necropolítica e necropoder para explicar as várias maneiras pelas quais, em nosso mundo contemporâneo, armas de fogo são implantadas no interesse da destruição máxima de pessoas e da criação de "mundos de morte", formas novas e únicas da existência social, nas quais vastas populações são submetidas a condições de vida que lhes conferem o *status* de "mortos-vivos" (MBEMBE, 2016, p. 146).

O interessante da perspectiva de Mbembe – mas não apenas dele – está em realizar uma torção na temporalidade linear implícita ao discurso dos direitos humanos. Os pensadores do paradigma da colonização parecem compartilhar a ideia segundo a qual somos contemporâneos ao processo de colonização. Trata-se de um passado cuja força ainda estrutura o momento presente e condiciona as possibilidades de futuro. Os processos históricos não são tomados como resultante de uma linearidade progressiva, mas por descontinuidades, avanços e retornos, oscilações. A heterogeneidade temporal torna possível compreender a produção da exclusão e de sua incidência nas diferentes formas assumidas ao longo dos últimos quinhentos anos. A narrativa de Mbembe coloca por terra toda a pretensão de que o advento do Estado moderno representou a pacificação das relações sociais. Pelo contrário, o Estado moderno contribuiu para a continuidade das formas de exclusão social operacionalizadas pela raça, instaurando novos modos políticos de relação e ajustando-as a outras necessidades e finalidades.

Há uma política de produção de mortes nas (ex)colônias. Algo assim já havia sido apontado por Aimé Césaire (1978) em seu "Discurso sobre o colonialismo". Para Césaire, o processo de colonização é uma estrutura que embrutece colonizados e colonizadores. O campo de concentração conhecido pela Europa no

entre guerra é a exportação de técnicas de controle e de extermínio já conhecido pelas ex-colônias europeias. Hannah Arendt (2009) parece ter reconhecido isso quando falou em "efeito boomerang" assim como Michel Foucault quando usou a mesma expressão para falar de um colonialismo interno (ETKIND, 2011, p. 24). Além disso, se considerarmos o território como fundamental para a biopolítica, pode-se dizer que esta foi inicialmente experimentada nas colônias, uma vez que, desde seu início, a empresa colonizadora tinha como tarefa precípua administrar e gerenciar vastos contingentes populacionais de indígenas e de pessoas escravizadas.

Quando em "Os condenados da terra", Frantz Fanon (1968) fala que o mundo colonial é dividido em dois, uma zona do colonizador e uma do colonizado, acentua a incomensurabilidade desses dois universos. A incomensurabilidade não decorre de uma diferença dada por uma suposta ordem natural das coisas, mas da construção ontológica engendrada pelo monopólio da violência no estabelecimento da disposição colonial. Aliás, é a violência nua e autorizada contra as populações negras a responsável pelo seu disciplinamento e pelo estabelecimento das fronteiras das vidas que contam como vidas dignas de respeito e de consideração. Existe, portanto, uma violência não nomeada que recai sobre a população tornada escrava pelo processo de colonização e cuja estrutura perpetua as desigualdades no mundo pós-colonial.

A colonização tem um efeito sobre a subjetividade de brancos e negros. O racismo é um operador psíquico pelo qual a estrutura racista da sociedade se (re)produz (FANON, 2008). Em sua releitura da dialética hegeliana do senhor/escravo, Fanon demonstra como o reconhecimento do negro está bloqueado, já que está relegado a uma esfera sub-humana ou, em termos filosóficos, a uma esfera sub-ontológica. O reconhecimento do negro seria impossível no âmbito da gramática dos direitos humanos, pois esta estaria vinculada às necessidades intrinsicamente europeias como universal não-marcado. Em contextos coloniais, a palavra do negro é considerada inferior, não havendo, portanto, dialética no sentido

de troca de palavras, sentidos e significados, essenciais à construção política.

Finalmente, a partir do conceito de colonialidade do poder, Walter Mignolo (MIGNOLO & TLOSTANOVA, 2012) assinala o caráter branco-burguês do discurso dos direitos humanos. Para este autor, os direitos humanos estão calcados em uma gramática de proteção da burguesia contra os poderes absolutistas contra os quais se insurgiram. A ideia de emancipação faz sentido para os brancos europeus iluministas; para os "condenados da terra", na expressão de Fanon, é preciso operar um processo de descolonização (MIGNOLO, 2010). Os países localizados no denominado Sul global estão posicionados histórica e epistemicamente como povos conquistados, e não como conquistadores. Os direitos humanos são, portanto, limitados no tocante aos direitos dos racializados pelo poder europeu no contexto do sistema mundo moderno/colonial.

A história europeia é indissociável da diferença colonial/imperial, de uma geopolítica da classificação da população mundial pela qual a Europa se constituiu como centro irradiador de uma suposta universalidade. À semelhança da já referida ideia de uma "linha de cor" de Du Bois, a diferença colonial/imperial pretende acentuar o caráter clivado da noção de universalidade, de como a Europa arrolou a si mesma este lugar de privilégio. Cito Mignolo:

> A questão dos "direitos" é propriamente uma questão do mundo moderno/colonial e não da Roma antiga e, menos ainda, da Grécia antiga. A questão dos "direitos" foi inaugurada pela e a partir da fundação histórica do colonialismo moderno – o momento inicial da expansão imperial/colonial do mundo ocidental e a "propagação" do ideal de ser cristão, o ideal do Homem e, pelo século dezoito, as ideias de cidadão e democracia. (MIGNOLO & TLOSTANOVA, 2012, p. 159)[4]

[4] No original, "The question of 'rights' is properly a question of the modern/colonial world and not of ancient Rome and, even less, ancient Greece. The question of 'rights' was inaugurated by and of the historical foundation of modern colonialism – the initial moment of imperial/colonial expansion of the

Para Mignolo, a gramática dos direitos humanos é uma forma de reiterar a hegemonia das formas de vida de homens brancos cristãos europeus, já que a diferença colonial/imperial funciona como uma "linha de cor", uma linha de separação entre a Europa e o resto do mundo. Esta linha se assemelha à ideia fanoniana de que o mundo colonial é dividido em dois, a zona do colonizador e a zona do colonizado. A zona do colonizado seria como uma zona de exceção, para retomar a expressão agambeniana, uma zona em que a noção de humanidade está ausente, conferindo status político inferior àqueles que a habitam. A produção de universalidades pelo pensamento europeu esconde a lógica que torna factível sua própria (des)ordem.

Mignolo coincide com a ideia de Césaire, segundo a qual a Europa já não serve mais como único *locus* de produção de sentido e de resolução de problemas que afetam a humanidade. Até mesmo a luta socialista não atenderia aos interesses de toda a humanidade, já que o socialismo como alternativa ao modelo liberal-burguês compartilha algumas das premissas da modernidade ocidental: a racialização. Estudos históricos evidenciam que a revolução socialista também reproduziu hierarquias racializadas de modo relativamente semelhante às formações capitalistas (ETKIND, 2011; MIGNOLO & TLOSTANOVA, 2012). O esforço faniano em fazer o negro entrar na dialética e a concepção de analética elaborada por Enrique Dussel (CICCARIELLO-MAHER, 2017) representam tentativas de descolonizar o modo de pensar compartilhado por inúmeros pensadores de esquerda. Não se trata de negar a importância das lutas e das teorizações europeias, mas de colocá-las em devido lugar, como localizadas, demasiadamente localizadas.

Western world and the 'spread' of the ideal of being Christian, the ideal of Man and, by the eighteen century, the ideas of citizen and democracy"

Considerações finais

É bom dizer que a discussão não pretendeu, obviamente, ser exaustiva, esgotando o conjunto de questões levantadas pelos pensadores em suas diferentes obras, mas tão-só destacar brevemente alguns elementos que orbitam o pensamento crítico acerca dos direitos humanos, sem perder de vista algumas de suas particularidades. Tampouco se quis sugerir que a nomeação dos dois paradigmas recobre a totalidade das ideias elaboradas pelos pensadores apresentados e muito menos as discussões críticas contemporâneas em torno dos direitos humanos. O objetivo seria, antes, aproximar perspectivas, indicando possíveis elementos compartilhados para além das diferenças, complexidades e especificidades próprias a cada abordagem teórica. O potencial crítico dos dois paradigmas reside em suas diferentes ênfases acerca do processo de exclusão.

A título de conclusões finais, considero importante seguir estabelecendo comparações entre os dois paradigmas apresentados. Os dois paradigmas, aqui aventados, fissuram o universalismo do discurso dos direitos humanos, sobretudo por não estarem ancorados numa "metafísica da origem", numa compreensão de que a Europa é o marco espaço-temporal de novas disposições morais da humanidade. Cada qual, a sua maneira, evidencia que a modernidade não é a realização progressiva de uma moral superior, mas uma formação histórica cheia de contradições, cuja resolução não termina com o advento do discurso dos direitos humanos. Pelo contrário, o discurso dos direitos humanos é, em alguma medida, uma tentativa de escamotear a contradição posta pelos processos de exclusão social, instaurando novas modalidades.

Para os pensadores aqui discutidos, a modernidade seria a racionalidade da exclusão; no entanto, a exclusão não recai sobre todos da mesma maneira, mas com nuances e complexidades próprias. E nisso reside parte da riqueza da discussão, pois dá a ver algumas das falácias dos discursos dos direitos humanos e sua

pretensa ilusão de universalidade e neutralidade, tal como ilustrado pelo pensamento de Bobbio. Os direitos humanos não são uma gramática superior para a solução dos problemas humanos enfrentados hoje em escala global. São, antes, a tomada de posição em favor de determinados grupos diante dos dilemas e dos desafios do mundo contemporâneo. Os teóricos da colonização são importantes, pois, além de fissurar a narrativa universalista, apontam a necessidade de um "giro espaço-temporal" na discussão sobre direitos humanos.

Embora tenha havido um debate bastante recorrente sobre saber quais dos dois acontecimentos históricos – campos de concentração ou colonização – teria sido mais emblemático da produção de sofrimento humano pela modernidade, esta não foi a proposta do presente trabalho. Primeiramente, porque o campo de concentração e a colonização não são tratados como "meros" acontecimentos históricos datados e acabados, mas como paradigmas que, de maneira analógica, tensionam as noções de universal e de particular com vistas a operar uma torção na temporalidade linear. Segundo, porque o sofrimento humano são experiências coletivas implicadas numa gramática de sentido culturalmente construída e nos colocam diante da indagação acerca de sua irredutibilidade como fenômeno singular. O que está em jogo aqui é a faceta peculiar de cada fenômeno e como podemos, a partir de sua leitura, entrever as diferentes formas de exclusão produzidos pela modernidade/colonialidade ocidental, no intuito de produzir novas utopias comuns e coletivas.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção.** São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Belo Horizonte: UFMG, 201o.

_____. **Meios sem fim:** notas sobre a política. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
ARENDT, Hannah. **As origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
_____. **Eichmann em Jerusalém:** um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
_____. **Da violência.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.
BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Campus, 1992.
BUTLER, Judith. **Quadros de guerra:** quando uma vida é passível de luto? Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
_____. **Caminhos divergentes:** a judaicidade e crítica do sionismo. São Paulo: Boitempo, 2017.
_____. **Vidas precárias:** o poder do luto e da violência. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.
CICCARIELLO-MAHER, George. **Decolonizing dialectics.** Durham: Duke University Press, 2017.
DU BOIS, W. E. B. **As almas da gente negra.** Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 1999.
ETKIND, Alexander. **Internal colonization:** Russia's imperial experience. UK: Polity Press, 2011.
FANON, Frantz**. Os condenados da terra**. São Paulo: Civilização Brasileira, 1968.
_____. **Pele negra, máscaras brancas.** Salvador: EdUFBA, 2008.
FOUCAULT, Michel. "Va-t-on extrader Klaus Croissant?". In: **Dits et écrtis II (1976-1988).** Paris : Gallimard, 1994.
_____. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
GROSFOGUEL, Ramón. **Colonial subjects:** Puerto Ricans in a global perspective. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 2003.
MBEMBE, Achille. Necropolítica. **Arte & Ensaios**, n. 32, 2016.

_____. **On the postcolony.** Berkeley: University of California Press, 2012.
MIGNOLO, Walter. **Desobediencia epistémica:** retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. Buenos Aires: Ediciones de Signo, 2010.
MIGNOLO, Walter; TLOSTANOVA, Madina. **Learning to unlearn:** decolonial reflections from Eurasia and the Americas. Ohio: Ohio University Press, 2012.
TACCETTA, Natalia. **Agamben y lo político.** Buenos Aires: Prometeo, 2011.

Resistencias e iniciativas de memoria, apuestas por la paz en Colombia

Mayra Alejandra Bernal Huertas[1]
Ângela Maria de Souza[2]

Resumen: En Colombia el escenario bélico ha contado con múltiples agentes violentos que han practicado toda clase de actos. Este texto parte del interés por problematizar el imaginario construido alrededor de las personas víctimas del conflicto armado en Colombia. En consecuencia, proponemos la resistencia comunitaria y las iniciativas de memoria como campos en disputa que tensionan y contrarrestan las lógicas de guerra con las que el conflicto interno y armado del país es experimentado de manera diferencial en los distintos territorios. Entendemos que hablar de resistencia, iniciativas de paz o memoria, remite a procesos históricos e identitarios diferenciales. Sin embargo, esta propuesta tiene como punto de partida finales del siglo XX, con las exigencias de verdad y justicia movilizadas por las personas víctimas de la toma al Palacio de Justicia.
Palabras clave: Conflicto armado. Colombia. Personas víctimas.

Introducción

En el año 2016 en Colombia, en medio de un escenario pautado por narrativas cargadas de romanticismos, promesas y mariposas amarillas (esta última alusión a la novela Cien años de soledad del nobel de literatura, Gabriel García Márquez, y presencia constante de este periodo), fueron firmados los acuerdos de paz entre representantes del gobierno nacional de Colombia y miembros de

[1] Mestra em Estudos latino-americanos pelo Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos – PPG-IELA, UNILA.
[2] Docente do Curso de Antropologia e do PPG - IELA Programa de Pós-Graduação em Estudos Latino Americanos. Coordenadora do NEALA - Núcleo de Estudos Afro-Latino Americanos

las fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia - Ejército del pueblo, FARC-EP.

El proceso de paz, en el que está inserida la firma de los acuerdos, dinamizó la visibilización de cientos de exigencias surgidas en razón de las violencias que sostienen y han perpetuado desde hace décadas, el conflicto al interior de Colombia. Junto con las exigencias de personas víctimas, movimientos ciudadanos, colectivos y simpatizantes, las apuestas de paz fueron percibidas, señalando también, la presencia relevante de elementos relacionados con la cultura, el territorio, algunas subjetividades compartidas en la percepción del conflicto, prácticas y expresiones de la violencia diferenciales al interior del país, así como particularidades en la manera en que es agenciada la vida individual y colectiva a pesar de los condicionantes impuestos por el conflicto.

Diferentes autores plantean que en Colombia el conflicto interno y armado se ha caracterizado no solo por la multiplicidad de violencias, sino también por el accionar de diferentes agentes en donde incluso el Estado se vincula, bien por acción u omisión. Para Arango (2017, p. 125), "en Colombia, la violencia estructural, la violencia simbólica, la inequidad social y la moratoria social persisten, pero en especial el conflicto armado insiste aún en épocas de diálogo y tregua". Por su parte, el informe presentado por el Grupo de Memoria Histórica de la Comisión Nacional de Reparación y Re-conciliación del año 2013, denominado *¡Basta ya! Colombia: memorias de guerra y dignidad*, presenta datos concretos en los que se pone en evidencia la presencia de paramilitares, guerrillas, narcotráfico, miembros del Estado y la fuerza pública, en la escena del conflicto armado.

La violencia de estos actores, no se expresa en igual proporción. Aun así, todos han cometido violaciones a los Derechos Humanos y al Derecho Internacional Humanitario afectando de forma directa a la población civil. En ese sentido, Álvarez (2019, p. 16), plantea que "el proceso de paz con las FARC-EP y su implementación integral se han comprendido como una tarea imprescindible del presente, aunque, en todo caso,

insuficiente". Más de medio siglo de conflicto interno en Colombia y sus profundas huellas, difícilmente pueden ser superados en razón a un único proceso pautada por dos actores. Según cifras de la Red Nacional de Información, a corte del 1 enero de 2020, existen 8.553.416 víctimas del conflicto armado en Colombia. De acuerdo con Arango (2017, p. 107),

> Lo que revelan las altas tasas de registro de víctimas no es un promedio ni un récord, sino un hecho masivamente vergonzante: las víctimas son las personas que están en el extremo de la exclusión, son tratadas como el residuo de la operación de guerra y el desarrollo forzado, como restos de las desigualdades e inequidades económicas, histórico-sociales y políticas.

Las personas víctimas del conflicto armado en Colombia encuentran reducida su identidad y posibilidades humanas de elección, al ser definidas como totalidad inmutable a partir de un hecho victimizante, el cual a todas luces es deshumano y cuestionable. Así, al término víctima le es asociado un estereotipo construido histórico, social y culturalmente, distanciándole del carácter normativo y de derechos de su génesis. De otro lado, "víctima" resulta ser un enorme paraguas bajo el cual se homogeniza y amalgama un sin número de demandas individuales y colectivas. Situación que en ocasiones acarrea respuestas insuficientes emitidas por el Estado, sus órganos y programas que limitados a estables mercados de "expertos" no logran implicaciones reales en la calidad de vida o en el acceso a los de derechos de las personas a quienes se dirige.

Es en este contexto, que la memoria de las víctimas y sus iniciativas entreteje redes que posibilitan encuentros y colectividades, donde lo comunitario se establece como institucionalidad que propende por el restablecimiento de los derechos, la ciudadanía, el vínculo, la afectividad e incluso, el acceso a los mínimos de supervivencia a partir de procesos organizativos autónomos. De esa manera, la memoria en Colombia puede ser pensada como criterio de análisis de los procesos democráticos y de construcción de paz al interior del país.

Planteamos una aproximación a la conceptualización contemporánea de memoria en Colombia, a partir de las movilizaciones, las exigencias de verdad y justicia de personas víctimas del holocausto del 6 de noviembre de 1984. Consideramos igualmente relevante una segunda referencia en un marco temporal diferente, específicamente el día 27 de agosto del 2020, dado que nos permite una suerte de paralelo que tensione y problematice la comprensión de las víctimas del conflicto armado y su memoria. En tanto lo comunitario, es movilizado a través de las estrategias para la construcción de paz, propuesta por Unión de costureros.

El 6 de noviembre de 1984 fue la toma al palacio de justicia, el 27 de agosto del 2020 fecha en de inauguración, en Bogotá, de la implementación de uno de los puntos del acuerdo paz firmados en el año 2016; ambos eventos son radicalmente distintos. A pesar de eso, posibilitan el desarrollo de esta propuesta que sugiere reflexiones al respecto de la figura de víctima del conflicto armado al interior del país. De esa manera, el desarrollo propuesto está definido en tres tópicos interrelacionados que oscilan entre la teoría y algunas perspectivas de análisis, buscando con ello un escrito que pueda transitar por diferentes comprensiones del panorama nacional de Colombia.

Este documento es resultado de las actividades académicas y de investigación desarrolladas durante la Maestría en Estudios Latino-americanos, de la Universidade Federal da Integração Latino-Americana, proceso orientado por Angela María de Sousa. Es un estudio de carácter exploratorio relacional, con un recorte temático en clave étnico-racial, que privilegia las voces e iniciativas de paz de quienes se identifican como personas víctimas del conflicto armado en Colombia.

Víctimas y memoria, algunas tensiones en el marco del conflicto

Los hechos ocurridos en el año de 1984, en el Palacio de Justicia en Bogotá, son una herida abierta en la historia de Colombia. Las exigencias de verdad y justicia que han sido lideradas por los

familiares de las personas desaparecidas o muertas, son una voz permanente y renovada que se expresa colectiva, organizada y potente aun ante la producción de discursos oficiales carentes de respuestas, verdad y justicia. Se asocian las exigencias movilizadas por las personas víctimas del Holocausto del Palacio, con el punto de partida de las iniciativas de memoria de las víctimas del conflicto armado en Colombia.

El día 6 de noviembre de 1984, "12 personas fueron desaparecidas forzosamente, 4 fueron torturadas y un magistrado auxiliar fue desaparecido y luego ejecutado extrajudicialmente por agentes de la fuerza pública. Más de 90 personas murieron" (PALACIO, 2020). Las complejas circunstancias que envuelve tanto la toma del Palacio por parte de integrantes de la guerrilla urbana del M-19, como el operativo que fue desplegado por parte del Estado en el que se movilizó un gran número de efectivos del ejército y la policía, son materia de debate y centro de múltiples investigaciones.

El tiempo transcurrido entre la toma del palacio, el operativo desplegado por el Estado y el reporte de "normalidad", es cercano a 30 horas. Por su parte, las exigencias de verdad y justicia han superado las tres décadas, en algunos casos siendo agenciadas por las nuevas generaciones.

Es preciso decir que, previo al conflicto armado, las violencias de Estado o la instauración del andamiaje de Nación, la memoria y sus tensiones, ya eran parte del repertorio de existencia y resistencia que "pueblos indígenas y afros han venido significando a lo largo de los años" (WALSH, 2017, p.7). Sin embargo, la manera en que la memoria articula la vida, el tiempo y los condicionantes particulares de las experiencias, comunes o no, en el marco del conflicto armado no pueden ser pensadas como un estándar. Rosero-Labbé (2007, p. 215) plantea la existencia de "diferencias culturales étnico-raciales microlocales"; postulado que explica el amplio espectro de demandas particulares e iniciativas de memoria surgidas desde los territorios.

Pollak (1989) propone la memoria como un campo en disputa, en el que convergen intereses, versiones y hechos históricamente situados. Un campo generalmente tensionado por la memoria oficial y las memorias subterráneas. Por su parte, en el marco del conflicto interno de Colombia, según Arango (2017, p.113) "las iniciativas de memoria son por lo tanto expresiones significativas de las personas y las organizaciones de víctimas que expresan públicamente sus testimonios, objetivos y demandas".

La duración en el tiempo del conflicto interno en Colombia antecede los hechos del Palacio de Justicia. Adicionalmente, el ápice de las violencias se ha anido en zonas rurales y periféricas donde la distancia de los centros urbanos, así como la ausencia del Estado, potencializa la precarización de la vida, la pobreza, la permanencia en el olvido y la existencia como cifra. En este sentido, el proceso de paz y la firma de los acuerdos en el año 2016, entre representantes del gobierno nacional y miembros de las FARC-EP, estimuló la visibilización de las condiciones de abandono por parte de Estado, las violencias específicas movilizadas por el conflicto, al igual que la manera única en que los territorios y poblaciones agencian la vida articulados por construcciones de memoria.

Según cifras de la Red Nacional de Información, a corte del 1 enero de 2020, existen 8.553.416 víctimas del conflicto armado en Colombia. El registro realizado por número de identificación o nombre completo, presenta en ocasiones más de un hecho victimizante por persona, para un total de 10.608.112 eventos. Los números corresponden a valores totales, que comprenden un registro histórico anual, que inicia con 159.239 víctimas antes del año 1985, al cual le es sumado 25.960 víctimas, para el año de 1985; seguido por 28.871 víctimas para el año de 1986; 35.747 víctimas para el año de 1987 y así sucesivamente es actualizado con las cifras anuales e incorporadas las categorías correspondientes a las nuevas normativas.

De esa manera, las 16 categorías que presentan el actual reporte general de víctimas del conflicto armado en el desagregado por hecho, responde a fines normativos que regulan y definen los hechos concretos por los cuales una persona puede ser considerada

víctima del conflicto armado en Colombia. De tal suerte que Abandono o Despojo Forzado de Tierras, Desplazamiento, y Desplazamiento forzado, se encuadran en reglamentaciones normativas específicas.

Entre tanto, la definición de víctima es dada por la ley 1448 de 2011 en el artículo 3, que plantea:

> Se consideran víctimas, para los efectos de esta ley, aquellas personas que individual o colectivamente hayan sufrido un daño por hechos ocurridos a partir del 1º de enero de 1985, como consecuencia de infracciones al Derecho Internacional Humanitario o de violaciones graves y manifiestas a las normas internacionales de Derechos Humanos, ocurridas con ocasión del conflicto armado interno. También son víctimas el cónyuge, compañero o compañera permanente, parejas del mismo sexo y familiar en primer grado de consanguinidad, primero civil de la víctima directa, cuando a esta se le hubiere dado muerte o estuviere desaparecida. A falta de estas, lo serán los que se encuentren en el segundo grado de consanguinidad ascendente. De la misma forma, se consideran víctimas las personas que hayan sufrido un daño al intervenir para asistir a la víctima en peligro o para prevenir la victimización. La condición de víctima se adquiere con independencia de que se individualice, aprehenda, procese o condene al autor de la conducta punible y de la relación familiar que pueda existir entre el autor y la víctima.

Los temas específicos de la norma, escapan a nuestro análisis. Sin embargo, queremos sugerir reflexiones en torno a las personas víctimas del conflicto armado en Colombia. Pues si bien es cierto la condición de víctima es permanente, el evento victimógeno es experimentado por personas y en ese caso la condición humana, sus posibilidades y derechos, también permanece. No plantemos con esto una inmutabilidad humana, intentamos llamar la atención a la necesidad humana de elegir la propia vida, construirse en función de unos objetivos, superar el pasado y resignificar el dolor.

Voluntad de paz

De acuerdo con Freire (2019), la denuncia de la realidad injusta y la anunciación de futuros posibles son parte fundamental del proceso de lectura crítica del mundo y la base sobre la cual es

posible la transformación de la sociedad. El punto de partida, para tal transformación, es entonces pronunciar la palabra en permanente reflexión dialógica. En Colombia, en el marco del conflicto, el silencio es mandato y estrategia de sobrevivencia.

La exposición permanente a violencias, no es equiparable con la experiencia ocasional de un hecho particular. Recordemos que las violencias de Estado, la falta de oportunidades, la pobreza, el abandono estatal, el racismo estructural, la exclusión, entre otros, también representan violencias que adicionalmente potencializan la aparición de conflictos armados. De modo que, encontrar elementos comunes que posibiliten una colectividad, es mucho más complejo de lo que puede ser pensado. Sin embargo, resulta ser la memoria y las iniciativas de memoria un criterio articulador en medio de las diferencias.

Ahora bien, con motivo de la implementación de los Planes de Desarrollo con Enfoque Territorial (PDET) - compromiso adquirido tras la firma de los acuerdos de paz entre miembros de las FARC-EP y representantes del Gobierno Nacional de Colombia - el 27 de agosto del 2020, durante el evento de inauguración de PDET para la capital del país, promovido por la alcaldía mayor de Bogotá, se hizo público el reclamo que ya era explícito.

Desde el patio de las esculturas, en el Parque de la Reconciliación, y por telón de fondo el monolito del Centro de Memoria Paz y Reconciliación y junto a los cientos de columbarios intervenidos por la artista Beatriz González en la obra "auras anónimas", tuvo lugar la inauguración de los PDET de la ciudad de Bogotá. La presencia de un reducido grupo de asistentes, así como la disposición del espacio y el uso de mascarillas o tapabocas en cumplimiento de las medidas de distanciamiento social, promovidas en razón al Covid-19, no son los únicos elementos que llaman la atención del encuentro.

El evento contó con un espacio de diálogo entre dos miembros del partido FARC, excombatientes actualmente Senadores, y dos mujeres víctimas del conflicto armado en Colombia. La respuesta dada por una de las mujeres víctima, ante la invitación a dar un

abrazo como señal de reconciliación, ocupa un lugar en la historia reciente del país. Las palabras de Carmenza López fueron:

> No es fácil, para mí es un poco difícil. Porque yo lo que quiero es que ustedes me digan la verdad. ¿Me digan que fue lo que pasó? Y quiero esa verdad […]. Una verdad justa, una verdad honesta, donde nosotros podamos sentirnos un poco en paz. […] La verdad es lo que necesitamos. ¿Vamos a empezar este camino, cierto?, y llegará el momento en que podemos llegar a ese abrazo. ¿Si? Perdóneme, pero es la verdad. Lo que siento en este momento. Iniciemos este camino, para poder hacer este trabajo y que nosotros nos podamos fortalecer un poco más, que tengamos fuerza. Y yo creo que ese abrazo lo recibiré, el día que ustedes me digan la verdad. (VÍCTIMA, 2020)

Freire (2019) plantea que, a pesar de lo chocante que pueda parecer la respuesta contundente de los oprimidos contra las fuerzas que des-humanizan, es en este acto donde el amor hace presencia y humaniza a oprimidos y opresores. En este sentido, entendemos que se requiere de una gran voluntad de transformación y de construcción de paz, posicionarse contrario a las lógicas impuestas por el conflicto armado en Colombia.

Paz e institucionalidad comunitaria

Pese al acto valeroso de Carmenza López, al pronunciarse públicamente e invocar la fuerza de la colectividad de las víctimas de las FARC, es necesario tener presente la multiplicidad de agentes violentos e identidades que convergen en el conflicto interno y armado de Colombia. La respuesta de Carmenza López no es una rareza entre las personas víctimas, es coherente con el soporte y las subjetividades entretejidas a través del vínculo, el sentido de pertenencia, la resignificación de las experiencias, la presencia de exigencias comunes, la articulación con la memoria y las iniciativas de memoria paridas de forma colectiva. Lo anterior, sin dejar de lado los procesos que competen a cada persona.

Cada individuo posee un entramado cultural que le provee de significados y herramientas para el análisis e interacción con el mundo. Así, cada persona vive su propio proceso de elaboración y

resignificación de las experiencias que le sujetan al daño. Sin embargo, la colectividad desempeña un papel fundamental al restaurar paulatinamente el tejido social y el vínculo que las violencias invisibilizan o destruyen. Aun cuando no signifique, necesariamente, el retorno a un estado anterior al hecho victimógeno.

Cabe destacar que, en Colombia, la tenencia y uso de tierras ha sido históricamente motivo de disputa, afectando de forma permanente los territorios ancestrales de pueblos indígenas y de matriz africana. En este caso, y ante las reiteradas migraciones internas, producto de las violencias movilizadas por el conflicto armado, las prácticas ancestrales, la memoria colectiva, las preferencias alimentarias, las lógicas compartidas que sostienen el pensamiento y la identidad étnico-racial, entre otras, se configuran en saberes-resistencia que aun fuera del territorio están presentes como identidad individual y colectiva.

Poco se conoce de las víctimas campesinas y civiles, que no responden a identidades étnico-raciales, en lo que respecta a un bagaje cultural, histórico o de saberes que puedan ser considerados como elementos de una subjetividad compartida. Por el contrario, existe un sin número de estudios técnicos en que las especificidades culturales se reducen a ubicación geográfica y estadísticas relativas a criterios generales.

En consecuencia, cuando no reconocida, la diversidad presente en la figura víctima, las acciones o propuestas desde el Estado, en lo mínimo, se tornan insuficientes, descontextualizadas, discursos oficiales en campos en disputa, donde la memoria y las iniciativas de memoria, se configura adicionalmente en contra hegemónica al tensionar a la luz del discurso hegemónico, el propio accionar el Estado. En Colombia a través de las exigencias movilizadas por los Derechos Humanos, el Derecho Internacional Humanitario y la Justicia Transicional.

Junto con los acuerdos de paz entre representantes del Gobierno Nacional de Colombia y miembros de las FARC-EP, se dio una apertura democrática en el país que posibilitó la interacción, diálogo y escucha de diversas voces. Muchas de las cuales aún y a pesar de las limitaciones y condicionantes del conflicto armado, la inoperancia del

Estado, la precariedad de la vida o la ausencia de educación formal, proponen acciones concretas de paz. Planteamos esta aproximación a partir de la propuesta de Instituciones Comunitarias para la paz, de Martin et all (2018, p. 42-43),

> Las instituciones comunitarias […] son en sí mismas complejas estructuras de regulación y transformación social […], las múltiples formas como opera y se legitima la institución comunitaria son las que permite caracterizar sus acciones en un marco localizado de construcción de paz, en unos focos de transformación generados por los actores y en unas estrategias y tácticas de gestión del mejoramiento de las condiciones de vida locales.

Las propuestas que germinan en los territorios y las comunidades, a través de procesos organizativos autónomos, desarrollan estructuras complejas no jerarquizadas, en tanto se orientan por las condiciones concretas que definen sus demandas. Pese a la política de descentralización que viene siendo desarrollada en Colombia, persiste en el país una concentración de recursos que se traduce en un desarrollo e inversión desigual. Bogotá D.C., distrito capital del país, es también el centro de las principales operaciones administrativas, económicas, jurídicas, políticas, estatales, así como la ciudad que recibe el mayor número de desplazados y víctimas del conflicto armado del país.

Según cifras de la Red Nacional de Información (2020, a corte 1 de enero), en el informe técnico de víctimas del conflicto armado, la ciudad de Bogotá D.C. tiene en su histórico, para el año 2000, un reporte de 12.582 personas recibidas por desplazamiento. En el año 2005 la cifra pasó a ser de 37.567 personas recibidas; luego, en el año 2007, tuvo registro de 54.509; en el año 2010, el reporte es de 17.998 personas; en el 2015, de 14.029 personas. El reporte finaliza con una cifra de 4.362 personas recibidas por desplazamiento en la ciudad de Bogotá D.C. para el año de 2019.

Las condiciones históricas específicas en que tales cifras se enmarcan, requieren de estudios interdisciplinares detallados, que den respuesta a los cientos de preguntas que el informe alimenta. Sin embargo, los números presentados por el reporte permiten

suponer un flujo permanente de personas que ingresan a la capital del país, en condición de desplazamiento forzado o producto de conflictos, en lo mínimo, territoriales.

En ese sentido, las personas con identidades étnico-raciales o culturales para quienes el territorio, las prácticas ancestrales o las dinámicas comunitarias son parte fundamental de una construcción de mundo, se les impone la reconfiguración de la identidad y la adaptación, en un entorno mediado por desventajas y marcadores de exclusión. Este escenario se suma al resquebrajamiento de las propias subjetividades, producto de las violencias y hechos victimizantes en el marco del conflicto interno, reduciendo la existencia humana "a la materialidad contingente y a la pura angustia por procurar la supervivencia" (CANENCIO et al, 2018, p.83).

En consecuencia, los grupos humanos con procesos de autogestión que movilizan demandas de paz, memoria, verdad, justicia y no repetición, expresan potencial para la construcción de paz desde la institucionalidad comunitaria. "Las instituciones comunitarias para la paz, moderan las tensiones y previenen la reactivación de la violencia [...], generan y cristalizan 'normatividades otras'" (MARIN et al, 2018, p.42), en tanto poseen una compleja estructura interna que vincula, en una suerte de entramado colectivo logrado por reglamentaciones propias que definen los modos de interacción externa.

Un ejemplo concreto, que surge desde las tensiones del desplazamiento de la identidad étnico-racial y los marcadores de exclusión que transversaliza las interacciones en la ciudad de Bogotá D.C., es la propuesta de paz de Unión de Costureros liderada por Virgelina Chará, a través de los oficios de la memoria.

Virgelina, antes de ser víctima del desplazamiento por el megaproyecto del embalse de salvajina, fue lideresa que, junto a su comunidad, trabajó la minería artesanal. Luego del primer desplazamiento, y a lo largo de su trayectoria de vida, se ha desempeñado como lideresa comunitaria y defensora de derechos humanos; histórico que le significó la nominación al Premio Nobel de Paz del año 2005.

Los oficios de la memoria son cinco estrategias pedagógicas para la construcción de paz. Son resultado de encuentros mediados por iniciativas de memoria y exigencias de Derechos. Surgen y se actualizan en el encuentro colectivo multicultural étnico y racial entre víctimas del conflicto armado, defensores de derechos humanos, estudiantes de colegios y universidades, docentes de diferentes niveles, simpatizantes, trabajadores, campesinos y todo aquel que, interesado en la construcción de paz, decide de forma libre y espontánea participar del proceso que se inicia reconociéndose como ciudadano y agente de cambio.

Estas estrategias, basadas fundamentalmente en saberes ancestrales, tradicionales, culturales o regionales, son articuladas y nominadas a partir de la relación con la memoria. Así la memoria bordada, la memoria escrita, transformada en medicina tradicional, sabores y saberes, además de expresiones culturales, son movilizadas a través de metodologías propias. Su ejecución está anclada a demandas de verdad, justicia y no repetición. En tanto las premisas que orientan los ejercicios de memoria representan un entramado colectivo, que en la propia fluidez del encuentro consigue responder a diferentes demandas. Convirtiéndose, en algunos casos, en el ejercicio de la ciudadanía que ha sido negada.

Estas prácticas se configuran a nivel externo en atractivas formas de resistencia que logran poner en marcha, y movilizar, un amplio y heterogéneo grupo de agentes con sus lenguajes, narrativas, demandas y propuestas. De forma tal que "estas gramáticas han ayudado a consolidar espacios potentes de democracia comunitaria y ciudadana en diferentes escalas" (MARIN ET ALL, 2018, p. 46).

Actualmente, como parte de los objetivos a los que responde el entronque institucional, Virgelina Chará, Asomujer y trabajo, Unión de costeros y la Red de PRO-tejedores de la memoria, desarrollan diferentes estrategias que buscan posibilitar los ejercicios de memoria colectiva, en las condiciones de distanciamiento social impuestas por el riesgo de contagio del Covid-19.

Consideraciones finales

Este capítulo ha buscado señalar la necesidad de repensar la figura de víctima a partir de perspectivas de análisis que dialogan con la teoría y las formas concretas de resistencia al conflicto armado en Colombia. En este sentido, hemos planteado la memoria y las inactivas de memoria como categorías articuladoras entre las experiencias victimógenas, las exigencias de verdad, justicia, no repetición y las iniciativas de paz que germinan de la propia experiencia de vulneración.

La permanencia en el tiempo y la intensidad del conflicto en Colombia contrastan con el sesgo discursivo que acompaña el actual panorama de implementación de los acuerdos de paz y movilizaciones sociales. Es entonces necesario remitirse a la propia historia, conocer algunos antecedentes relevantes de la lucha que han llevado por décadas las personas víctimas del conflicto armado. Consideramos igualmente importante, exponer cifras en marcos temporales aleatorios que impidan generalizar o suponer que existe algún tipo de normalidad o condición natural que dinamiza las violencias,

Para el caso concreto de las personas víctimas del conflicto armado que se desplazan a la capital del país, y en particular refiriéndonos a la propuesta de paz de Unión de Costureros, entendemos que existe una presencia fuerte de las teorías críticas en los oficios de la memoria, que evita la idealización de escenarios futuros o el romanticismo del tiempo pasado.

Por su parte, los oficios de la memoria pueden también ser analizados a través de las pedagogías críticas. Las prácticas/oficios proporcionan, durante su praxis, herramientas para la construcción de futuros posibles, en tanto potencializa en la colectividad la capacidad individual de elección y agenciamiento de la propia vida.

Referencias

ALVAREZ, Jairo Estrada. PRESENTACION. In: ALVAREZ, Jairo Estrada *et al* (org.). **El acuerdo de paz en Colombia**: entre la perfidia y la potencia transformadora. Bogotá: Clacso, 2019. Cap. 1. p. 15-19. Disponível em: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20191108024211/El_acuerdo_de_paz_en_Colombia.pdf. Acesso em: 20 set. 2020

ARANGO, Óscar Fernando Acevedo. **Episteme de la victimidad**: reposicionar al sobreviviente y reparar a la víctima. Bogotá D. C: Usta, 2017. 266 p.

CANENCIO, Diego Mauricio Aponte et al. **Encuentros Humanizantes:** Implementación de una propuesta, en perspectiva de salud mental, para la atención de personas desmovilizadas de grupos armados en proceso de reintegración, sus familias y comunidades. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2018.

CASTRO-HERRERA, Fabio Saúl. Administración de justicia para la paz. In: MARÍN, Jefferson Jaramillo; CASTRO-HERRERA, Fabio Saúl; GALLEGO, Daniel Ortiz (ed.). **Instituciones comunitarias para la paz en Colombia: esbozos teóricos, experiencias locales y desafíos Sociales.** Esbozos teóricos, experiencias locales y desafíos sociales. Bogotá D. C.: Universidad Nacional de Colombia, 2018. (Colección Gerardo Molina).

COLOMBIA. Red Nacional de Información. Unidad Para La Atención y Reparación Integral A Las Víctimas. **Víctimas del conflicto armado**: Reporte General. Colombia, 2020. Disponível em: https://cifras.unidadvictimas.gov.co/Home/Vigencia_ocurrencia?vvg=1. Acesso em: 1 maio 2020.

COSOY, Natalio. **A 30 años de las "28 horas del terror"**: así fue la toma del palacio de Justicia en Colombia. **BBC Mundo.** Bogotá, p. 1-10. 5 nov. 2015. Disponível em: https://www.bbc.com/mundo/noticias/2015/11/151030_colombia_30_aniversario_toma_palacio_de_justicia_nc. Acesso em: 2 abr. 2020.

ENTREVISTA a Virgelina Chará, defensora de los derechos humanos en Colombia. Produção de Hemisferio Zero. Realização de Hemisferio

Zero. Bogotá D. C.: Hemisferio Zero, 2013. (8 min.), P&B. Colaboración de la Alta Consejería para los derechos de las víctimas, la paz y la reconciliación de Bogotá. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=s7EMryU7rE0&t=112s. Acesso em: 1 fev. 2020.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da indignação: cartas pedagógicas e outros escritos.** Cartas pedagógicas e outros escritos. 4. ed. Rio de Janeiro/ São Paulo: Paz e Terra, 2019.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido.** 68. ed. Rio de Janeiro/ São Paulo: Paz e Terra, 2019.

MARÍN, Jefferson Jaramillo et al (Org.). **Instituciones comunitarias para la paz en Colombia:** Esbozos teóricos, experiencias locales y desafíos sociales. Bogotá D. C: Universidad Nacional de Colombia, 2018. (Colección Gerardo Molina).

ROSERO-LABBÉ, Claudia Mosquera. **Reparaciones para negros, afrocolombianos y raizales como rescatados de la Trata Negrera Trasatlántica y desterrados de la guerra en Colombia**. In: ROSERO-LABBÉ, Claudia Mosquera; BARCELOS, Luiz Claudio (ed.). **Afro-reparaciones**: memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales. Memorias de la Esclavitud y Justicia Reparativa para negros, afrocolombianos y raizales. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2007. Cap. 1. p. 213-278. (Serie Estudios Afrocolombianos. Centro de Estudios Sociales).

Saúde mental, comunicação e gênero: o corpo feminino e a violência no cotidiano

Camila Viviane Lui de Sousa[1]
Maria Inês Amarante[2]

Resumo: Este trabalho traz reflexões sobre gênero e tratamentos de transtornos mentais, priorizando o corpo feminino e a violência praticada contra a mulher, presentes em estudos como os de Zanello (2014-18), Basaglia (1985); Federici (2017); Foucault (1997); Minayo (2014); Segato (2003); Falquet (2017-19). A pesquisa iniciou-se nas oficinas terapêutico-educativas com mulheres no Centro de Atenção Psicossocial (CAPs) de Foz do Iguaçu, baseadas na comunicação interpessoal, conforme proposta pedagógica de Freire (2005), com uso de dinâmicas e material escrito e audiovisual que possibilitaram a ampla participação das usuárias e o relato de suas histórias de vida. As doenças mentais que mais atingem o público feminino, como a depressão e a ansiedade, ao longo do tempo, foram vistas a partir de perspectivas biologizantes, deixando de se considerar as condições sociais, materiais e existenciais que comportam vários tipos de violência, bem como os processos que essas mulheres sofreram em relação às torturas, humilhação e ameaças. Assim, critica-se a intervenção que se restringe à prescrição de medicamentos e supressão dos sintomas e considera-se a relevância de ações que aliam gênero e adoecimento mental que advém de relações de opressão e diferenciações humanas.
Palavras-chave: Saúde Mental. Mulheres. Gênero. Corpo. Violência.

[1] Graduada em Terapia Ocupacional; Especialista em Direitos Humanos na América Latina, Mestranda do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos da Universidade Federal da Integração Latino-Americana.

[2] Doutora em Comunicação e Semiótica e Pós-Doutora em Ciências Sociais (Antropologia) pela PUC-SP; Docente e Pesquisadora da Universidade Federal da Integração Latino-Americana – UNILA/ ILAACH/IELA.

Introdução

As mulheres são muito presentes como pacientes dentro dos equipamentos de saúde mental. Desperta a atenção a aliança entre a mulher e a loucura: além de serem predominantes em números de casos, também são representadas como irracionais, enquanto os homens são considerados detentores da razão. Este foi o princípio norteador da pesquisa, da qual este trabalho traz um recorte, que tem como objetivo analisar, a partir da narrativa das mulheres com transtornos mentais, utentes do Centro de Atenção Psicossocial (CAPS), em Foz do Iguaçu, o que as questões relacionadas ao gênero influenciaram no processo de adoecimento e encaminhamento às instituições especializadas.

A metodologia utilizada para tal estudo, caracterizado como história de vida dentro de uma proposta operativa, segundo Minayo (1992), comporta, além de levantamentos bibliográficos, observações de campo, neste caso havidas em atividades grupais desenvolvidas durante oficinas terapêuticas por meio de projeto de extensão,- e de entrevistas que trouxeram os relatos dessas mulheres. Para a criação e desenvolvimento do projeto foi utilizada a pedagogia da educação popular proposta por Paulo Freire (2005), com dinâmicas interativas, possibilitando a participação das usuárias do equipamento, a valorização do diálogo e o desenvolvimento da expressão e autonomia de todas.

As entrevistas foram centradas, sobretudo, nas trajetórias de vida e experiências dessas mulheres em diversos aspectos, tais como família, trabalho e processos de adoecimento. Das seis entrevistadas, três já haviam sofrido violência sexual na infância, mas todas vivenciaram algum tipo de violência como assédio moral no trabalho e violência doméstica. Desse modo foi possível observar que as principais temáticas relacionadas com o adoecimento mental dessas mulheres foram: o trabalho, o cuidado e a violência, sendo este último tema o que pretendemos abordar nesse trabalho.

O uso da história de vida como um instrumento metodológico leva às seguintes questões:

> O que acontece com a experiência quando ela vai se tornando memória? O que acontece com as experiências quando vão se tornando história? O que ocorre com a memória coletiva quando a vivência de fatos muito fortes (guerra espanhola, o holocausto, ou vivências mais simples) se distancia no tempo? (MINAYO, 1992, p. 159)

Esses questionamentos podem, em um primeiro momento, apresentar apenas as limitações dessa abordagem ao se compreender que "narrativas de vida nunca serão uma verdade sobre os fatos vividos", mas na realidade elas também podem abrir diversos caminhos, já que o material coletado traz as versões que os sujeitos entrevistados dão sobre suas vivências e visão de futuro, além dos sentidos comuns para as experiências humanas, a partir de lugares sociais específicos – nesse estudo, mulheres com adoecimento mental (MINAYO, 1992, p. 154).

> Em resumo [são] poderosos instrumentos para a descoberta, a exploração e a avaliação de como as pessoas compreendem seu passado, vinculam sua experiência individual a seu contexto social, interpretam-na e dão-lhes significado, a partir do momento presente. Por isso, elas oferecem material para generalização sociológica, descrição de época e também possibilitam levantar questões novas e de diversos níveis de abrangência (MINAYO, 1992, p.158).

A pesquisa se baseia na história de vida tópica ou também chamada temática, que prioriza um determinado momento ou etapa da vida pessoal, no presente caso, o processo de adoecimento das mulheres, as experiências que vivenciaram até chegarem aos equipamentos de saúde.

O sofrimento mental marca essas mulheres, porém constitui um dos aspectos a se considerar em suas experiências complexas: todas elas são mulheres da classe trabalhadora, trazem em si outras marcas e, ainda, desejos e projetos de uma vida melhor.

Segundo Meihy (2000, p. 96) a história oral pode ter uma função social, ser "uma alternativa que dá voz aos grupos de uma

forma ou de outra silenciados". O autor faz uma retrospectiva da história oral brasileira que, na América Latina se iniciou tratando de temas ligados à experiência do exílio e relata que a aceitação dessa abordagem no Brasil teve relação com o processo de redemocratização. Dessa forma, a origem da inserção da história oral latino-americana foi diferente da produção existente nos Estados Unidos e nos países europeus, onde ela surgiu após a II. Guerra devido à insatisfação com os produtos derivados dos métodos acadêmicos aplicados e, também, devido à revolução eletrônica, como a difusão do gravador.

Existia o entendimento de que o tom político da história oral brasileira seria uma nova solução para se compreender a sociedade, superaria as análises sociais tidas como mais tradicionais, conservadoras e, assim, insuficientes, principalmente para apontar políticas públicas (MEIHY, 2000). Dessa forma, a história oral no Brasil e na América Latina é resultado de leituras combinadas que a faz ser bem elaborada na fundamentação e no enquadramento teórico político social.

O primeiro encontro formal sobre história oral no Brasil ocorreu em 1983, apesar de já terem existido outras iniciativas voltadas aos estudos documentais e de arquivos que a ela se relacionavam (MEIHY, 2000).

Assim, se aprofundou o debate sobre sua função social: história oral por quê? De quem? E para quem? Uma de suas marcas mais importantes, nesse contexto, é a investigação com mais de um tipo de documento, outra forma de fonte (MEIHY, 2000). No Brasil, houve um processo de amadurecimento, consolidação e difusão de uma abordagem ainda em muito presente nas pesquisas atuais.

Há um tipo específico de história oral - a história oral de vida. Michele Perrot (2015) no desenvolvimento de 'Minha História das Mulheres', destacou que a história oral despertou entusiasmo nos anos 1970. A intenção era ouvir os ausentes da história, entre elas as mulheres, que despertavam interesse duplo: como testemunhas da vida privada e de si mesmas (PERROT, 2015).

Já Dafne Patai (2010) trabalhou com essa forma de pesquisa em 'História Oral, Feminismo e Política' e, em sua reflexão, trouxe como um dos processos mais antigos do mundo o fato que duas pessoas juntas e conversando tornou-se um dos métodos preferidos de mulheres pesquisadoras. A autora descreve como a História Oral abriu caminho para a história de vida em que, a partir de uma narrativa pessoal, pode ocorrer uma revisão de sua vida: "Subitamente, qualquer pessoa se tornou um narrador em potencial: o contador de sua história pessoal" (PATAI, 2010, p. 136).

No entanto, houve também controvérsias sobre esse tipo de pesquisa: Patai nos traz a perspectiva da historiadora Tuchman, quando afirma que, com a história oral, foram produzidos quilos de material questionável e indigesto. Apesar disso, foi um dos métodos de maior interesse das feministas e, uma das justificativas para tal, seria pela possibilidade que oferece de se conectar com outras mulheres, uma contribuição das mulheres intelectuais que priorizavam a subjetividade. Os aspectos em torno da história oral que foram questionados tinham relação quanto ao projeto, ao processo e ao produto. As principais questões eram sobre o financiamento, que tipos de obrigações éticas e relações se têm com os entrevistados e como tratar o produto final (PATAI, 2010).

Para a autora, a única forma de resolver algumas questões ligadas à desigualdade de gênero, por exemplo, é através da ação política no meio público e não na academia (PATAI, 2010). Essa afirmação vem ao encontro da já evidenciada importância política da história oral na América Latina, desenvolvida a partir do processo de redemocratização, ou seja, não diferenciando espaços de disputa, mas relacionando com projetos de sociedade, ao trazer vozes excluídas para a academia.

A forma de se realizar tais pesquisas podem ser diversas, no âmbito acadêmico ou fora dele, os interesses igualmente são variados e podem ser centrados nas informações que as entrevistas trazem, nas representações simbólicas ou nos dois aspectos, segundo Amado (2000). A autora já aponta algumas contribuições ligadas aos indígenas e marginalizados sociais. Além disso, lembra

que, nas experiências latino-americanas, há uma forte característica interdisciplinar, por exemplo, tendo como pesquisadores também profissionais da saúde.

Assim, observa-se que a importância da história oral na América latina foi crescente e é evidente o interesse de mulheres pesquisadoras em estudar trajetórias de vida, especificamente de outras mulheres. Uma justificativa possível é que, por muitos anos, estas também foram 'vozes silenciadas'.

Gênero e Saúde Mental

A relação com a loucura se transformou de acordo com cada período histórico. No Renascimento estava ligada à percepção de transcendências mas, ao longo do século XVII, segundo Foucault, os loucos passaram a serem reconhecidos: "através de sua incapacidade para o trabalho e incapacidade de seguir vida coletiva" (FOUCAULT, 2013, p. 73).

Em fins do século XIX, com o advento da República no Brasil, houve um redimensionamento das políticas de controle social. Nesse contexto a loucura torna-se doença mental, monopólio da psiquiatria (ENGEL, 2000). Esse processo está contextualizado sob uma concepção de saúde como ausência de doença, com foco no biológico, individual que "passa a fragmentar o corpo em sistemas, órgãos, tecidos e células, estruturando um conhecimento cada vez mais especializado sobre cada função", chamado modelo biomédico (BATISTELLA, 2007, p. 54).

Segundo Zanello (2018), com a criação da clínica psiquiátrica nesse período é que o louco foi compreendido como um objeto com especificidade que deveria ser estudado e/ou tratado. Dessa forma foi transformado em "doente mental", separado de outros grupos marginais e excluído em asilos específicos, os manicômios. Assim, em um contexto de separação em sua especificidade de "alienado mental" o sujeito com transtorno mental foi silenciado, passou a não poder mais falar sobre si mesmo e a loucura foi objetivada como a 'não razão'.

Ao se dedicar ao estudo dos manicômios, Basaglia, precursor da reforma psiquiátrica italiana, afirma a necessidade do estudo "da relação entre o excluído e aquilo que o excluiu" (BASAGIA, 1985, p. 314). Para o autor, diversas são as instituições com esses papéis, como a família, a escola, a fábrica e o manicômio, com finalidades e maneiras diferenciadas: "a autoridade paterna é opressiva e arbitrária; a escola se baseia na ameaça e na vingança; o empregador explora o trabalhador; o manicômio destrói o doente mental" (BASAGLIA, 1985, p. 101).

Em meados do século XX, com a efervescência de uma série de movimentos sociais, se iniciam questionamentos sobre o papel das instituições, entre elas o Hospital Psiquiátrico, e se volta cada vez mais para intervenções fora de seus muros (PASSOS et al, 2017). Esse processo é chamado de Reforma Psiquiátrica e, apesar do termo em si ser contraditório e aparentemente indicar "transformações superficiais", prevaleceu com a finalidade de "construir consenso e apoio político" (AMARANTE, 1995, p. 180).

Após a Segunda Guerra foram iniciadas experiências por diversos países como França, Inglaterra e Estados Unidos e, no caso brasileiro, muito influenciado pela experiência italiana, com um "viés desinstitucionalizante". Dessa forma, propunha o fim do manicômio e questionava o conjunto de saberes que o fundamentava (Id., p. 195).

Em 1990, foi aprovada a Declaração de Caracas na Conferência da Organização Panamericana de Saúde, que orientava a Reestruturação da Assistência Psiquiátrica nas Américas, priorizando serviços comunitários e descentralizados, não mais um sistema hospitalar (OPAS, 1990). No Brasil, culminou com a Lei 10.216, de 2001, que versa sobre "a proteção e os direitos das pessoas portadoras de transtornos mentais e redireciona o modelo assistencial em saúde mental" (BRASIL, 2001).

Em consequência dessa lei, foi criada a portaria do Ministério da Saúde nº 336, estabelecendo que os Centros de Atenção Psicossocial (CAPS) fossem organizados nas modalidades CAPS I, CAPS II e CAPS III, com estruturas físicas independentes dos hospitais, com um

território e população de referência. Estes Centros de Atenção Psicossocial (CAPS), constituem a principal estratégia no novo modelo de assistência à pessoa em sofrimento psíquico que substituiu o modelo hospitalocêntrico desde os anos 1990 visando proporcionar um atendimento mais humanizado (BRASIL, 1994). Eles têm como objetivo reinserir a pessoa com transtorno mental na sociedade, promovendo a saúde e o bem-estar através de ações articuladas em forma de rede, em conjunto com a família.

A partir desse processo tem início a substituição de modelos de atenção, antes centrados na internação em hospitais para centrados nas comunidades, seus territórios e com equipamentos de saúde que propõem um olhar mais humanitário, cujo centro das ações é uma transformação cultural onde sejam construídos outros locais sociais para a loucura (ANDRADE, 2014). No entanto, esse processo não é uma mera modernização institucional e da psiquiatria uma vez que a luta antimanicomial está em um contexto das lutas sociais em que as explorações e opressões, como as de gênero, são compreendidas em sua relação com a loucura (PASSOS et al, 2017).

As mulheres constituem o grupo que mais apresenta transtornos mentais, com exceção quanto ao uso de substâncias psicoativas. Dessa forma, devem ser contempladas pelos equipamentos de saúde no tocante à intervenção, olhar e cuidados específicos. Elas têm duas vezes mais chances de apresentar esse tipo de adoecimento do que os homens e esta diferença está relacionada a especificidades de gênero (não de sexo), ou seja, razões sociais e não biológicas. Há trabalhos em que se argumenta que os Transtornos Mentais relacionam-se a existências de hormônios específicos, como o estrogênio (ANDRADE et al, *in* ZANELLO, 2010) e há uma tendência a subestimar as condições sociais, materiais e existenciais das mulheres (ANDRATINI *in* ZANELLO, 2010).

Algumas questões levantadas a partir de estudos epidemiológicos que levam em consideração a variável gênero mostram que se fazem necessárias pesquisas que colaborem com a análise de como os papéis de gênero e os estereótipos sociais

podem influenciar a expressão de saúde mental (PEREIRA et al., 2007). A justificativa para tal afirmação leva em conta dados oficiais: segundo a Organização Mundial da Saúde (OMS) os Transtornos Mentais Comuns (TMC) como depressão e ansiedade são os que mais atingem as mulheres (LUDERMIR in ZANELLO, 2010) e esta probabilidade é maior quando se trata de mulheres afrodescendentes e de condição social precária.

Louro (1997) descreve a formação do conceito ´gender´ (gênero) que passa a ser utilizado de forma a se distinguir de ´sex´ (sexo), ou seja, diferenciando o caráter centralmente biológico das diferenças entre homens e mulheres, a autora coloca o foco no caráter social dessas distinções. Para ela, a reivindicação da igualdade pressupõe diferenciação, ou seja, reivindica que sujeitos diferentes sejam compreendidos como equivalentes não idênticos. Dessa forma, entende-se que a igualdade que se almeja é a política, econômica e social, mas as diferenças são reconhecidas. Segundo Laurentis (apud LOURO, 1997, p. 47) elas são "percebidas como tendo a ver tanto (ou mais) com a raça, a classe ou a etnia quanto com o gênero ou a sexualidade *per se*".

Ao abordar o conceito de gênero, Faria & Nobre (1997, p. 29) enfatizam que ele "procura explicar as relações entre mulheres e homens". E as autoras vão mais além: afirmam que seu surgimento se deve aos anos de luta partindo de movimentos feministas para explicar teoricamente a opressão das mulheres. A ideia de uma construção social do "ser mulher" que trazem já vinha sendo discutida, mas havia dificuldade teórica em se situar tanto a "origem da opressão" feminina, "quanto inserir a visão dessa opressão no conjunto das relações sociais e a relação entre essa e outras opressões, como, por exemplo, a relação entre opressão das mulheres e capitalismo" (Id.). Era, portanto, necessário "articular os vários planos de opressão, que se estendiam ao trabalho, família, sexualidade, poder, identidade e, principalmente, uma explicação que apontasse com mais clareza os caminhos para a superação dessa opressão" (p. 30). As autoras lembram que:

> O conceito de gênero foi trabalhado inicialmente por antropólogos e psicanalistas, situando a construção das relações de gênero na definição das identidades feminina e masculina, como base para a existência de papéis sociais distintos e hierárquicos (desiguais). [Gênero seria então] um conceito relacional, ou seja, que vê um em relação ao outro e considera que estas relações são de poder e de hierarquia dos homens sobre as mulheres. (FARIA; NOBRE, 1997, p. 30)

Contudo, estas relações de poder, em sua maioria advindas da própria sociedade patriarcal e colonial, legou às mulheres um papel não apenas secundário, mas legitimou a violência exercida de várias formas para perpetuá-lo. E atualmente ela está cada dia mais presente no cotidiano das mulheres que vivem em sociedades de modelo neoliberal.

A violência, por exemplo, faz parte da expressão da desigualdade entre os sexos e é um dos atos considerados mais cruéis e desrespeitosos diretamente aos Direitos Humanos. Dez mulheres morrem por dia no Brasil vítimas de violência e este fato também é considerado uma questão de Saúde Pública (TEDESCHI et al, 2014).

Além do sofrimento pela violência, as mulheres adoecem mais durante a vida do que os homens, apesar de terem uma expectativa de vida maior. Algumas explicações que envolvem essa problemática devem-se aos diferentes tipos de discriminação, que vão desde as existentes nas relações de trabalho, a sobrecarga de responsabilidades até as questões de raça, etnia, situação de pobreza e exclusão social (TAVARES, p. 231, 2008).

Dessa forma, critica-se a intervenção em saúde que só leva em conta a prescrição de medicamentos e supressão dos sintomas. Um dos pontos importantes na temática da Saúde Mental das mulheres é sua alta medicalização que, com o objetivo de acalmar, colabora para que estas pacientes não questionem e se adaptem ao seu papel de gênero (RODRIGUES *in* ZANELLO, 2010).

Corpo e Gênero

Para compreender a relação entre loucura e gênero, também é necessário debater a construção social do corpo, como sintetiza Saffioti (2009, p. 1): "O gênero é socialmente construído, desde que se considere o substrato material – O CORPO – sobre o qual a sociedade atua".

Silvino Santin (1989) realiza uma reflexão sobre como os filósofos trataram do corpo e também as dimensões da psique e da alma. Muitos chegaram à seguinte conclusão: o homem é razão e corpo, pensamento e existência. Essas dualidades corpo-alma são visualizadas em outros momentos, inclusive no momento atual com a consolidação de instituições que cuidam do material, como os bancos, e do espiritual, como as igrejas, há uma medicina patológica e uma psiquiatra, há uma educação intelectual e uma educação física.

O corpo do homem construiu-se assim como a norma e foi só no século XVIII que fizeram uma estrutura do esqueleto feminino, pois a estrutura básica era masculina. O que chamamos de sexo e gênero existia em um modelo de sexo único. No entanto, o corpo feminino era visto como algo inferior e incompleto. Ser homem e ser mulher era manter uma posição social, um lugar na sociedade. O sexo antes do século XVII era uma categoria sociológica e não ontológica (LAQUEUR, 2001).

A contribuição feminina independente para a reprodução acompanhou a desvalorização da procriação. O "trabalho exclusivo das mulheres", enquanto ovuladora espontânea como outros animais, de alguma forma a desvalorizou e, até a década de 1960, pouco se sabia sobre a questão hormonal da ovulação (LAQUEUR, 2001).

Fabíola Rodhen, em suas considerações sobre a construção da ginecologia, lembra que as mulheres eram reconhecidamente diferentes do homem e que "teriam ficado para trás em relação aos homens, o que as colocaria em uma posição mais próxima dos primitivos e das crianças" (RODHEN, 2001, p. 39). A justificativa para tal consideração, segundo a autora, era que, para a evolução

da espécie humana, seria prioritário o desenvolvimento na mulher dos órgãos reprodutivos e nos homens a inteligência e força.

No contexto moderno, aparentemente, o corpo é celebrado como livre. Contudo, como descreve Foucault, ele é atravessado por vários sistemas de dominação e, a partir do século XVIII, é visto como alvo de mudanças e poder:

> O soldado se tornou algo que se fabrica [...] de um corpo inapto fez-se máquina de que se precisa; corrigiram-se lentamente as posturas [...]. É dócil um corpo que pode ser submetido, que pode ser utilizado, que pode ser transformado e aperfeiçoado. (FOUCAULT, 1997, p. 117)

Assim, esse processo de disciplinamento favoreceu o desenvolvimento capitalista, transformando esse homem em força de trabalho (FEDERICI, 2017).

A partir das alterações da posição social das mulheres na produção da força de trabalho, Silvia Federici (2017) examina fenômenos como a divisão sexual do trabalho e trata da mecanização do corpo proletário que se transformou em máquina de produção. No caso das mulheres, em máquinas de produção de novos trabalhadores.

O corpo é o local das ambiguidades dos sujeitos humanos e espaço por excelência da loucura. O corpo feminino e, principalmente, a sexualidade feminina inspiraram grande temor dos médicos e alienistas. Dessa forma, constitui-se em alvo prioritário das intervenções normalizadoras da medicina e psiquiatria (ZANELLO, 2018). No entanto, para medicar ou normalizar esse corpo é necessário diagnosticá-lo.

Na história da Psiquiatria em específico, da Psicanálise, as pesquisas sobre as mulheres histéricas são famosas. Freud, em seu estudo sobre o caso Dora, assim define a histeria:

> Eu consideraria histérica, sem hesitar, toda pessoa, quer ela seja capaz de gerar sintomas somáticos ou não, em quem uma ocasião de excitação sexual produz sensações desprazerosas de maneira predominante ou exclusiva (FREUD, 2019, p. 67)

Apesar de considerar histérica toda a pessoa com esse padrão de comportamento, é possível visualizar que há predominantemente em seus estudos mais casos clínicos femininos do que masculinos.

Em 1952, influenciada pela psicanálise, a Associação Americana de Psiquiatria lançou um manual para sistematizar e organizar terminologias associadas aos transtornos mentais, o chamado Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM). Em sua primeira edição registrou 106 categorias e, na última edição, de 2013, o DSM-V tem mais de 330 categorias de classificação de transtornos. Há muitas críticas sobre seu uso, principalmente em relação às atualizações, pois transforma o sofrimento psíquico em patologias de cunho cerebral (MARTINHAGO et al., 2019).

Para classificar um determinado transtorno mental, os sujeitos têm que ter um certo número de sintomas, mas existem algumas limitações e a primeira delas é a criação dos sintomas. Por exemplo: o choro é relacionado à tristeza, só que, desde crianças, os homens são incentivados a não demonstrar fraqueza, não chorar, e isso não quer dizer que não sintam tristeza. A segunda limitação é sobre o que é o sintoma, que muitas vezes pode estar relacionado e enquadrado nos valores de gênero, por exemplo, quando a mulher deixa de cuidar da casa. Por fim, são os valores do médico que prevalecem quando enquadram as queixas em sintomas (ZANELLO, 2018).

O próprio processo de diagnóstico não é desprovido de estereótipos de gênero. As diversas demandas das mulheres, como precarização do trabalho, duplas jornadas, violência doméstica, entre outras, são transformadas pela racionalidade biomédica em sintomas ao buscar um olhar sobre a natureza, o que denota, assim, uma visão biologizante do sofrimento feminino (ANDRADE, 2014).

Uma possível consequência desses olhares seria a hiperdiagnosticação das mulheres e um não olhar para os sofrimentos dos homens. É possível que isso ocorra em relação à

depressão, patologia considerada como predominantemente feminina (ZANELLO, 2014).

Essa hiperdiagnosticação também pode levar a uma hipermedicalização das mulheres (ZANELLO 2014). Nos serviços de saúde mental, as mulheres são predominantes e as maiores usuárias de medicamentos psicotrópicos. Por trás dessa visão há uma concepção de vulnerabilidade que faz parte da natureza feminina e, dessa forma, seus sofrimentos mentais também teriam essa origem (ANDRADE, 2014).

A violência de gênero no contexto da globalização

As ativistas e teóricas feministas foram as primeiras a enfatizar a importância de se analisar transversalmente a violência continuada - física, sexual, emocional, econômica e ideológica -, bem como a importância de sua dimensão material e seu uso instrumental, isto é, sua importância social, política e econômica, afirma Falquet (2017). Neste sentido, ao examinar a violência contra as mulheres em sociedades latino-americanas, como no México, El Salvador e Guatemala, a autora traz ao debate o que qualifica de uma "guerra de baixa intensidade" contra as mulheres, enfatizando que:

> A violência doméstica era tão grave quanto uma tortura política, interpretando a mesma como prática estrutural e sistemática, cuja tendência é de "polarizar o mundo social e dividi-lo em dois campos opostos que se excluem mutuamente a fim de produzir uma desmoralização e desorganização a longo prazo do grupo contra o qual a violência é dirigida" (FALQUET, 2017, p.13).[3]

O movimento feminista desenvolveu a luta contra a violência sobre as mulheres que tornou-se um tema socialmente menos polêmico, afirma Falquet. Por este motivo, as instituições internacionais usaram este tema como uma das principais vertentes

[3] Tradução livre do espanhol.

para globalizar e impor ao mundo uma noção despolitizada do conceito de "gênero".

A autora se refere aos feminicídios brutais de trabalhadoras havidos na cidade Juarez, fronteira norte do México com os Estados Unidos, que levou grupos feministas, instituições internacionais e legisladores internacionais a elaborar políticas públicas e leis que coibissem estes assassinatos.

Assim, o feminicídio passou a ser considerado de forma ampla, "como um conjunto de violências exercidas pelos homens contra as mulheres desde agressões emocionais, físicas e materiais mais variadas, individuais ou estruturais até o assassinato..." (FALQUET, 2017, p. 86), e esta ampliação de conceito gerou certa confusão, ora abrindo para novas pistas de reflexão, ora também se distanciando de uma perspectiva universalizante e atemporal sobre o feminicídio. O México, importante território de progressão do neoliberalismo – por seu papel preponderante na construção da hegemonia dos Estados Unidos, provê este país de reservas de matérias primas e mão de obra regida pelo tratado de livre comércio (TLC), e conhece nesta região desaparecimentos, estupros e assassinatos sobretudo de mulheres da classe operária, aparentemente por parte de grupos organizados e protegidos pelo poder político. Entre as várias reflexões e trabalhos sobre estes feminicídios, destaca-se o da antropóloga Rita Segato que afirma:

> A barbárie falsamente incontrolada exercida sobre o corpo de algumas mulheres através desses feminicídios deve ser relacionada com o desenvolvimento de novas lógicas econômicas políticas e territoriais que enfrentam diferentes grupos de narcotraficantes que disputam o poder com o Estado (SEGATO apud FALQUET, 2017, p. 93).[4]

Seguindo por esta via, quando trabalhou no Brasil com homens condenados por violações e assassinatos de mulheres, Segato classificou os "feminicídios como linguagem de homens delinquentes rivais que enviam mensagens por meio de corpos torturados de

[4] Id.

mulheres", que considera como uma nova linguagem de terror, poder e controle sobre o território da globalização. Assim, as mulheres são vistas como objetos de rivalidade entre homens e não como sujeitos (FALQUET, 2017, p. 94).

O fato é que o feminicídio, em diferentes países do continente que conheceram a ditadura e as técnicas de `guerra suja`[5] desenvolvidas para combater os movimentos de esquerda, como ocorreu no México, "causaram a militarização do narcotráfico e da ultraviolência" (FALQUET, 2017, p. 100).

Para Falquet (2019)[6] os tempos atuais não são de paz e há, na vida das mulheres, violências físicas, incestos e feminicídios cometidos pelo Estado, marido, irmãos, patrões, sobretudo no meio operário, pois a guerra multifacetada de grupos está se realizando e tem relação com a classe das mulheres. Na Guatemala, por exemplo, onde as comunidades indígenas são as primeiras a serem atingidas, dentro da mesma lógica colonial, as feministas descoloniais atuam no âmbito do "feminismo comunitário" e propõem a `sanação`. Segundo Falquet (2019) elas são as analistas mais argutas destes fenômenos urgentes nos últimos tempos. Há grupos de resistência simultânea sobre o ´território terra´ e ´território corpo´ que surgem nestes anos de luta coletiva das feministas, indígenas e trabalhadoras mineiras e, graças a esta luta, um ditador foi condenado.

Ao discorrer sobre a violência, Faria & Nobre (1997) afirmam que:

---

[5] Falquet (2019) lembra que, com o apoio da França, a Escola das Américas, desde os anos 1960, foi responsável pela formação militar no continente latino-americano e utilizou técnicas e táticas contra os insurgentes – elemento histórico fundamental para se compreender a formação de grupos paramilitares e outros transformados em organizações que usam a violência.

[6] Entrevista concedida à Profa. Dra. Maria Inês Amarante sobre a obra "Pax Neoliberália", em 28/08/2019, na Universidade Federal da Integração Latino-Americanas - UNILA, em Foz do Iguaçu. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=kzxTeytG_II. Acesso em 10/10/2020.

> A violência contra as mulheres expressa a demonstração de poder dos homens e a ideia de que as mulheres são objeto de posse. É uma forma de reproduzir o machismo e de dizer o tempo todo que a mulher é inferior. Esse tipo de violência se manifesta de muitas maneiras: espancamentos, insultos, ameaças, estupros, assédio, assassinatos, mas também em formas sutis de desqualificação das mulheres, como quando alguém diz que uma mulher é boa profissional, "apesar de ser mulher"." (FARIA & NOBRE, 1997, p. 18)

Para as autoras, a manutenção dessa violência está diretamente ligada à impunidade dos agressores, que, via de regra, transformam a vítima em ré "(pois a mulher é sempre a culpada, é quem provocou, é quem fez por onde.)" (FARIA & NOBRE, 1997, p. 19). O silêncio só vem agravar a situação, pois, apesar de existirem as Delegacias da Mulher, a maioria das mulheres hesitam em denunciar as agressões sofridas por medo de represálias ou vingança por parte dos homens. Falquet (2019) também parte da premissa que a violência é uma ferramenta que se usa em determinadas circunstâncias quando, especialmente, se sabe que vai haver impunidade.

Discussão das entrevistas e violência de gênero

A partir do que foi observado em campo e pelas entrevistas foi possível notar como as mulheres usuárias dos equipamentos de saúde mental tinham um histórico amplo com relação à violência, tanto psicológica, moral, física ou sexual. Segundo Alemany (2009):

> As violências praticadas contra as mulheres devido ao seu sexo assumem múltiplas formas. Elas englobam todos os atos que, por meio de ameaça, coação ou força, lhes infligem, na vida privada ou pública, sofrimentos físicos, sexuais ou psicológicos com a finalidade de intimidá-las, puni-las, humilhá-las, atingi-las na sua integridade física e na sua subjetividade. (ALEMANY, 2009, p. 271)

Expressões dessas violências podem ser vistas de diversas formas no cotidiano das mulheres, nem sempre manifestadas por meio da violência física. A maior parte das entrevistadas sofreu violência no espaço doméstico, pelo marido, padrasto ou pessoas

próximas às famílias que frequentavam a casa. A seguir serão apresentados alguns desses relatos[7].

Uma das entrevistadas, Estela[8], natural de Minas Gerais, branca, 55 anos, aposentada e com curso superior completo, conta que sua família era muito pobre e que havia pessoas em sua casa propondo a adoção dela e de seus irmãos. Sobre sua família hoje, ela diz que teve apoio quando adoeceu, que todos adoeceram junto, mas atualmente está em processo de divórcio do segundo marido. Apesar de sentir gratidão por ele ter cuidado dela quando adoeceu, sua família sempre teve conflito, pois ele chegou a proibir que sua primeira filha, de outro casamento, a visitasse. E se ela fosse visitar a filha, ameaçava expulsá-la de casa. Devido a essas situações, Estela foi encaminhada ao Centro de Referência à Mulher (CRAM) onde, desde 2018, também é acompanhada.

Para Estela, o marido várias vezes a impediu de ser mãe, não a deixava conversar com a filha sozinha e sempre interferia na conversa, em suas palavras, a anulava:

> *Ele perguntou para mim: - como é que você se dá bem com todo mundo e todo mundo gosta de você, e aqui em casa você é uma merda, você é desse jeito? Aí eu perguntei para ele, "pois é A., é uma boa pergunta para você refletir, porque será que, eu tenho, nós somos em 17 irmãos, eu me dou bem com todos eles, tantas cunhadas que eu tenho, sobrinhas, sobrinhos, me dou bem com todos eles, quantos vizinhos a gente tem, quanto pessoal da igreja, me procura e eu consigo ajudar os outros. Agora dia primeiro de fevereiro minha irmã morreu, a única filha que ela deixou é ginecologista em Maringá, como que ela liga para mim, e a gente fica 1h30 conversando, como que é eu consigo ajudar ela e você não me deixa ajudar a nossa filha? Eu sou mãe dela e você não me deixa chegar perto dela, quem será que está errado, onde será que está o problema?" Então eu tenho muita esperança que agora eu consiga ser mãe dela, porque eu sou mãe da outra há 33 anos e quero ser mãe da D. também, dar um abraço, um carinho, fazer a sopa paraguaia que ela gosta, fazer o doce de arroz que gosta, fritar um ovo, fazer qualquer coisa.* (ESTELA, 2019)

[7] Todos os nomes aqui utilizados são fictícios e foram escolhidos pelas entrevistadas

[8] Entrevista realizada em 26/11/2019, em Foz do Iguaçu.

Outro tipo de violência muito presente é a violência sexual: das seis entrevistadas, três relataram terem sofrido abuso sexual quando ainda eram crianças, duas por padrastos e uma por pessoas próximas às suas famílias. Para Alemany:

> O estupro particularmente supõe o não consentimento da vítima, elas desenvolvem análises teóricas distinguindo-se dos estudos criminológicos que, com seus preconceitos androcêntricos, privilegiam as teorias vitimológicas (ou interacionistas), que fazem da relação entre a vítima e o autor um elemento explicativo fundamental. (ALEMANY, 2009, p. 272)

A entrevistada Ana Paula[9], de 47 anos, branca, solteira, natural de Foz do Iguaçu, interrompeu seus estudos no primeiro ano do ensino fundamental, recebendo atualmente benefício previdenciário. Ela relata que sua primeira memória foi de um estupro que sofreu quando tinha cinco anos, cujo autor foi o padrasto:

> *Eu só lembro quando eu fui estuprada para cá, eu lembro que eu tinha 5 anos, daí a mãe (incompreensível) passou a noite inteira cuidando do meu padrasto (...). Não lembro mais o que aconteceu comigo, eu só acordei no hospital. Mas eu não sabia o que tinha acontecido, aí eu deitada, eu lembro da enfermeira falando L., sua filha acordou, a mãe (incompreensível) não tava nem aí, aí naquela hora não lembra o que estava acontecendo, nem lembrava o que estava acontecendo comigo, (incompreensível) daí a enfermeira me deu bolacha de água e sal, uma maçã e uma bonequinha pequenininha, assim sabe? Aí ela pegou, olhou para minha mãe e perguntou assim: - você não vai ver sua filha? E daí (incompreensível) nem pegar na minha mão não pegou.* (ANA PAULA, 2019)

Outra participante da pesquisa foi Laura[10], natural de Foz do Iguaçu, 22 anos, branca, com ensino fundamental incompleto e desempregada. Ela iniciou seu relato ressaltando que sempre foi uma criança tímida e, apesar de brincar com outras crianças, tinha poucos amigos. Lembra que, aos 8 anos, foi violentada e isso a marcou muito, além de relacionar este fato diretamente com seu sofrimento mental:

[9] Entrevista realizada em 03/12/2019, em Foz do Iguaçu.
[10] Entrevista realizada em 10/12/2019, em Foz do Iguaçu.

> *Quando eu tinha oito anos fui abusada, isso ficou muito na minha cabeça, parou minha vida até o dia que eu fui internada, isso explodiu. Muita coisa na cabeça eu nunca falei para ninguém, quando eu falei aí eu fui internada (...) Tinha oito anos (...) Assim, foi uma pessoa próxima da minha família que ia em casa quase todo dia, daí eu só tive coragem de falar agora, depois de grande [no momento da entrevista estava com 22 anos]*.(LAURA, 2019)

A entrevistada, Rosa[11], 51 anos, natural do Paraguai, mas registrada em Foz do Iguaçu, relatou sobre sua infância: ela foi criada por seus avós no Paraguai, só indo morar com a mãe aos oito anos de idade. Nasceu em um sítio e foi deixada com os avós sem nunca ter sabido quem foi seu pai. Por volta dos 10 anos de idade, depois de ter ido morar com a mãe, começou a sofrer abusos do padrasto. Ao contar para sua mãe sobre a situação, apanhou e essa violência na casa da mãe não acontecia antes na casa dos avós:

> *Quando eu fui morar na casa dela tinha esse marido dela e com o passar do tempo ele começou a abusar de mim, então foi muito triste. (...) Isso com 10. Então eu falei com minha mãe, ele falou que não era para mim falar nada, aí eu fiquei muito ruim e acabei falando para minha mãe e minha mãe acabou se revoltando comigo.* (ROSA, 2019)

Como apresentado muitas vezes, a própria família, inclusive as mães, não oferece o suporte necessário para essas crianças e mulheres. No entanto, o mais agravante é que pesquisas recentes sobre o fenômeno da violência demonstram que, muitas vezes, ela é invisível onde mais deveria ser acolhida, nos serviços de saúde e assistência. Foi notada a falta de suporte das demandas de violência em serviços de saúde mental e, ao mesmo tempo, a falta de amparo para questões de saúde mental em serviços especializados em situações de violência (BARBOSA et al, 2014).

Dessa forma, faz-se necessário capacitar profissionais para atenderem essas demandas, além da articulação dos equipamentos públicos, já que, por ser uma questão de grande complexidade, é preciso uma intervenção interdisciplinar, das diversas profissões

[11] Id.

da saúde e da assistência e intersetorial, dos diversos equipamentos públicos, inclusive do campo jurídico.

Considerações

Para se refletir sobre uma visão mais ampla de saúde mental é necessário compreender a complexidade e as demandas dos sujeitos que são carregados de história e atravessamentos sociais. O trabalho que traz trajetórias de vida pode colaborar para discussões mais amplas sobre contextos sociais e históricos, em específico a abordagem da história oral que traz 'as testemunhas oculares da história' antes pouco escutadas, agora como as principais narradoras. O processo de contar sua história é o processo de repensar também suas experiências e, de algum modo, ressignificá-las.

Encontramos, nos relatos das mulheres estudadas, muitos fatores que incidem no sofrimento psicológico, que vão desde as exigências do trabalho, muitas vezes precarizado e informal, à necessidade do cuidado dos outros, da família etc. e destacamos, sobretudo, a violência que atinge diretamente a mulher na sociedade latino-americana herdeira do patriarcado colonial.

Foi possível notar, pelas entrevistas realizadas, que esses diversos aspectos da vida cotidiana, como a violência doméstica e sexual que permeiam os relatos, são recorrentes e afetam a saúde mental das mulheres, podendo incidir no processo de adoecimento e necessidade de cuidados especializados.

Desse modo, é possível compreender que o sofrimento mental também pode ser analisado a partir das histórias de vida das mulheres. Nesse contexto específico, todas as entrevistadas que participaram dessa pesquisa já haviam passado por instituições especializadas, como hospitais e centros de atenção psicossocial. Assim, estavam diagnosticadas, medicadas e, de certa forma, marcadas por procedimentos ligados à saúde que, na maioria das vezes, procuram respostas biológicas para processos sociais e negligenciam as questões de gênero.

Não se descarta aqui nenhum desses aspectos e/ou diferentes abordagens de cuidado, mas se considera de máxima importância a escuta qualificada das pessoas que vivenciam o sofrimento mental de forma intensa e, muitas vezes, por um período prolongado de tempo. A escuta de suas histórias pode colaborar também para o apoio e suporte necessários.

Desse modo, a história oral, especificamente as trajetórias de vida que foram aqui expostas, trazem questões essenciais em nossa sociedade, como as diferenciações e a hierarquia dos gêneros que continuam a afetar as mulheres nos dias atuais.

Referências

ALEMANY, Carme. Violências. HIRATA, Helena et al (orgs) **Dicionário crítico do feminismo**. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

AMARANTE, Paulo. **Loucos pela vida**: a trajetória da Reforma Psiquiátrica no Brasil. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1995.

ANDRADE, Ana Paula Muller. (Entre) Laçamentos possíveis entre gênero e saúde mental. In: ZANELLO, Valeska. ANDRADE, Ana. Paula Muller. **Saúde Mental e gênero**: diálogos práticas e interdisciplinaridade, Curitiba: Appris, 2014.

BARBOSA, Laís; DIMENSTEIN, M.; LEITE, Jáder. Mulheres em situação de violência e seus itinerários em busca de ajuda: um estudo no município de Natal/RN. **Saúde Mental e Gênero**: Diálogos, Práticas e Interdisciplinaridades. Curitiba: Appris. p.195-212, 2014.

BASAGLIA, Franco. As Instituições da Violência. In: BASAGLIA, Franco et al**. A Instituição Negada*:*** Relato de um Hospital Psiquiátrico. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

BRASIL. **Lei 10216 de 6 de abril 2001**. Dispõe sobre a proteção e os direitos das pessoas portadoras de transtornos mentais e redireciona o modelo assistencial em saúde mental. Ministério da Saúde.

BRASIL. **Portaria nº 336**. 19 de fevereiro de 2002, Ministério da Saúde.

BRASIL. Ministério da Saúde. Portaria SNAS nº 224, de 29 de janeiro de 1992: estabelece diretrizes e normas para o atendimento em saúde mental. **Diário Oficial da União**, 1994.
FARIA, Nalu; NOBRE, Miriam. **Gênero e Desigualdade**. São Paulo: SOF – Sempreviva Organização Feminista, 1997 (Coleção Cadernos SempreViva).
FALQUET, Jules. **Pax Neoliberalia**. Perspectivas Feministas sobre (la reorganización de) la violência contra las mujeres. 1.ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Madreselva, 2017.
FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa:** Mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: Elefante, 2017.
FOUCAULT, Michel. **História da Loucura na Idade Clássica**. São Paulo: Perspectiva, 2013.
FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**: saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra; 2005.
FREUD, Sigmund. **Fragmento de uma análise de histeria:** [o caso Dora]. Porto Alegre: L&PM, 2019.
LOURO, Guacira. **Gênero, sexualidade e Poder**. In LOURO, G. Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997, p. 7-56.
MARTINHAGO, Fernanda; CAPONI, Sandra. Controvérsias sobre o uso do DSM para diagnósticos de transtornos mentais. Physis: Revista de Saúde Coletiva, Rio de Janeiro, v. 29(2), e290213, p. 01-19, 2019.
MEIHY, José Carlos Sebe Bom; ALBERTI, Verena.; FERNANDES, Tania Maria; FERREIRA, Maneta de Moraes. **Desafios da história oral latino-americana**: o caso do Brasil. 1. ed. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2000.
MINAYO, Maria Cecilia de Souza. **O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde**. Rio de Janeiro-São Paulo, ABRASCO-HUCITEC, 1992.
PATAI, Daphne. **História Oral, Feminismo e Política**. 1. ed. São Paulo: Letra e Voz, 2010.
PERROT, Michelle. **Minha História das Mulheres**. São Paulo, editora Contexto, 2007.

PEREIRA, Henrique; RABASQUINHO, Cidália. Gênero e saúde mental: uma abordagem epidemiológica. **Análise Psicológica**. 2007, p. 439-454.
SAFFIOTI, Helena. **Ontogênese e filogênese do gênero:** ordem patriarcal de gênero e a violência masculina contra mulheres. Série Estudos e Ensaios / Ciências Sociais / FLACSO-Brasil –p. 1 – 44, junho /2009.
SANTIN, Silvino. **Uma busca da Filosofia do Corpo**. Kynesis, Santa Maria. 1989, p. 63-90.
TAVARES, Cássia Quelho. Direitos humanos e relações de gênero: Um olhar interdisciplinar. Atualidade Teológica. **Revista do Depto. de Teologia da PUC-Rio / Brasil**. ano XII nº 28, janeiro/abril 2008.
TEDESCHI, Losandro Antonio; COLLING, Ana Maria. Os direitos humanos e as questões de gênero. **História Revista –** Revista da Faculdade de História, v. 19, n. 3, Goiânia, 2014, p. 33 - 58.
ZANELLO, Valeska. **Saúde Mental, gênero e dispositivos**. Cultura e processos de subjetivação. 1. ed. Curitiba: Appris, 2018.
_____. A saúde mental sob o viés do gênero: uma releitura gendrada da epidemiologia, da semiologia e da interpretação diagnóstica. **Saúde Mental e gênero: diálogos, práticas e interdisciplinaridade**/Org: Valeska Zanello, Ana Paula Müller de Andrade – Curitiba: Appris, 2010.
ZANELLO, Valeska et al. Uma história do silêncio sobre gênero e loucura – Parte I Sobre o que não se fala em uma arqueologia da silencia: as mulheres em história da loucura. **Saúde Mental e Gênero**: Diálogos, Práticas e Interdisciplinaridaes. Curitiba: Appris. p. 17-28, 2014.
ZANELLO, Valeska; SILVA, René. Saúde Mental, Gênero e Violência Estrutural. **Revista Bioética,** V. 20, n. 2. 2012, p. 267-279.

Argentina em fins do século XIX e início do século XX: o campo intelectual na revista *Criminalogia Moderna* e sua relação com o projeto positivista[1]

Hugo Quinta[2]
Andrea Ciacchi[3]

Resumo: Este artigo propõe-se a discutir o início da criminologia na Argentina de finais do século XIX e início do século XX, para compreender de que modo ela foi articulada durante o processo de consolidação do Estado-nação. Para atingir esse intento, faz-se uma reflexão do projeto de Estado desdobrado na perspectiva criminológica que está alicerçada no positivismo jurídico do período. O país foi vanguarda no interesse pela criminologia na medida em que alguns intelectuais-juristas publicaram inúmeros artigos sobre os estudos do crime no primeiro periódico de criminologia da Argentina, a revista *Criminalogia Moderna*, fundada, em 1898, e dirigida pelo professor, advogado e intelectual italiano, Pietro Gori. A partir de uma análise bibliográfica, vislumbra-se a influência de uma perspectiva sociológica europeia na criminologia argentina. O exame de alguns artigos publicados na revista indica como a criminologia fecundada na Europa fundamenta a intelectualidade bonaerense. Alguns autores vincularam a criminologia aos fenômenos sociais de uma nação cada vez mais industrializada, proletarizada, politizada e urbanizada.
Palavras-Chave: Criminología Moderna. Intelectualidade. Pietro Gori. Estado-nação.

[1] A primeira versão deste trabalho foi publicada no volume 2, número 2 (2016) de *RELACult - Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade*.

[2] Especialização em Artes da Escrita (UNL), Mestre em Estudos Latino-Americanos (UNILA) e Doutorando em História (UNESP). Atualmente é bolsista da FAPESP.

[3] Docente e Pesquisador do PPG-IELA/UNILA.

A criminologia positivista e o Estado-nação na Argentina moderna

A carreira jurídica promovida nas universidades latino-americanas no início do século XIX formava um profissional para ser jurista das instituições públicas criadas após a independência dos diversos países. Essa formação letrada foi mantida durante o século, porém se acentuou o caráter político, de ciências políticas, na formação dessa carreira.

O estabelecimento e a solidificação dos estados nacionais foi um processo lento no continente. O surgimento de uma consciência nacional e de uma cidadania acompanha a letargia dos processos históricos, mas foi durante o século XIX que os graduados em direito podiam ser declarados como intelectuais, à medida que eram considerados como possuidores de um "saber superior" e que possuíam habilidades para a escrita e a oralidade. Portanto, os juristas eram profissionais que tinham um elevado conhecimento do estudo jurídico e multidisciplinar, pois escreviam livros de direito, política, criminologia e/ou desempenhavam funções como professores nas universidades.

Diante desse contexto, é importante destacar que uma parte significativa dos juristas formados no continente abraçaram as causas da independência. Entre os líderes civis estavam também os juristas como constituintes, e, portanto, foram os grandes ideólogos do novo regime pelo fato de terem planificado os novos estados e mudado a legitimidade do poder (PÉREZ PERDOMO, 2008).

Durante o século em questão, as universidades e as escolas de direito passaram a ter um papel fundamental de promover a reunião entre as pessoas interessadas no direito e nas demais ciências sociais da época. O fato é que essas pessoas liam os livros com temáticas que estavam em voga no momento, e por esse motivo os estudantes e graduados em direito acabavam por praticar o jornalismo, a dramaturgia, a história e a docência

universitária. Assim, à produção intelectual de um conjunto de "homens da ciência" vislumbraram no positivismo jurídico o esteio para a compreensão do mundo "na era da sciencia" (SCHWARCZ, 1993).

O pensamento social moderno está ancorado num conjunto de características universais que foram desenvolvidas a partir do enfoque europeísta à noção de modernidade. Uma perspectiva, portanto, eurocêntrica, lapidada a partir das relações que a Europa vinha estabelecendo com o restante do mundo durante séculos, e que foram codificadas diante da classificação racial da população do mundo após a "descoberta" da América. O colonialismo europeu e a classificação das populações em raças construiu um universo simbólico a imprimir um padrão de poder onde o centro do mundo era a Europa (QUIJANO, 2005).

O intenso processo de transformações econômicas, ocorrido no litoral e na zona dos pampas, alterou significativamente a paisagem urbana da capital argentina e gerou um crescimento da estrutura produtiva e social na cidade entre finais do século XIX e início do século XX. Nesse período, com prioridade ao desenvolvimento de uma infraestrutura capaz de avalancar o crescimento econômico, foram construídos estradas de ferro, portos, edifícios públicos, rodovias, fábricas e hidrelétricas a serem incorporados aos espaços urbanos de maneira caótica: um cidadão bonaerense nascido em 1870 teria uma visão absolutamente diferente da cidade trinta anos depois.

O processo de urbanização e industrialização ocorrido em Buenos Aires andou de mãos dadas com o positivismo europeu, ressignificado na Argentina. O positivismo argentino deu mais importância aos estudos das ciências sociais, da biologia e da psicologia as quais foram aplicadas e desenvolvidas utilizando uma perspectiva evolucionista.

De acordo com uma historiadora espanhola,

> El positivismo constituyó en Argentina una etapa cultural cuyas proyecciones se hicieron sentir en todos los campos del espíritu. El fenómeno europeo se presentó en este país en estrecho acuerdo con caracteres propios de su realidad política-social. Son precisamente las particularidades de la historia socio-política y las condiciones especiales del desarrollo de la ciencia argentina las que permiten hablar de unas modalidades propias y de una orientación del positivismo argentino diferente al europeo (CODES, 1988, p. 199).

A geração de intelectuais de 1880 fazia parte da pequena e média burguesia bonaerense que foi substancialmente positivista (TERÁN, 2000 e 2008). Alguns ocupavam postos de trabalho na burocracia estatal e outros eram catedráticos da Universidad de Buenos Aires. Esses intelectuais criaram a Sociedad de Antropología Jurídica que tinha o fito de estudar a criminalidade. Luis Maria Drago, José Ingenieros, Rodolfo Rivarola, Manuel T. Podestá, entre outros estudiosos da ciência criminológica, pertenceram à alcunhada geração de 80, que produziu uma intensa atividade acadêmica e que se dedicou a promover a escola positiva com um interesse específico na criminologia.

Esses intelectuais tentaram elaborar um projeto de nação a partir dos pressupostos positivistas, tanto na dimensão filosófica quanto na dimensão científica. Essa é uma época em que a Argentina se constituiu como um Estado nacional, através de um poder centralizado exercido pelo militar Julio Argentino Roca, que federalizou a cidade de Buenos Aires e, consequentemente, imprimiu uma perspectiva republicano-conversadora por meio da qual tentou articular o país com o mercado mundial.

Esse projeto envolveu as políticas imigratórias para atrair estrangeiros europeus que vieram a tonificar a engrenagem do desenvolvimento industrial que se pôs em marcha no presidencialismo de Roca. Isso provocou não só uma forte concentração urbana e um desenvolvimento do proletariado, como também a formação de uma elite intelectual que acompanha esse processo, tendo o positivismo como o pensamento a explicar a realidade a partir dos dados empíricos. Para esses intelectuais, o

mundo era produto de um conjunto de comportamentos individuais observáveis e, portanto, todo o saber era passível de ser ordenado e classificado por meio de dados experimentais.

Campo intelectual liderado por Pietro Gori e a revista *Criminalogia Moderna*

As propostas de Pierre Bourdieu em "Campo Intelectual e Projeto Criador" fornecem subsídios teóricos e metodológicos para entender o campo intelectual onde o criador manifesta a sua obra. A criação da obra é um ato de comunicação a estabelecer a posição do criador na estrutura de um campo específico, composto por um círculo de pessoas a revelar um sistema de linhas de forças dispostas, opostas e compostas num determinado momento histórico.

E a partir desse campo há a posição de cada um dos membros a atuarem de diversas maneiras "no campo cultural enquanto sistema de relações entre temas e problemas" a deflagrar "um tipo determinado de *inconsciente cultural*, ao mesmo tempo em que é, intrinsicamente, dotado daquilo que chamaremos de *peso funcional*" (BOURDIEU, 1968, p.106).

O poder, ou a possível autoridade exercida, somente é possível de ser definida quando se determina a posição que o agente ocupa no campo. Bourdieu lembra que esse procedimento é concebível a partir do momento em que se define o campo intelectual organizado a partir de regras próprias que são definidas direta e indiretamente pelos agentes.

A vida intelectual organiza-se a partir da autonomia do criador na divulgação de suas obras e, portanto, a permitir a expansão e a diversificação de um público que acaba por transformar "o campo intelectual num sistema mais complexo e mais independente das influências externas" (*Ibidem*, p.107). Bourdieu indica que no século XIX houve um movimento – fundamentado na revolução industrial e nas teorias científicas – a revigorar a intenção criadora, a redefinir a vocação do intelectual e a sua função na sociedade. (BOURDIEU, 1968).

É através do sistema de relações sociais estabelecidas pelo criador com o conjunto de agentes a conformar o campo intelectual de um dado período do tempo – os editores, os críticos, o público – que se realiza a caracterização progressiva da obra. Para o sociólogo francês é necessário

> Lembrar que o campo intelectual como sistema autônomo ou pretendente à autonomia é o produto de um processo histórico de autonomização metodológica, autorizando a pesquisa da lógica específica das relações que se instauram no interior desse sistema e o constituem enquanto tal (...) esse sistema não pode ser dissociado das condições históricas e sociais de sua constituição (BOURDIEU, 1968, p.113).

Em junho de 1898, o advogado e anarquista italiano, Pietro Gori (1865-1911), depois de um passado de luta política e de processos e detenções em sua terra natal, bem como em outros países da Europa e nos Estados Unidos, chegou a Buenos Aires, fugindo da Itália de onde os tribunais o teriam condenado a 12 anos de reclusão com o argumento de que seu discurso inflamava os ânimos do povo[4].

O renome de Gori foi adquirido pelas múltiplas tarefas exercidas por ele no campo da propaganda oral e escrita. Além de suas funções jornalísticas e intelectuais, ele escrevia versos, canções e peças de teatro representadas por círculos melodramáticos e dramatúrgicos anarquistas tanto na Argentina como no Brasil (ALBORNOZ, 2014; HARDMANN, 2002). Conforme descreve Zaragoza:

> Además de orador, Gori era un escritor prolífico. Em *Avvenire* aparecen frecuentemente sus textos teóricos, comentarios sobre la situación de la clase obrera europea, polémicas con individualistas y socialistas, y también poemas, canciones, relatos cortos y obritas de teatro como *Primo Maggio* (...) (ZARAGOZA, 1996, p. 238).

Residindo em Buenos Aires, Gori passa a proferir palestras diante de distintos públicos e desenvolve seu trabalho de jurista,

[4] Sobre o período latino-americano de Gori, cf. QUINTA (2018).

especialista e pesquisador em criminologia e, eventualmente, como professor universitário.

Ainda em 1898, Pietro Gori funda, coordena, edita e dirige a revista *Criminalogia Moderna*, o primeiro periódico publicado na Argentina a tratar de temas relacionados à área do Direito, das Ciências Sociais e mais especificamente do pensamento criminológico. Cabe ressaltar a existência do periódico *Revista Criminal*, editado durante o ano de 1873 e dirigido por Pedro Bourel (DEL OLMO, 1992). Apesar de antecessora, a revista, com dez números, narrou diversos tipos de crime, sem contudo, tratar a Criminologia como ciência.

Assim, com enfoque inédito, o corpo de redação da revista *Criminalogia Moderna* era composto por jovens catedráticos de Direito e estudiosos da antropologia criminal da Argentina, que fizeram parte da geração de 80, como, entre outros, Rodolfo Rivarola, Manuel T. Podestá, Luis María Drago, José Ingenieros, Antonio Dellepiane, Juan Vucetich e os famosos intelectuais da "nova escola" de antropologia criminal fundada pelos italianos Cesare Lombroso, Enrico Ferri e Raffaele Garofalo. Além destes, existiam outros autores nacionais e estrangeiros que publicaram na revista os seus artigos científicos cujos eixos teóricos versavam sobre distintos ramos do Direito Penal, relacionando-os a questões do contexto histórico, social, político da Argentina e de outros países.

As teorias utilizadas pelos autores da revista circulavam, basicamente, pela área do Direito Penal, sobre as preposições do Código Penal, de modo a utilizar essas teorias como pretexto para a investigação das questões locais. O primeiro editorial da revista, intitulado "Guerra al delito", não deixava dúvidas sobre a que público se destinaria:

> Escribiremos no solo para los estudiosos de derecho y ciencias sociales en sus relaciones con la criminolojía, sino también para todos aquellos que desean conocer la trágica realidad de la vida criminal y estudiar de cerca el proceso de la perversión antropolójica y moral (...) que jeneran al delicuente ó preparan socialmente las condiciones (...) del delito (EDITORIAL, "Guerra al delito", *Criminalogia Moderna*, Buenos Aires, 1, 1898, p. 2).

Assim como revela seu público alvo, o periódico esclarece a maneira como a meta proposta pela revista é contemplada ao longo das publicações. O mesmo editorial do primeiro número da revista ainda informa:

> Trataremos de acumular empeñosamente materiales sólidos y completos en lo posible que pueden luego servir de fundamentos á mas vastos estudios orgânicos que la moderna Criminalogia tiene derecho á esperar de las inteligencias y enerjias investigadoras de este jóven país (EDITORIAL, "Guerra al delito", *Criminalogia Moderna*, Buenos Aires, 1, 1898, p. 2).

Um dos artigos da primeira publicação da revista, intitulado *Crónica Judicial*, tratava sobre *El proceso Etchegaray*, isto é: um processo contra Gabriel Etchegaray, que matou Juan B. Wanklin e, segundo o autor do texto, foi um fato que impressionou a sociedade bonaerense pela classe social do agente do crime.

O artigo não é assinado, porém, logo no primeiro parágrafo, anuncia as bases doutrinárias que embasariam o argumento do autor:

> También en la República Argentina, el soplo de las nuevas doctrinas criminalistas empieza a hacerse sentir en los anales del empirismo penal que informa esta y las demás legislaciones modernas. ("Crónica Judicial: el proceso Etchegaray", *Criminalogia Moderna*, Buenos Aires, 1, 1898, p. 28).

Segundo o artigo, a família Etchegaray é fundadora de uma das mais famosas redes industrias da argentina daquele período. Entretanto, os negócios da família ruíram e acabaram por gerar intrigas financeiras. Em seguida, eles passam a descrever o choque sofrido por Gabriel Etchegaray diante das circunstâncias de quebra financeira da família, e isso delineou "una profunda alteración en su carácter." ("Crónica Judicial: el proceso Etchegaray", *Criminalogia Moderna*, Buenos Aires, 1, 1898, p. 28).

Mostra-se coerente identificar como a ciência criminológica de finais do século XIX pensava um delito e como as peças da defesa e da acusação de Gabriel produziram "trabajos de verdadero mérito que demuestran el progreso alcanzado por las nuevas ciencias aplicadas." ("Crónica Judicial: el proceso Etchegaray",

Criminalogia Moderna, Buenos Aires, 1, 1898, p. 28). Ou seja, o positivismo criminológico era o nexo intelectual a fundamentar a teoria dos cientistas sociais que escreveram na revista.

Outro exemplo notório de como o denominador científico seria o condão dos homens "ilustrados" foi o artigo *Pro Scientia* de autoria do médico C. del Campo (hijo). Neste texto, o cientista persevera diante dos argumentos contrários ao desenvolvimento científico da Argentina, quando afirma que há pessoas no país que se mostram adversas às profissões liberais, e portanto se mostram favoráveis a impor barreiras à carreira universitária. Para o autor, é compreensível pensar em adversários da ciência, na medida em que o país passava a dar passos mais concretos no desenvolvimento da ciência positiva. C. del Campo considerava que até aquele momento o país apenas importava conhecimentos estrangeiros.

> "(...) hasta ahora no hemos hecho más que acumular conocimientos importados; juntar unos cuantos ladrillos extranjeros que servirán de cimiento para futura ciencia nacional, cuya aurora está aún léjos de brillar en nuestro cielo. Un cálculo optimista nos lleva a entrever un dia felíz, no lejano, en el que nuestros sabios pesen en el mundo científico y sean, no ya simples asimiladores, sinó focos de luz con irradiación propia (...) necesitamos pasar por la lenta evolución por la que han pasado las que son hoy grandes naciones." (Pro Scientia", *Criminalogia Moderna*, Buenos Aires, 1, 1898, p. 33).

Os artigos supracitados, além de muitos outros da revista fundada por Gori, estão repletos de dogmas científico-positivistas daquele tempo e parecem vislumbrar um conjunto de intelectuais a apresentarem possíveis afinidades existentes no círculo intelectual liderado pelo refugiado italiano. Os autores exibiram interesses em comum, decorrentes dos valores compartilhados, das origens de cada integrante e da formação cultural e intelectual recebida nas escolas onde estudaram, sendo posteriormente reforçadas com a formação em Direito. A revista, portanto, conformou um meio de sociabilidade do círculo intelectual concebido por Pietro Gori.

Tempo heterogêneo e modernidade na nação Argentina

O processo de industrialização e urbanização, juntamente com a vinda de imigrantes italianos, espanhóis e de outros países, correspondendo a cerca de 80% da população da cidade no final do século XIX, promoveu modificações culturais em Buenos Aires. (QUIJANO, 2005). Isso desaguou em um profundo movimento que se operou nas distintas camadas da sociedade. Em decorrência dessas transformações, houve a conformação de uma incipiente classe operária que passa a trabalhar em fábricas, oficinas e no setor de serviços.

Os imigrantes e os migrantes compunham um novo tecido social – indivíduos que se deslocaram até a cidade portenha com o intento de ascensão social e intelectual. A nova configuração da cidade favorece o desenvolvimento e o enraizamento de tendências contestatárias, em várias dimensões organizacionais e políticas. Essa mobilidade social sedimentou as bases para a promoção econômica de uma parcela de trabalhadores, porém excluía uma porção significativa. A ausência de conciliação entre o capital e o trabalho e a efêmera presença do Estado aprofundavam, também, a forma vil como muitos trabalhadores eram tratados. Essas idiossincrasias representaram um terreno fértil para o surgimento da classe operária bonaerense e de suas manifestações ideológicas, políticas ou sindicais de um lado; enquanto, de outro lado, os patrões e o Estado geravam confrontações entre os grupos dominantes e as organizações da classe trabalhadora.

Nesse contexto, o anarquismo foi a ideologia a corroborar com a luta dos trabalhadores em Buenos Aires e em outros centros urbanos e a orientar a organização da classe trabalhadora a partir da criação de círculos libertários, onde imigrantes e *criollos* com passado artesão, campesino ou fabril caminharam por um espaço contestatário – disputado por socialistas e anarquistas (GILIMÓN, 2011; OVED, 1978; SANTILLÁN e ARANGO, 2014).

O movimento anarquista fecundado na cidade portenha foi vital para o rápido fortalecimento dos sindicatos dos trabalhadores,

entre o final do século XIX e início do XX. Esse panorama retrata não só um quadro da atuação crescente do proletariado, como também da ampliação da base e da conformação da ideologia anarquista por setores da classe média. Além disso, o movimento libertário esteve presente na imprensa e na criação de Círculos ou Casas do Povo. Sobre esses espaços, Suriano esclarece:

> El Círculo era un ámbito de educación y adoctrinamiento integral que alcanzaba no sólo al trabajador sino también a su familia, llegando adonde no lo podía hacer la sociedad de resistencia (...). Se trataba, además, de un espacio específico de deformación de activistas y, a la vez, concientizador y adoctrinador de los sectores populares vinculado directamente a la esfera pública asociativa de los trabajadores y previo a la configuración de las sociedades de resistencia o sindicatos (…) los círculos anarquistas comenzaron su actividad como pequeños maleamientos con claros fines ideológicos editando folletos y periódicos. (...) al filo del siglo, los grupos se convirtieron en centros políticos y culturales con una propuesta integral, que abarca desde la clásica edición de folletos y periódicos o el dictado de conferencias, cursos doctrinarios y formación de grupos de estudio hasta las actividades recreativas (SURIANO, 2001, p. 39 e 41).

Partha Chatterjee critica a afirmação de Benedict Anderson de que a política habita um espaço-tempo homogêneo e vazio na modernidade. O sociólogo indiano afirma, por outro lado, que o tempo é heterogêneo e abundantemente denso: "no todos los trabajadores industriales interiorizan la disciplina de trabajo del capitalismo, e incluso cuando lo hacen, esto no ocurre de la misma manera." (CHATTERJEE, 2007, p. 60). Diante disso, o autor diz que a política não é a mesma para todas as pessoas e, portanto, há dois planos temporais que interatuam na narrativa da nação. Num primeiro plano, o povo é objeto de uma pedagogia nacional que está constantemente em construção. O segundo plano tem a ver com a unidade do povo e a sua identificação permanente com a nação, que "debe ser continuamente significada, repetida y escenificada." (*Ibidem*).

A Argentina com rasgos de modernidade para os preceitos capitalistas e eurocentristas conflagrou-se como um país que

implementava uma urbanização e industrialização que, somadas à vinda dos imigrantes europeus, imprimiam a tentativa de homogeneizar uma nação heterogênea e nada representativa de uma realidade nacional. Esse mesmo país tinha se tornado independente à custa de extrema concentração de terras e acabou por constituir-se num Estado republicano oligárquico. A política que vinha sendo gestada pelo Presidente militar, Julio Argentino Roca, enquadrava-se no discurso institucional de pátria moderna e civilizada. Porém, a tentativa de embranquecimento da população com a vinda de europeus deixa claro o quanto os ideais positivistas instrumentalizaram a política nacional e foram um fator promocional dos processos de construção de um Estado-nação alicerçado no modelo europeu de conhecimento.

Considerações finais

A independência política dos países latino-americanos desde o início do século XIX está não só acompanhada pelo fortalecimento das carreiras jurídicas por meio dos profissionais que se tornaram ilustrados, detentores do conhecimento supostamente culto e burocratas do "novo Estado", mas também está seguida pela estagnação do capital que fortaleceu o caráter colonial de uma dominação social e política diante de Estados formalmente independentes.

A Argentina, de finais de século XIX e início de século XX é um caso paradigmático de como a ciência é instrumentalizada para justificar a existência de uma nação moderna que segue os preceitos de uma doutrina positivista de matriz europeia. A adoção de traços característicos do velho continente, desde o significados que os europeus criaram a partir das grandes navegações, desemboca em uma perspectiva nova, entranhada de uma visão de alteração histórica, é dizer: seguir o pensamento e a "raça" europeia era sinônimo de estar caminhando paralelamente com o continente pretensamente evoluído, era estar entoando o ritmo do futuro. Essa moldura pode ser identificada no fato de que o positivismo

criminológico desenvolvido na Europa orienta as discussões desenvolvidas na revista *Criminalogia Moderna*, e alimenta as teorias criminológicas nacionais que se relacionavam de certo modo com a construção de uma ideia de nação.

A vinda de imigrantes e a consolidação de novas ideologias demonstram o quanto é inócua a afirmação de que o espaço-tempo da modernidade é homogêneo e vazio. A Argentina é um caso pontual, pois o pensamento dos intelectuais anarquista-positivistas-criminologistas é uma prova da heterogeneidade em detrimento da busca por homogeneidade que legitimou o discurso institucional positivista.

Referências

ALBORNOZ, Martín. Pietro Gori en la Argentina (1898-1902): anarquismo y cultura. In: BRUNO, Paula (Ed.). **Visitas culturales en la Argentina**, 1898-1935. Buenos Aires: Biblos, 2014, p. 23-48.

BOURDIEU, Pierre. "Campo intelectual e projeto criador". *In*: POUILLON, J. et. al. (orgs.). **Problemas do estruturalismo**. Rio de Janeiro: Zahar, 1968, pp. 105-145.

CHATTERJEE, Partha. "Nacion y Nacionalismo". In**: La nación en tiempo eterogéneo y otros estudios subalternos**. Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.

CRIMINALOGIA MODERNA, "Guerra al delito", "Crónica Judicial: el proceso Etchegaray" e "Pro Scientia", Buenos Aires, 1, 1898.

DEL OLMO, Rosa. **Criminología argentina: apuntes para su reconstrucción histórica**. Buenos Aires, Depalma, 1992.

GILIMÓN, Eduardo. **Hechos y comentarios y otros ensayos**: el anarquismo en Buenos Aires (1890-1915). Buenos Aires: Libros de Anarres-Terramar, 2011.

HARDMANN, Francisco Foot. **Nem pátria nem patrão!: memória operária, cultura e literatura no Brasil**. 3. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

MARTÍNEZ DE CODES, Rosa María. “El positivismo argentino: una mentalidad en tránsito en la Argentina del Centenario”. **Quinto centenario**, n. 14, Editora Universidad Complutense: Madrid, 1988.
OVED, Iaacov. **El anarquismo y el movimiento obrero en Argentina**. México: Siglo XXI Editores, 1978.
PÉREZ PERDOMO, Rogelio. Los juristas como intelectuales y el nacimiento de los estados naciones em América Latina. In: ALTAMIRANO, Carlos (director). **Historia de los intelectuales en América Latina**. Vol. I. Buenos Aires: Katz, 2008, p. 168-183.
QUIJANO, Aníbal. “Colonialidade do Poder, eurocentrismo e América Latina”. Red de bibliotecas virtuales de ciencias sociales de América Latina y el Caribe, de la red de cientros miembros de CLASCO. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/Quijan.rtf>. Acesso em 10 de ago. de 2015.
QUINTA, Hugo. **A trajetória de um libertário: Pietro Gori na América do Sul (1898 - 1902)**. Foz do Iguaçu: Edunila, 2018.
SANTILLÁN, Diego Abad de Santillán; ARANGO, Emilio López. **El anarquismo en el movimiento obrero**. 2. ed. (digital). Buenos Aires: ¡Libertad!, 2014
SCHWARCZ, Lilian Mortiz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
SURIANO, Juan. **Anarquistas: cultura y política libertaria en Buenos Aires – 1890-1910**. Buenos Aires: Ediciones Manantial SRL, 2001.
TERÁN, Oscar. **Vida intelectual en el Buenos Aires fin-de-siglo (1880-1910)**. Derivas de la "cultura científica". Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000.
TERÁN, Oscar. **Historia de las ideas en la Argentina**. Diez lecciones iniciales, 1810-1980. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2008.
ZARAGOZA, Gonzalo. **Anarquismo Argentino (1876 – 1902)**. Madrid: Ediciones de la Torre, 1996.

Alargar os horizontes: uma análise sobre o Projeto Nosso Nordeste, Nosso Lugar de Fala

Jonas Mateus Ferreira Araujo[1]
Angela Maria de Souza[2]

Resumo: Este artigo tem como objetivo analisar os caminhos que viabilizaram os processos de mapeamento das experiências de resistência através das ações do projeto Nosso Nordeste, Nosso Lugar de Fala: Articulando Resistências e Propondo uma Educação Popular. Metodologicamente, a discussão está pautada desde as perspectivas metodológicas da pesquisa-ação e escrevivência da autora Conceição Evaristo. O mapeamento resultou num total de 109 experiências de resistências no Nordeste, localizadas nos estados da Bahia, Ceará, Paraíba, Pernambuco, Rio Grande do Norte e Sergipe. Dentre estas, 24 participaram diretamente do projeto Nosso Nordeste, Nosso Lugar de Fala (N.N.) e elaboraram Planos de Formação a partir das suas experiências. As análises sobre esses caminhos que viabilizaram o processo de mapeamento evidenciaram contribuições para a educação popular e para as formas de fazer pesquisa, considerando os atravessamentos que nossos corpos têm nesses processos, tensionando a não-neutralidade existente na pesquisa ao refletir como nossas dimensões constituintes implicam nesse caminhar.

Palavras-chave: Educação Popular. Interseccionalidade. Pesquisa-ação. De(s)colonial.

[1]Mestre PPG - IELA - UNILA Docente de Português brasileiro da Rede Básica de Ensino no Estado do Ceará. Mestre em Estudos Latino-americanos. Bacharel em Serviço Social.

[2]Docente Curso de Antropologia e PPG - IELA – UNILA (Universidade Federal da Integração Latino Americana). Coordenadora do NEALA - Núcleo de Estudos Afro Latino Americanos.

Introdução

Este artigo tem como objetivo analisar os caminhos que viabilizaram os processos de mapeamento das experiências de resistência através das ações do projeto Nosso Nordeste, Nosso Lugar de Fala: Articulando Resistências e Propondo uma Educação Popular. Para isso, iniciaremos vendo alguns pontos importantes para conhecer o projeto, para logo em seguida, debruçarmo-nos sobre os seus caminhares. Ademais, esse artigo nasce como um dos desdobramentos da dissertação de mestrado, defendida no PPG-IELA, de Jonas Mateus, sob a orientação Ângela Maria de Souza. Aqui, adotamos, igualmente como na dissertação, os caminhos metodológicos com base na pesquisa-ação de forma articulada com o conceito de *escrevivência,* cunhado por Conceição Evaristo[3].

O projeto N. N.[4] teve como base o uso dos instrumentais: Diário de Campo, Carta Convite, Planos de Formação e Termos de Anuência. Aqui, daremos especial atenção para o Diário de Campo, onde foram feitos os registros desse percurso metodológico, que é principal objetivo deste artigo, e alguns aspectos do Modelo de Plano de Formação que aparecem nesses registros.

O N.N teve como objetivo mapear e convidar experiências de resistências distintas do Nordeste brasileiro para a elaboração de Planos de Formação a partir das suas experiências, esse mapeamento resultou num total de 109 experiências de resistências, localizadas nos estados de Bahia, Ceará, Paraíba, Pernambuco, Rio Grande do Norte e Sergipe. Dentre estas, 24 participaram diretamente do projeto Nosso Nordeste, Nosso Lugar de Fala (N.N.) e elaboraram Planos de Formação[5] a partir de suas

[3] Conceição Evaristo. Escrevivências. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=QXopKuvxevY&list=PLB4_ZSpYqMXRCHAaqLOTWY45lR98z7aq8&index=3&t=0s. Acesso: 18 jul. 2020.

[4] O projeto Nosso Nordeste, Nosso Lugar de fala será chamado apenas N.N. para fins práticos.

[5] Os Planos de Formação estão em processo de edição para serem publicados no formato de um livro: "Rompendo o cerco: a educação por toda parte".

vivências. O que aqui será debatido são os caminhos que viabilizaram a construção destes Planos, levantando questões sobre o processo de realização de uma pesquisa-ação, principalmente como se relacionam os corpos e vivências implicadas no processo, dentre outros pontos importantes no percurso.

Vale pontuar, mesmo que a título de introdução, tendo em conta que não é objetivo da pesquisa apresentar os Planos de Formação, que esse material foi composto por experiências de resistências de natureza e objetivos distintos, possuindo exemplos de experiências como ocupações artísticas urbanas, projetos gastronômicos de ancestralidade africana/afro-brasileira, clubes de leitura com enfoques distintos, grupos artísticos de tradições nordestinas, etc. Foram muitas as temáticas abordadas e vínculos estabelecidos, e a grande maioria das/os interlocutoras/es foram mulheres, assim como o percentual de pessoas não brancas foi superior ao de pessoas brancas, quase todas negras, podendo contar com a escrita de um participante indígena. E no que toca a presença dos homens participantes, grande parte não se identifica como heterossexual.

E por mais que o mapeamento das 109 experiências de resistências tenha contemplado diversos estados, as Planos de Formação foram escritos por pessoas dos estados do Ceará e do Pernambuco.

Nesta pesquisa, as noções de educação popular[6] adotadas não apenas recorrem aos marcos do século XX, pautam-se em

[6] Carrillo (2011, p. 18) sintetiza algumas possíveis definições de educação popular que podem nos ajudar a perceber a amplitude dessa discussão e nos guiar neste artigo, essas definições podem ser: "1. Una lectura crítica del orden social vigente y un cuestionamiento al papel integrador que ha jugado allí la educación formal. 2. Una intencionalidad política emancipadora frente al orden social imperante. 3. El propósito de contribuir al fortalecimiento de los sectores dominados como sujeto histórico, capaz de protagonizar el cambio social. 4. Una convicción que desde la educación es posible contribuir al logro de esa intencionalidad, actuando sobre la subjetividad popular. 5. Un afán por generar y emplear metodologías educativas dialógicas, participativas y activas.

referências de(s)coloniais para considerar e valer-se das experiências de resistências que se gestam aqui desde os primórdios da colonização, como por exemplo o Quilombo dos Palmares[7] e o Caldeirão de Santa Cruz[8]. Pensar desde essas bases significa compreender que a discussão sobre educação popular adotada neste artigo se vale das contribuições desses grupos historicamente subalternizados, que também possuem suas pautas, muitas vezes colocadas em lugar secundário, quando, na verdade, a educação popular tem como uma de suas premissas a *abertura para o diálogo com a realidade* (FREIRE, 2011). E uma dessas realidades, historicamente secundarizadas, nos ensina que:

> [...] o associativismo e espírito comunitário são uma das marcas mais evidentes da história da população negra do país. Marca que se expressa historicamente pela organização dos quilombos, das manifestações religiosas (candomblé, umbanda, as irmandades), a imprensa negra, as escolas de samba, as congadas, a Frente Negra, o Teatro Experimental do Negro e os movimentos e organizações contemporâneas (PEDAGOGIA DA VIDA, 1999, p. 3 *apud* LIMA, 2009, p. 266).

Ademais, corroborando com essa perspectiva de educação popular, Mejia J. (2013, p. 397) contribui com a discussão ao argumentar que esse projeto educativo precisa ser fruto:

> [...] de ese acumulado que hoy se hace a los educadores como una propuesta para hacer educación desde los intereses populares, en un horizonte de reconstruir la sociedad, con unos nuevos sentidos de lo humano diferentes

[7]O Quilombo dos Palmares foi uma importante organização da história das resistências brasileiras, ele que surge no final do século XVI e segundo alguns pesquisadores atravessa o século XVII e chega até o início do XVIII. Para mais informações sobre Palmares, ver curso de 8 módulos. Quilombo dos Palmares. Disponível em:https://www.youtube.com/watch?v=C5_68c_iXVQ. Acesso: 05 out. 2020.

[8]O Caldeirão de Santa Cruz foi uma importante organização comunitária no Cariri cearense que foi dizimada pelo Estado e ainda sofre com o constante apagamento da sua memória de resistência. Para mais informações, consultar. "Sítio do Caldeirão no CE é massacrado". Disponível em: http://memorialdademocracia.com.br/card/comunidade-do-caldeirao-e-massacrada. Acesso: 05 out. 2020. Também é possível encontrar no Youtube documentários sobre a experiência de resistência.

> a los del capitalismo, la capacidad de conocer múltiples y variadas maneras y escenarios para ser educador popular y en ello, [...] desde sus particulares capacidades y ámbitos de acción.

Então, é preciso compreender que tendo a educação popular essa premissa pela liberdade diante das opressões, reiteramos que existem e sempre existiram outras formas de se organizar e ter experiências de resistência que não estejam necessariamente relacionadas às formas mais clássicas de organização como partidos políticos, movimentos sociais, dentre outras. E é desse lugar da diversidade de resistências que educam, que nasceu o projeto "Nosso Nordeste, Nosso Lugar de Fala".

Ademais, seria impossível resistir, e logo educar, de uma única forma, porque somos diversos e porque as formas de opressões que nos assolam também são diversas e se transformam ao longo da história; então, pensar uma definição única e fechada de resistência e educação popular é imaginar que as pessoas resistem de igual forma, o que seria desconsiderar a multiplicidade desses processos.

Essa mesma abertura para compreensões se aplica a noção de Nordeste entendida aqui, pois historicamente foi criada uma estigmatização e cristalização deste como o lugar da seca, do sofrimento e da pobreza, colaborando para a construção de uma *história única*[9] sobre a região. E a opção por desenvolver a pesquisa nesse território se dá por um dos autores ser nordestino e possuir muitos atravessamentos desse contexto, principalmente ao cruzar o Brasil e experienciar a vida no Sul.

Outras motivações que levaram à construção do projeto N.N. e a elaboração de uma pesquisa que tivesse em conta o seu caminhar como objetivo de investigação são do campo das epistemologias e da autocrítica, pois, tratando-se da educação popular, não é raro que encontremos diversos espaços que se propõem a tal prática como fim último, mas não se atentam ao

[9] Categoria referenciada em "O perigo da história única". Chimamanda Adichie - Dublado em português. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=qDovHZVdyVQ. Acesso em: 27 set. 2020.

percurso, ou que desconsideram outras existências já historicamente subalternizadas nesse processo, como a população trans e travesti, os povos originários e a população negra, tendo-as apenas como objeto de estudo. Por isso, também, a adoção desta opção metodológica escrevivente.

Ao final do percurso do projeto N.N., oficialmente compreendido entre maio de 2019 e maio de 2020, foram mapeadas 109 experiências de resistência; destas, 54 foram Convidadas Não Participantes Diretamente (CNP)[10], 24 Convidadas Participantes (CP) e 26 foram apenas mapeadas, mas se localizam dentro do projeto N.N. como Não Convidadas (NC). E ser CP significa que foram mapeadas, convidadas e aceitaram elaborar os Planos de Formação a partir das suas experiências. Uma ampla discussão sobre esse mapeamento e suas relações com a educação popular e o Nordeste pode ser encontrada na dissertação; aqui, começaremos a partir de algumas análises sobre a busca de um olhar atento do caminhar.

Caminhos e reflexões sobre o projeto "Nosso Nordeste, Nosso Lugar de Fala"

As análises apresentadas a partir daqui também funcionam como formas de apresentar e conhecer o projeto N.N., tendo em conta que ele nasceu em 2019 e ainda se gesta nesse constante movimento. Quando ele nasceu, a ideia era reunir pessoas que não precisariam estar vinculadas diretamente a alguma experiência de resistência, porque essas pessoas agiriam no sentido de mapear as experiências de seu estado, entrar em contato com elas e, a partir disso, ver que tipo de abordagem cada experiência iria ter, se elas mesmas iriam elaborar seu material (os Planos de Formação), ou se essas pessoas, participantes mais diretos do projeto, iriam fazê-lo

[10] Trago aqui o termo **diretamente** pois mesmo as que não aceitaram, puderam e/ou quiseram escrever sobre suas experiências, também contribuíram com a pesquisa na medida em que também colaboraram para a construção do mapeamento, e logo, do Nordeste.

através da coleta de informação. Em outras palavras, as experiências de resistência, que desenvolviam (ou desenvolvem) alguma prática de educação popular, e aceitassem participar do projeto, decidiriam se iriam querer sua história contada por eles ou por outros, em primeira ou em terceira pessoa.

Essa estratégia de articulação apresentou suas limitações, devido ao seu caráter virtual decorrente do período da pandemia[11] e, mesmo já estando trabalhando com uma categoria de *amostragem instrumental* (THIOLLENT, 2011), ao encontrar algumas dificuldades no retorno dos convites, também impulsionamos essa intencionalidade para grupos que de alguma forma já tinham nos atravessado ao longo da nossa história de resistências.

E no decorrer desse movimento de mapear fomos percebendo a forma como as pessoas estavam mais interessadas em contar suas próprias histórias e que a opção de reunir essas pessoas para que elas ajudassem na construção desse mapeamento estava se tornando inviável no momento. Então, as pessoas que permaneceram trabalharam diretamente na elaboração do material sobre as experiências com as quais elas possuíam vínculo. E nos tocou, sozinhas, fazer o mapeamento das demais experiências, mesmo que muitas não conseguissem participar diretamente da pesquisa, pois o próprio encontro com elas já representava um aprendizado para nós. Essa situação foi importante para uma análise sobre a ação de mapear, pois serviu para refletir sobre o lugar da pesquisa como ação (TRIP, 2005) e a reflexão sobre esse caso resultou de síntese para se pensar como o percurso investigativo não precisa ser rígido, pois a realidade se movimenta e exige de nós atenção e estratégia política para refletir e redimensionar a ação, assim como nos ensina Nilma Bentes (2002, p. 123) com o "'Método da Capoeira de Angola', que consiste em

[11]O ano de 2020 foi marcado pela pandemia do COVID – 19, tendo alterado de forma significativa a vida e a rotina de todo o mundo, por exigir um rígido grau de isolamento social. Essa dinâmica afetou e tem afetado as condições de trabalho, estudo, psicológicas etc, transformando nossa sociabilidade e reconfigurando na virtualidade alguns espaços de interação.

atacar, recuar, agachar, saltar, mas sempre gingando, para conseguir avançar".

É fundamental termos em conta, também, que o projeto N.N. e a pesquisa-ação[12] envolvendo-o se aproximam na medida em que a ação pesquisada da dissertação é a ação do projeto N. N., por isso, trata-se, também, de lembrar o que Streck (2013) diz ao argumentar que as pesquisas com um caráter investigativo da ação costumam ser irmãs gêmeas da educação popular.

O olhar para o projeto e o seu movimento levou em conta também os seus instrumentais, pois ainda é comum que um dos principais mediadores das relações entre as pessoas envolvidas na pesquisa acabe secundarizado e/ou esquecido nos apêndices. Dessa forma, analisamos alguns elementos que aí apareciam. Em especial, no Modelo de Plano de Formação foi importante ver como o nosso *escreviver* estava presente, na medida em que apresentamos, junto com o instrumental, o desejo e a necessidade de criação de redes a partir das experiências de resistência mapeadas. Também compõem a nossa história esse fazer coletivo e o contato não hierarquizante com as outras pessoas, o que nos coloca no lugar estratégico da luta contra as diversas opressões que nos cerceiam, pois evidencia o reconhecimento do nosso *compromisso com a mudança da sociedade* (FREIRE, 2014), além da consciência de que o *nosso conhecimento é limitado* (hooks, 2013). Por isso, mapear resistências diversas e somar forças é um caminho a ser trilhado diariamente.

Ademais, esse olhar analítico sobre o próprio caminhar nos levou a compreender como o movimento de mapear as

[12] A adoção da pesquisa-ação também foi fundamental para esse exercício de mapeamento, pois uma das motivações para tal foi o *aprimoramento da prática de mapear* como uma estratégia de *perceber a diversidade* de experiências de resistências desenvolvendo práticas que se aproximam e fortalecem o debate sobre a educação popular, bem como aprimorar a nossa prática de se perceber em contato com as diversidades apresentadas no momento da pesquisa. E sendo essas, duas premissas dessa abordagem metodológica: *o aprimoramento da prática* e *a tomada de consciência* (THIOLLENT, 2011)

experiências de resistências no território nordestino foi importante, por também tensionar o nosso *lugar de fala* (RIBEIRO, 2017), pois nos colocou em contato com outras experiências alheias às nossas vivências. Estas, por sua vez, evidenciaram a importância de nos deslocarmos de alguns lugares de privilégio para compreender outras realidades.

E sendo o Nordeste o lugar de investigação, as análises acerca do projeto N.N. concluíram que buscar conexões com tantas experiências, no caso as 109 pontuadas, também despertou o que Freire (2011) chama de *curiosidade epistêmica*, pois, além dessas experiências contribuírem para a desmistificação desse Nordeste homogêneo, também reacenderam a necessidade de nós, educadores/as, conhecermos cada vez mais o que nos cerca. Assim como a necessidade de estarmos atentos/as à importância desse movimento de mapear, num processo de reflexão e autocrítica que nos leva a direcionarmos nossas forças.

Uma pesquisa-ação escrevivente

Da calma e do silêncio
Conceição Evaristo

Quando eu morder
a palavra,
por favor,
não me apressem,
quero mascar,
rasgar entre os dentes,
a pele, os ossos, o tutano
do verbo,
para assim versejar
o âmago das coisas.

Quando meu olhar
se perder no nada,
por favor,
não me despertem,
quero reter,

no adentro da íris,
a menor sombra,
do ínfimo movimento.
Quando meus pés
abrandarem na marcha,
por favor,
não me forcem.
Caminhar para quê?
Deixem-me quedar,
deixem-me quieta,
na aparente inércia.
Nem todo viandante
anda estradas,
há mundos submersos,
que só o silêncio
da poesia penetra.[13]

É comum que professores/as, em nível de graduação e mestrado, desestimulem seus estudantes a realizarem pesquisa-ações, por acreditarem que o tempo é curto para isso. Então, quando é o tempo de colocar as palavras na ação do cotidiano e se deitar sobre elas para sentir o seu caminhar? A ação nos movimenta em todos os sentidos, e foi nessa pesquisa-ação - que não é começo nem fim, é palavra "viandante" - que mergulhamos no movimento de reviver memórias, estabelecer pontes e montar o material tecido por muitas mãos, que foram os Planos de Ação.

Fazer pesquisa-ação é um caminho muito peculiar, exige que olhemos verdadeiramente para nossas ações, com o cuidado de não deixar passar despercebido o avanço, mas também o estanque e a interseccionalidade (AKOTIRENE, 2019). Esta, aliada à educação popular, nos ajuda quando informam que os caminhos feitos estão cheios das contradições coloniais que ainda SOBREvivem em nós. Colaboram para dar a perceber como ainda caímos nas armadilhas dos opressores. Mas não só, também ensinam como traçar caminhos que levam por estradas outras, longe dessas opressões.

[13] Poema de Conceição Evaristo. Da Calma e do Silêncio; Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Iez_LTqSrkg. Acesso: 14 jun. 2020.

E pensando a pesquisa-ação como essa reflexão sobre uma pesquisa em movimento (TRIP, 2005), e este movimento como o reflexo necessário para não aceitarmos as injustiças sociais, é importante levar em consideração as palavras de bell hooks (2013, p. 148) em relação às barreiras que separam as mulheres brancas das negras, e quando ela nos diz que "temos de produzir mais trabalhos escritos e testemunhos orais que documentem as maneiras pelas quais as barreiras são derrubadas, as coalizões se formam e a solidariedade é partilhada". O mesmo é válido para outras opressões que nos assolam. Precisamos de arquivos e memórias para colaborarmos com a construção de um futuro livre das opressões, e o olhar e análise sobre a própria prática pode ser um exemplo disso.

Um dos resultados do processo de mapeamento foi a construção dos Planos de Formação, por parte das experiências que aceitaram participar do projeto N. N., o que já representa uma possibilidade de coalização de forças em torno de um projeto com proposições pautadas na educação popular. Então, as análises sobre esse caminhar do projeto levam em conta o processo de mapeamento das experiências de resistências, e também alguns sucintos elementos sobre a construção dos Planos de Formação.

Foi energizante ver essa produção coletiva acontecer, porque se o mapeamento tivesse trabalhado apenas com as experiências de resistência com as quais nós participamos, a pesquisa igualmente sairia, mas foi bonito ver a participação acontecer, receber mensagens de madrugada com dúvidas, justificativas por atrasos na entrega dos Planos, etc. Também foi incentivador conhecer alguns dos motivos que levaram as pessoas a escrever, pois o processo de mapeamento desencadeado pelo projeto N. N. chegou a muitas experiências de resistência detentoras de práticas educativas com vetores emancipadores, apresentadas através de metodologias diversas pautadas na construção de pensamentos críticos desde distintos campos de atuação (PESSOA, 2013).

O que pôde ser visto com as experiências mapeadas, com os Planos de Formação posteriormente situados no Livro (ainda em

edição) Rompendo o Cerco e com o próprio movimento que gerou tudo isso, foi a importância de aprender com quem já faz, com pessoas mais velhas, inclusive, tentando diminuir muito do etarismo[14] ainda existente, pois:

> [...] se os membros mais jovens de uma comunidade veem os mais velhos como desprezíveis ou suspeitos ou dispensáveis, eles nunca poderão dar as mãos e examinar a memória viva da comunidade, nem fazer a pergunta mais importante: "Por quê?". Isso provoca uma amnésia histórica que nos mantém trabalhando na invenção da roda toda vez que precisamos ir ao mercado comprar pão (LORDE, 2019, p. 147).

Com o projeto N. N. não estamos inventando a roda, talvez trocando os seus aros por outros que no momento parecem mais resistentes. Revisitando, mediante a pesquisa-ação, uma postura de educador popular que precisa estar em constante diálogo crítico e construtivo da realidade. E essa troca de aros é um constante devir, incessante, de repetições e mudanças a partir do nosso passado também, pois pensar sobre esse tema é revisitarmos e revisarmos nossas pesquisas anteriores, sabendo-nos reprodutores da colonialidade (assim como esse próprio artigo em alguma medida também o faz). Este reconhecimento é fundamental para pensarmos sobre a autocrítica, nesse espaço de tensionamentos que é a academia.

Tendo em conta isso, bem como os propósitos do N. N., é possível conceber o projeto como uma experiência de educação popular, tendo em vista a sua abertura para o diálogo com a realidade, com o novo, e com a autocrítica. Pois, até mesmo experiências que se localizam mais no campo da "teoria" podem se vincular a essa categoria, uma vez que a escrita também é uma prática. Essa falsa dicotomia teoria-prática tem as mesmas raízes que tentam esvaziar as contribuições teóricas das experiências de resistência nas periferias.

---

[14] Forma de discriminação com pessoas pertencentes a uma faixa etária mais velha que a nossa, normalmente essa forma de violência costuma atingir as pessoas idosas.

Outro elemento que atravessa essa pesquisa-ação escrevivente é o seu local de acontecimento, porque, por mais que ela tenha se viabilizado por conta da internet e nas redes sociais, ela nem começa nem termina aí. Trata-se de uma proposta de mapeamento que surge no real, passa pelo virtual para voltar ao real, com o propósito de ocupar muitos outros espaços.

O âmbito virtual aparece como espaço de mediação entre nós e as experiências de resistência; nem elas nascem aí, nem a pesquisa-ação busca ter seus fins no meio virtual. O movimento de usar o meio virtual para ocupá-lo com lutas que nascem em outras dimensões nos ajuda a borrar as fronteiras existentes entre real e virtual, não esquecendo da importância de tomarmos em conta a *interseccionalidade* (AKOTIRENE, 2019) nessa discussão, pois essas fronteiras continuarão existindo para grande parte da população que não tem acesso à internet, ou o tem de forma muito precária[15].

Realizar pesquisas pelo virtual tem ganhado destaque frente ao desenvolvimento e incorporação das tecnologias digitais, tornando-se também um lugar de disputa[16], pois essas relações:

> [...] van mostrando nuevas formas de asociación y lucha frente a estas nuevas realidades. Allí tenemos formas de organización, por ejemplo, de grupos por software y el hardware libre, que muestran que esos campos se va mucho más por el acceso y el derecho al uso de las nuevas realidades de la tecnología y el reconocimiento, abriéndose un nuevo campo mucho más vasto, que requiere una reflexión para encontrar esos nuevos nichos organizativos (MEJIA J., 2013, p. 389).

[15] Vale pontuar que a pesquisa-ação ainda estava em andamento durante o início da pandemia do COVID-19 e se ela não tivesse um caráter hegemonicamente virtual seguramente teria o seu desenvolvimento comprometido.

[16] É importante trazer para a discussão a compreensão de que por mais que as redes sociais existam dentro e partir das lógicas de funcionamento da sociedade capitalista, funcionando muitas vezes, inclusive, como forma de disseminar uma falsa democratização ao acesso às informações, é indispensável que ocupemos também esse espaço, pois, igualmente também temos o direito de nos apropriarmos dessas tecnologias sociais e usar os seus meios para também tensionar as opressões que vivemos.

Assim, um dos aspectos importantes das experiências de resistências existirem também nas redes sociais é que elas permitiram, através do mapeamento, que as análises pudessem ser feitas desde uma perspectiva *relacional*. De alguma forma, se consideraram aspectos das conexões proporcionadas pelo encontro com elas, dos seus *atributos*, pois foram consideradas características das pessoas e grupos mapeados no momento de selecionar quais grupos seriam mapeados de acordo com os alinhamentos do projeto N. N., como também o *"conjunto das ações"* e as suas relações com um contexto social que, no caso desta pesquisa-ação, é o Nordeste (AGUIAR, 2008).

Valendo-se do aspecto *relacional* que o processo de mapeamento teve (AGUIAR, 2008), outro elemento que merece destaque, ao se pensar sobre o caminhar da pesquisa-ação, refere-se às *epistemologias do armário*, apresentadas por Sedgwick (2007). Esta abordagem é sobre como a vida de quase todas as pessoas com sexualidades dissidentes das normas impostas carrega o peso do armário consigo para todos os lugares, tendo que pensar em como se apresentar socialmente e ponderar se as orientações sexuais e as identidades de gênero serão elementos mediadores das relações, e em que medida é possível ou não se apresentar fora desse espaço de opressão, o armário. Esse dado aparece na pesquisa, pois felizmente por ter sido feita através das redes sociais de um dos autores, não houve por parte dele o sentimento de pressão para voltar, em alguma medida, para esse armário, e fazer alterações de sua imagem nas redes por conta dos momentos de contato e interação com as demais pessoas, como já aconteceu em outras situações, com outras pesquisa-ações no plano real e também virtual.

Essas epistemologias do armário não cabem para a população trans e travesti, pois, quase sempre, seus corpos, que transgridem os padrões coloniais de gênero, já destroem esses armários por onde passam[17].

[17] Existe um termo dentro da comunidade trans que é a *passabilidade*, usado por pessoas transexuais que conseguem transitar socialmente sem precisar passar

É importante pensar a partir desta perspectiva, pois não existe uma neutralidade da sexualidade, da raça e da classe no momento do mapeamento e da interação com as pessoas. Nossas identidades se apresentam nessas interações e podem confluir e/ou tensionar esses encontros, provocados com a pesquisa. Algumas situações nos levaram a refletir de forma mais profunda sobre isso, uma vez que uma das experiências convidadas a participar questionou se na pesquisa se problematizava a nossa identidade étnico-racial. Além disso, outra pessoa perguntou se outras travestis, além dela, já participavam da proposta. São perguntas muito importantes, com amplo potencial de aprendizado e tensionamento, e que felizmente não foram uma surpresa por já estarmos atentas/os a essas questões. Em relação à primeira, explicamos que sim, e que inclusive essa era uma questão que atravessava toda a pesquisa.

A segunda pergunta tensiona um lugar muitas vezes utilitário que os grupos historicamente subalternizados têm ocupado nas pesquisas, pois esses grupos, aos poucos, estão ocupando os bancos da universidade e tendo consciência sobre o quão colonial tem sido grande parte das pesquisas, o que reforça a necessidade de ocuparmos a universidade com trabalhos comprometidos com os nossos interesses e dos nossos pares. O que também pode ser realizado e estimulado na relação de orientação, quando o(a) docente é comprometido com estas questões - no caso desta pesquisa, uma mulher negra ocupa esta orientação.

Tal tensionamento, além do fato dos Planos de Formação não contemplarem nenhuma pessoa trans e/ou travesti falando em primeira pessoa, nos levou à reflexão sobre como é fundamental que o diálogo com essas pessoas parta de estratégias de vida específicas e menos coloniais, o que, em alguma medida, foi insuficiente nessa pesquisa-ação. Apenas quando o processo de mapeamento já estava bem avançado percebemos que o mesmo diálogo, que estava sendo estabelecido de maneira quase idêntica

---

pelas violências que a maioria passam apenas por existir como pessoa trans, ou seja, não sofrem violências por não serem reconhecidas dentro da cisgeneridade.

com todas as experiências, não era acessível para a população trans e travesti. Embora também seja possível avaliar como um avanço o fato de que, no início da proposição do projeto N. N., era usado o termo *heteropatriarcado*, e com o avançar da pesquisa-ação e a aproximação do movimento transfeminista, passamos a trabalhar com a categoria cisheteropatriarcado[18]. O que pode ser explicado, também, por esses tensionamentos que o movimento do mapeamento proporcionou.

Esse refletir sobre a prática é o que compõe a práxis nas palavras de Freire (2011) e hooks (2013), pois essa ação não pode se limitar ao simples fazer, precisa vir acompanhada da reflexão sobre ela.

---

[18] Cisheteropatriarcado é um termo cunhado pelos movimentos feministas protagonizados por pessoas trans, ou também pelos transfeminismos que visa partir de um lugar de enunciação que amplia a noção do patriarcado considerando as opressões que esse sistema também imprime diante das pessoas não-heterossexuais e nãocigênero, pois como Ariel Silva (2016) apresenta "a partir do nascimento o conjunto social de regras que compulsoriamente forçam o indivíduo à uma (cis) heterossexualidade a partir do observado em seu genital ao nascer. Por exemplo, uma pessoa nascida com vagina será tida automaticamente como uma mulher heterossexual que desempenhará todos os papeis de gênero à ela atribuídos na sociedade em que está inserida. A norma não permite que essa mesma pessoa se identifique com algo além de mulher ou que sua sexualidade seja vivenciada além do modelo heterossexual instalado, já que na organização social há um espaço já demarcado (e subalterno) para que seja ocupado". Disponível em: https://transfeminismo.com/materializando-as-identidadesnao-binarias-a-bicha-enquanto-identidade-de-genero-brasileira-a-fluidez-de-genero-para-alem-dos-murosuniversitarios/. Acesso: 18 jun. 2020.
E o movimento transfeminista, ou transfeminismo, pode ser entendido como a forma de pensar e problematizar as desigualdades de gênero e sexualidade que compreendam a vida das pessoas trans. E nas palavras de Jaqueline de Jesus (2015, p. 19) "O transfeminismo, algumas raras vezes chamado de feminismo transgênero, prolifera pela internet, anuncia-se em blogs e se confraterniza em redes sociais, e pode ser definido como uma linha de pensamento e prática feminista que rediscute a subordinação morfológica do gênero (como construção psicossocial) ao sexo (como biologia), condicionada por processos históricos, criticando-a como uma prática social que tem servido como justificativa para a opressão sobre quaisquer pessoas cujos corpos não estão conformes à norma binária homem/pênis e mulher/vágina [...]".

Um projeto de resistir além da razão

Durante o desenvolvimento da pesquisa-ação pudemos pensar sobre a experiência do projeto N. N., porém esse movimento nos levou a revisitar algumas das experiências de resistências nas quais participamos e percebê-las, hoje, depois um tempo distante[19]. Escrever sobre essa pesquisa-ação, assim como sobre as experiências de resistência anteriores, foi um movimento de retirar a máscara colonial que está grudada em nós e em tantas outras pessoas historicamente silenciadas (KILOMBA, 2019), pois a academia, como um reflexo da sociedade de modo geral, também exerce esse poder de silenciar vozes que não se enquadram nos diversos tipos de pesquisa, de formas de escrever, de temas, etc. Por exemplo, na realização dessa e de outras pesquisas durante mestrado tivemos que escutar que essa pesquisa era "conversa de mesa de bar", ou que a linguagem que usávamos era muito informal para a academia e melhor seria "gravar um áudio". Importante pensarmos sobre o que estes questionamentos representam, já que eles podem estar falando de algo que está oculto, ou seja, da dificuldade, por parte de quem faz esse tipo de questionamento, de entender a pesquisa de uma forma ampla e diversa, dentro da sua complexidade.

Sobre isso, Audre Lorde (2019) nos lança a reflexão de que mais vale partirmos da premissa "sinto, logo sou livre", do que "penso, logo existo", pois de que valeria pensar sobre os processos de escrita se não pudéssemos ter dado vazão a esses sentimentos que surgem nesse ínterim? Escrever para ocupar um lugar na academia, onde não caibam dimensões para além do objetivo e do racional, não deveria ser um lugar-comum nas pesquisas. Sentimentos movem o mundo porque são eles que também movem as bases das ações. Streck et al. (2014, p. 135) aporta ao debate, partindo da educação popular:

[19] As experiências em questão são Projeto Educação, Gênero e Sexualidade (PEGS) e o Ocupa Estação, que aparecerão como Planos de Formação no Livro Rompendo o Cerco.

> A partir de um contexto universitário, Fals Borda (2009) questiona o distanciamento entre aquilo que se chama de conhecimento científico do conhecimento do povo e coloca como perspectiva o conhecimento vivencial. Vivência é uma experiência total dentro do qual a pessoa se coloca, com ação, pensamento e sentimento. Por isso também propõe, como sociólogo, que se deveria desenvolver uma sociologia *sentipensante* .

A suposta neutralidade, advogada pelos campos conservadores, precisa ser combatida em todas as suas dimensões. Não há vida sem afeto, estamos afetando e sendo afetados a todo instante. E essa foi uma dimensão que se sobressaiu na pesquisa, tanto no nosso percurso, como no de outras pessoas que escreveram os Planos de Formação, porque reviver as experiências para contá-las é recordar os sentimentos que essas experiências geraram. Dois casos onde isso se deu podem ser relacionados com o pensamento de bell hooks, quando nos diz que "professores que tentam institucionalizar práticas pedagógicas progressistas são alvo de críticas que buscam desacreditá-los" (hooks, 2013, p. 189). Um dos casos ilustrativos ocorreu com uma experiência sistematizada por Jonas, um dos autores deste texto, e que pode ser vista no livro *Rompendo o Cerco*, no Plano de Formação "Projeto Educação e De(s)colonização". Reviver algumas dimensões da experiência para contá-la foi necessariamente sentir tensões que aconteceram durante o processo, pois as violências sofridas foram muitas. Por exemplo, ter as aulas gravadas por estudantes (e ser salvo pela intuição do Orí de suspeitar que algo estava errado), sofrer linchamento virtual, escutar de colegas de trabalho feministas que era demais e exagero debater religião e sexualidade na escola[20]. Nessa época, o autor já tinha a consciência de que, sendo uma bixa negra e periférica, corria mais riscos só por existir, e que cada avanço obtido com o projeto em direção ao movimento de libertação individual e coletiva, movimentada as estruturas de opressão.

[20] A fala em questão surgiu a partir da exibição desse vídeo "O que a bíblia (não) diz sobre a homossexualidade", do canal Muro Pequeno. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=OYy2Vn15xVI&t=757s. Acesso em: 11 jun. 2020. Foi a exibição e debate do mesmo vídeo que levou estudantes a gravarem a aula e ameaçarem denunciar (!).

Mais um caso onde pôde ser percebido como os sentimentos estão imbricados com as experiências de resistências e a pesquisa, ocorreu durante a sistematização de outro Plano de Formação derivado de um espaço institucional escolar. Neste caso, a pessoa nos enviou o material e ficamos com dúvida em relação a um dos tópicos apresentados; então, questionada se seria possível desenvolver melhor aquela ideia, a sua resposta foi que no atual momento da sua vida não era possível falar mais sobre o tema, pois isso significava ter que voltar ao passado e reviver situações traumáticas.

Seguramente, várias experiências das que aparecem no mapeamento teriam histórias similares para contar, pois as tensões e avanços das lutas sociais não acontecem sem que passemos por muitos desgastes. Então, a quem interessa não saber sobre os sentimentos que motivam e acompanham as resistências? O lugar da resistência é também o lugar das contradições, pois elas não estão isolados das relações sociais, e sim, nascem a partir delas. E nossas vozes precisam ecoar em todos os sentidos possíveis para quebrar a máscara que nos impuseram (KILOMBA, 2019) e ressonar as resistências históricas e ancestrais que nos trouxeram até aqui, como nos mostra Conceição Evaristo nos versos deste poema:

> [...] A voz da minha filha
> recolhe todas as nossas vozes
> recolhe em si
> as vozes mudas caladas
> engasgadas na garganta
> A voz da minha filha
> recolhe em si
> a fala e o ato.
> O ontem - o hoje - o agora.
> Na voz da minha filha
> se fará ouvir a ressonância
> O eco da vida-liberdade[21].

[21] Vozes-Mulheres, Conceição Evaristo. Disponível em: http://www.letras.ufmg.br/literafro/literafro/autoras/24-textos-das-autoras/923-conceicao-evaristo-vozes-mulheres. Acesso em: 19 jul. 2020.

Até na forma como escrevemos, sentimentos-pensamentos podem ou não ter mais liberdade para aparecerem. A linguagem muito engessada da academia normalmente direciona para que não exista lugar para isso, a não ser que a sua pesquisa seja um áudio (!).

A vazão e produção de sensibilidades adormecidas pelas estruturas opressoras, para além de ser uma ótima estratégia de fortalecimento da nossa capacidade de re-existir e reiventar-se como humanidade, também é uma possível forma de contágio, de ensino que se faz pela poesia, pela arte, pelo despertar de sentidos esquecidos dentro de nós por gerações inteiras de silêncio imposto. Reconhecendo essa dimensão mais ampla do que representa nossa humanidade negada, vale dizer que "a única cosmovisão a usar apenas os olhos é a ocidental e esses olhos nos dizem que somos pessoas de cor, que somos Outros. A concepção de mundo que interessa ao feminismo negro se utiliza de todos os sentidos." (AKOTIRENE, 2019, p. 24). Na mesma esteira, Galeano nos lembra sobre como desaprendemos a ler o mundo ao nosso redor sem as lentes coloniais:

> [...] graças aos caracóis os índios shipibos não morrem cada vez que o rio Ucayali fica de mau humor e suas águas alvoroçadas invadem a terra e atropelam tudo que encontram pela frente. Os caracóis avisam. Antes de cada calamidade, deixam seus ovos grudados nos troncos das árvores, bastante acima da altura onde as águas chegarão. E jamais erram o cálculo (GALEANO, 2010, p. 78).

Tendo em conta essas questões, o projeto N. N. esteve preocupado em aproximá-las da educação popular e vice-versa, considerando nossa postura como pesquisadores/as, mas também como professores/as, e valendo-se da importância de "[...] recuperar um conhecimento fora da escola, fora do sistema formal de ensino e trabalhá-lo no interior da escola pública. É aí que se encerra a importância, e a exigência até, da competência do educador" (VALE, 1992, p. 92).

Dessa forma, um dos principais resultados que pode ser tomado em consideração com o desenvolvimento do projeto N. N.,

é a importância de lembrarmos que atuar no campo da educação popular significa estar atento ao caminhar, ter nas práticas a matriz das reflexões e por isso mesmo não querer que um projeto abranja e seja capaz de dar conta de todas as dimensões da realidade, pois essa realidade está em constante movimento. De outra forma, seria lê-la impondo-lhe categorias abstratas. Atentar-se para esse movimento significa entender e se deslocar de acordo com ele e com os distintos lugares sociais aí existentes, pois essa relação demanda entendermos, justamente, os lugares de fala (RIBEIRO, 2017), dos/as nossos/as interlocutores/as.

Considerações Finais

Participar de uma experiência de resistência como foi o projeto Nosso Nordeste, Nosso Lugar de Fala, seja através dos processos organizativos, seja como participante que elabora os Planos de Formação, configura uma manifestação do novo que já se anuncia há tempos e tensiona os espaços acadêmicos com as presenças não conformes, com as vidas que não põem a sua existência no jogo, sem também ditar as regras.

Por isso, a escolha da educação popular e da interseccionalidade como caminhos possíveis para se pensar esse caminhar do projeto e da pesquisa-ação foram fundamentais. Essas categorias, e seus históricos ancestrais, nos ensinaram e ensinam que é preciso olhar para os lados, pedir ajuda, aprender com os/as mais velhos/as e calibrar as rodas sempre que preciso for, porque se o movimento da realidade é constante, e nossa capacidade de compreender e analisá-lo precisa estar diretamente conectada com esse devir.

As análises acima nos mostraram que essas conexões precisam acontecer desde o movimento de (re) pensarmos nossas posições no mundo, nas pesquisas, na academia. De que forma o nosso lugar de fala permite acessos ou limitações, e de que maneira podemos articular esses acessos e limitações com outras realidades, para que possamos pensar e atuar em projetos de mundo onde caibam todas as pessoas. São perguntas retóricas que têm como resposta

possível: é preciso conhecer as dores que não nos doem para também lutarmos por algo que vá além das nossas compreensões.

Nesse movimento de conhecer o que não nos afeta diretamente, outra análise realizada pela pesquisa e que merece relevo, diz respeito a posição ocupada pelas nossas identidades dentro desse espaço de pesquisa. É importante que comecemos a fazer pesquisas que levem em conta quem está escrevendo: de que forma nosso corpo, nossas subjetividades, o que sentimos, afeta as relações das pesquisas de campo, nos afeta, e até mesmo determina a forma como escrevemos. Se (en)trevamos, ou se fluímos.

(En)trevar é quase o mesmo que Conceição Evaristo apresenta quando nos fala em engasgar – desengasgar as vozes que secularmente foram silenciadas. Se não falamos, nosso corpo vira treva e os que tentam nos silenciar, nos *nor-destinar,* seguem falando, porque, para eles, a vazão de suas razões nunca foi um problema. Nos toca continuarmos pensando e propondo formas para refundarmos e seguirmos tensionando os espaços acadêmicos. Escutando quem nos cerca, buscando por quem está distante porque foi distanciado/a e, finalmente, aprendendo a caminhar enquanto se anda.

Referências

AGUIAR, Marcela. Dicionário Antropofágico. *In*: BRASILEIRO, Castiel Vitorino. **Devorações: descolonizando corpos, desejos e escritas.** Vitória (ES): Castiel Vitorino Brasileiro, 2018.

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Pólen Produção Editorial LTDA, 2019.

BENTES, Nilma. Educação Afro -popular: um aprendizado sem fim. In: Núcleo de Estudos Negros. Educação Popular Afro-Brasileira. 1ª ed. Florianópolis: Atilènde, 1999.

DE JESUS, Jaqueline Gomes. Interlocuções Teóricas do Pensamento Transfeminista. *In*: DE JESUS, Jaqueline Gomes *et al*.

Transfeminismos: teorias e práticas. 2. Ed. Rio de Janeiro: Metanoia, 2015.
FREIRE. Paulo. **Educação e Mudança**. 36. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2014.
FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**: saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 2011.
HOOKS, Bell. **Ensinando a transgredir**: a educação como prática da liberdade. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.
KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro. Editora Cobogó, 2019.
LORDE, Audre. **Irmã Outsider**. Belo Horizonte: Autêntica Editora. 2019.
LIMA, Ivan Costa. **As pedagogias do Movimento Negro no Rio de Janeiro e Santa Catarina (1970-2000)**: implicações teóricas e políticas para a educação brasileira. 2009. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2009.
MEJIA J., Marco Raúl. Posfácio - La educación popular: una construcción colectiva desde el sur y desde abajo. *In*: STRECK, Danilo R.; ESTEBAN, Maria Teresa (org.). **Educação Popular**: lugar de construção social coletiva. Petrópolis: Vozes, 2013.
PESSOA, Festa Popular e Educação Popular: Lugares em Movimento. *In*: STRECK, Danilo R.; ESTEBAN, Maria Teresa (org.). **Educação Popular**: lugar de construção social coletiva. Petrópolis: Vozes, 2013.
RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?**. Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2017.
SEDGWICK, Eve Kosofsky. Epistemologias do armário. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 28, p. 19-54, 2007.
STRECK, Danilo R. *et al*. **Educação popular e docência**. São Paulo: Cortez, 2014.
STRECK, Danilo R. Territórios de resistência e criatividade: reflexões sobre os lugares de educação popular. *In*: STRECK, Danilo R.; ESTEBAN, Maria Teresa (org.). **Educação Popular**: lugar de construção social coletiva. Petrópolis: Vozes, 2013.

THIOLLENT, Michel. **Metodologia da Pesquisa-Ação**. 18. ed. São Paulo: Cortez, 2011.
TRIP, Dayvid. Pesquisa-ação: uma introdução metodológica. **Educação e Pesquisa.** São Paulo, v. 31, n. 3, p. 443 – 466, set/dez. 2005.

O canto do chamamé e a identidade musical do nordeste argentino

Adrielly Oissa[1]
Analía Chernavsky[2]

À inesquecível Ramona Galarza

Resumo: Este trabalho propõe uma reflexão sobre a construção da identidade musical vinculada ao canto do chamamé. A escuta e análise do comportamento vocal associado a este canto, realizados com base nos trabalhos de Tatit e de outros estudiosos da canção e do canto popular, conduzem, em primeiro plano, este estudo interdisciplinar. Por outro lado, esta pesquisa também se nutre do trabalho com fontes historiográficas e de memórias criadas em torno a esse gênero característico da região do nordeste argentino e que se tornou definidor da identidade musical das províncias dessa região.
Palavras-chave: Chamamé. Canto popular. *Música litoraleña*. Identidade musical. Canção latino-americana.

Pesquisas que relacionam música e identidade são frequentes no campo dos estudos em música popular. Em seu livro *Pensar la música desde América Latina: problemas e interrogantes*, publicado em 2013, Juan Pablo González descreve várias pesquisas que abordam esse conceito, trabalhado com maior relevância a partir da última década do século XX. Explica que é importante perceber e

[1] Mestranda do PPG-IELA da UNILA. Professora de canto especialista em Educação Aplicada à Performance Musical – UNIS e Bacharel em Música-Canto pela UNILA.
[2] Professora do Curso de Música e do PPG-IELA da UNILA. Coordenadora do projeto "Entre tangos, sambas e guarânias: um estudo sobre o comportamento vocal na canção urbana latino-americana" e co-responsável do Proyecto Musicat, do Instituto de Investigaciones Estéticas da Universidad Nacional Autónoma de México.

compreender como a música é capaz de articular identidades, afetos, atitudes e padrões de comportamento, os quais, entre outras questões, representam preocupações centrais na análise semiótica da canção. E um dos principais problemas, afirma González, é que não se sabe exatamente como operam os processos de transmissão, recepção e construção de significados em lugares e momentos históricos específicos (GONZÁLEZ, 2013, p. 51).

O trabalho de Alejandro L. Madrid sobre o compositor mexicano Julián Carrillo é um exemplo desse tipo de abordagem. Nessa pesquisa, explica González, Madrid busca descontruir "o essencialismo nacionalista do discurso desenvolvido em torno da música artística mexicana e do conceito estático de identidade que o sustenta". González aponta que esta ideia pode ser aplicada à situação latinoamericana em seu conjunto, uma vez que as propostas musicais nacionalistas e os discursos que as acompanham são bastante semelhantes nesta porção do continente. Em contrapartida, explica, "Madrid propõe um conceito dinâmico de identidade que é relativa, fluida, mutante, 'que reflete as relações de poder entre os indivíduos e a rede ideológica, social e cultural que os rodeia' (GONZÁLEZ, 2013, p. 30).

Percebemos que esse modo de conceber a identidade é bastante próximo daquele adotado por Cragnolini, estudiosa do imaginário sobre o chamamé em migrantes correntinos residentes em Buenos Aires, quando explica, situando o seu marco teórico, que concebe

> a música enquanto 'entidade simbólica' (Feld 1994, Frith 1898, Middleton 1985), como um espaço de produção de significados gerados na articulação dos aspectos sonoros, com os estilos de vida (em termos de Boudieu 1991) dos fazedores dessa música. O estilo de vida supõe uma determinada posição dos sujeitos dentro do sistema sociocultural, a geração de certas práticas, e a consequente elaboração de conceitos e juízos de valor. Quem executa, escuta ou fala sobre a música, a interpreta gerando representações que a ordenam, a classificam, a estigmatizam e a dotam de sentido [...]". E

ao falar da música, as pessoas falam também de si mesmas, elaborando identidade [...]". (CRAGNOLINI, p. 235).[3]

Como vemos, Cragnolini aponta quem *executa*, quem *escuta* e quem *fala* sobre a música como potenciais agentes da construção da identidade musical. Acreditamos que quem *canta* (pensando em sujeitos) também é parte responsável nessa construção. E o *como canta* tal intérprete, ou o *como se canta* tal gênero, são elementos de estudo fundamentais para a compreensão das identidades musicais fluidas, mutantes, associadas às identidades estanques. (MADRID, 2003). Elementos infelizmente negligenciados pela maior parte dos estudos que enfocam o chamamé, que tratam o gênero como *dança*, esquecendo a relevância da produção de chamamés-canção. Ao longo deste texto, vamos trazer alguns apontamentos e reflexões a respeito do canto do chamamé e sugerir parte de seu papel na construção da identidade musical do nordeste argentino, especialmente da província de Corrientes.

Identidade musical. O chamamé

Ramona Galarza, cujo canto se confunde com o próprio canto do chamamé, faleceu em Buenos Aires em setembro deste ano de 2020, com oitenta anos, mais de sessenta de carreira. Nascida em Corrientes, cidade reconhecida como berço do chamamé e que desde os anos noventa sedia a Festa Nacional do Chamamé, Ramona se destacou como intérprete deste gênero e da música

[3] No original: "a la música como una 'entidad simbólica' (Feld 1994, Frith 1898, Middleton 1985), como un espacio de producción de significados generados en la articulación de los aspectos sonoros, con los estilos de vida (en términos de Boudieu 1991) de los hacedores de esa música. El estilo de vida supone una determinada posición de los sujetos dentro del sistema sociocultural, la generación de ciertas prácticas, y la consecuente elaboración de conceptos y juicios de valor. Quienes ejecutan, escuchan o hablan sobre la música, la interpretan generando representaciones que la ordenan, la clasifican, la estigmatizan y la cargan de sentido [...]". Y al hablar de la música, las personas hablan también de sí mismas, elaborando identidad [...]" (CRAGNOLINI, p. 235).

litoraleña em geral. Explica Adorni que o repertório da canção popular *litoraleña* teve seu auge entre as décadas de 1950 e 1960, período que coincidiu com o *boom do folclore* na Argentina. E que sonoramente se vincula principalmente com o chamamé, embora possa apresentar outros ritmos regionais como a guarânia, a galopa, o *rasguido doble*, e outros (ADORNI, 2019, p. 2).[4]

"La novia del Paraná", como ficou conhecida Ramona, migrou a Buenos Aires no final da década de 1950, começo da de 1960, do mesmo modo que milhares de correntinos que rumaram à capital do país em busca de melhores oportunidades de emprego e qualidade de vida.

> Em 1958 [Ramona] participa do filme *Alto Paraná*, cantando um chamamé. Para a dublagem de sua própria voz viaja a Buenos Aires e desde então atua e é contratada por um selo discográfico que a lança para o reconhecimento total de sua virtuosa voz. Fez sua primeira apresentação estelar na Capital na Rádio Splendid, em fevereiro de 1960. Temas como "Río manso", "Galopera" e "La del vestido celeste" a catapultaram de imediato à fama. Atuações no rádio, televisão, *peñas*, festivais de música folclórica, a apontam entre seus artistas prediletos (PIÑERO; PAIVA, s/d).[5]

Adorni destaca que Galarza representa uma das mais importantes referências femininas na interpretação da *canción*

---

[4] A "região do Litoral" compreende o território ocupado pelas províncias da Mesopotâmia argentina, banhada pelas águas dos rios Paraná, Paraguai e Uruguai – Misiones, Corrientes e Entre Ríos – e outras províncias às margens do Paraná e do Paraguai – Formosa, Chaco e Santa Fé. Atravessada por grandes ríos, esta Mesopotamia se extende ao longo das fronteiras com o Paraguai, sul do Brasil e oeste do Uruguai, em grande área ligada por características geográficas, linguísticas, culturais e históricas." (ADORNI, 2019, p.2).

[5] No original: "En 1958 [Ramona] participa en la película Alto Paraná, cantando un chamamé. Para el doblaje de su propia voz viaja a Buenos Aires y desde entonces actúa y es contratada por un sello discográfico que la lanza para el reconocimiento total de su virtuosa voz. Hizo su primera presentación estelar en la Capital en Radio Splendid, en febrero de 1960. Temas como "Río manso", "Galopera" y "La del vestido celeste" la catapultaron de inmediato a la fama. Actuaciones en radio, televisión, peñas, festivales de música folclórica, la cuentan entre sus artistas predilectos".

litoraleña. A industrialização da música popular urbana, iniciada no nosso continente na primeira década do século XX, favoreceu a fixação e a consagração de condutas vocais específicas, consideradas adequadas à interpretação de cada gênero. Nessa definição entraram em jogo diversos fatores, especialmente os vinculados aos discursos de identidade cultural.[6]

A respeito do nome "chamamé", Boettner afirma que este termo teria sido usado pela primeira vez pela gravadora RCA Victor de Buenos Aires no início da década de 1930 para designar um gênero nascido da polca paraguaia e "ligeiramente regionalizado" pelos músicos da província de Corrientes, na Argentina, que adotaram o acordeão (no lugar da harpa paraguaia) como o instrumento executante por excelência (BOETTNER, s/d, p. 196). Cardoso, por outro lado, explica que "a primeira vez que o termo chamamé aparece – nos registros da sociedade de autores e compositores argentinos – data de 1930 e corresponde à gravação do tema *Corrientes Potí* (Flor de Corrientes) por Francisco Pracánico, autor da música, e Diego Novillo Quiroga, da letra (CARDOSO, 2006, p. 255).

O mito de origem também se expressa em uma versão que aponta a gravação de um disco em 1930, em Buenos Aires, pelo cantor paraguaio Samuel Aguayo, contendo a canção *Corrientes Potí*, batizada por ele de chamamé. Sobre a etimologia da palavra, Cardoso nota que já existia na língua guarani e significa algo como 'feito de improviso', 'com descuido'. Segundo o autor, Samuel Aguayo estava a caminho de Buenos Aires e, numa pousada na região de Corrientes, falou para seus músicos, companheiros de

[6] Adorni, trabalhando na perspectiva dos estudos de gênero, aponta outras frentes projetadas para Ramona Galarza pela indústria cultural. Ela identifica diversas estratégias comerciais produzidas em dois sentidos. Por um lado, o branqueamento e a domesticação da música *litoraleña* e do chamamé, tradicionalmente associado às classes baixas e à desordem. Por outro, a transmissão de um modelo femenino fortemente enraizado nos papéis tradicionais da mulher como esposa, filha e mãe (ADORNI, 2019). Não vamos desenvolver neste artigo um diálogo com a crítica a esse papel imprimido pela indústria cultural a Galarza, mas entendemos que o trabalho de Adorni traz importante contribuição à bibliografia crítica produzida em torno ao chamamé.

viagem: '*mbae catu ña mbopu*?' (da língua guarani, significando: 'o que vamos tocar de bom?') e outro músico respondeu: '*nã mo chamame – name mbaena*' ('vamos improvisar alguma coisa para segurar os presentes') (CARDOSO, 2006, p. 255; apud MARCON, 2011, p. 13). Para além da discussão a respeito da origem do termo "chamamé", a bibliografia especializada, como foi dito anteriormente, considerou o chamamé como componente importante na formação da identidade cultural do nordeste argentino, a região do *litoral*, ou *mesopotâmia* argentina, como prefere o folclorista e musicólogo Carlos Vega. Identidade híbrida, mutante, fundada na mistura de elementos oriundos de diferentes tradições culturais, como mostram as discussões a respeito do nome, ritmo, forma e outros materiais intrinsecamente musicais do chamamé.

A gestualidade oral na construção da identidade musical

A construção cultural através da gestualidade oral requer uma busca pelas memórias, tradições e ensinamentos, transmitidos por aqueles que procuram manter seus elos culturais no decorrer das gerações. São diversos os instrumentos de transmissão cultural que participam da gestualidade oral, dentre os quais destacamos o *canto* e o *cantar*.

Em uma das obras mais importantes de análise da música brasileira, Luiz Tatit propõe compreender a canção como uma forma de gestualidade oral, uma maneira especial e específica de dizer as coisas.

> "Cantar é uma gestualidade oral, ao mesmo tempo contínua, articulada, tensa e natural, que exige um permanente equilíbrio entre os elementos melódicos, linguísticos, os parâmetros musicais e a entoação coloquial [...]. No mundo dos cancionistas não importa tanto o que é dito, mas a maneira de dizer, e a maneira de dizer é essencialmente melódica" (TATIT, 2002, p. 9).

Através desse gesto é possível, entre outras coisas, preservar cultura, transmitir ensinamentos, incutir valores e, além disso, distrair as pessoas. Os relatos e retratos transmitidos de geração em

geração através das letras das canções, ajudam a compor o imaginário regional e novos elementos de representação simbólica passam a ser acrescentados, reelaborando as identidades e as crenças e tornando-as parte do cotidiano das pessoas que vivem o canto: quem canta, quem toca, quem escuta e também quem vende e compra o canto.

No entanto, aponta Juan Pablo González quando discorre sobre a recente virada dada pelo campo de estudos da música popular especialmente no tratamento da canção, não se avançou o suficiente na compreensão do texto musical a partir da escuta, percepção ou consumo (GONZÁLEZ, 2013). E, podemos acrescentar que, apesar do desenvolvimento notável que alcançaram os estudos em música popular principalmente a partir da década de 1990, a produção intelectual em torno da performance ou do comportamento vocal associado à canção popular ainda continua escassa. Se pensarmos no canto do chamamé, então, poderíamos dizer que ela é praticamente inexistente. Embora existam alguns estudos a respeito desse gênero musical, tais estudos referem-se principalmente à origem histórica do gênero, aos parâmetros musicais, instrumentais, rítmicos, melódicos, e também, à dança propriamente dita. Não há pesquisas específicas que se desdobrem sobre o aspecto vocal ou interpretativo dos cantores de chamamé e sobre a importância desse cantar no que diz respeito à transmissão de conhecimentos acerca da vida e da história das pessoas que pertencem àquela região e a sua importância na identidade cultural correntina em particular e *litoraleña* em geral.

Explica Tatit que

> a fala pura é, em geral, instável, irregular e descartável no que tange à sonoridade. Não mantém ritmo periódico, não se estabiliza nas frequências entoativas e, assim que transmite a mensagem, sua cadeia fônica pode ser esquecida". É por isso que "fazer uma canção é também criar uma responsabilidade sonora. Alguma ordem deve ser estabelecida para assegurar a perpetuação sonora da obra, pois seu valor, ao contrário do colóquio, depende disso (TATIT, 1996, p. 12).

Este autor trabalha com os conceitos de passionalização e tematização, diferentes estados que compõem a enunciação (como a suspensão, asseveração, interrogação etc.) e reafirma a importância do lastro entoativo que persiste na silhueta melódica da canção. "O processo geral de programação entoativa da melodia e de estabelecimento coloquial do texto pode ser denominado figurativização por sugerir ao ouvinte verdadeiras cenas (ou figuras) enunciativas [...]" (TATIT, 1996, p. 21), que se traduzem em jogos de intervalos ordenados no tempo e cantados com intensidade, textura, soprosidade e ornamentação (só pra citar alguns dos elementos que configuram o comportamento vocal) conforme o estado de enunciação que se pretende materializar.

Explicando o processo de "tematização" das canções, vinculado especialmente aos gêneros dançáveis, como é o caso do chamamé, Tatit aponta que este processo é caracterizado por uma

> progressão melódica mais veloz e mais segmentada pelos ataques insistentes das consoantes. Os contornos são, então, rapidamente transformados em motivos e processados em cadeia. O centro de tensividade instala-se na ordenação regular da articulação, na periodicidade dos acentos e na configuração de saliências, muito bem identificadas como temas. A aceleração dessa descontinuidade melódica, cristalizada em temas reiterativos, privilegia o ritmo e sua sintonia natural com o corpo: de um lado, as pulsações orgânicas de fundo (batimento cardíaco, inspiração/expiração) refletem de antemão a periodicidade, de outro a gestualidade física reproduz visualmente os pontos demarcatórios sugeridos pelos acentos auditivos.

Essa "concentração de tensividade na pulsação, decorrente da reiteração dos temas, tende a um encontro com o gênero explícito". Neste caso, o chamamé, que se *toca,* se *dança* e se *canta.*

Identidade musical e vocal. O canto do chamamé

Como dissemos anteriormente, entendemos que o cantar é oralidade, gestualidade oral e interpretativa, capaz de aproximar a canção, o cantor e o cantar, da cultura e do cotidiano do intérprete

e do ouvinte. O cantor popular, muitas vezes, aprende o ofício ouvindo e imitando outros cantores e, baseando-se nestas influências musicais, busca definir uma identidade vocal através de sua própria interpretação da canção. E é esta interpretação, aliada à sua habilidade técnica, que soma ao processo de construção de uma identidade musical específica.

A continuação, procuraremos descrever com maior especificidade alguns dos elementos que, em conjunto com a gestualidade oral própria da composição-canção, integram o comportamento vocal no canto do chamamé, levando em conta aspectos como qualidade vocal, ajustes fisiológicos e recursos estilísticos e interpretativos utilizados nesse canto, que implicam, necessariamente, uma escuta e análise das posições laríngea, palatal, velar, ressonâncias, articulações (pensando na língua, na abertura do maxilar, nos lábios...) dicção e fonética, nasalidade, etc. Para isso, utilizaremos dados colhidos em um desdobramento do projeto de pesquisa "Entre tangos, sambas e guarânias: um estudo do comportamento vocal na canção urbana latino-americana"[7], cujos principais objetivos foram sistematizar procedimentos técnicos e estilísticos utilizados no canto do chamamé e esboçar um perfil do comportamento vocal deste gênero a partir dos resultados das análises de um conjunto expressivo de gravações.

Nesse contexto foram analisados 9 (nove) chamamés-canção, gravados entre 1946 e 1980. Como método, procedeu-se à comparação entre duas interpretações de cada canção, uma mais antiga, outra mais recente. Os parâmetros utilizados para as análises musicais e de comportamento vocal de cada uma das interpretações foram baseados naqueles utilizados por Piccolo

[7] Projeto de pesquisa desenvolvido na UNILA desde 2015, sob a coordenação da Profa. Analía Chernavsky. Adrielly Oissa foi bolsista da iniciação científica do projeto durante o segundo semestre de 2018 e primeiro semestre de 2019, com o plano de trabalho "Estudo do comportamento vocal no canto do chamamé".

(2006) e Machado (2012) em suas propostas de análise do canto popular brasileiro[8].

A sistematização dos procedimentos técnicos, estilísticos e recursos vocais utilizados foi feita através da audição e análise deste material. Elaboraram-se três tabelas contendo os resultados das escutas para posterior análise dos resultados. A seguir, apresentamos uma síntese do conteúdo das tabelas de análise utilizadas:

●**Tabela 1** - DADOS DE IDENTIFICAÇÃO: Título / Compositor / Letrista / Intérprete / Álbum / Série/ Faixa / Gravadora / Ano / Repositório digital / Arranjador.

●**Tabela 2** - ELEMENTOS PARA ANÁLISE MUSICAL: Tonalidade / Compasso / Andamento / Forma / Tessitura da melodia / Instrumentação / Dinâmica / Língua.

●**Tabela 3** - ELEMENTOS PARA ANÁLISE DA PERFORMANCE VOCAL - ELEMENTOS DE APRECIAÇÃO VOCAL: Ataque vocal / Articulação da melodia / Articulação do texto / Brilho / Projeção / Ressonância.

POSIÇÃO FISIOLÓGICA DO CANTO: Posição da laringe / Posição dos lábios / Posição da língua / Posição da mandíbula / Registros / Sub-registros.

QUALIDADE VOCAL – EFEITOS INTERPRETATIVOS: Voz nasal / Voz rouca / Voz tensa / Voz suja / Voz com ar / Voz falada.

QUALIDADE VOCAL – RECURSOS INTERPRETATIVOS: Portamento / Vibrato / Melisma / Trêmulo.

Dos resultados observados destacamos pelo menos três aspectos do comportamento vocal associados, quase que obrigatoriamente, ao canto do chamamé. Definem-se na ação da fala no canto, no âmbito da tessitura e do registro e nos recursos utilizados para garantir a dramaticidade do canto.

[8] Consideramos que, apesar de trabalharem com o canto popular brasileiro, as propostas de Piccolo e Machado, assim como as de Tatit, admitem a sua utilização com cantares populares de outras origens, línguas e misturas, pois aplicam conceitos de fisiologia da voz e sugerem amplas gamas de gestos interpretativos utilizados no canto.

A fala no canto

Da escuta das gravações, o primeiro aspecto que chamou a nossa atenção é que no canto do chamamé os intérpretes utilizam-se de recursos vocais que aproximam a voz cantada da voz falada. Piccolo (2005, p. 412) relata um dos recursos responsáveis por essa sensação de aproximação, ao descrever que "a predominância do registro de peito poderia explicar a sensação de proximidade com a voz falada". Nesse sentido, também foi possível perceber que a maioria dos intérpretes optou por uma articulação precisa e demarcada do texto.

A fala no canto pode ser, ao mesmo tempo, a fala propriamente dita, intencional e com sua articulação específica, que difere da articulação utilizada no ato de cantar; ou ainda, pode se referir à voz que fala dentro da voz que canta. Segundo Tatit, "sem a voz que fala por trás da voz que canta, não há atração nem consumo", isso porque "o público quer saber quem é o dono da voz" (TATIT, 2012, p. 14). Ainda segundo Tatit, "da voz que fala emana o gesto oral mais corriqueiro, mais próximo da imperfeição humana" e "dessa singular convivência entre o corpo vivo e o corpo imortal brotam o efeito de encanto e o sentido de eficácia da canção popular" (TATIT, 2012, p. 16). Nesse sentido, a fala no canto, ou seja, o lastro entoativo da melodia da fala presente na melodia do canto é o que proporciona em grande parte as sensações de identificação, pertencimento e representatividade, que atuam na elaboração da identidade do grupo social que dança, toca, canta ou escuta uma determinada música.

Tessitura e registro

Com relação à posição fisiológica do canto, é importante ressaltar que nenhuma das gravações utilizadas se trata de registro audiovisual. Por esse motivo torna-se mais difícil afirmar com precisão detalhes da posição fisiológica utilizada. Se tomarmos em consideração apenas a análise auditiva, podemos supor que, em todas

as gravações das canções, os intérpretes encontravam-se com a laringe em posição neutra ou pouco elevada, o dorso da língua elevado ou pouco elevado, lábios e mandíbula com abertura média e/ou alta. Também foi observado que os intérpretes cantaram em registro modal com sub-registro de peito. As canções do chamamé dificilmente ultrapassam uma oitava de extensão, o que também confere ao canto a proximidade com a fala, desta vez em relação ao timbre.

Dramaticidade: tensão e vibrato

A escuta traz outro resultado que também diz respeito ao comportamento vocal, especificamente interpretativo do chamamé. Grande parte dos intérpretes apresentaram tensão na voz, um recurso que, possivelmente, fora usado para dar ênfase nas frases mais dramáticas da canção. Segundo Machado (2012: 46), "a condução da voz em sub-registro de peito a regiões agudas, confere uma percepção de tensionamento físico que muitas vezes reforça, na própria percepção do ouvinte, o componente dramático da interpretação". O uso da voz em sub-registro de peito foi percebido em todas as gravações dos intérpretes de chamamé analisados, incluindo as três interpretações de Ramona Galarza, conforme podemos ver na tabela 3 das imagens A, B e C, referente ao âmbito da performance vocal.

Outros dois recursos muito utilizados por esses intérpretes foram o vibrato e o portamento. O primeiro geralmente nas terminações das frases e o segundo, em sua maioria, no seu início. Também foi possível perceber que, em relação à projeção e à ressonância, 12 (doze) – dentre eles Ramona Galarza, conforme destaca nas imagens – apresentaram projeção e ressonância de forma equilibrada, ou seja, distribuída entre laríngea, oral e nasal, e 6 (seis) laringo-faríngea, onde há predomínio do foco na região do pescoço. Além disso, todos apresentaram uma voz com bastante brilho. Recursos identificados com uma expressão oral expansiva e bastante grandiloquente.

Imagem A

Tabela 1: Dados de identificação		
Título:	El Boyerito	
Compositor/Letrista:	Tomás Alarcón e Ernesto Dana	
Intérprete:	Los Veteranos de Mambrin	Ramona Galarza
Ábum/Série/Faixa:	Los Veteranos de Mambrin / faixa 01 "A"	Alma Guarani / faixa 07 "B"
Gravadora:	Bemol	Odeon
Ano de gravação:	1958	1962
Repositório digital:	http://www.fundacionmemoriadelchamame.com/discoteca/4/	https://www.youtube.com/watch?v=S08vNohJfDg
Arranjador:		

Tabela 2: Elementos para análise musical		
Tonalidade:	Ebm	Am
Fórmula de compasso:	6/8	6/8
Andamento:	118 bpm	118 bpm
Forma:	Intro-||:A-B-inter:||-B'	Intro-A-B-Inter-A-B
Tessitura da melodia:	Mib2 - Láb3	Dó3 - Ré4
Instrumentação:	Guitarra e acordeon	Cordas, contrabaixo, flauta
Dinâmica:	*Mezzo* forte	Entre *mezzo* forte e forte
Língua:	Espanhol	Espanhol

Tabela 3: Elementos para análise da performance vocal		
Elementos de apreciação vocal		
Ataque vocal:	Leve	Leve
Articulação da melodia:	Ligato	Ligato
Articulação do texto:	Imprecisa	Precisa e aberta
Brilho:	Sim	Sim
Projeção / Ressonancia:	Equilibrada (distribuída entre laringea, oral e nasal)	Equilibrada (distribuída entre laringea, oral e nasal)
Posição fisiológica do canto		
Posição da Laringe:	Neutra	Neutra
Posição dos lábios:	Abertura média	Abertura média e alta
Posição da língua:	Dorso pouco elevado	Dorso pouco elevado
Posição da mandíbula:	Abertura média	Abertura média e alta
Registros / Sub-registros:	Modal / Peito e Cabeça	Modal / Peito

Imagem B

Tabela 1: Dados de identificação		
Título:	Lunita de Taragui	
Compositor/Letrista:	Albérico Mansilla e Edgar Romero Maciel	
Intérprete:	Ginamaria Hidalgo	Ramona Galarza
Álbum/Série/Faixa:	Las Voces De Los Pajaros De Hiroshima / faixa 05 "B"	Lunita de Taragui / faixa 01 "A"
Gravadora:	Microfon	Odeon
Ano de gravação:	1964	1968
Repositório digital:	https://www.youtube.com/watch?v=_i57wwltPAc	https://www.youtube.com/watch?v=NqlQlaLsNf4
Arranjador:		

Tabela 2: Elementos para análise musical		
Tonalidade:	Bm	Am
Fórmula de compasso:	6/8	6/8
Andamento:	114 bpm	118 bpm
Forma:	Intro-A-B-Inter-A-B	A-||:Inter-A'-B:||
Tessitura da melodia:	Dó#3 - Dó#4	Lá2 - Dó4
Instrumentação:	Guitarra e contrabaixo	Guitarra, harpa e acordeón
Dinâmica:	Entre *mezzo* forte e forte	*Mezzo* forte
Língua:	Espanhol	Espanhol

Tabela 3: Elementos para análise da performance vocal		
Elementos de apreciação vocal		
Ataque vocal:	Leve	Leve
Articulação da melodia:	Ligato	Ligato
Articulação do texto:	Precisa	Precisa
Brilho:	Sim	Sim
Projeção / Ressonancia:	Equilibrada (distribuída entre laringea, oral e nasal)	Equilibrada (distribuída entre laringea, oral e nasal)
Posição fisiológica do canto		
Posição da Laringe:	Neutra	Neutra
Posição dos lábios:	Abertura média	Abertura média
Posição da língua:	Dorso pouco elevado	Dorso pouco elevado
Posição da mandíbula:	Abertura média	Abertura média
Registros / Sub-registros:	Modal / Peito	Modal / Peito

As letras de chamamés geralmente se referem à beleza, ao baile, à paisagem, à vida no campo, etc. Contam histórias de beleza e de amor, seja o amor fraterno, o amor romântico ou mesmo o amor por suas origens, sua terra e sua gente. Tal temática traz em si uma carga dramática que o intérprete busca conseguir transmitir ao cantar. Grande parte dos resultados do estudo realizado nos mostram que no canto do chamamé há uma necessidade de aproximação entre o ouvinte e a narrativa, de modo que o ouvinte também deve se sentir como protagonista da trama cantada. É nesse contexto e também com esse sentido que os cantores lançam mão de recursos vocais que trazem a sensação da fala no canto e de elementos capazes de transmitir dramaticidade, como tensão e vibrato, e cantam em registro modal, com voz de peito predominante.

Imagem C

Tabela 1: Dados de identificação		
Título:	Puerto Tirol	
Compositor/Letrista:	Heraclito Peréz e Marcos Ramirez	
Intérprete:	Ramona Galarza	Jorge Cafrune
Ábum/Série/Faixa:	Mi Tierra Litoral / faixa 07 "B"	Yo le canto al litoral / faixa 01 "A"
Gravadora:	Odeon	CBS Columbia
Ano de gravação:	1972	1976
Repositório digital:	http://www.fundacionmemoriadelchamame.com/discoteca/289/	https://www.youtube.com/watch?v=kqxmlPri5J8
Arranjador:		

Tabela 2: Elementos para análise musical		
Tonalidade:	C	D
Fórmula de compasso:	6/8	6/8
Andamento:	134 bpm	131 bpm
Forma:	Intro-‖:A-B-Inter:‖-A-B	Intro-‖:A-B-Inter:‖-A-B-Coda
Tessitura da melodia:	Mi3 - Ré4	Fá#2 - Dó#3
Instrumentação:	Acordeón e guitarra	Guitarra
Dinâmica:	Entre *mezzo* forte e forte	Entre *mezzo* forte e forte
Língua:	Espanhol	Espanhol

Tabela 3: Elementos para análise da performance vocal		
Elementos de apreciação vocal		
Ataque vocal:	Médio	Leve
Articulação da melodia:	Ligato	Ligato
Articulação do texto:	Exagerada, precisa e aberta	Precisa e aberta
Brilho:	Sim	Sim
Projeção / Ressonancia:	Equilibrada (distribuída entre laringea, oral e nasal)	Laringo- faríngea
Posição fisiológica do canto		
Posição da Laringe:	Neutra	Neutra ou um pouco elevada
Posição dos lábios:	Abertura média e alta	Abertura média e alta
Posição da língua:	Dorso elevado	Dorso elevado
Posição da mandíbula:	Abertura média e alta	Abertura média e alta
Registros / Sub-registros:	Modal / Peito	Modal / Peito

O recente trabalho de Lezcano e Zubieta (2017) destaca a importância da indústria cultural na propagação e na transformação do chamamé em fenômeno comercial entre as décadas de 1930 e 1960. A exploração de elementos identitários é prática naturalizada pela indústria e pelo mercado musical.

Entendendo o canto como uma gestualidade oral, elemento privilegiado no processo de construção de identidades musicais,

realizamos uma análise a partir da escuta. Nosso foco foi o canto e os modos de cantar do chamamé, gênero musical representativo do nordeste da Argentina. Esta análise preliminar revelou alguns aspectos do comportamento vocal característico associado a esse canto, notadamente a presença da fala no canto, aspectos vinculados a registro e ajustes de ressonância, e recursos de dramaticidade, como a tensão e o uso de vibrato. Esses aspectos do canto do chamamé, preferido em vozes como a de Ramona Galarza, nosso exemplo, são compatíveis, por um lado, com um caráter declamatório e declaratório do canto e, por outro, com uma estética vocal grandiloquente. Ao lado do acordeão, do zapateo e da umidade dos rios, ajudam a compor a identidade musical híbrida, misturada, do nordeste argentino.

Referências

ADORNI, A. "¿Un hada bienhechora en el baile de sirvientas? Ramona Galarza y sus discos de música litoraleña argentina en los sesenta". **Contrapulso. Revista latinoamericana de estudios en música popular**. 1/1 (2019) ISSN-2452-5545.

BOETTNER, J. M. **Música y músicos del Paraguay**. Asunción: Edición de Autores Paraguayos Asociados, s/d.

CARDOSO, J. **Ritmos y formas musicales de Argentina, Paraguay y Uruguay**. Posadas: EDUNaM, 2006.

CRAGNOLINI, A. "Representaciones sobre el origen del 'chamamé' entre migrantes correntinos residentes en Buenos Aires: imaginario, música e identidad". Revista de Música Latinoamericana, vol. 20, n. 2, 234-252. Disponible en: http://www.jstor.org/stable/780023.

FREITAS, M. H. S. "Oralidade e Cultura". In: I Congresso Memórias e Identidade Cultural Paulista: "Do Material ao Imaterial". São Paulo: Instituto de Artes, UNESP, 2010.

GONZÁLEZ, J. P. **Pensar la música desde América Latina. Problemas e interrogantes**. Santiago, Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2013.
HIGA, E. R. **Polca paraguaia, guarânia e chamamé**: estudos sobre três gêneros musicais em Campo Grande-MS. Campo Grande, MS: Editora UFMS, 2010.
MACHADO, R. "Análise do comportamento vocal em três gravações de 'Na batucada da vida' – uma abordagem desenvolvida a partir da semiótica da canção". Revista Brasileira de Estudos da Canção. Natal, n.4, jul-dez 2013. Disponível em: www.rbec.ect.ufrn.br. Acesso em: 5 de fev. de 2017.
_____. Da intenção ao gesto interpretativo: análise semiótica do canto popular brasileiro. Tese de Doutorado apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2012.
MADRID, A. L. "Transculturación, performatividad e identidad en la Sinfonía N.o 1 de Julián Carrillo". In: Resonancias vol. 7, n°12, mayo 2003, pp. 61-86.
MARCON, F. "**Los viajes del río***:* migração, festa e alteridade entre chamameceiros e chamameceiras das províncias de Buenos Aires, Corrientes e Entre Ríos, Argentina. Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2014.
PICCOLO, A. N. O canto popular brasileiro: uma análise acústica e interpretativa. Dissertação de Mestrado em Música. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2006.
TATIT, L. "Gabrielizar a vida". In: **Três canções de Tom Jobim**. São Paulo: CosacNaify, s.d.
_____. **O cancionista**: composições de canções no Brasil. 2.a ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2002. https://web.archive.org/web/20090401033302/http://www.corrienteschamame.com/vermusicos.asp?id_musico=3&ids=2. Acesso em: 23.10.2020

Cuidar cantando.
Sobre una ética del cuidado con registro cimarrón en San Basilio de Palenque[1]

Lucía Castillo Rincón[2]
Angela Maria de Souza[3]

Resumen: En este artículo abordaremos la experiencia de las cantaoras de bullerengue y lumbalú que, en territorios como San Basilio de Palenque, ubicado en la región del Caribe colombiano, ejercen un liderazgo espiritual a partir del cual es posible evidenciar, no solo las huellas de africanía presentes en el territorio, sino sobre todo el registro de aquellos procesos de cimarronaje femenino que se encuentran vinculados tanto a las formas de agencia y politización de la vida cotidiana por parte de las mujeres, como a las estrategias asociadas a una ética del cuidado, con vocación comunitaria ejercida a partir de cantos y prácticas musicales, tendientes a propender por la colectivización del dolor en eventos tales como la enfermedad y la muerte; además de vivificar los circuitos de espiritualidad que definen tanto el anclaje ancestral de la comunidad, como las formas de organización social gestadas dentro del territorio.
Palabras clave: Cimarronaje Femenino. Liderazgo Espiritual. Prácticas Musicales. Ética del cuidado.

[1] Este artículo deriva del proceso investigativo adelantado durante los años 2018-2020, titulado "Ellas hicieron de Palenque una Fiesta. Notas y paisajes de un Feminismo Cimarrón." Orientado por la docente Angela María de Souza, en el marco de la Maestría Interdisciplinar en Estudios Latinoamericanos

[2] Trabajadora Social colombiana. Magíster en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Federal de Integración Latinoamericana (Brasil).

[3] Universidad Federal de Integración Latinoamericana. Docente do Curso de Antropologia e do PPG - IELA Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Amerianos. Coordenadora do NEALA - Núcleo de Estudos Afrolatino Americanos.

Una introducción *en lugar*

San Basilio de Palenque es uno de los tantos territorios que, en Colombia, componen la geografía negra afro-diaspórica, desplegada por los litorales y riberas que van desde el Pacífico, extendiendo su presencia por el Caribe alto y sabanero, y cuyo eco ha llegado hasta las grandes ciudades, con ocasión, entre otras cosas, de las dinámicas asociadas al conflicto armado y el desplazamiento forzado que en el país ha significado el destierro de aproximadamente 9.000.000 personas afros, indígenas y campesinos en su mayoría.

El territorio ancestral de San Basilio de Palenque, por su parte, se encuentra ubicado en el departamento de Bolívar, en uno de los valles que limitan con la subregión montañosa de Montes de María. Cuenta con una población estimada de 3.500 personas, cifra que varía regularmente gracias a los constantes flujos intermunicipales e interdepartamentales, liderados, sobre todo, por las mujeres del pueblo, quienes desde hace aproximadamente veinte años han ideado estrategias laborales vinculadas a la venta y comercialización de frutas y dulces tradicionales en diferentes ciudades, llegando incluso a tener presencia y reconocimiento en el país vecino de Venezuela. Este movimiento *entre lugares* puede representar la ausencia de las mujeres dentro del pueblo por un par de horas, un par de días, o extenderse por meses, esto, de acuerdo a las necesidades económicas de cada familia, y la posibilidad de gestionar de manera oportuna el regreso a casa. Vale destacar que este no es el oficio de todas las mujeres del pueblo, y que son las ciudades de Cartagena y Barranquilla, en donde se halla la mayor cantidad de mujeres que, con sus porcelanitas o puncheras sobre la cabeza, entonan a la orilla del mar o por las calles del Centro Histórico de Cartagena, un musical y altisonante pregón: "*alegríaaas, cocaaadas, caballitos.*"[4]

[4] Ver vídeo: Las alegrías de las palenqueras: https://www.youtube.com/watch?v=bG8xAYMuHu8.

El anterior, es solo un registro de las múltiples agencias y estrategias que las mujeres de San Basilio de Palenque lideran en favor del sostenimiento familiar y comunitario por extensión, y es además, es solo un registro de la manera en que han convertido sus voces en instrumentos para la subsistencia y permanencia de legados y costumbres asociadas a una historia de resistencia cimarrona y musical.

He descrito, en primer lugar y de manera sucinta, la experiencia de las vendedoras de frutas y dulces tradicionales de San Basilio de Palenque, pues es posiblemente ésa la representación más invocada y convocada que existe sobre las mujeres palenqueras, en el territorio nacional. Sin embargo, mi interés es situar y trasladar esta representación hasta *el lugar* y *los lugares* que las mujeres han ideado y producido históricamente dentro de la comunidad que habitan y construyen aún en medio de sus constantes idas, y sus siempre certeros regresos. Dentro de la comunidad, las mujeres que son vendedoras de dulces son además cocineras, rezanderas, médicas tradicionales y cantaoras de bullerengue y lumbalú. Sobre este último oficio se ocupa este trabajo, con la intención de situar y profundizar acerca de la experiencia particular de quienes ejercen un liderazgo espiritual por medio del canto y las prácticas musicales desarrolladas con ocasión del rito fúnebre del lumbalú; correspondiente a una de las más valiosas e insignes tradiciones del saber-hacer palenquero que, dentro de la comunidad, permiten evocar la existencia y permanencia de una serie de códices y expresiones asociadas a la historia de enraizamiento y resistencia cultural ejercida por los hijos y las hijas de África en Colombia.

En estos términos planteo, además, la posibilidad de acudir a esta experiencia como un referente posible para la construcción de marcos de pensamiento asociados a una ética del cuidado con perspectiva feminista, con la gestión y politización de la vida cotidiana en manos de las mujeres, y la producción de conocimientos en los albores de la experiencia comunitaria y su respectivo anclaje ancestral.

Todo lo planteado, y la exposición a seguir, corresponde a un ejercicio investigativo adelantado en el marco de la Maestría en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Federal de Integración Latinoamericana. Durante el año 2019, fue diseñado y gestado el trabajo en campo en el territorio de San Basilio de Palenque; proceso que dio lugar a una labor etnográfica sustentada en una serie de herramientas metodológicas coherentes con el interés dialógico y relacional con el cual fue formulada la propuesta, y con una perspectiva feminista, antirracista y decolonial que permitió el establecimiento de relaciones co-laborativas y comprometidas, en un proceso pedagógico continuo de enseñanza-aprendizaje, en donde el diálogo, el intercambio de experiencias y la reflexión constante sobre la acción investigativa y la vida cotidiana, constituyeron las fuentes primarias para la recolección y posterior análisis colectivo de la información.

En este sentido, el artículo que compartiremos, se presenta como una de las múltiples conclusiones *–aún en construcción-* de un trabajo investigativo que tuvo como objetivo el reconocimiento y la comprensión de los diversos y complejos *lugares* que, en el desarrollo de la vida comunal\comunitaria y cotidiana, gestan y entretejen las mujeres negras de San Basilio de Palenque.

El lumbalú de Graciela: La parrandera de la muerte[5]

> *Para nosotros la muerte es parte de la vida, no es como muchas veces dicen que aquí lloramos el nacimiento y le cantamos a la muerte, aquí le cantamos a la vida y a la muerte también, es la forma que tenemos y que nos enseñaron para expresar nuestro dolor por la partida de un ser querido, si en épocas pasadas llorábamos el nacimiento es porque era un nacimiento en esclavitud, nosotras no queríamos traer criaturas a ese mundo de esclavos y dueños, y si cantamos y si tocamos el tambor cuando alguien fallece es porque sabemos que esa persona partió de este mundo para encontrarse con nuestros ancestros, nosotras guiamos ese paso por medio del ritual, ese tránsito que es un re-encuentro, un regreso al África, y así mismo podemos sacarnos todo ese dolor que deja su partida de este mundo* (Entrevista personal con Yeraldín Cáceres, 2019).

[5] Graciela Salgado: ver ilustración N° 2

Referirnos a la muerte en San Basilio de Palenque nos permite, de alguna manera, ampliar nuestros paisajes de representación acerca de lo posible, y aproximarnos a un *lugar* que, construido a partir de las memorias y reconstruido gracias a la necesidad de articular el cuerpo y el recuerdo con el horizonte Africano, nos da cuenta de una elaboración ética, epistémica, ritual, estética y comunitaria entretejida en el preludio de la resistencia y la magia de la fuerza creadora.

> La muerte no es un estado definitivo sino una enseñanza sobre la brevedad de la vida; es un evento dinámico que anuncia una nueva inmortalidad. Los ancestros adquieren la sabiduría de quien ha traspasado el umbral de lo incógnito y ha descifrado el mensaje de armonía divino. En la reminiscencia del fallecido, evocan a África y sobre todo a Angola, como lugares de procedencia de muchos de los primeros cimarrones fundadores del Palenque. Al velorio va toda la comunidad que es invitada a través del repique del tambor. El *canto-lloro* inicia al responsorio y durante este se alternan las solistas y el coro. Las palmas de las manos y los toques del tambor se ejecutan con determinados ritmos. Hay recitativos, cantos y golpes rítmicos y danzas. Durante el ritual las mujeres danzan alrededor del cuerpo y hacen invocaciones con los brazos, algunas se llevan las manos a la cabeza mientras actúan y cantan (JARAMILLO, 2011, pág. 7).

Esta descripción corresponde al *lumbalú, lloro o baile muerto*, "nombres diferentes del mismo ceremonial que constituye un rito de muerte de indudable ascendencia africana" (ZAPATA OLIVELLA, 1962, pág. 4), en el que cantarle a la muerte tiene como propósito evocar el reencuentro con la tierra arrebatada, con los ancestros y con quienes en la disputa por la libertad entregaron sus vidas. Este ritual nos sugiere una profunda vinculación con la historia, dada la preponderancia otorgada a los sucesos del pasado como parte substancial para la comprensión y construcción de la experiencia presente. Esta vinculación implica, a su vez, un *habitar la historia* por medio de corporalidades y sonoridades que entrelazan el pasado y el presente en una suerte de invocación a los ancestros, afirmando de esta manera la trascendencia del verbo y la palabra en tanto fuentes inagotables de energía para el

reencuentro y la prolongación de la armonía entre temporalidades y territorialidades. La convergencia de la vida y de la muerte en el *lumbalú* ha reunido así vivos y muertos, almas y espíritus en un espacio donde las mujeres ocupan el segmento sagrado medular del rito mortuorio, son dueñas del muerto y de la palabra en los cantos que van hasta el otro mundo (FRIEDEMANN,1994, citado en NEGRETE, 2012, p. 3).

Ilustración Mujeres acompañando un velorio.
San Basilio de Palenque, 2019.

Fuente: Elaboración propia.

El *lumbalú,* como hemos mencionado, tiene que ver con una ceremonia fúnebre propia de los velorios en Palenque, sustentada en una serie de códigos que permiten evidenciar, por un lado, la permanencia en el tiempo de prácticas significantes propias de la ancestralidad africana, y por otro, la reestructuración a la que fueron sometidos muchos de los encuentros ceremoniales sostenidos por los esclavizados y esclavizadas en territorio americano dadas las condiciones y los encuentros entre etnias que tuvieron lugar en el marco de los procesos esclavistas. De esta forma, el *lumbalú* representa, tanto el arraigo y la continuidad, como la creatividad y las re-existencias desplegadas por los descendientes de África en América; sus raíces se expanden desde el paisaje africano hasta el suelo americano recogiendo legados musicales que relatan la

profundidad de la vida pasada, en donde los tambores repican al ritmo de la eternidad, y la osadía con la que fue alcanzada la libertad, en donde los cánticos emanan sollozos y venturas.

En esta práctica ritual, las mujeres han asumido un liderazgo espiritual de profunda vinculación ancestral por medio de una serie de prácticas/*insurgencias* y actitudes ancladas a las representaciones sobre el cuidado y la preservación de los circuitos de espiritualidad que permean las relaciones comunitarias y armonizan el ejercicio de la vida cotidiana.

> *Aquí cuando una persona muere no son todos los que le cantan, son las mujeres en el ritual del lumbalú. Por ejemplo, cuando se sabe que a la persona en vida le gustó mucho el tambor, el sonido del tambor y su música, entonces son nueve noches de velorio, son nueve noches de ritual de lumbalú. Y esto dice así "Chi ma nkongo,chi ma (n) Luango; chi ma ri Luango de Angola, Huan gungú me ñamo yo, Huan gungú, má a ré ñamá, kuando so to kaí mam é."*[6] *Eso se lo cantamos nosotras al ser querido para que se consiga con los del más allá en África, porque nosotros venimos es de África, entonces esa alma se va, ese canto lo ayuda a llegar, esa es nuestra creencia, que se va a encontrar con los otros que se hayan muerto antes* (Entrevista personal con Teresa Reyes, 2019). [7]

Los tamboleros iniciados en el sonido sagrado de la percusión en las lejanas naciones africanas eran conocidos en todo ese continente con el nombre de Olubatá o también Omoaña, y eran llamados en toda la región bantú y la región del África Subsahariana, como "los hijos del tambor" (Prada, 2003). Teresa Reyes es vendedora de frutas y dulces tradicionales, y es además, una de las hijas de Graciela Salgado: *la hija del tambor en Palenque*. Graciela fue heredera de la dinastía Batata[8], la única mujer a quien

---

[6] Traducción: "De los Congos (soy); de los Loangos (soy): De los Loangos de Angola (soy); Juan Gungú me llamo yo, Juan Gungú me ha (n) de llamar; cuando se le cae el sol a su mamá (=cuando se le muere el hijo a su mamá)" (Schewegler, 1996, p. 525).

[7] Teresa Reyes, ver ilustración N° 3

[8] "Los Batata son un linaje que desciende de una tribu de príncipes africanos que se asentó en Palenque (…) En 1980, los hermanos Batata –Paulino y Graciela Salgado Valdéz– formaron el legendario grupo Las Alegres Ambulancias de San Basilio de Palenque, con el que dieron a conocer al mundo los primeros cantos y ritmos tradicionales palenqueros como el Bullerengue, la Chalupa, el Fandango y

le fue concedido el don de interpretar el tambor *pechiche*[9], la primera tambolera reconocida por el pueblo, la guardiana de la muerte y la reina del *lumbalú.* De acuerdo a la tradición, en el ritual del *lumbalú* son los hombres los encargados del repique del tambor y las mujeres las encargadas de emitir el canto, los *lekos* y los llantos musicales, sin embargo, Graciela se consagró como *la parrandera de la muerte* gracias a la entonación de sus lamentos y los repiques que brotaban de sus manos.[10]

> *Mi mamá, sus compañeras y nosotras cuando la acompañábamos, teníamos su presencia en los velorios de toda persona mayor de edad que le haiga gustado el tambor, mi mamá decía "oye, vamo' pa' donde Nicolasa, pa' ponerle uno o dos son" y ahí ella invitaba a "Lámpara" que era su tambolero que a veces acompañaba a mi mamá. Ella le decía "oye, vamo' pa´ donde Nicolasa pa´ ponele uno o dos son de tambó" y ahí se iban y le ponían su música y ahí la gente llegaba, la gente rodeaba a esas mujeres cuando estaban cantando porque eso sí es lastimoso. Mi mamá no quería faltar a ningún velorio, y los velorios no eran igual sin ella porque era especial que una mujer cantara sus lumbalú y tocara el tambó, a veces el pechiche, a veces el alegre o a veces solo el canto pero siempre con su música. Ella decía que era esa su forma de acompañar a los dolientes y que eso para la comunidad era importante porque si ella cantaba era seguro que esa persona iba a tener buena ida, y mi mamá*

---

el Lumbalú (cantos de muerto). Entre Paulino – hombre excéntrico, bebedor y brujo de los cueros–, sus hermana Graciela y Dolores Salinas, Rosalina Cañate entre otras, se consagraron como tomadores de ron y cantadores de los velorios de Palenque, ellos eran el Cabildo Lumbalú: un grupo de sacerdotisas del ritmo de la muerte. El nombre del grupo deviene del sonido bulloso que hacen las ambulancias, que por lo general andan con personas moribundas, pero estas ambulancias eran alegres, hacían una bulla alegre" (Roa, 2016, pág. 2).

[9] "Pechiche en la Costa Caribe colombiana quiere decir mimado o consentido […]. El tambor pechiche es un tótem de metro y medio hecho de madera y cuero de chivo, nació por la necesidad de los palenqueros para comunicarse con otros pueblo. Para tocarlo había que acostarlo suavemente sobre la tierra y sentarse sobre él; acomodar su boca en dirección al pueblo hacia donde se quería mandar el mensaje. Tres golpes eran suficientes para enviar los mensajes a los pueblos cercanos como San Pablo, San Cayetano, Mahates, Matuya y María Labaja. Con el sonido se sabía que en Palenque había novedad o que había entierro. Ese tambor era sagrado, no se tocaba cualquier día" (Roa, 2016, p. 3).

[10] Consultar: Hijos de Benkos part 4 -English Version. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=prIo1tL0DTI.

quería que con su música las personas se sintieran acompañadas y apoyadas en su desgracia (Entrevista personal con Teresa Reyes, 2019).[11]

Ilustración Graciela Salgado "La Parrandera de la Muerte" cantando e interpretando el tambor junto a la comunidad. Fotografía tomada del archivo comunitario: Palenge Tiela Suto Kusa Ngande Pá Tó

Dentro de las prácticas/*insurgencias* que han permitido cultivar el liderazgo espiritual ejercido, en su momento, por Graciela y sus compañeras de cánticos y adioses: Dolores Salinas, Emperatriz

[11] Consultar: Chimankongo - Lumbalú de Graciela Salgado en Palenque. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=ZS57wkyqbM0.

Salinas y Francisca Tejedor[12], y heredado a su vez a las mujeres del pueblo encargadas de acompañar a los muertos en su camino de retorno, se destacan profusamente las prácticas musicales, las cuales armonizan la existencia de los palenqueros y las palenqueras incluso antes del nacimiento y hasta después de su muerte. Antes del nacimiento, son las madres las encargadas de generar la conexión vital entre la criatura y el paisaje musical que acompañará su vida; y después de la muerte, son las cantaoras y sabedoras de la comunidad, quienes entonan versos y lanzan *lekos* con el propósito de custodiar y proteger el camino de regreso a casa.

Con respecto a los *lekos*, tenemos que, estos se presentan como la primera y más profunda expresión de dolor ante la partida del ser querido, y así mismo como expresión que, junto al repique del tambor, anuncia a la comunidad que uno de sus miembros ha dejado el mundo de los vivos. Según Moraima Simarra, "los *lekos* demuestran nuestro arraigo musical, son entonaciones espontáneas que uno no prepara, simplemente salen de nuestras entrañas y demuestran nuestro sentir" (2019)[13]. Los *lekos* acompañan tanto el anuncio a la comunidad, como la ceremonia fúnebre; son emitidos por las cantaoras y las mujeres más cercanas al fallecido y se expresan en sintonía rítmica con los versos del *lumbalú*. Tanto la entonación de los *lekos* como la interpretación de los versos del *lumbalú* derivan de la tradición de bailes cantaos particularmente vinculados al bullerengue. En términos musicales el *leko* corresponde a un canto onomatopéyico (Hernández D., 2006)

[12] Durante muchos años y desde su fundación en 1905, "Las Alegres Ambulancias" se caracterizaron por ser una agrupación musical compuesta principalmente por mujeres, constituyendo así, un proceso inédito en San Basilio de Palenque, pues aunque la música en tanto práctica y expresión vinculada al ejercicio de la vida cotidiana de hombres y mujeres dentro de la comunidad, hace parte inherente tanto de las actividades diarias como de las formas de organización social, la conformación de agrupaciones representativas fue hasta ese momento un asunto destinado a los hombres. Esto debido a que este tipo de actividades han estado asociadas a otras prácticas tales como beber ron, ausentarse del hogar y permanecer durante muchas horas por las calles del pueblo.

[13] Moraima Simarra, conversación personal.

en el que se procura pronunciar de forma altisonante el nombre del fallecido. De acuerdo a Nina S. De Friedemann, "estos cantos de lágrimas, a su vez rememoran aquellos que acompañados por toques de tambor se oían cuando morían los esclavos recién desembarcados de los navíos negreros en Cartagena de Indias en los primeros cabildos de negros del siglo XVII " (1990, p. 76).

En tal sentido, los *lekos* constituyen una práctica/*insurgencia musical* por medio de la cual podemos señalar que justo de donde yace la vida, yace también el lamento sanador: los cuerpos de las mujeres, pues tal como lo hemos indicado, se afirman como *lugares de la memoria* en los que, para el caso particular del rito de muerte, se erige y se despliega la sabiduría musical por medio de la cual se honra y se relata el dolor, la vida, la muerte, la vida después de la muerte y la muerte en vida que para los y las hijas de África significó la esclavización.

En cuanto a la interpretación y verseo de *lumbalús,* las mujeres cantan y danzan ejecutando movimientos, en un ancestral enlace entre la vida y la muerte, combinados con gestos de dolor, dada la ausencia del ser querido (Ospina, 2019). Este enlace se vivifica cuando las mujeres danzan masajeando sus senos y sus vientres en una suerte de ovación a los procesos de gestación y emanación de la vida humana. Así mismo, levantar los brazos con dirección al cielo y llevar las manos al cuello y a la cabeza con desespero expresa el dolor propio de la ausencia. Esta conjunción armónica de movimientos da cuenta de una inseparable comprensión de la existencia, en donde la vida y la muerte no se presentan como experiencias antagónicas, sino como experiencias complementarias de una sensación de mundo en donde las temporalidades se complejizan más allá del *principio y el fin,* anunciando una continuidad perpetua.

Los cantos, por su parte, se componen a partir de una base rítmica y son complementados con improvisaciones en donde las mujeres narran los momentos más importantes de la vida de la persona fallecida, se rememoran sus gustos, sus hazañas y la razón por la cual su partida significa una pérdida para la comunidad

(VARGAS, 2018). De igual manera, algunas interpretaciones pueden contener palabras ininteligibles incluso para quien las emite, lo cual corresponde, según María Teresa Ramírez (2011), a un proceso lingüístico, probablemente innovador que se conecta directamente con la africanización intencional del lenguaje ritual.

> Los versos del lumbalú son como sortilegios que conectan al ser humano con lo sagrado, pues se afianzan en lo inescrutable y crean un ambiente de misterio trascendental por medio de la palabra que se convierte en un vehículo de comunicación sagrado, siempre ligada a las memorias y creencias ancestrales […] Los sonidos, las entonaciones y las palabras son parte de esa huella de Africanía, y la evocación de sonidos ancestrales crean vínculos entre el pasado y el presente y hacen visible el legado cultural (JARAMILLO, 2011, p. 10).

Así mismo, Ana Gilma Ayala añade:

> Cantar es hacer presencia de corazón y con sentimiento profundo despedir al difunto de su comunidad. Cantar es una especie de mano cambiada: "hoy te toca a ti, mañana a mí o a los míos". Cantar, es estar en vela junto a los deudos o dolientes para transmitirles energía y decirles que no están solos (AYALA, 2011, citado en REYES, 2020, p. 82).

El propósito del canto en tanto práctica*insurgencia musical*, es el de acompañar el infortunio que experimentan los miembros de la comunidad; corresponde al ejercicio de una práctica solidaria por medio de la cual se reafirma la colectivización de las emociones en tanto proceso relacional que involucra un profundo compromiso de reciprocidad y co-responsabilidad; en este sentido, el canto convoca, conmueve, reúne y conecta, el repique del tambor acompaña la melodía y profundiza la invocación a los ancestros, y gracias a esta armonía confluyen las presencias y se disipan las ausencias.

Sobre una ética del cuidado con registro cimarrón

Las representaciones sobre el cuidado que han sido elaboradas, en el marco de la experiencia comunitaria, se constituyen en gran medida como dinamizadoras de estas

prácticas/*insurgencias musicales*, por medio de las cuales se afirma que cuidar es acompañar y, en estos términos, se acompaña cantando y se canta acompañando. Así, el llanto musical armoniza y vivifica tanto los procesos de cuidado y acompañamiento, como los procesos de sanación mutua que, para el caso del territorio colectivo de San Basilio de Palenque, corresponden a procesos comunitarios de carácter ancestral, en donde *sanar* implica sanar también las memorias por medio de la re-significación del derecho *a ser*, y en donde dignificar el sentir y expresar el dolor permite afirmar la condición de humanidad negada durante el periodo esclavista. De ahí que, durante la celebración del *lumbalú* se convoque por medio de cantos y tambores la presencia de quienes ya partieron y se honre la existencia de quienes perecieron a causa de la deshumanización a la que fueron sometidos los pueblos negros, por cuenta del proyecto colonial. En tal sentido, las prácticas/*insurgencias musicales* ejercidas por las mujeres de la comunidad se despliegan con el propósito de cuidar, sanar y acompañar, pues cantar implica la presencia y la confluencia de corporalidades y sonoridades que, al mismo tiempo que exteriorizan el dolor, generan conexiones sensitivas a partir de las cuales se comparte la desdicha y se re-significa la posibilidad de *ser* y de *sentir* en comunidad.

De manera correspondiente, las mujeres que han asumido el liderazgo espiritual por medio de las prácticas/*insurgencias musicales*, se presentan como protectoras de la comunidad y guardianas de la muerte en actitud esencialmente cimarrona, pues el compromiso que han adquirido con la comunidad se expande mucho más allá de los límites temporales y las fronteras territoriales, preservando la común-unión entre los ancestros: dueños del mundo del más allá y los vivientes: dueños del mundo de los vivos, y entre el territorio habitado que simboliza la victoria de la vida y la libertad, y el territorio lejano, en el que yacen sus raíces.

> *Nadie falta, nadie puede faltar en el velorio, eso me lo enseñó mi mamá. Qué nadie se sienta solo, qué todos se sientan acompañados en su dolor, el que pueda*

> *tocar qué toque, y a la que le toque cantar qué cante, eso no se puede perder porque eso fue lo que nos enseñaron, pa' eso aprendimos a cantar y pa´ eso los pelaos aprenden a tocar, pa' que la comunidad llore y los dolientes se abracen, por eso vivimos todos juntos, pa' eso la música que nos enseñaron los mayores* (Entrevista personal con Teresa Reyes, 2019).

Este liderazgo se presenta, entonces, como una estrategia vincular y vinculante, con dimensiones éticas y políticas que a su vez permiten definirla como una práctica/*insurgencia* situada; estas dimensiones son perceptibles, en la medida en que se reafirman principios tales como la solidaridad, la co-responsabilidad y la ayuda mutua, al mismo tiempo que controvierten los efectos del dolor, ocasionado por el infortunio y la desdicha. Así mismo, este liderazgo espiritual corresponde a una práctica/*insurgencia* de carácter pedagógico, dada la confluencia: enseñanza-palabra\cantada-aprendizaje, la cual se produce gracias al encuentro, en el seno de la experiencia colectiva, en el marco de un intercambio de voces y experiencias que re-afirman la existencia y las posibilidades de ser, saber, sentir y resistir en comunidad.

En estos términos, reconocer la dimensión pedagógica del canto y las prácticas/*insurgencias,* asociadas a la celebración del rito fúnebre en Palenque, permite destacar el carácter epistémico y trasgresor del encuentro entre mujeres, en donde la palabra, el *leko*, y la entonación compartida logra articularse como herramienta liberadora, sanadora y protectora, y como artefacto que permite anidar los circuitos de espiritualidad que componen las formas de organización social y comunitaria dentro del territorio. De esta forma, la voz y la palabra compartida desde el dolor y su tramitación respectiva, sugiere formas posibles de creación y relacionamiento, es decir, politiza el encuentro a partir de la instauración de *lugares* para la re-existencia: los *lugares* de la vida, en donde la solidaridad y el cuidado mutuo se presentan como principios vectores ante el surgimiento de alianzas protectoras entre mujeres y de cara al conjunto de la comunidad.

Consideraciones finales

Ilustración: Teresa Reyes. Vendedora de dulces tradicionales, cantaora de bullerengue y lumbalú, e hija de Graciela Salgado.

Fuente: Elaboración propia, San Basilio de Palenque, 2019.

> *Yo de mi mamá recuerdo su voz, esa voz que no me puedo olvidar jamás. Ella usó su voz para sostenernos toda la vida, porque, por ejemplo, cuando no había pa' cantar aquí y nos tocaba que salir a Cartagena, yo salía con ella a vender lo que fuera, si los dulces, si la frutas, nosotras las vendíamos por las calles de Cartagena, ahí ella usaba su voz porque si no era así no nos compraban, ella me enseñó a rebuscar las formas de salir adelante, una de esas era vendiendo y lanzando pregón por la calle. Pero también aquí, lo más importante es cuando se requiere de su voz aquí en la comunidad, cuando hay que cantar se canta pa' ayudar a aliviar esos dolores de esas familias, entonces como ella decía: uno o dos son pa' el que lo quiera. Ahí estaba la voz y sigue estando, cantando pa' vender y tener con qué comer, y cantando aquí pa' cuidar de esa alma, y también pa' festejar, pa' celebrar, siempre la voz estará presente* (Entrevista personal con Teresa Reyes, 2019).

La experiencia histórica y comunitaria que han gestado y producido las mujeres de San Basilio de Palenque dentro del territorio, se encuentra atravesada por el registro de una serie de expresiones, oficios y saberes cultivados de generación en generación, y cuyo origen data de aquellos procesos históricos de sublevación y cimarronaje que, en el marco del periodo esclavista

permitieron allanar los caminos de la libertad, la soberanía, y la salvaguardia del arsenal ético, político, estético, pedagógico y onto-epistémico traído desde África hasta el territorio americano. En estos términos, referirnos al lumbalú y a las prácticas asociadas a este ceremonial, implica referirnos a una de las tantas estrategias de vinculación comunitaria que idearon y recrearon los pueblos negros asentados en los palenques, una vez alcanzada la libertad. Implica, además, reconocer la preponderancia del *lugar* que las mujeres ocuparon y continúan ocupando en la producción y reproducción de este saber-hacer.

Tanto la permanencia en comunidad como la exteriorización y colectivización del dolor, además del despliegue de expresiones para manifestar y procurar el cuidado mutuo, constituyen la razón de *ser* de este tipo de prácticas, y permiten evidenciar las dimensiones políticas y pedagógicas de cada una de ellas. El canto, por su parte, se presenta como un mecanismo para la evocación y el establecimiento de relaciones continuas entre el pasado y el presente, en una suerte de ritual memorístico que invita a la articulación perpetúa entre la comunidad y sus memorias. De igual manera, cantar para sí, para los vivos y para los muertos representa, no solo un ejercicio de responsabilidad y co-responsabilidad con la comunidad y la tramitación de sus dolores, sino sobre todo un compromiso con la historia, con las huellas de ancestralidad y con la herencia cimarrona.

Finalmente, es posible destacar que, el liderazgo espiritual ejercido por las mujeres de San Basilio de Palenque durante el ritual del lumbalú, y por medio de prácticas*insurgencias* tales como el canto y la entonación de *lekos,* se comporta como un referente ético-político y estético-corporal frente a las representaciones sobre el cuidado, y sobre una ética del cuidado con perspectiva feminista. La agencia de las mujeres durante este ceremonial queda en evidencia, al ser ellas las portadoras de la palabra y las tejedoras de la memoria; la gestión que, pasa por un proceso de auto-percepción y auto-reconocimiento sobre sus cuerpos y el potencial creativo y creador que de él emana, y un proceso colectivo de vinculación

emocional, corresponde a una gestión para la compartimentación del dolor, la prolongación de la vida en comunidad, y la puesta en práctica de oficios y saberes tendientes a inscribirse en el extenso camino del cimarronaje femenino.

Referencias

DE FRIEDEMANN, N. S. (1990). Lumbalú: Ritos de la muerte en San Basilio de Palenque Colombia. **América Negra**, 65-92.

HERNÁNDEZ, D. (20 de Octubre de 2006). **El Bullerengue: aspectos históricos y actualidad**. Recuperado el 01 de Junio de 2020, de María Mulata: http://bullerengue.blogspot.com/2006/10/el-bullerengue-aspectos-historicos-y.html

JARAMILLO, M. M. (2011). María Teresa Ramirez: heredera de Yemayá y Changó. En M. T. **Ramirez, Mabungú Triunfo** (págs. 7-22). Bogotá: Apidama.

OSPINA, M. E. (2019). **El bullerengue colombiano entre el peinao y el despeluque. Subjetividad, intersensibilidad y prácticas danzarias** . Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

PRADA, A. (2003). *Orika:* **La gacela de la madrugada**. Cartagena: Cartagena de las Indias. Casa editorial.

RAMIREZ, M. T. (2011). **Mabungú Triunfo**. Bogotá: Apidama Ediciones.

VARGAS, I. (2018). Las expresiones culturales tradicionales: un dimensionamiento a partir de la caracterización del Lumbalú como conocimiento tradicional**. Justicia**, 71-90.

ZAPATA OLIVELLA, M. (1962). Cantos religiosos de los negros de Palenque. **Revista Colombiana de folclore**, 205-211.

Entre a América Latina e o Vasto Mundo: uma crítica à colonização das formas de crer e sentir desde o chão

Lívia Santos de Souza[1]
Anaxsuell Fernando da Silva[2]

> Chegando no largo da igreja logo me maravilhei de ver tanta gente junta, cumprindo suas promessas e por aquilo avaliei quanto de dor e agonia há nesse mundo de Deus, pra exigir tanta promessa. Admirei-me de ver como o povo conseguia mudar a dor em alegria, porque ali pra todo lado se cantava, se tocava, se conversava e sorria, se vendia e se comprava, se chorava de alegria, se cantava de tristeza, se rezava, se gozava da festa da romaria. (Maria Valéria Rezende, *O Voo da Guará Vermelha)*

Resumo: Neste capítulo discutimos como formas de crer e sentir que contrariam a lógica de domínio colonial na América Latina estão expressas na literatura. De maneira particular, selecionamos o romance Vasto mundo, de Maria Valéria Rezende, publicado em 2001, como *locus* de análise. Nossa intenção é promover diálogo entre Antropologia da religião e a Crítica Literária e, nesta interface, viabilizar a leitura do objeto artístico como ferramenta para compreensão da nossa realidade. A partir deste esforço podemos observar que Vasto Mundo aborda questões relativas à práticas religiosas de sujeitos subalternizados e periferizados na região nordeste do Brasil evidenciando o papel comunitário desempenhado por suas crenças e demonstrando a existência de formas do crer que em grande medida rejeitam aspectos do catolicismo institucionalizado. Ao descrever essa faceta não-hegemônica da crença/devoção efetivamente vivida no Brasil, Rezende elabora um

[1] Doutora em Letras Neolatinas pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professora do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos da Unila.

[2] Doutor em Ciências Sociais, com concentração em Antropologia Social, pela Unicamp. Professor da Universidade Federal da Integração Latino-americana (Unila).

delicado retrato que revela toda a beleza que assumem as formas do crer e a inadequação destas ao projeto moderno de colonialidade, largamente difundidas no sul global.

Introdução

Repensar a modernidade em sua faceta colonial tem sido um esforço intelectual empreendido não apenas pela crítica literária, mas também por vários pesquisadores e pesquisadoras pertencentes às humanidades, sobretudo nas últimas décadas nos Estudos Latino-Americanos. No contexto mais amplo desta reflexão crítica-emancipadora estão os trabalhos do intelectual peruano Aníbal Quijano (1928-2018). Ele foi o responsável pela formulação de uma teoria fundacional (filosófica, epistemológica, ética e política) a respeito das particularidades do pensamento social latino-americano. A "colonialidade de poder", expressão convertida a partir dos seus trabalhos em um conceito-chave, refere-se a uma estrutura de poder própria do domínio colonial na qual foram submetidos os povos originários a partir de 1492, e que ainda perdura, mesmo após as independências (cf. QUIJANO, 1992, p.12). Em termos gerais, a colonialidade seria a outra face da modernidade.

Pensar o texto literário a partir dessas concepções implica, portanto, entender que o fazer artístico, sua recepção e as reflexões evocadas por ele são frequentemente permeadas pelas estruturas de poder do domínio colonial. Uma vez cientes disso, é imperativo estudar obras que subvertem a lógica colonial, adotando para isso também uma perspectiva anticolonial de leitura. Antes de adentrar o texto literário, a fim de compreender melhor as proposições que vão matizar nossa leitura, voltemos ao debate em torno das premissas epistemológicas centrais na apreciação crítica a qual propomos desenvolver. Mas façamos isto tomando a modernidade não somente como um período histórico, tal qual é feito usualmente. Na esteira do pensamento de Quijano, propomos compreender a modernidade como uma história do imperialismo.

No período que ficou conhecido como Renascimento, o centro geopolítico do mundo mudara para Roma. Ali, sob o governo de Constantino (288-337 d.C.), o cristianismo seria incorporado ao Império Romano e se tornaria a religião oficial – acontecimento fundamental para compreender a expansão da fé cristã no "velho" e "novo"[3] mundo. Esta época de ocidentalização do cristianismo coincide com a expulsão dos judeus e dos mouros da região da Península Ibérica e, ao deslocar-se do Mediterrâneo em direção ao Atlântico teremos os primeiros relatos de conversão dos povos recém descobertos, instantaneamente nomeados bárbaros e infiéis. Este "auto relato da modernidade" (MIGNOLO, 2013), enreda-se a partir das vantagens que a conversão ao cristianismo traria para o resto do mundo. Configura-se uma nobre justificação da expansão imperial dos Estados, monárquicos e seculares, europeus do Atlântico.

Contudo, não podemos perder de vista que o Cristianismo como doutrina sistematizada foi resultado de negociações posteriores a outros processos mais simples, cotidianos e plurais, vividos em seu início embrionário no âmbito do contexto africano. A ênfase ocidental da historiografia[4] religiosa no cristianismo tem sido justificada pela escassez de fontes de informações sobre o chamado "cristianismo primitivo em outros espaços geográficos, como o Egito, África, Meroé", conforme aponta Arminda Lozano

[3] As aspas utilizadas nestes termos são, antes de tudo, para apontar uma posição político-epistêmica. As expressões mencionadas nomeiam regiões do mundo e pessoas. Não se trata, portanto, de distinções ontológicas, como a historiografia hegemônica nos apresenta. São classificações epistêmicas, e quem classifica controla o conhecimento. Uma das marcas da diferença colonial é uma estratégia fundamental, nos mais diferentes períodos da história, para depreciar e subalternizar grupos populacionais.

[4] Neste ponto, cabe relembrar a afirmação de Daniel Marguerat, para ele: "A historiografia, pois, não é descritiva, mas reconstrutiva. Ela não alinha os fatos nus, mas unicamente unifica fatos interpretados em função de uma lógica estabelecida pelo historiador. A veracidade, pois, da história não depende da realidade em si, do acontecimento relatado; ela depende da interpretação que ele dá de uma realidade, sempre suscetível, em si, de uma pluralidade de opções interpretativas" (MARGUERAT, 2003, p.18).

(LOZANO, 2002, p.49-74). Até 1869, Israel estava ligada ao Egito – e por conseguinte conectado a toda África. Seria apenas quando o Canal de Suez foi concluído que Israel se separaria da África. Até o final do sec. XIX, Israel era considerado parte do nordeste africano.

O neocolonialismo impulsionou a repartição do continente africano e asiático, e, ao fazê-lo, viabilizou o capitalismo industrial ao mesmo tempo que criava condições necessárias para sua manutenção. No continente americano, o processo se dava noutra direção, ali tínhamos a derrogação do colonialismo histórico-político e a conseguinte constituição de nações independentes. Encadeamento semelhante se daria, tardiamente, na África e Ásia. Nestes continentes, a descolonização só ganharia vigor em meados do século XX e, ainda assim, sem força suficiente para efetivar a completa emancipação político-econômica das nações periféricas. A este respeito, o antropólogo venezuelano Fernando Coronil (2000) argumenta que a acumulação colonial resultante destes processos históricos fora um elemento indispensável à dinâmica interna do desenvolvimento capitalismo da sociedade europeia, a qual posteriormente se expandiria para outras regiões. Posteriormente, a continuidade se expressaria por meio dos projetos nacionais de modernização e desenvolvimento que teriam lugar no pós-guerra.

Assim, com o advento do episódio chamado "descobrimento das américas" o cristianismo – já incorporado à cultura da civilização ocidental – reproduziu nos territórios colonizados a naturalização da noção de superioridade dos colonizadores. Este empreendimento filosófico-religioso foi central na consequente justificação da dominação política, social, econômica e epistêmica dos povos ditos civilizados sobre os bárbaros[5]. Mignolo (2005) argumenta que as concepções teológicas cristãs sustentam um conhecimento universal

[5]Bartolomeu de Las Casas classificava, em *Apologética História Sumária*, classifica como "bárbaros" todos aqueles que não possuem uma "religião verdadeira", nem abraçam a fé cristã e por este motivo seriam infiéis e pagãos (Las Casas, 1552 *apud* MIGNOLO 2005).

eurocentrado que estende ao "novo mundo" uma taxionomia preexistente do espaço, da natureza e da humanidade.

O fazer literário, ao longo do tempo, esteve majoritariamente restrito aos grupos que detêm a hegemonia cultural. Isto, inclusive, está refletido na reprodução das personagens nas obras. Negros e pobres estão sub-representados, além da evidente disparidade de gênero (Cf. Souza & Silva, 2020). Em seus primeiros escritos Antônio Gramsci definiu a cultura contrastando o que seria uma perspectiva burguesa das expectativas, necessidades e história dos trabalhadores. Assim, o valor da cultura para as classes obreiras evidencia-se na crítica à cultura burguesa e às formas de dominação intelectual e política que tal cultura proporcionava aos que detinham o poder. Por isso, em sua perspectiva, seria fundamental afastar-se criticamente de um intelectualismo estéril expresso na cultura enciclopédica a qual repercutiria de maneira destrutiva no processo de organização política dos trabalhadores. Em suas palavras: "é necessário perder o hábito e deixar de conceber a cultura como saber enciclopédico" (1975, p. 22). Este saber-poder que se perpetua em nossos modos de transmissão de saber, como apontou Maldonado-Torres:

> se mantém viva em manuais de aprendizagem, nos critérios para o bom trabalho acadêmico, na cultura, no senso comum, na autoimagem dos povos, nas aspirações dos sujeitos e em muitos outros aspectos de nossa experiência moderna. Neste sentido, respiramos a colonialidade na modernidade cotidianamente. (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 131)

Dito de outro modo, seria imprescindível deixar de tratar quaisquer manifestações da cultura como algo abstrato, distante, e acentuar o seu vínculo com a vida concreta, social e política. Esta proposição, em síntese, enleva a importância de um desdobramento cultural que possibilite a formação de uma nova concepção de mundo cuja concreticidade se produza no curso das lutas por uma nova sociedade.

A literatura latino-americana contemporânea, em especial a escritura recente de certas autoras, demonstra profunda sintonia

com essas reflexões e questionam o papel desse cristianismo hegemônico em nossa cultura, prática religiosa tão eurocentrada quanto fulcral na formação das sociedades latino-americanas. Nesse sentido, um caso específico salta à vista: as narrativas da escritora paulista radicada no nordeste do Brasil, Maria Valéria Rezende. Neste texto partimos de uma leitura do artístico como estratégia de compreensão da realidade. Buscamos, portanto, lançar um olhar socioantropológico sobre o texto literário, para em diálogo com ele refletir sobre temas caros aos autores como exclusão, religiosidades e formas violência.

O Vasto mundo de Maria Valéria Rezende

Missionária católica há mais de cinco décadas, Maria Valéria Rezende tem percorrido sertões e periferias do nordeste brasileiro neste período. O encontro com a literatura foi tardio. Apenas aos 59 anos, foi inserida oficialmente no circuito literário e tornou-se a autora de uma significativa obra formada por romances, volumes de crônicas e conto e livros dedicados ao público infanto-juvenil que com enorme frequência inclui episódios inspirados em sua trajetória como educadora e religiosa[6]. Embora reflita sobre temas que tem figurado com maior frequência na crítica literária na atualidade, seus textos ainda são escassamente estudados. Tal marginalidade revela a ainda persistente desigualdade que existe entre textos literários vinculados aos grandes centros e obras escritas desde outros eixos geopolíticos do conhecimento e das artes.

Na contramão dessa lógica, neste capítulo queremos refletir sobre as estratégias adotadas por Rezende para falar do sertão brasileiro rejeitando estereótipos e colocando em cena toda a complexidade da articulação entre religião, literatura e sociedade na região. Com uma sensibilidade ímpar, a autora elabora tramas que

[6] Uma lista mais precisa inclui os seguintes títulos: Outros cantos (2016); Quarenta dias (2014); O voo da guará vermelha (2005); Vasto mundo (2001) A face serena (2018) Histórias nada sérias (2017) Histórias daqui e d'acolá (2009) A utilidade da cobra (2008) Modo de apanhar pássaros à mão (2006).

rechaçam a ideia de crença como elemento de controle social e assim evidencia a necessidade pensar o crer e o sentir para além da lógica do cristianismo hegemônico. Para tanto, selecionamos como objeto específico de análise *Vasto Mundo,* cuja primeira edição foi publicada em 2001, pela editora Alfaguara. Texto de difícil classificação, o livro é constituído por um conjunto de narrativas curtas que podem ser lidas separadamente, como contos, mas que possuem a mesma ambientação, e personagens que se alternam, por vezes como protagonistas, em outras como coadjuvantes nas narrativas, como o padre Franzs, o jovem Preá ou o coronel Assis Tenório.

Assim, ao longo das 108 páginas do livro, Maria Valéria Rezende apresenta o universo de uma cidade ficcional no interior da Paraíba, Farinhada, engendrado a partir das pequenas histórias, das narrativas do cotidiano que tratam a crença e devoção popular de maneira a tensionar o discurso cristão hegemônico. Essas narrativas, a voz do chão a que faz referência o título do capítulo, representam, portanto, um valioso discurso artístico sobre expressões do crer e do sentir.

Dando voz ao chão: uma leitura do crer na literatura brasileira contemporânea

As novas tentativas de reflexão crítica emancipadora – expressas, sobretudo, nos estudos pós-coloniais, decoloniais, subalternos ou pós-ocidentais – engendrados principalmente no sul global (África, Ásia e América Latina), não devem ser entendidas apenas como uma recomendação a respeito da necessidade de diversificação de referenciais teóricos, sugestão recorrente do multiculturalismo hegemônico. Mais que expressão geopolítica do conhecimento, o ponto nodal é a imposição de compreender que a reflexão filosófica pode exceder "em muito a racionalidade moderna, com as suas zonas de luz e sombra, as suas forças e fraquezas" (Meneses, 2008). Estas bases epistemológicas tonificam o pensamento e encadeiam uma *mirada* que põe em

perspectiva a peculiaridade colonial da expansão ocidental: seu projeto cultural (Cf. CAJIGAS-ROTUNDO, 2007).

Não à toa, Boaventura de Sousa Santos, em 1995, sugeriu o conceito de "epistemologia do Sul". Mote a partir do qual se aglutinou este debate. A proposta é não apenas aprender que existe o Sul; afinal, ao contrário da modernidade, esta nova proposição epistemológica não é um destino ou finalidade. É preciso também aprender a partir do Sul e com o Sul. E, assim, efetivar um giro colonial (BELESTRIN, 2013).

Este movimento também se torna fundamental para a compreensão de textos literários que têm afinidade com esse conceito de sul apresentado por Boaventura de Sousa Santos. Assim, literaturas que subvertem a lógica colonial, tenham ou não sido escritos no sul global, devem também ser lidos a partir de um repertório crítico e teórico identificado com o sul global.

Os conflitos sociais que se desdobram a partir de crenças religiosas têm sido recorrentes na história moderna. Moralidades religiosas podem funcionar como justificativas para controle de corpos, perseguição, violências simbólicas e condenações (Cf. Mbembe, 2014). Ao mesmo tempo, expressões religiosas em textos sagrados têm encorajado indivíduos no enfrentamento de situações hostis, facultando a seus destinatários uma compreensão do mundo que não pode prescindir da mobilização coletiva como alternativas de ação às práticas de silenciamentos e opressão presentes nas epistemes coloniais.

Neste sentido, é fundamental ressaltar o fato de que algumas expressões religiosas não-hegemônicas tem sido, ao longo da história, alvos preferenciais de mecanismos de invalidação, desqualificação e subalternização. Fatos que as colocam numa condição de desigualdade e não reconhecimento social. Num quadro geral de diversificação de crenças, saberes e formas de sentir, este mecanismo social de menosprezo e demérito destas práticas deriva em formas de violência e racismo religioso.

Não podemos perder de vista que a própria noção de religião é resultante de uma reflexão ocidental, e, por isso, carrega consigo

um conjunto de pressupostos colonialistas. Esta expressão advém das palavras latinas *religio*, *religare* e *religere*. Ela aponta para uma compreensão cristã de qualquer sistema de crença, uma vez que pressupõe uma ligação originária (criação), sucedida de uma ruptura (narrativa de queda/pecado) que se desdobra numa necessidade de religação (adesão religiosa e reconhecimento salvífico). O regime colonial perseguiu sistemas de crenças que não se ajustava a este modelo ocidental e coube ao contexto político pós-independência de muitos estados-nação replicar as formas de silenciamento destas formas de crer e sentir desajustadas às expectativas coloniais. A literatura e as formas artísticas pós-coloniais buscaram dá-lhe voz e lugar no espaço público.

Deste modo, texto literário pode desempenhar um papel de grande relevância no sentido de dar visibilidade a essas práticas religiosas subalternizadas e escamoteadas pelo discurso hegemônico. Nesse sentido, narrativas elaboradas por escritores do sul global podem apresentar uma significativa sensibilidade para desvelar essas práticas de desqualificação, evidenciando a heterogeneidade do crer nesses espaços. O capítulo de *Vasto Mundo* "Não se vende jumento velho", é claramente um desses textos. No conto, a voz narrativa elaborada por Maria Valéria Rezende apresenta a relação entre um padre católico identificado como a teologia da libertação e o povoado do interior do nordeste brasileiro em que desenvolve as atividades eclesiásticas:

> O entusiasmo pela Igreja dos pobres não arrefecia o interesse do alemão por fenômenos extraordinários. Pouco depois de sua chegada, tinha encontrado todos os rezadores e curandeiros da vila e dos sítios da redondeza e tinha descoberto Cícero Só, cuja fama de catimbozeiro era motivo de certo medo e respeito por parte da gente da vila que mantinha cerrada discrição quanto ao assunto. Nunca se sabe... No início pensaram que os estava procurando para recriminá-los e exigir que abandonassem essas atividades malvistas pela Igreja. Para surpresa geral, a atitude do padre Franz era amigável, queria ver, compreender, aprender. Passava horas acompanhando as sessões de reza e cura. Guardava os raminhos de arruda que murchavam nas mãos das rezadeiras ao absorverem o mal que afligia o cliente e submetia-os a observações e comparações com outros ramos sadios (2015, p. 45).

O catolicismo praticado naquela região em que se passa a história – como em vários outros lugares da América Latina – comporta uma série de práticas aparentemente incompatíveis com os dogmas da Igreja[7]. A figura bem-intencionada do Padre Franz e seu interesse por essas tradições representam uma tentativa de conciliação entre essas duas instâncias. No episódio que segue o trecho citado, um dos sítios da região passa por um fenômeno sobrenatural ao ser acometido por uma chuva de pedras e o pároco aplica seus conhecimentos em parapsicologia para solucionar o caso.

O desenrolar da narrativa, no entanto, não deixa espaço para o esforço de racionalização ocidental proposto pelo religioso:

> Padre Franz suava em bicas e preparava-se para começar tudo de novo quando a pedra veio: um calhau maior que o punho de Tonhão acertou bem no meio da careca do parapsicólogo, que caiu para trás desacordado. Crisenaldo aproveitou-se da confusão da gente que se precipitou sobre o ferido e desapareceu no mato.

Maria Valéria Rezende, dessa forma, enuncia a falibilidade do conhecimento e das formas hegemônicas do crer e do sentir em Farinhada, a cidade em que se passam as narrativas que compõe o romance. Não cabe à autoridade religiosa definir a causa ou resolver a questão, e no desfecho do texto é o povo da cidade a determinar o destino do pároco:

> professor Paulo Afonso, escolhido como porta-voz pelo seu prestígio de intelectual da vila, adiantou-se e desfiou a curta fala tantas vezes ensaiada: "Excelentíssimo Senhor Bispo, em nome do povo da vila da Farinhada, declaro-lhe que daqui o padre Franz não sai. A voz do povo é a voz de Deus." Tudo o que o bispo tentou dizer a partir daí foi abafado pelo alarido da multidão. Não houve jeito nem argumento nem autoridade que adiantasse. Ao fim de duas horas o bispo se deu por vencido, meteu o rabo entre as pernas, com o perdão da má palavra, e foi-se embora.

[7] Por Igreja, aqui, devemos entender o órgão máximo de salvaguarda e promoção do catolicismo – o Vaticano.

Os movimentos de silenciamento de grupos subalternizados inscrevem-se naquilo que Sirin Adlbi Sibai (2016), politóloga e especialista em teoria democrática, define como a colonialidade da religião. Categoria analítica utilizada pela pensadora muçulmana decolonial para se referir às diferentes formas de violência epistemológica, espiritual e conceitual aplicada a grupos considerados marginais desde o conceito eclesiocêntrico de religião[8]. Aqui, cabe lembrar que este conceito tem sido pretensamente mobilizado pela literatura especializada como sendo de valor heurístico universal. A qual, a partir de rasos procedimentos de análise comparativa, equipara experiências, saberes, cosmovisões e formas distintas de ser/estar no mundo produzindo invisibilizações, apagamentos ou inferiorizações do crer, saber e sentir. Em perspectiva religiosa, esta noção foi fundante das dicotomias entre religião e paganismo. Em termos conceituais, deveríamos considerar a inadequação desta categoria para se compreender práticas culturais ou grupos sociais que se configuraram segundo modelos e padrões estruturais distintos daqueles que forjaram este conceito.

Os estudos subalternos[9] tiveram início em 1982 como uma série de debates acerca da necessidade de reescrever a história indiana moderna. Um dos expoentes deste coletivo, Ranajit Guha (2002), à época professor de história na Universidade de Sussex, em companhia de outros oito colegas, apontaram os problemas de considerar uma história pós-colonial na Índia sem evidenciar o conflito de interesses entre a elite nacionalista e seus partidários

[8] Ao propor uma genealogia do conceito de Religião, Talal Asad argumenta que sugere que a própria classificação de uma prática qualquer como sendo "religiosa" constitui-se como um ato inextricavelmente a serviço de configurações de poder preexistentes. Este tema é foco de discussão pormenorizada em artigo anterior (Silva; Procopio, 2019).

[9] Coletivo editorial *Subaltern Studies* foi o nome dado, inicialmente, a uma série de publicações que se dedicava a repensar a partir de outras bases a história indiana, atualmente consideramos tais produções como marco inaugural para o que chamamos estudos pós-coloniais.

socialmente subordinados, ou seja, os grupos subalternos. Esta insatisfação manifestava-se epistemologicamente, uma vez que a produção acadêmica estava intricada aos antigos paradigmas positivistas oriundos da tradição historiográfica inglesa[10]. Isto nos permite pôr em contexto os chamados *estudos subalternos* os quais emergem como uma mudança paradigmática – uma nova maneira de pensar e escrever história.

Como desdobramento dos trabalhos deste grupo está não apenas a crítica que antes fora realizada no nível da produção de uma outra historiografia, mas também uma crítica à dominação epistemológica, mas que põe em evidência a singularidade das experiências dos subalternos, para uma crítica da própria concepção de história, de religião e de política. A subordinação epistêmica, então, devia ser reposicionada na perspectiva da investigação das relações de poder.

A relação de poder, material e histórica, expressa por meio de forças políticas e econômicas, é que explica o europeu falando pelo "não-europeu", e jamais o contrário. Ao subalterno estaria destinado o silêncio. Há quem fale por ele, há quem o represente. (Cf. SPIVAK, 2010). Nesta direção, podemos localizar o dispositivo colonial na concretude do poder político e econômico, ou, dito de outro modo, na aceitação tácita do valor heurístico do referente de identidade universal europeu justificado pelo que Edward Said denomina de afirmação e reafirmação de uma suposta "superioridade sobre o atraso oriental" e acrescenta

[10] Esta abordagem historiográfica foi também questionada por outros grupos intelectuais que se tornaram mais conhecidos no mundo ocidental, tais como os historiadores ingleses: Rodney Hilton, Christopher Hill, George Rudé, Edward Palmer Thompson, Eric Hobsbawm. A esta tentativa nomearam como *History from below* (Cf. Bhattacharya, 1983). Ambas (tanto a inglesa, como a indiana) têm raízes marxistas e, de maneira particular, em Antonio Gamsci, uma vez que o conceito de "hegemonia" e a própria terminologia "subalterno" e remetem aos escritos do filósofo italiano (Gramsci, 2004). O propósito manifesto dos estudos subalternos seria produzir uma análise histórica na qual os grupos subalternos fossem considerados como os sujeitos de sua própria história.

> Sob o título geral de conhecimento do Oriente e no âmbito da hegemonia ocidental sobre o Oriente a partir do fim do século XVIII, surgiu um Oriente complexo, adequado para o estudo na academia, para a exibição no museu, para a reconstrução na repartição colonial, para a ilustração teórica em teses antropológicas, biológicas, linguísticas, raciais e históricas sobre a humanidade e o universo, para exemplo de teorias econômicas e sociológicas de desenvolvimento, revolução, personalidade cultural, caráter nacional ou *religioso*. (2013, p. 35, *grifos dos autores*)

Essa demanda por fazer a voz do subalterno ouvida, que reflete necessariamente um reposicionamento hierárquico de saberes é representada na literatura de Maria Valéria Rezende em diversos momentos. Nos textos da autora, a voz do subalterno é ouvida não quando tutelada pelo sujeito detém o poder, seja ele religioso, político ou econômico, mas sim quando articulada às vozes de outros sujeitos subalternizados, a chave, para Rezende, está sempre na coletividade.

O capítulo "Aurora dos Prazeres", também de *Vasto mundo* nos parece um exemplo específico bastante eficiente desse movimento. Na narrativa a jovem Aurora dos Prazeres opta ainda muito jovem, como a própria autora, pela vida religiosa. No convento, seu nome é considerado inadequado para uma freira e ela passa por uma experiência significativamente simbólica: muda de nome. Para ser aceita no novo universo que a acolhe ela passa a ser conhecida como irmã Helga, em homenagem a uma freira alemã que desempenhou suas atividades religiosas na mesma região.

A vontade de estar ao lado dos mais pobres, no entanto, faz com que a jovem retorne a seu lugar de origem, onde seu nome europeu se torna inviável:

> A vida de Aurora mudou outra vez da água para o vinho: a casinha de taipa numa ponta de rua, difícil de manter limpa, o belo hábito branco trocado por uma roupinha qualquer, para ficar igual a todo o mundo de pobres, a zoada dos rádios, a meninada da vizinhança metendo-se pela porta adentro e a impossibilidade de o povo dizer seu nome alemão. Irmã Helga virava invariavelmente irmã Égua. As irmãs concordaram em que não podia ser: voltou a chamar-se Aurora dos Prazeres. Seus conhecimentos de menina do sítio passaram a ter uso na tarefa de viver como os pobres e era com ela que

> as companheiras de outra origem aprendiam. Tinha entendido tudo o que o bispo dissera e procurou os mais pobres e desprezados para visitar e evangelizar. Descobriu o Rabo da Gata, a rua das mulheres da vida, e passava com elas as horas em que não tinham freguesia. Ouvia suas misérias, falava-lhes de Jesus e de como as putas entravam primeiro no Reino dos Céus.

É como Maria dos Prazeres e não como Helga que a personagem consegue se reinserir na região e assim articular a população local em torno da luta por direitos trabalhistas. Unida às putas do Rabo da Gata, ela inicia um cortejo por Cataventos e envolve grande parte da população local:

> Por onde passava, o cortejo das perdidas, cantando velhos benditos, com irmã Aurora dos Prazeres à frente, ia acordando o povo e arrastando os curiosos. Quando chegou ao lugar do piquete, já trazia centenas atrás de si. Correu rápida a notícia de que as putas tinham saído da zona e estavam cantando benditos lá na beira da estrada. Às quatro da manhã, a estrada estava tomada pela multidão. Muitos nem sabiam o que tinham ido ver ali, mas não se iriam embora sem ver alguma coisa. Quando o primeiro caminhão de sertanejos apontou na curva, Aurora dos Prazeres gritou: "Não deixa passar!" Primeiro as raparigas e depois toda a multidão ecoou, entusiasmada: "Não passa! Não passa!" E não passou aquele nem os que vieram depois. A festa na estrada continuou o dia inteiro. Os assessores da Federação, eufóricos, suados, ainda ensaiaram alguns discursos politizantes, mas acabaram por entregar o microfone do carro de som à sanfona de Faustino. Vieram os fiteiros com seus carrinhos de vender confeitos; armaram-se as barraquinhas de café, cachaça e refrigerante; venderam-se roletes de cana, laranja descascada, picolés e pastéis e tudo o mais. Às cinco horas da tarde, a fumaça da chaminé da usina foi diminuindo, diminuindo e sumiu. Cataventos descobriu o gosto da vitória e explodiu em alegria.

O episódio da greve puxada pela freira e pelas putas é, portanto, um exemplo da potência da voz coletiva, que se articula não a partir da movimentação política tradicional, representada no texto pelos assessores da federação, nem pelo catolicismo tradicional. O subalterno aqui reconhece que precisa encontrar formas para falar e assim o faz, cantando.

Dessa forma, a emergência da religião como categoria analítica e difusão do uso deste conceito, nesta versão que assume uma

postura de crítica pós-colonial, está relacionada com a modernidade enquanto projeto político e epistemológico forjado no contexto de exploração das colônias do sul pelas metrópoles do norte. Assim, explicitar essa relação poder como parte da colonialidade do saber-poder que se prolonga na construção de categorias tais como religião contribui para problematizar e suplantar o pressuposto valor explicativo universal desse conceito.

Assumir esta postura de vigilância epistemológica implica trabalhar para deslegitimar as os mecanismos estratificação intelectual vigentes. Trata-se de desvelar os instrumentos de desvaloração pela perspectiva de raça, da classe e do gênero. Em termos das humanidades, implica pensar que muito do que conhecemos sob o guarda-chuva dos estudos da religião é pensamento euro-americano que fala pelos não-euro-americanos sobre as realidades não-euro-americanas, mas a partir de referências euro-americanas.

Considerações finais

Pensar, a partir destas outras epistemes, - seja pelo esforço de redefinição do conceito de religião, seja na proposição de uma abordagem mais complexa dos fenômenos religiosos que se deseja apreender - passa pela tarefa de visibilizar novas formas de crer e sentir o sagrado – marginalizadas ou estigmatizadas pela ciência social contemporânea. Passa também por pôr em xeque a estrutura disciplinar do conhecimento moderno, tanto nas formas de disciplinas acadêmicas, quanto nas estruturas institucionalizadas dos centros de produção intelectual que compartimentalizam os saberes em uma estrutura organizativa no intento de gerir os modos de conhecer ou saber. E, na medida que o faz, endossa e justifica desigualdades permitindo a emergência de outras formas de opressão, as quais reproduzem a divisão abissal da nossa realidade e legitimam mecanismos de exclusão social.

A emergência da religião como categoria analítica e difusão do uso deste conceito, nesta versão da crítica à colonização do

crer/sentir, está relacionada com a modernidade enquanto projeto político e epistemológico forjado no contexto de exploração das colônias do sul pelas metrópoles do norte. Assim, explicitar essa relação de poder como parte da colonialidade do saber-poder que se prolonga na construção de categorias tais como religião contribui para problematizar e suplantar o pressuposto valor explicativo universal desse conceito. Assumir esta postura de vigilância epistemológica implica trabalhar para deslegitimar as os mecanismos estratificação intelectual vigentes.

Em termos das Ciências Sociais e da Crítica Literária, implica pensar que muito do que conhecemos sob o guarda-chuva dos estudos latino-americanos é a sociologia/antropologia euro-americana que fala pelos não-euro-americanos sobre as realidades não-euroamericanas, mas a partir de referências sociológicas e antropológicas euro-americanas.

No presente capítulo, tentamos evidenciar os caminhos seguidos por Maria Valéria Rezende para dar voz a formas não-hegemônicas do crer, e em especial a um catolicismo que dialoga e incorpora elementos de diferentes origens. A chave para essa reflexão pode ser encontrada na própria literatura da autora. Rezende escolhe falar do crer não a partir do céu, mas sim do chão. Em sintonia com as correntes teóricas que têm repensado os modos de ver e pensar religião, ela propõe um deslocamento do olhar, uma exploração de pontos de vista marginais para essas questões.

Pensar, a partir destas outras epistemes, passa pela tarefa de visibilizar novas formar de crer e sentir o sagrado – marginalizadas ou estigmatizadas pela ciência social contemporânea, ao mesmo tempo que põe em xeque a estrutura disciplinar do conhecimento moderno que compartimentaliza os saberes em uma estrutura organizativa no intento de gerir os modos de conhecer.

Não é coincidência, portanto, que os trechos curtos de texto que entremeiam os capítulos de vasto mundo sejam chamados "A voz do chão", e é um com uma citação desse trecho que concluímos esse capítulo:

> Eu os conheço a todos. Reconheço-os pelas pisadas e por elas sei de seus humores, de seus sentimentos, de suas urgências, preguiças, de seu contentamento ou aflição. Sei de sua grandeza e mesquinhez. Leio seus passos quando apenas roçam minhas lajes em corridas alegres de pés pequenos ou quando me oprimem com o peso de vidas inteiras. Foi seu tropel incessante que me despertou do meu sono de pedra (REZENDE, 2015, p. 7)

Referências

ARIAS, Julio; Eduardo Restrepo. Historizando raza: propuestas conceptuales y metodológicas. **Crítica y Emancipación**, 3: 45-64, enero-julio, 2010

ASAD, T. **Formations of the secular**: Christianity, Islam, modernity. Stanford: Stanford University Press, 2003.

ASAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica. **Cadernos de campo**, 19, p. 263-285, 2010.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 11, p. 89-117, maio/ago. 2013

BHATTACHARYA, Sabyasachi. **History from Below**. Social Scientist 11, no. 4 (1983): 3-20. doi:10.2307/3517020.

SANTOS, Boaventura de S. **Toward a New Common Sense**: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition. New York: Routledge, 1995.

CAJIGAS-ROTUNDO, Juan Camilo. **La biocolonialidad del poder**. Amazonía, biodiversidad y ecocapitalismo. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GOSFROGUEL, Ramón (comp). El Giro Decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre, 2007

CARVALHO, José Jorge de. **O olhar etnográfico e a voz subalterna**. In: Horizontes Antropológicos. Porto Alegre, ano 7, n. 15, julho de 2001

CHAKRABARTY, D. **Post coloniality and the Artifice of History**: Who speaks for 'Indian' Pasts"? Representations, n.37. Special

Issue: Imperial Fantasies and Postcolonial Histories. University of California Press, 1992.
CHKRABARTY, Dipesh. **Provincializing Europe**. Postcolonial Thought and Historical Difference. Princeton, Princeton University Press. 2002
CORONIL, Fernando. **Naturaleza del poscolonialismo**: del eurocentrismo al globocentrismo. In: LANDER, Edgar. (Org). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, Buenos Aires, CLACSO, 2000
GOSFROGUEL, Ramón (comp). **El Giro Decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre, 2007
GRAMSCI, A. **Cadernos do cárcere**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; 2004
GRAMSCI, Antonio. **Socialismo e Cultura**. In: Scritti Giovanili, Torino: Einaudi, 1975
GUHA, Ranajit. **History at the limit of World-History**. New York, Columbia University Press, 2002
LANDER, Edgardo. **Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos**. In: Edgardo Lander (comp.) La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, 2000.
LOZANO, A. **Las Ciudades Griegas de fundación Seleúcida en Asia Menor**: sus repercusiones territoriales y las relaciones establecidas con las Poblaciones Autóctonas. PHOÎNIX, Rio de Janeiro, n.8, p.49-74, 2002. s Autóctonas. PHOÎNIX, Rio de Janeiro, n.8, p.49-74, 2002.
MALDONADO-TORRES, **Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto**. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón. (Orgs.). El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto

Pensar/Universidad CentralIESCO/Siglo del Hombre Editores, 2007, p. 127-167
MARGUERAT, D. **A primeira história do Cristianismo**: os Atos dos Apóstolos. São Paulo: Edições Loyola / Ed. Paulus, 2003
MBEMBE, Achille. Sair da grande noite: ensaio sobre a África descolonizada. Luanda: Ed. Mulemba, 2014. 200 p
MIGNOLO, Walter. **Decolonialidade como o caminho para a cooperação**. Entrevista concedida a GALLAS, Luciano. IHU on-line, ed. 431, Nov/2013.
RESTREPO, Eduardo. **Genealogías de la diferencia. Tecnologías de la salvación y representación de los africanos esclavizados en Iberoamérica colonial**. Colombia: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2009, 118-176.
REZENDE, Maria Valéria. **Vasto mundo**. Rio de Janeiro: Objetivo, 2015.
SAID, Edward. **Orientalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
SIBAI, Sirin Adlbi. **La cárcel del feminismo**. Hacia un pensamiento islámico decolonial. México: Akal/Inter Pares, 2016.
SILVA, Anaxsuell F.; PROCOPIO, C. E. P. Colonialidades do crer, do saber e do sentir: apontamentos para um debate epistemológico a partir do Sul e com o Sul. **Revista de Ciências Sociais** (UFC), v. 50, p. 15-30, 2019
SOUZA, Lívia Santos de & SILVA, Anaxsuell Fernando da. Políticas de vida nas margens: resistência e reexistência ante as desigualdades e o racismo nada cordial das cenas urbanas brasileiras. **Rev. Travessias,** v. 14, n.2, 2020. .
SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar**? Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

Memória, autonomia e identidade na construção do canal televisivo mapuche "*wall kintun tv*"

Estela Rocha de Ungaro[1]
Laura Janaina Dias Amato[2]

Resumo: Neste artigo buscamos trazer um recorte da dissertação de mestrado intitulada "Olhares e Narrativas, do meio ao redor - *Wall Kintun* TV e a trajetória do primeiro canal televisivo de povos originários na Argentina", com o intuito de traçar um debate acerca da transformação do *Wall Kintun*, canal televisivo mapuche criado a partir da LSCA - a Lei de Meios argentina -, em uma ferramenta possibilitadora de amplificação de vozes mapuche. Para tanto, trouxemos dois aspectos evidenciados na pesquisa como intrínsecos à existência da emissora e às relações que compõem e compuseram seu processo de construção, quais sejam: I) a inserção do *Wall Kintun* no contexto cultural, histórico e social mapuche e, portanto, as dinâmicas próprias desse universo que carrega consigo; II) a urgência de falar com a própria voz tal qual a emergência de ser escutado como elementos fundamentais da construção contínua do canal, decorrentes de uma construção histórica que sistematicamente exclui os povos originários, de maneira geral, como parte ativa das decisões políticas no país.

Introdução

Integrando as mudanças nas regulamentações comunicacionais que vinham acontecendo ao longo dos anos 2000 em vários países da América Latina, e que trouxeram à tona o

[1] Mestre em Estudos Latino-Americanos pela UNILA.
[2] Doutora em Letras pela UFPR e docente do PPG-IELA e da área de Letras e Linguística na UNILA.

problema da concentração dos meios de comunicação na região[3], estava a Argentina, com a Lei 26.522 de Serviços de Comunicação Audiovisual – também conhecida como "Lei de Meios" ou "*Ley de Medios*" –, doravante LSCA, aprovada pelo seu congresso em outubro de 2009. Até então, a legislação vigente responsável por regulamentar o sistema de radiodifusão no país era o Decreto-Lei 22.285[4], aprovado durante o governo ditatorial de Jorge Rafael Videla em 1980, a partir do qual foi estruturado um sistema midiático vigorosamente voltado para o mercado e inserido em um cenário de caráter oligopólico, ainda que sob controle do Estado.

Em decorrência disso, bem como em reação a tal cenário, no início dos anos 2000, a problematização e o debate em torno da concentração dos meios de comunicação nas mãos de poucos e poderosos grupos na Argentina se tornaram cada vez mais crescentes e ganharam visibilidade. Desse modo, discussões promovidas por organizações da sociedade civil que reivindicavam o acesso democrático a licenças de rádio e televisão conquistaram seu espaço e culminaram no documento apresentado publicamente em agosto de 2004 – quando se completaram 21 anos do fim do período ditatorial na Argentina – intitulado "21 puntos básicos por el derecho a la comunicación", que estabelecia 21 pontos considerados indispensáveis para a elaboração de uma nova lei de radiodifusão que garantisse o pluralismo comunicacional e colaborasse com o fortalecimento da democracia no país. Simultaneamente, a união dessas organizações deu origem à Coalición por una Radiodifusión

[3] Como por exemplo a Ley Resorte de 2004, na Venezuela, e a Ley Orgánica de Comunicación de 2013, no Equador. Martín Becerra trata das mudanças através de intervenções estatais em diversos sistemas de comunicação na América Latina, caracterizados pela concentração, centralização, conglomeração, no capítulo "América Latina a contramano: poder mediático y regulaciones" (Becerra, 2015b).

[4] Caracterizada por configurar os meios de rádio e televisão como bens comerciais sob controle do Estado, a regulamentação sofreu modificações parciais a partir de 1989 na gestão de Carlos Menem, e ao longo de seus anos de vigência nos governos constitucionais posteriores, que propiciaram o fortalecimento da concentração mercadológica dos meios por pelo menos duas décadas (BECERRA, 2015a; 2015b; CÓRDOBA, 2011).

Democrática – atualmente denominada Coalición por una Comunicación Democrática –, formada por diversos grupos[5] que constituíram, assim, um coletivo multiorganizacional focado em uma só demanda comum a todos eles.

No ano de 2008, quase quatro anos após a primeira apresentação pública da proposta com os "21 pontos", as reivindicações elaboradas pela *Coalición*, com a finalidade de compor a nova regulamentação foram finalmente incorporadas à agenda de prioridades do governo nacional argentino (CÓRDOBA, 2011; BECERRA, 2015a). Naquele período tinha início a gestão presidencial de Cristina Fernandez de Kirchner, que inaugurava, paralelamente, uma "nova política de mídias" composta por uma série de ações, entre as quais estave a sanção da LSCA (BECERRA, 2015a; 2015b). Um ano mais tarde, em março de 2009, foi anunciado, pela então presidenta, o pré-projeto da nova Lei de Serviços de Comunicação Audiovisual, baseado no documento com os "21 pontos para uma radiodifusão democrática", paralelamente à divulgação de fóruns de discussão que seriam realizados em todo o país em torno da pauta.

Naquele mesmo mês, ao se depararem com a ausência de reivindicações específicas para os povos originários, tanto no documento da *Coalición* quanto no projeto apresentado pela presidência, comunicadores indígenas de diversas regiões da Argentina se reuniram com a finalidade de elaborar uma proposta de "comunicación con identidad" que garantisse "el derecho a la libertad de expresión e información de los pueblos indígenas de Argentina" (YANIELLO, 2014, p. 61), a fim de incorporá-la à LSCA. Foi construída, dessa maneira, a equipe de comunicadores do

[5] Entre os grupos estavam rádios comunitárias, trabalhadores da comunicação organizados com seus sindicatos, acadêmicos especialistas da área, movimentos políticos atuantes em questões territoriais e de direitos humanos, funcionários de setores governamentais relacionados à comunicação social, além da *Asociación de Radiodifusoras Universitarias Nacionales Argentinas* (ARUNA) e da *Asociación Iberoamericana de Derecho de la Información y de la Comunicación* (AIDIC).

Encontro Nacional de Organizações Territoriais dos Povos Originários (ENOTPO).

Constituída por dezenas de organizações de diversos povos indígenas do país, a formação do ENOTPO e sua equipe de comunicadores, como mostra Yaniello (2014, p. 27), foi impulsionada especialmente pela *"invisibilización, estigmatización y el estereotipo de los pueblos originarios en los medios de comunicación comerciales"*, com a finalidade de formulação do documento, posteriormente apresentado ao *Comité Federal de Radiodifusión* (COMFER). Integrantes da *Mapuradio* e do coletivo *Kona Produciones*, localizados na província de Neuquén, no sudoeste da Argentina, explicam, em depoimento para a jornalista Florencia Yaniello (2014, p. 26), no livro "Descolonizando la Palabra: Los medios de comunicación del Pueblo Mapuche en Puelmapu", *a* "comunicación con identidad" como aquela que se faz "desde lo que nosotros somos: gente de la tierra, guardianes, protectores del ixofijmogen (o biodiversidad), promotores de la lucha de una nación originaria". A proposta surge, então, como uma reivindicação para que se possibilite e se viabilize, por meio da inclusão de suas demandas à LSCA, o acesso a meios próprios de comunicação também para os povos originários, para que estes possam participar do processo comunicacional argentino de forma ativa e a partir de suas próprias perspectivas.

Desse modo, foram finalmente acrescentados, ao pré-projeto da Lei de Serviços de Comunicação Audiovisual, os apontamentos que garantiriam para os povos originários na Argentina o direito à comunicação através da gestão de seus próprios meios de rádio e televisão. Entre esses pontos, consequentemente incorporados também à versão final da LSCA aprovada pelo congresso em outubro de 2009, estão: "la preservación y promoción de la identidad y de los valores culturales" indígenas como um dos objetivos da nova norma (Argentina, 2010, p. 3); a possibilidade de que tanto a programação quanto a publicidade veiculadas nos meios contemplados pela lei fossem realizados opcionalmente

também nos idiomas dos povos originários e a reserva de frequências de rádio e televisão para os povos originários no país.

Assim, no final de 2012, por meio da inclusão do artigo 151, que trata da autorização para a instalação e o funcionamento de serviços de radiodifusão sonora e televisiva para os povos indígenas, foi viabilizada a criação do primeiro canal de televisão aberta coordenado por povos originários no país, criado a partir da regulamentação: o *Wall Kintun*, cuja tradução da expressão que o denomina, do *mapuzungun* (língua mapuche) para o espanhol, é "mirar alrededor" ou "buscar alrededor" .

Inaugurado oficialmente no dia 7 de dezembro de 2012 - o "7D"[6] -, o *Wall Kintun* teve sua licença concedida à comunidade mapuche Lof Che Buenuleo, localizada a 8 quilômetros da região central de San Carlos de Bariloche no Lote Pastoril 127, aos pés do Cerro Ventana, e formada atualmente por cerca de 90 membros descendentes de Antonio Buenuleo e María del Pilar Curinao. Seu lançamento foi realizado na cidade de San Carlos de Bariloche durante o *Pre MICA Patagonia*, em que estavam presentes autoridades estatais, representantes governamentais e membros mapuche da cooperativa *Coordinadora de Comunicación Audiovisual Indígena de Argentina* (CCAIA) - integrantes da então equipe técnica e administrativa do canal -, que celebraram publicamente, em seus discursos, o lançamento do *Wall Kintun* como uma conquista da LSCA e da luta dos comunicadores originários na Argentina por uma "comunicación con identidad" e do início de um novo processo de "darle voz a aquellos que no tuvieron voz"[7].

[6] A partir de uma campanha televisiva promovida pela AFSCA (Autoridad Federal de Servicios de Comunicación Audiovisual), o dia 7 de dezembro de 2012 ficou conhecido como "7D" – "Diciembre, Diversidad y Democracia" – ao ser enfatizado como marco de aplicação integral da LSCA (ARUGUETE e KOZINER, 2014).

[7] Discursos disponibilizados em vídeo no canal do Ministerio de Cultura de la Nación no YouTube, com o título "Lanzamiento del canal mapuche WALL KINTUN TV, en el Pre MICA Patagonia". Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=t9WP9FRprdE&t=150s.

Apesar de seu início ter sido marcado por uma forte celebração pública, ao longo de seu primeiro ano de existência, o *Wall Kintun* foi permeado por uma considerável instabilidade na realização de suas atividades e na consolidação de sua equipe. Assim, após algumas modificações internas entre seus integrantes, em abril de 2013 a emissora realizou seu relançamento público. A estreia de suas atividades enquanto realizadora audiovisual, no entanto, só aconteceu dois anos mais tarde, com a operação de sua primeira produção própria após outros processos de conflitos, alterações e reorganizações internas[8].

Sediado em um pequeno escritório no Centro Administrativo Provincial emprestado pelo governo da província de Río Negro, localizado próximo à região central da cidade de San Carlos de Bariloche, o *Wall Kintun* possuía, no ano de 2018 - período de finalização da pesquisa em que se ancora o presente artigo -, uma equipe técnica e administrativa composta por seis membros, em sua maioria integrantes da comunidade Buenuleo. Sua programação era integrada por duas realizações próprias, videoclipes musicais e documentários mapuche e indígenas de maneira geral, além de conteúdos relacionados a temáticas culturais e educativas concedidos pelo *Banco Audiovisual de Contenidos Universales Argentino* (BACUA), pelo *Instituto Nacional de Cine y Artes Audiovisuales* (INCAA) e produzidos por cooperativas audiovisuais.

A primeira produção própria da emissora foi um jornal com cerca de uma hora de duração, gravado e transmitido diariamente, de segunda a sexta-feira em sua programação, intitulado *Muley Zungu*, cujo significado é traduzido no próprio programa como "hay novedad, hay noticia". Lançado após a obtenção de recursos através do FOMECA (*Fondo de Fomento Concursable para Medios de Comunicación Audiovisual*), no final de 2014, o informativo teve sua realização interrompida em novembro de 2015 com o esgotamento

[8] Para um debate mais amplo e detalhado acerca deste assunto, ver Ungaro (2018, p. 162-186).

dos fundos. Após um ano e meio com sua produção paralisada, o *Wall Kintun* reestreia seu jornal em junho de 2017, também a partir de recursos obtidos por meio do FOMECA, recebidos no início do mesmo ano.

Simultaneamente, nesse mesmo mês, o canal iniciou a realização de exibições públicas e gratuitas de documentários de povos originários, compondo sua programação através do Ciclo de Cine Indígena realizado mensalmente, em parceria com a Subsecretaría de Cultura de San Carlos de Bariloche, na Escuela Municipal de Artes La Llave. Dois meses depois, o *Wall Kintun* recebeu, em sua sede, a Defensoría del Público, que entregou à emissora um reconhecimento pelo "trabajo de promoción, de defensa y el ejercicio del derecho a la comunicación que el canal desarrolla y que le aporta diversidad informativa y cultural al sistema de comunicación argentina"[9].

No ano seguinte, em maio de 2018, o *Wall Kintun* estreou sua segunda produção própria, "un programa semanal que busca reflejar la vida del pueblo Mapuche a ambos lados de la cordillera a través de la palabra y el testimonio de la gente de la tierra"[10], intitulado *Nutramkan* – La conversación Mapuche.

Apresentado por Oscar Moreno, o programa tem em média uma hora de duração e, através de entrevistas com mapuches de diversos lugares, tanto no território atualmente argentino como no chileno, evidencia seus relatos acerca de atividades políticas e culturais das quais participam ou desenvolvem.

Para a difusão e divulgação de seus conteúdos e atividades, atualmente o *Wall Kintun* utiliza também a plataforma de vídeos

[9] Declaração da representante da Defensoría del Público Sofía Hammoe segundo a publicação da agência de notícias "Bariloche Opina". Disponível em: http://www.barilocheopina.com/noticias/2017/08/18/31945-entregaron-reconocimiento-al-canal-mapuche-wall-kintun-tv.

[10] Texto de divulgação do programa publicado na página oficial do Wall Kintun no Facebook, disponível em: https://www.facebook.com/WallKintun/posts/7186 87641588198.

YouTube[11] e a rede social Facebook[12], espaços online onde é possível encontrar grande parte das edições de suas duas produções próprias disponibilizadas integralmente.

Para a realização do presente artigo, em que buscamos fazer um recorte da dissertação "Olhares e Narrativas, do meio ao redor - Wall Kintun TV e a trajetória do primeiro canal televisivo de povos originários na Argentina", nos ancoramos especialmente nos capítulos com os quais contribuem com suas narrativas três membros da comunidade mapuche Lof Che Buenuleo e da atual equipe técnica e de gestão do *Wall Kintun*, que vivenciaram e vivenciam o processo contínuo de construção da emissora, enquanto colaboradores entrevistados para a realização da pesquisa. São eles: Deolinda Buenuleo, diretora e apresentadora do *Wall Kintun* e *werken* (porta-voz) da comunidade Buenuleo, seu pai Salvador Buenuleo, *inalonko* (sucessor do *lonko*) da comunidade, e Oscar Moreno, produtor e apresentador do *Wall Kintun* e comunicador mapuche, cuja trajetória profissional antecede sua participação na emissora.

Difusão de memórias e transmissão de saberes

> Porque nosotros ya venimos haciendo comunicación. El pueblo Mapuche hace miles de años que viene haciendo comunicación con la naturaleza, con las personas, con el mundo espiritual, con el mundo sobrenatural, con el mundo natural, con el universo mismo. Nosotros sabemos hacer comunicación y eso está en la cultura mapuche. (MORENO).

Na história e na cultura mapuche, a comunicação se apresenta ao longo do tempo sob diversas formas e para diversos fins. Da oralidade à escrita, dos instrumentos sonoros aos corporais, das transmissões radiofônicas locais à utilização da internet como amplificação de suas vozes para além das fronteiras nacionais, o

[11] Canal do Wall Kintun no YouTube disponível em: https://www.youtube.com/channel/UCixGQOD99p9BWXPiJ70GPzA.

[12] Página do Wall Kintun no Facebook disponível em: https://www.facebook.com/WallKintun.

universo comunicativo mapuche vem sendo historicamente conformado e transformado por meio de e para um intercâmbio de perspectivas, saberes e vivências entre seres, mundos e gerações. Nesse sentido, a multiplicidade e a particularidade deste universo de formas e fins comunicativos próprios dos mapuche se manifestam, por exemplo, através da utilização de instrumentos musicais como o *kultrun* para uma comunicação com o mundo espiritual e o *kul kul* para alertas e avisos, da execução de danças como o *purrun*, *choikepurrun*, *mazatun* e *tregvlpurrun* em espaços cerimoniais, da utilização da escrita a partir do século XVIII para uma comunicação com autoridades governamentais e entre os próprios mapuche (MARIMÁN, 2006 apud GUTIÉRREZ RÍOS, 2014, p. 24-27), e da oralidade como ferramenta para as transmissões do *werkun*, do *nutram* e do *weupin*.

Deolinda Buenuleo, além de diretora do *Wall Kintun*, é também *werken* da comunidade à qual pertence, e foi eleita para assumir tal função com a responsabilidade de, segundo suas próprias palavras, "difundir lo que está pasando dentro de nuestro territorio". Historicamente, a função do *werken* está precisamente relacionada à viabilização de uma comunicação entre as comunidades para fins políticos e convocações de *trawünes* (reuniões)[13]. Desde antes das expansões territoriais e ocupações militares chilena e argentina em *Wallmapu*[14], o *werken* era o integrante responsável por levar e trazer

[13] Conforme explica Gutiérrez Ríos (2014, p. 23-24): "El espacio del trawün, como cuenta el relato de Felipe Reyes, era la convocatoria entre los distintos lonkos para tomar decisiones sobre los temas de común importancia. En este espacio de discusión pública queda expresada con claridad la importancia del buen manejo de la oratoria en el mundo mapuche."

[14] *Wallmapu*, como é chamado o território ancestral mapuche, abarca uma imensa região hoje ocupada pelos Estados chileno e argentino "que va desde los valles transversales por el norte, a Chiloé por el sur, y hacia la vertiente oriental de la cordillera de los Andes" (Millánen, 2006, p. 20), onde estão *Puelmapu*, ao leste da cordilheira, e *Gulumapu*, ao oeste. Os dois termos, utilizados para denominar os espaços de acordo com a localização de cada um deles em relação à cordilheira dos Andes, correspondem aos territórios hoje denominados pela sociedade *winka* como Chile (*Gulumapu*) e Argentina (*Puelmapu*).

informações de sua comunidade, cruzando as cordilheiras e extensas áreas, se necessário, para compartilhá-las de acordo com as solicitações feitas pelo *lonko*, principal autoridade sociopolítica da comunidade (Marimán, 2006; Gutiérrez Ríos, 2014). A essa mensagem enviada pelo *lonko* e transmitida oralmente pelo *werken* - que atualmente seria como o porta-voz de sua comunidade - se dá o nome de *werkun*.

O propósito da comunicação mapuche, no entanto, pode estar relacionado também à memória coletiva e à transmissão de saberes, como por exemplo no *weupin*, transmitido pelo *weupife*:

> […] el weupin, el discurso excelso, arte que solo algunos – los weupife – pueden enunciar con autoridad y en ocasiones rituales, en donde se transmite el conocimiento del pasado en lengua de la tierra – mapudungun – y aquello que algunos denominan los marcos de la memoria colectiva. Weupin enunciados en las mismas ceremonias en donde el ritual del nguillatun recuerda la comunión de los linajes con la tierra y los ancestros,donde el ül, el canto mapuche, canta con la tierra, en donde el purrun, la danza mapuche, gira con la tierra. (TOLEDO LLANCAQUEO, 2007, p. 2).

Se o *weupin* está atrelado a cerimônias e rituais e, como o *werkun*, deve ser transmitido por uma autoridade designada especialmente para essa tarefa, o *nutram*, por sua vez, está presente de forma cotidiana e informal entre os mapuche. Através do *nutram* enquanto relato oral é que se realiza o *nutramkan*, isto é, a transmissão entre gerações das histórias das famílias e comunidades mapuche. Nas palavras do historiador Toledo Llancaqueo (2007, p. 2),

> El devenir de la familia, las líneas de parentesco, se cuentan en un nutram,las luchas y dichas de la comunidad se guardan y rememoran en un nutram, el propio relato de las aventuras y desventuras por el mundo de cada mapuche, se guardan en un *nutram*.(TOLEDO LLANCAQUEO, 2007, p. 2).

Nesses termos, o *nutramkan* se mostra um importante difusor das memórias e narrativas que compõem a identidade mapuche, e possivelmente por essa razão inspirou a segunda produção audiovisual própria do Wall Kintun, lançada em sua programação

em maio de 2018 sob o título *Nutramkan* – La conversación Mapuche, desde então exibido semanalmente no canal e apresentado por Oscar Moreno.

No primeiro episódio da produção, Oscar segura um *kultrun* à frente do lago Nahuel Huapi em San Carlos de Bariloche e explica ao público que o intuito de sua realização é que

> [..] a través de la conversación todas y todos podamos ir conociendo a nuestro pueblo, podamos ir reconociéndonos en las miradas de nuestros abuelos, nuestra gente mayor, la gente jóven y también a través de la mirada y la palabra de nuestros niños en el trabajo que se realiza en todo el Wallmapu, en todo el territorio ancestral de oceano a oceano, de manera colectiva y individual. (Moreno, no primeiro episódio do Nutramkan).

Sua explicação realça o papel do *nutramkan* no fortalecimento da memória coletiva e da identidade mapuche, ao mesmo tempo em que traz para a linguagem audiovisual de um programa televisivo os princípios de uma forma de comunicação ancestral própria anteriormente fundamentada na oralidade e agora reforçados com a integração entre as linguagens. Isso se revela, igualmente, no decorrer do próprio programa que, com duração de aproximadamente uma hora, apresenta depoimentos de integrantes de comunidades mapuche dos dois lados da cordilheira entrevistados por Oscar Moreno em torno das ações que desenvolvem, tais como iniciativas culturais e educativas e mobilizações políticas de comunidades, organizações e movimentos aos quais pertencem ou apoiam.

No primeiro episódio, por exemplo, a primeira parte do programa traz a fala de Olga Paillao Marillan, *lonko* da comunidade Mapu Rayen, acerca do processo de construção do Centro Cerimonial Mapuche, localizado em Padre Hurtado, no Chile, e a segunda parte, entrevistas com diversos participantes e organizadores da inauguração do Centro de Formação Mapuche Intercultural Kimeltuwe Ruka localizado em Villa La Angostura, na Argentina.

O segundo episódio, por sua vez, apresentado por Oscar de dentro do espaço comunitário da comunidade Ranquehue em

Bariloche, dá espaço a depoimentos de participantes e organizadores de duas ações em torno da memória e do genocídio do povo Mapuche, cada uma também de um lado da cordilheira: a primeira em *Gulumapu* (Chile) com a inauguração do memorial por 162 mapuches presos e desaparecidos no Chile entre 1973 e 1990, e a segunda em *Puelmapu* (Argentina) com as Jornadas de Memoria, Verdad y Justiça "Tierra y Libertad: Territorio y Genocidio" realizadas na cidade de Esquel.

Ao registrar narrativas mapuche em toda *Wallmapu* e transmiti-las para além das fronteiras nacionais – considerando que o programa está disponível também on-line –, o *Wall Kintun* amplia, tanto quanto reforça, a potencialidade de difusão da memória coletiva mapuche por meio dos relatos dos sujeitos que conformam esse povo. Da mesma forma, tal característica pode ser observada também nos próprios temas trazidos à tona nos dois primeiros episódios do programa, em geral relacionados à construção de espaços e a realizações de eventos referentes à memória e à cultura mapuche. Nesse sentido, linguagem e conteúdo compõem, então, uma proposta comunicacional onde convergem em seus pontos de partida e a partir da qual é possível observar uma fluente correspondência entre tempo e identidade.

Se voltarmos à apresentação do *Nutramkan,* em seu primeiro episódio, nos deparamos com a fala de Oscar Moreno sobre a forma com que tem sido promovido o diálogo entre as perspectivas de cada mapuche em *Wallmapu* para atender à finalidade do programa. Segundo ele, os relatos são registrados em "cada uno de los territorios, las grandes ciudades y las grandes extensiones de territorio donde nuestra gente está volviendo a ser mapuche, nuestra gente sigue siendo mapuche y nuestra gente se proyecta al futuro como mapuche". Tendo em vista a recíproca relação entre tempo e identidade supracitada, é possível vislumbrar, então, que dentro da potencialidade de difusão das memórias mapuche que discutimos até aqui, está a necessidade do fortalecimento de suas identidades através do tempo, para "voltar a ser", "seguir sendo" e "projetar um futuro". O mapuche em seu processo

comunicacional é, desse modo, ponto de partida e de chegada, tanto quanto o próprio trajeto, permeado constantemente pela continuidade da memória.

> Además nosotros no nos limitamos a hacer comunicación solamente. Nosotros somos actores sociales, somos protagonistas también del proceso de lucha y de la historia del pueblo Mapuche. Nosotros somos una generación que continúa a la generación anterior que nos dejaron un legado, un camino, y nosotros seguimos esa reivindicación. O sea, nosotros no escribimos la historia, la historia ya viene escribiéndose. Nosotros nos la continuamos [...] (MORENO).

Com essa fala destacada da entrevista concedida, Oscar reafirma a ideia de uma memória que permeia gerações enquanto atravessa uma larga escala de tempo e promove, assim, uma interação contínua entre a ancestralidade e os tempos presente e futuro na multiplicação e na transmissão de suas histórias. Tal perspectiva é reiterada quando, em outro momento, ele diz: "Creemos que hay una continuidad a la lucha, hay una continuidad a la historia, una continuidad del pueblo Mapuche que se proyecta en el tiempo."

Um claro exemplo desse aspecto, ou seja, de uma contínua interação entre gerações através do tempo por meio da memória e das narrativas, surge na mesma entrevista quando lhe pergunto sobre a relação com sua família atualmente. Nesse momento sua resposta nos coloca, primeiramente, em contato com um histórico traçado por Oscar desde o século XIX e as expansões territoriais em *Wallmapu*, entre explicações sobre as formas próprias da organização mapuche e histórias de desapropriação territorial, trabalho escravo e genocídio que viveram seus ascendentes. Em seguida ele traz, em sua narrativa, as memórias de como seus pais se conheceram naquele contexto e relatos do impacto desse processo no seu nascimento e na sua infância. Somente após traçar uma introdução com histórias que antecedem sua própria existência enquanto indivíduo, Oscar retorna ao tempo presente para explicar como se relaciona atualmente com seus familiares.

Se grande parte das histórias trazidas por Oscar não foram de fato vividas por ele, é porque, conforme seu próprio relato foram contadas por sua avó. Elas demonstram, assim, serem ainda fundamentais para a compreensão do presente, de maneira que, ao atravessarem o tempo para compor a narrativa de cada sujeito pertencente a um mesmo povo, evidenciam a multiplicação e a continuidade como aspectos elementares da conformação de sua memória social. Reiterando tal percepção, Oscar elucida:

> La forma que yo pienso, la forma que yo siento, la forma en que entiendo, forma parte de un pueblo, la forma que ese pueblo piensa, vive, sigue existiendo. Entonces yo sé que el criterio que yo tengo no es un criterio personal. Yo no puedo decir que es mi forma de pensar o que todo lo que estoy diciendo, ese conocimiento, me pertenece. No me pertenece a mí. Ese conocimiento le pertenece a todo un pueblo. (MORENO).

Por meio dessa configuração é tecida, assim, uma trama capaz de fortalecer, simultaneamente, as memórias e as identidades mapuche em um necessário processo de resistência diante do contexto de negação e inferiorização ao qual seus sujeitos foram historicamente submetidos. É nesse sentido que Oscar diz que "lo que no pudieron matar los winka fue la memoria de nuestro pueblo, lo que no pudieron matar ellos fue la cultura de nuestro pueblo". A continuidade se configura, desse modo, como elemento essencial para a sustentação de suas memórias à medida que ultrapassa a temporalidade dos corpos, ainda que a participação de cada sujeito seja notavelmente significativa nesse processo.

Nessa mesma direção, Deolinda comenta sobre os mapuche que atualmente não se reconhecem como tal, mas que ainda assim trazem em seus nomes, corpos e ações, elementos que os caracterizam dessa maneira:

> […] hay muchos mapuche que no se reconocen como mapuche. Sin embargo, todos ven los rasgos, el apellido, las costumbres que tenés. Viste que la mal llamada Campaña del Desierto como que quisieron eliminar todo: la cultura, la espiritualidad, toda la cosmovisión mapuche. Pero se ve que en algún momento, algunos abuelitos... como que lo guardaron, pero a la vez

> lo iban transmitiendo en el quehacer diario. Cómo hacer una ceremonia, cómo comíamos, la palabra, la voz, o sea, que circule. Muchas costumbres que no se perdieron, muchas veces el andar descalzos... ¿Viste que los mapuche como que es muy común que anden descalzos? O sea, cosas que son muy nuestras y no se perdieron. (BUENULEO, D.).

É interessante observar no relato de Deolinda Buenuleo uma sutil continuidade dessa cultura originária através de práticas e narrativas cotidianas, ainda que a conformação de suas memórias estejam historicamente inseridas em um contexto de colonização, inferiorização e negação. Isso é possível devido à própria natureza comunicativa da cultura, tanto quanto às particularidades culturais da comunicação no contexto mapuche. Nesse mesmo sentido, Oscar relata também a experiência que viveu com sua família:

> [...] gracias a la historia de mi mamá, la historia de la familia, uno de chiquito empezó a los 8 años, 7 años a saber que nosotros éramos diferentes, y que veníamos de otra historia. Y que también los padres, los abuelos, enseñan por las cosas que hacen. Muchos hábitos, cosas que nosotros hacemos son mapuche, pero no porque nos decían que era mapuche, sino porque en una familia mapuche se enseña y es una lógica mapuche cómo hacer las cosas. (MORENO).

Dessa forma, as práticas e as narrativas cotidianas promovem então, mesmo que de forma despretensiosa, uma articulação de suas memórias através do tempo e dos sujeitos, de modo que a continuidade se apresenta como importante elemento em um processo de resistência de suas identidades. Isso acontece por estarem - memória e identidade - uma atrelada à outra. Elas se articulam, então, sob uma lógica de multiplicação e movimento de forma conjunta e complementar nos processos comunicativos, entre os sujeitos.

No contexto de elaboração da proposta de uma "comunicación con identidad" para ser agregada à LSCA, esse aspecto se reflete nitidamente no processo de concepção do projeto. Segundo o relato de Oscar, "a nosotros nos interesaba dejar la propuesta que nosotros venimos elaborando a través de lo años de comunicación y que eso pueda servir para otros medios de comunicación en todo

el país". Isso significa que antes mesmo da participação dos povos originários na concepção da LSCA já havia um projeto próprio de comunicação entre os comunicadores mapuche, pensado pelo viés da continuidade. O próprio *Wall Kintun*, aliás, é visto por Oscar como parte desse projeto prévio de comunicação, ao mesmo tempo em que é pretendido como uma ferramenta que atravesse o tempo para além dos sujeitos que hoje o conformam:

> Nosotros miramos al canal a cincuenta, cien años. No lo miramos para diez años, veinte años. Nosotros miramos al canal para que a largo plazo exista. Y no solamente el canal, o sea, el canal es parte de un proyecto de comunicación. El proyecto de comunicación mapuche es mucho más amplio. (MORENO).

Nesse sentido, se o canal é visto como parte de um projeto de comunicação muito mais amplo e, logo, não se limita àqueles que o integram hoje, é possível afirmar então que o propósito de sua existência, da perspectiva desses mesmos sujeitos, está atrelado ao aspecto da continuidade da própria memória social mapuche que discutimos até aqui. Estamos falando, portanto, de um meio de comunicação inserido em todo o contexto cultural, histórico e social mapuche, que carrega consigo as dinâmicas próprias desse universo. Dessa forma, podemos compreender o *Wall Kintun* como parte de uma concepção de comunicação inserida, por sua vez, em um "projeto de vida" maior, a partir do qual cada passo dado é pensado na estruturação desse meio de comunicação. Em outras palavras, os aspectos culturais próprios dos mapuche são como um reflexo permanente na construção da emissora, de maneira que não se percam de vista sua cultura e filosofia originárias.

Avkin – nosotros sí tenemos voz

> Porque hoy por hoy se dice: "Los pueblos indígenas no tienen voz, hoy hablan los sin voz". Y nosotros decimos: Nosotros sí tenemos voz. Lo que no teníamos era la posibilidad de darnos a conocer o que la gente escuche o vea nuestra voz, pero nosotros sí tenemos voz. Nosotros no necesitamos que nadie hable por nosotros. Nosotros sí tenemos cosas para decir, sí que tenemos cosas para comunicar. (MORENO).

Esta fala de Oscar nos leva a uma parte fundamental de toda a história do *Wall Kintun*: a urgência de falar com a própria voz tal qual a emergência de ser escutado. No contexto geral do canal, tal aspecto surge claramente como a própria razão de sua existência, mas também nas relações que compõem e compuseram todo o seu processo de construção.

Antes de nos debruçarmos sobre esse ponto específico da trajetória da emissora, no entanto, é necessário destacar que, evidentemente, anos antes de sua criação, durante a própria elaboração da LSCA, as dinâmicas em torno dessa questão fundamentavam e permeavam também o desenvolvimento desse processo. Isso porque, se por um lado a criação da nova regulamentação foi resultado de uma demanda de inúmeros grupos e organizações da sociedade civil sobre o acesso legal a meios próprios de comunicação social, por outro, a inserção dos pontos correspondentes, especificamente aos povos originários, só aconteceu cinco anos após sua primeira elaboração e um ano depois de sua inserção à agenda de prioridades do governo nacional. Dessa forma, a inclusão dos povos originários, enquanto sujeitos de direito à comunicação, tal qual os demais grupos da sociedade civil – considerando, porém, suas particularidades enquanto população indígena –, só se efetivou, então, quando grupos de comunicadores indígenas tiveram acesso ao projeto e identificaram a ausência de pontos que os contemplassem, elaborando, assim, a proposta de uma "comunicación con identidad". Conforme nos lembra Oscar,

> Se empezó a generar una discusión, un debate a nivel nacional donde se involucraba las Abuelas de Plaza de Mayo, los organismos de derechos humanos, la iglesia católica, todos empezaron a hablar y debatir cómo sería la ley. Pero no los pueblos indígenas. O sea, los pueblos indígenas como que siempre fueron los últimos, siempre fueron los negados de la historia. (MORENO).

Oscar explica e contextualiza a ausência dos povos originários em quase toda a construção da LSCA através da histórica exclusão dessa população da participação política no contexto argentino, de

maneira geral. Nessa mesma direção, vale lembrar ainda que semelhante distanciamento, também acerca do processo de elaboração da LSCA, foi evidenciado na experiência relatada por Deolinda e Salvador, ao contarem que ambos só tiveram conhecimento acerca da regulamentação tempos após a nomeação da comunidade Buenuleo como titular legal da primeira emissora televisiva de povos originários no país.

Por outro lado, é interessante observar que ainda que eles não estivessem envolvidos e não tivessem informações sobre as políticas comunicacionais que lhes diziam respeito, enquanto pertencentes à população indígena na Argentina, a necessidade de ter um meio próprio de comunicação social já se mostrava urgente, diante do contexto de conflitos territoriais que viviam as comunidades mapuche da região. Sobre isso, Deolinda relata que "para poder difundir a toda la gente lo que estaba pasando, los conflictos que tenían los Mapuche" a criação de uma rádio se fazia crucial, pois "[…] no salía a la luz... Era como que siempre estábamos en una pelea constante por la lucha y resulta que nadie escuchaba, entonces salta la idea de una radio".

É nesse contexto, então, que um conselheiro do CODECI (Consejo de Desarrollo de Comunidades Indígenas) apresenta à comunidade Buenuleo a possibilidade de possuírem seu próprio canal televisivo e, assim, através dele, transmitirem e divulgarem o que julgassem necessário, enquanto povos originários. "Entonces ahí la comunidad acepta por estar de la personería jurídica para que se baje un medio de comunicación para que podamos difundir", relata Deolinda.

Dessa forma, podemos compreender que a expectativa daqueles que seriam os responsáveis legais da emissora era de que esta tivesse, em primeiro lugar, a função de amplificação e disseminação de suas perspectivas acerca do contexto em que viviam. Ou seja, ao aceitar a proposta do Estado, essa comunidade projetava o *Wall Kintun*, desde o princípio, como uma ferramenta através da qual seus membros pudessem falar, por meio de suas próprias vozes. Assim, é interessante observar de que maneira essa ferramenta de

comunicação é utilizada atualmente por seus integrantes, em um contexto de amadurecimento e consolidação do canal.

O *Wall Kintun*, de maneira geral, significa a possibilidade de mostrar à sociedade sua particularidade, enquanto meio de comunicação mapuche, assim como a possibilidade da realização de uma comunicação feita por sujeitos originários "que podían usar cámaras, que podían editar, que podían presentar noticias, que podían escribir, que podían también hacer comunicación al igual que otros periodistas, que otros medios" (MORENO).

Uma outra maneira encontrada de se explicitar, a partir de suas perspectivas, os problemas que enfrentavam na implementação do *Wall Kintun*, foi através da comunicação com as próprias comunidades mapuche locais:

> […] empezamos a ir a las comunidades Quijada, los Tacul Cheuque, a la Ranquehue., y después a algunas organizaciones, a la Ruka, a diferentes lugares contando. Después hicimos un parlamento acá contando a todas las comunidades que pudimos, contando lo que había pasado […]. (BUENULEO, D.).

Paralelamente, é interessante observar esse processo, ainda que a intenção inicial dos integrantes do *Wall Kintun* fosse explicar a situação àqueles mapuche que não participavam da realização do canal. Segundo as narrativas presentes nesta pesquisa, o que se traçou com esse contato foi um diálogo entre os grupos. Isso significa que, ao mesmo tempo, foi aberto um espaço para que os integrantes dessas outras comunidades pudessem também falar: "Por un lado eso, empezamos a hablar con la gente, empezamos a discutir y a plantear. Y la gente nos empezaba a hablar a nosotros, y a acompañar pero también a decirnos cosas de como teníamos que ir nosotros", conta Oscar.

Esse aspecto vai de encontro à compreensão da emissora enquanto espaço de fala para os mapuche evidenciada, por exemplo, no comentário de Salvador quando este afirma que o canal "está abierto para quien quiera expresar sus cosas", ao se referir justamente à aproximação gradativa das comunidades

mapuche locais com o Wall Kintun. Nesse mesmo sentido, Oscar Moreno projeta também a amplificação dessa participação como um dos propósitos futuros para a emissora:

> La idea es en algún momento empezar a formar gente mapuche que genere contenidos propios. La idea es en algún momento que comunidades mapuche, organizaciones mapuche de Neuquén, de Río Negro, de Chubut, empiecen a ellos armar programas mapuche de acuerdo a su próprio interese y que eso empiece a reflejarse dentro del canal. (MORENO).

Segundo Oscar, a partir desse envolvimento e, consequentemente, da variedade de "vozes, posturas e formas de compreensão do mundo" transmitida pelas diversas histórias contadas por tais sujeitos através dessa ferramenta audiovisual, a pluralidade do próprio povo Mapuche seria refletida no *Wall Kintun*.

> […] lo importante ahí es el proyecto de comunicación del pueblo Mapuche, y que en algún momento el pueblo Mapuche tiene que hacerse parte de eso, involucrarse, meterse adentro de ese proyecto y reflejarse en ese proyecto. Y que todo lo que la gente vea, vea ese pueblo, y que ese pueblo todo lo que ve ahí en la televisión es lo que ese pueblo quiere contar. (MORENO).

Considerando, então, o contexto histórico, político e social em que se insere tal necessidade, onde "falar é antes de tudo deter o poder de falar" (CLASTRES, 2014) e que, através da perspectiva dominante, os mapuche são apresentados por olhares exteriores,

> Hay que abrir espacio, hay que generar espacios, hay que meter en la sociedad el tema mapuche. Pero nosotros meter a los mapuche, no que ellos como pasa ahora con los grandes medios de comunicación, como pasa con el gobierno nacional, que habla de los mapuche pero el lado de la criminalización, que habla de los mapuche planteando que nosotros somos terroristas, que habla de los mapuche tratando de descalificar y tratando de justificar todas las represiones, el encarcelamiento y la negación y el racismo que existe. Eso es lo que pasa por un lado, digamos. Nosotros decimos que los espacios los tenemos que generar nosotros, empezar a hablar y empezar a diversificar. (MORENO).

De maneira geral, é possível vislumbrar, portanto, o *Wall Kintun*, assim como a experiência de seus integrantes ao longo de sua construção, inevitavelmente atrelado à emergência de uma autonomia comunicativa, por meio da qual é reivindicada a participação ativa nesse processo, para que se possa falar de fato com a própria voz .

Referências

ARUGUETE, Natalia; KOZINER, Nadia. La cobertura mediática del "7D" en la prensa argentina. Aplicación de encuadres noticiosos genéricos a los principales diarios nacionales. **Anuario Electrónico de Estudios en Comunicación Social "Disertaciones"**, v.7, n.1, p. 129-165, jan-jun 2014.

ARGENTINA. Ley 26522 Servicios de Comunicación Audiovisual. 1a ed. Buenos Aires: **Boletín Oficial de la República Argentina**, 2010.

BECERRA, Martín. Muda, tudo muda: Sistema de mídias e regulação na argentina contemporânea. RCJ – **Revista Culturas Jurídicas**, v. 2, n. 4, p 146-167, 2015a.

BECERRA, Martín. **De la concentración a la convergencia: Políticas de medios en Argentina y America Latina**. 1a ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paidós, 2015b.

BUENULEO, **Deolinda**. Entrevista concedida em 18 de outubro de 2017.

BUENULEO, **Salvador**. Entrevista concedida em 25 de outubro de 2017.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. Editora Cosac Naify, 2014.

CÓRDOBA, Liliana. La Coalición por una radiodifusión democrática: regeneración del espacio público y exercício de ciudadania. Argumentos. **Revista de Crítica Social**, 13, p. 133-157, outubro 2011.

GUTIÉRREZ RÍOS, Felipe. **We Aukiñ Zugu**: Historia de los medios de comunicación mapuche. 1a ed. Santiago de Chile: Editorial Quimantú, 2014.
MARIMÁN, Pablo. Los Mapuche antes de la conquista militar chileno-argentina. In: MARIMÁN, Pablo et al. **¡Escucha, winka! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro**. Santiago de Chile: Ediciones LOM, 2006, p. 53-127.
MILLÁNEN, Jose. La sociedad Mapuche prehispánica: Kimun, Arqueologia e Etnohistoria. In: MARIMÁN, Pablo et al. ¡Escucha, winka! **Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futur**o. Santiago de Chile: Ediciones LOM, 2006, p. 17-52.
MORENO, Oscar. Entrevista concedida em 20 de outubro de 2017.
TOLEDO LLANCAQUEO, Victor. **La memoria de las tierras antiguas tocando a las puertas del derecho**: Políticas de la memoria mapuche en la transición chilena. Revista de Historia Social y de las Mentalidades, Universidad de Santiago de Chile, v. 1, n. 11, p. 67-85, 2007.
UNGARO, Estela Rocha de. **Olhares e narrativas, do meio ao redor**: Wall Kintun TV e a trajetória do primeiro canal televisivo de povos originários na Argentina. 2018. Dissertação (Mestrado Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos) - Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Foz do Iguaçu, 2018.
YANIELLO, Florencia. **Descolonizando la palabra: los medios de comunicación del pueblo Mapuche en Puelmapu**. 1a ed. La Plata: Ediciones de la Caracola, 2014.

Encontros nas margens: percursos urbanos, corpo e desejo na filmografia de Marcelo Caetano[1]

Fábio Allan Mendes Ramalho[2]

Resumo: Neste texto, analiso como os locais públicos e as zonas liminares desempenham um papel central nos filmes *Bailão* (2009), *Na sua companhia* (2011) e *Corpo elétrico* (2017), dirigidos por Marcelo Caetano. O que está em jogo nestas obras é a própria possibilidade de experienciar espaços urbanos como lugares de encontro afetivo e desejo erótico. Mediante um investimento em relações e itinerários à margem, traçamos uma tensão e também uma ambivalência recorrente em relação às cidades que os personagens habitam. A forma cinematográfica destaca a cidade como topografia imaginada e, ainda, como um plano de percepção composto por várias modulações entre desconexão e pertencimento, disciplina e prazer, proximidade e exclusão.
Palavras-chave: Cidade. Corpo. Sexualidade. Cinema brasileiro. Marcelo Caetano.

Modernidade, desejo e perambulação

Sendo zonas de entrecruzamento e de passagem, de exploração sensível e de perambulação, de heterogeneidade e de choque, as cidades constituem o lugar privilegiado no qual a imaginação cinematográfica vai recorrentemente demarcar zonas de contato, pontos para a instauração de encontros e enlaces. Neste texto, analiso

[1]Uma primeira versão desse texto foi publicada anteriormente na Revista Maracanan, da UERJ, como parte do dossiê "A cidade e suas imagens", edição n.24, 2020.

[2]Docente do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos, leciona também no bacharelado em Cinema e Audiovisual e no Ciclo Comum de Estudos da UNILA. Doutor em Comunicação pela UFPE, com ênfase em estudos de cinema e cultura audiovisual.

um conjunto de filmes brasileiros contemporâneos que inscrevem no centro de suas propostas a pergunta pela possibilidade de explorar os espaços urbanos como lugares de encontros sexuais e amorosos, cartografias desejantes e instâncias para articulação de sensibilidades partilhadas. São eles *Bailão* (2009), *Na sua companhia* (2011) e *Corpo elétrico* (2017), de Marcelo Caetano.[3]

Mediante um investimento afetivo em percursos alternativos, dissidentes, as obras desse diretor traçam uma recorrente tensão em torno das cidades e dos sujeitos que as habitam. Busco apresentar de que maneira a forma cinematográfica desponta nesses filmes como recurso para sublinhar os interstícios e ambivalências que se estabelecem entre público e privado, proximidade e exclusão, desconexão e pertencimento, disciplina e prazer. Ao assumir uma abordagem interdisciplinar, o que busco enfatizar a partir do cinema é ainda uma inflexão do conceito de "margem" não apenas como condição social, econômica e geográfica, mas também como campo de afirmação de experiências, práticas e subjetividades que se estabelecem fora das normas das sociedades contemporâneas. A urbe se torna, assim, um território no qual ensaiar modos imaginativos de viver, produzir relações e transformar a realidade.

A reflexão sobre as formas da experiência na modernidade contribuiu para delimitar um escopo de questões voltadas para o problema da vida nas cidades, gerando amplas discussões que não poderiam ser resumidas sem que perdêssemos de vista a própria história e complexidade desse pensamento. Não obstante, alguns aspectos permitem apontar os traços daquilo que seria uma forma

[3]Deixarei de fora desse corpus o média-metragem *Verona* (2013), do mesmo diretor, pois, se nele também existe a construção de um circuito de afetos e uma centralidade do corpo e das relações homoafetivas, falta-lhe justamente a inscrição do espaço urbano, que aqui nos interessa particularmente. Em *Verona*, a retirada dos personagens para uma casa de campo constitui justamente o afastamento em relação aos movimentos da cidade que poderiam impulsionar o pequeno grupo – formado ora por três, ora por cinco homens – rumo a um "lá fora" capaz de postular outras possibilidades e de multiplicar os encontros.

moderna de percorrer e habitar o espaço urbano. O trabalho de Walter Benjamin nos indica um caminho, sobretudo em suas análises a respeito de Paris como a cidade que condensa e emblematiza as transformações sociais e urbanas que transcorreram ao longo do século XIX e primeiras décadas do século XX. Suas análises se inserem em um contexto no qual tais questões vinham sendo colocadas desde perspectivas não raras vezes conflitantes, que viam as dinâmicas urbanas e as multidões de transeuntes ora com entusiasmo – entendendo-as como campo fértil, repleto de possibilidades – ora com suspeita, apontando-as como sintomas de uma sociedade cujo pretenso desenvolvimento a impelia à constituição de um aglomerado irreconciliável consigo mesmo – modo de vida de indivíduos entregues a uma coexistência a um só tempo tumultuada e solitária.

Benjamin discutiu a intensificação de processos que abrangiam desde as formas de transporte até as novas tecnologias; das reconfigurações da força de trabalho e das ocupações que se desenvolveram no meio urbano até os novos materiais usados para erguer as edificações; da iluminação pública aos novos modos de exposição e aos valores assumidos pela forma mercadoria; das novas maneiras de apreender o tempo até as mudanças culturais e psicológicas desencadeadas pela experiência da velocidade e do novo. Tais transformações, bem como a multiplicidade de estímulos delas decorrentes, teriam não apenas conduzido ao surgimento de novas formas de vida e de organização em sociedade, como também estendido seus efeitos à própria percepção humana, alterando-a (BENJAMIN, 1985, p. 169). Dispositivos de captação e disseminação de imagens como a fotografia e o cinematógrafo tomaram parte nesta mudança perceptiva, uma vez que radicalizaram a mediação tecnológica na apreensão dos fenômenos sensíveis, operaram uma passagem do valor de culto ao valor de exposição na arte e instauraram um princípio de serialidade na produção, tornando em certa medida obsoletas as noções de autenticidade e unicidade das obras. Além disso, eles manifestaram a capacidade de conceder ao público uma

imagem das massas e da banalidade cotidiana, da amplitude e dos ritmos da vida moderna.

Nas palavras de Giuliana Bruno (2006, p. 23), o "filme é um produto da modernidade, a era da metrópole, e expressou um ponto de vista urbano desde sua origem". Cinema e espaço urbano se encontram, assim, agrupados sob o signo da modernidade, em um laço pensado ainda a partir da analogia entre o trem e a câmera, sugerida dentre outras razões pelo fato de ambos combinarem movimentos circulares e longitudinais (AUMONT, 2004, p. 53). Tal associação, no entanto, vai muito além dos mecanismos de funcionamento das máquinas ou de seu protagonismo, no que diz respeito tanto à modificação das paisagens quanto à reconfiguração da visualidade através das imagens mecânicas. O aspecto mais relevante aqui é o fato de que ambos, dispositivo cinematográfico e topografia urbana, abastecem a imaginação pública com todo um repertório cultural, técnico e perceptivo para pensar os modos de existência emergentes e abrir caminho para a sua inserção no mundo visível.

Neste sentido, as observações de Jacques Aumont (2004, p.51) – segundo o qual o cinema surge no momento de passagem do "momento pregnante" para o "momento qualquer" – não parecem tão distantes da convicção que, segundo Benjamin, teria sido manifestada por Charles Baudelaire: a de que é ao indivíduo comum que cabe o lugar do herói moderno, não tanto porque ele *é* um herói, mas porque *desempenha este papel*[4]. Tal observação nos sugere algumas implicações: primeiramente, o fato de que a irrupção da vida das pessoas comuns como matéria de interesse estético amplia os domínios da arte, possibilitando o estabelecimento de novos vínculos entre a experiência e as formas culturais em circulação. Em segundo lugar, situa em outra perspectiva o olhar que a arte lança sobre os habitantes das cidades,

[4]"Pois o herói moderno não é herói – apenas representa o papel do herói. A modernidade heroica se revela como uma tragédia onde o papel do herói está disponível" (BENJAMIN, 1989, p.94).

questão que repercute na posição que os personagens e o espaço urbano assumem nas obras. Ainda, configura um campo de visibilidade sem precedentes, pautado por um crescente interesse pelas formas de vida à margem e alguns de seus tipos característicos: o assalariado, o trapeiro, o apache, a prostituta, o caixeiro viajante, dentre outros. Por fim, a pergunta sobre o lugar do herói na modernidade demarca no cotidiano um potencial de encenação capaz de reconfigurar as maneiras pelas quais o leitor/espectador percebe a si próprio, aos outros e ao seu entorno.

Para continuarmos com as observações de Jacques Aumont: a já mencionada analogia entre trem e cinema vai mais longe e se estende ao fato de que ambos "transportam o sujeito para a ficção, para o imaginário, para o sonho e também para outro espaço onde as inibições são, parcialmente, sanadas" (AUMONT, 2004, p. 53). Este universo de ficção e sonho se encontra replicado na cidade dita real, não tanto devido à tendência a disseminar os discursos pautados pelo anseio por uma cidade idealizada, imaginária, mas porque sonho e fantasia, sendo partes do desejo que o transeunte investe no seu percurso, emprestam uma forma às aspirações que o impelem a empreender suas buscas:

> Conforme as belas análises de Walter Benjamin, se o homem habita uma cidade real, ele é, ao mesmo tempo, habitado por uma cidade de sonho. A realidade onírica remete aqui ao sonho coletivo, ao sonho do coletivo, ao desejo do corpo coletivo, suas utopias e esperanças abortadas, as miragens e fantasmagorias que o assediam. Os trajetos reais dos personagens na cidade remetem aos trajetos do sonho coletivo, como se houvesse duas cidades superpostas, uma real, outra imaginária, e a apologia de um trânsito metódico entre elas (PÁL PELBART, 2000, p. 43)

O caráter diferencial e a intensa mobilidade manifestados pela cidade real impedem sua fixação. As imagens e discursos operam uma espécie de corte em seu fluxo, não apenas porque isolam um instante, mas porque decorrem de um recorte sempre parcial e precário, alçando ao campo do visível o fragmento de uma rede mais complexa que é inapreensível em sua totalidade. Esse desejo

de representação é mobilizado pelos mecanismos de poder, cujos procedimentos têm como fim o controle sobre tal multiplicidade dispersa, propiciando uma extensão dos seus domínios. Não obstante, a insuficiência ou, em última instância, o fracasso resultante de qualquer tentativa de representação retroalimentam o movimento que os discursos pretendem fixar, garantindo a abertura da cidade como território nunca inteiramente circunscrito. Assim, o controle e a imaginação operam, ambos, no visível, mas com ao menos uma grande diferença que os distingue: o primeiro está amparado na ação restritiva sobre a multiplicidade urbana com vistas ao poder, enquanto a conformação de um repertório compartilhado abre caminho para pensar a cidade para além dos limites que a circunscrevem[5]. Nesta segunda perspectiva, tudo que está fora de campo remete aos possíveis de uma cidade (PÁL PELBART, 2000, p. 48-49).

Se é verdade que "perder-se na cidade" implica a aquisição de um saber (BENJAMIN, 1987, p. 73), tal aprendizado repousa em grande parte sobre a ação de traçar cartografias capazes de subverter os trajetos funcionais – previstos, programados – dos espaços urbanos para apreender suas configurações mais excêntricas, observar seus tipos, desfrutar de um anonimato apenas possível porque toda a heterogeneidade e a dispersão do território impedem o controle total sobre o mesmo. A cidade moderna, com suas áreas limítrofes e zonas de penumbra, sua agitação e impermanência, seria aquela capaz de permitir uma maior liberdade de experimentação, na medida em que propicia múltiplas oportunidades de exposição e interação e, ao mesmo tempo, dificulta as operações de classificação e/ou rastreamento dos seus habitantes.

A possibilidade de diluir-se na massa e, ao mesmo tempo, preservar certo grau de privacidade configura o tipo de arranjo sobre o qual se fundam e podem ser pensadas duas formas

[5]Um "duplo fenônemo", como diria Néstor Perlongher (1997, p. 71): "selvageria da desordem cotidiana; assepsia da ordem discursiva".

modernas de habitar a cidade: a do *flâneur* e a do detetive. O primeiro seria aquele que se sente suficientemente à vontade nas ruas, percorrendo-as como se estas fossem um interior (BENJAMIN, 1989, p. 192), explorando a cidade como um labirinto (Idem, p. 203) e fazendo, enfim, uma espécie de "botânica do asfalto" (Idem, p. 34), na medida em que se dedica a colher nas fisionomias e nas paisagens a inspiração e o estado de espírito que o conduzem a um modo peculiar de perceber o seu entorno – algo como uma apreensão estética do espaço e da época[6]. O detetive, por sua vez, seria aquele que, apoiando-se também na habilidade da observação, mostra-se capaz de recompor, a partir dos vestígios, a trajetória de um anônimo a fim de recobrar-lhe a identidade, à qual será atribuída a responsabilidade pelos atos criminosos. Como argumenta Ricardo Piglia (2006, p. 81), o detetive configura um tipo muito especial e sofisticado de leitor: aquele que "se interna no mundo da cultura e age como um especialista".

O fato de que a cidade seja "o lugar onde a identidade se perde" (PIGLIA, 2006, p. 78) constitui simultaneamente uma oportunidade e uma ameaça, e é em grande parte em resposta a isso que surgem as duas figuras anteriormente mencionadas. Ambas sustentam uma habilidade aprendida que lhes permite atravessar o interior e o exterior, a multidão e o isolamento, configurando nestes trânsitos um ponto que se situa entre a curiosidade e a distração, a imersão e o distanciamento, a segurança e o perigo, o tédio e o entusiasmo. Na aspiração a essa instável conciliação entre zonas e qualidades conflitantes residiria um desejo de modernidade, a forma de um engajamento cuja configuração está historicamente situada.

Que essa modernidade desejada nem sempre seja vivida tal como descrita em sua cidade-protótipo, suposta capital de todo um século, não chega a ser uma novidade. Em primeiro lugar porque, no

[6]De fato, dentre as habilidades que configuram a experiência da *flânerie* destaca-se a possibilidade de alcançar um tipo de observação distraída que se distancie tanto da indiferença quanto do deslumbramento. Este último seria mais comumente associado à figura do "basbaque".

que diz respeito às possibilidades de apagar os rastros e conexões que permitiriam circunscrever para determinadas existências uma posição ou lugar fixo em meio à multidão, é importante observar que elas não se restringem às condições específicas encontradas em Paris ou em qualquer outra metrópole moderna da época analisada por Benjamin. De fato, poderíamos mesmo argumentar que, em cidades nas quais a desordem vem minar de modo mais incisivo as iniciativas institucionais estabelecidas com vistas a controlar o espaço urbano, essa ineficácia vai favorecer a proliferação de formas de vida tidas como desviantes. Em segundo lugar, porque a marginalidade esteve sempre presente nas reflexões sobre os diferentes modos de habitar o espaço urbano. Se artistas, teóricos e cronistas da vida nas metrópoles com frequência lançaram mão das potencialidades do espaço urbano em sua abertura para o inesperado, podemos dizer que eles estiveram também desde cedo interessados em tensionar os limites desse mesmo espaço, pensar suas interdições e pontos cegos, de modo que as áreas limítrofes e as vidas que se conduzem nas margens assumem um lugar decisivo na configuração da cidade como lugar da experiência. Assim, se é verdade que o pensamento sobre a modernidade em certo sentido apagou os seus outros[7], é notável também que as práticas e sujeitos marginais exerceram grande atratividade, chegando mesmo a fornecer os elementos para o aprendizado de múltiplas maneiras de percorrer a cidade.

A persistência da margem se faz perceber, então, mesmo nos contextos mais favoráveis à errância. Na Paris do século XIX, as galerias constituíam "um meio-termo entre a rua e o interior da casa" (BENJAMIN, 1989, p. 35) e, por isso mesmo, forneciam as condições para que a *flânerie* se desenvolvesse "em toda sua plenitude" (Idem, p. 34). Não obstante, esta topografia estaria incompleta se desconsiderássemos o já mencionado interesse, tão presente em Baudelaire, por todos aqueles que ocupam a "periferia

[7]Ver, a este respeito, as considerações de John Kraniauskas (1997) sobre a quase completa omissão, nas análises de Benjamin, do contexto colonial que seria parte de uma "dimensão internacional" do capitalismo.

da sociedade e da cidade grande" (Idem, p. 78) – o criminoso, o conspirador, o apache – ou se ignorássemos a simetria entre o poeta e o trapeiro valorizada em sua obra (Idem, p. 77-79). Seria preciso igualmente lembrar a importância que assume, para o pensamento de Benjamin, a prostituta e sua relação radical com o mercado.

Por sua vez, a evidência da margem se faz presente também nos contextos em que os processos de modernização ocorreram sob as circunstâncias de uma relativa defasagem ou descompasso em relação às cidades europeias, sendo que estas atuariam como centros cujos influxos viriam catalisar as transformações de uma "modernidade periférica". Partindo de um tempo e de um espaço bastante específicos – a Buenos Aires de 1920 e 1930 –, Beatriz Sarlo (2007) observa que, na literatura, a margem passa a ocupar uma posição de maior evidência:

> O cenário das bordas já não é o lugar literário dos Outros considerados como pura alienação, como ameaça à ordem social, à moral estabelecida, à pureza do sangue, aos costumes tradicionais; tampouco se trata somente dos Outros a que é preciso compreender e redimir. São Outros que podem configurar um nós com o eu literário de poetas e intelectuais; são Outros próximos, quando não um *eu mesmo* (SARLO, 2007, p. 180, tradução nossa)

Desse modo, podemos afirmar que não apenas entre as cidades europeias e as metrópoles periféricas, mas também no interior de cada uma delas, ocorre um constante movimento de mescla e interpenetração. O que implica dizer que não há algo como uma experiência incontaminada da cidade: o enfraquecimento dessas polarizações é parte constitutiva do moderno. Dito isso, o que interessa sobretudo aos objetivos deste texto e das obras que pretendo analisar não é exatamente a configuração de tipos marginais que ocupariam a cidade, nem a demarcação de posições fixas em torno de um binômio centro-periferia, mas os aspectos que poderiam apontar para algo como uma margem ou liminaridade presente nas formas e movimentos da vida urbana. É nesse sentido que podemos encontrar, na produção audiovisual de Marcelo Caetano, uma perspectiva

contemporânea particularmente interessada em traçar dinâmicas de exploração afetiva da cidade a fim de situar, na própria rede de relações que os filmes imaginam e mapeiam, a configuração de zonas marginalizadas da experiência.

"No meio desse desbunde deve haver um lugar para nós"

No primeiro plano de *Bailão* (2009)[8], um globo prateado começa a girar, refletindo uma miríade de luzes e tendo ao fundo o piso quadriculado do salão. Em seguida, vemos uma fachada filmada a partir da outra calçada, entrecortada por carros em movimento e animada pelos ruídos da rua. É o ABC Bailão, tradicional casa noturna destinada majoritariamente a um público masculino com faixa etária que percebemos acima da média das baladas paulistanas. Uma sucessão de planos da pista de dança, que agora já começa a ficar povoada, mostra-nos rostos com traços marcados pelo tempo, cabeças calvas e cabelos grisalhos. Na trilha sonora escutamos um bolero. Em seguida, vemos planos de um homem caminhando pelas ruas durante o dia. A câmera o acompanha, seguindo-o por trás. O curta segue uma estrutura clássica: planos com imagens dos entrevistados atravessando distintos espaços urbanos são acompanhados por suas falas em *voz over*. Os relatos discorrem sobre certa temporalidade do desejo e suas manifestações, bem como sobre as diferentes táticas de efetivação do encontro sexual.

Há uma profusão de calçadas e fachadas que configuram acessos a espaços cifrados, destinados a práticas desviantes. *Bailão* traça no espaço fílmico uma arquitetura do trânsito e do desejo, para parafrasearmos Giuliana Bruno (2006), que é feita de muitos limiares, zonas de passagem, negociações e sobretudo gradações.[9] No tipo de dinâmica mapeada pelo curta de Marcelo Caetano, o sexo não se

[8]Disponível na íntegra em: https://vimeo.com/46066663. Acesso em 27 nov. 2019.
[9]A liminaridade, para Bruno (2006, p. 24), "corrói oposições tais como imobilidade-mobilidade, dentro-fora, privado-público, moradia-viagem".

define por um ato que acontece ou não acontece, simplesmente: ele encontra múltiplas formas e graus de satisfação mediante a prática do *cruising*, entendido como conjunto de formas de aproximação e interação sexual em contextos públicos e semipúblicos.

O interesse do filme por zonas liminares incide especialmente sobre a configuração do cinema pornô: a cortina que separa o corredor e o espaço interno em que são exibidos os filmes reabilita o imaginário longamente alimentado acerca da constituição do espaço da sala escura como dispositivo de suspensão da realidade cotidiana. A cortina vermelha, limiar que o frequentador atravessa, demarca a possibilidade de um atravessamento entre o dentro e o fora que é emblemática da maneira como os personagens negociam os seus prazeres. O estabelecimento de um corte entre interior e exterior é manejado para ativar a promessa não apenas da consumação de um intercurso sexual, mas das múltiplas formas de satisfação – ainda que não sem poucos conflitos – do desejo de olhar. As práticas sexuais por meio das quais estes homens conseguiram, ao longo do tempo[10], dar vazão às suas inclinações indizíveis ocupam uma posição conflitiva em relação à performatividade heteronormativa que – conforme depreendemos de seus relatos – orientou em grande medida a construção de suas identidades sociais. Afinal, ao mesmo tempo em que suscita um senso de possibilidade que, em seu limite, leva à reativação de certas "esperanças utópicas", a prática do *cruising* pode também, de acordo com José Esteban Muñoz (2009, p. 34), ser remetida a "economias libidinais elitistas, excludentes e ferozmente hierarquizadas".

De fato, muitos dos encontros que a configuração urbana assumida pelos grandes centros potencializa estão marcados pela efemeridade e pelo imediatismo, aspectos que atribuem certo grau de opacidade às trajetórias singulares, preservando ou tornando ilegíveis as conexões que permitiriam traçar a cadeia de vínculos e funções que o indivíduo mantém e desempenha perante as

[10]Os discursos se voltam sobretudo para o passado, assinalando um componente geracional indubitável para os acontecimentos rememorados.

diversas ordens pelas quais transita: as ordens social, econômica, profissional, familiar, sexual. Sob este ponto de vista, a instabilidade e a impermanência de tais cruzamentos deixam de indicar uma mera negatividade – sintoma da solidão e do empobrecimento da experiência nos grandes centros – para configurar linhas de fuga, na medida em que criam a possibilidade de abertura para uma experimentação mais livre, um tipo de dinâmica ou jogo capaz de colocar em suspenso, mesmo que parcialmente, as inibições e ancoragens fornecidas pelas identificações prévias.

As vozes dos personagens demarcam uma cumplicidade e ao mesmo tempo um persistente conflito entre biografia e desejo: a narração de um fragmento de suas vidas se organiza como o relato de processos a partir dos quais se coloca em jogo muito mais do que a possibilidade da relação sexual. A sexualidade emerge dessa falas numa acepção forte, como via para constituir subjetividades e grupos, recriar formas de pertencimento e habitar a cidade. É assim que se configura o bailão, portanto: como manifestação material – espacial e concreta – de uma comunidade possível, na medida em que atualiza, a partir das margens, um imaginário urbano onde é possível ser outro, ser anônimo, ser ninguém ou qualquer um.

Um personagem de *Bailão* afirma: "comecei a perceber que não era eu sozinho no mundo que tinha interesse por homem". A comunidade homossexual que floresce na clandestinidade se funda no reconhecimento e, não raras vezes, no pacto de manutenção de uma duplicidade dos códigos de sociabilidade. O *cruising* demanda, assim, um tipo específico de leitura da cidade, que, nesse caso, é de ordem muito distinta daquela empreendida pelo "detetive". Os adeptos da prática não leem o espaço urbano a partir da norma e da identidade, e sim contra elas, numa constante busca pelas brechas – nesse sentido, podemos dizer que empreendem uma contraleitura. Um dos conflitos que atravessam os depoimentos do curta é justamente o do desejo como delito. Transpassar limites entre os corpos, ensaiar a reciprocidade sempre incerta, é correr o risco do flagra, da resposta violenta, da punição.

Some-se ao rechaço intrínseco de sexualidades desviantes, tomadas como anomalias, a incidência de formas de controle num contexto de exacerbação dos discursos de saúde pública e de intensificação dos estigmas. A prática do *cruising* se torna ela mesma, após a emergência da pandemia de HIV/Aids, uma forma de fantasmagoria (MUÑOZ, 2009), uma vez que instaura outro tipo de laço entre trauma histórico e desejos coletivos – ou "desejo de um corpo coletivo", para retomar a ideia de Peter Pál Pelbart anteriormente citada.

O curta de Marcelo Caetano encontra nas vozes que colhe ao longo de sua duração a conformação de uma memória cultural que dá testemunho de contradições enraizadas no cerne das subjetividades homossexuais masculinas. Suas histórias trazem inscritas, como contrapartida ou subtexto, não um "modelo", algo a que voltar nostalgicamente, mas uma série de perguntas direcionadas ao presente do tempo fílmico, que é também o nosso tempo como espectadores – tempo esse no qual vemos sucederem intensas transformações na configuração das cidades e das suas complexas cartografias. As inúmeras maneiras pelas quais o poder da norma atravessa os corpos desemboca em considerações por vezes bastante cruas a respeito dos modos pelos quais as condicionantes sociais do desejo se manifestam em subjetividades cindidas. Conforme afirma um dos personagens: "o meu desejo foi ensinado a se manifestar somente em situações ligadas à marginalidade". A questão política tecida por essas vozes é uma que se funda na ambivalência e na negociação. Ela se conecta a posições de sujeito que operam pequenas "insurgências" ou "rebeldias", conforme expressa um dos homens, porém nem sempre engendrando uma ruptura mais radical com a lógica cisheteronormativa.

A promessa da cidade, para os homens entrevistados em *Bailão*, é a de ofertar uma ampla gama de lugares onde seria possível ensaiar a experimentação do corpo sem o peso de prestar contas à identidade nem de corresponder à sua imagem social; sem a obrigação de equivaler sempre, sem rasuras nem restos, a uma

ideia preconcebida de si mesmos. Fora, portanto, da família e do mundo do trabalho. Talvez, por isso mesmo, a ênfase recaia sobretudo na vida noturna das cidades como universo de possibilidade, aventura, fuga dos marcos restritivos da masculinidade. A noite é explicitamente vinculada ao feminino como qualidade associada ao obscuro, ao indefinido, ao marginal, em contraposição à claridade e à primazia da razão que regem o dia, mais tradicionalmente associado ao tempo produtivo, à ordem e à convenção.

Os depoimentos dão testemunho, enfim, de uma história de interdições tanto diretas quanto internalizadas – como quando um dos homens afirma que "a possibilidade de ter uma relação vivendo juntos não existia" –, mas também das táticas individuais e coletivas que emergem como resposta. Essas e outras passagens do curta tornam mais pungente a cena final, uma imagem-síntese para o trabalho coletivo levado a cabo ao longo de gerações: o filme termina mais uma vez com um plano plongée do salão quadriculado, iluminado pelas luzes coloridas do baile, mas dessa vez ocupado por dois homens que dançam, assinalando essa tarefa infindável, a de inventar formas possíveis de amar.

No curta seguinte do diretor, *Na sua companhia* (2011)[11], a abertura da noite como convite à perambulação é reencenada. A movimentação noturna da cidade é vista da janela de um apartamento, filmada primeiramente no que parece ser o plano-ponto-de-vista de um dos personagens, depois já ao nível do solo, como que liberando-se dessa perspectiva subjetiva para acompanhar os fluxos, misturar-se entre os passantes, somar-se às dinâmicas pouco legíveis de um entorno que se encontra, em muitos momentos, esvaziado pela temporalidade peculiar da madrugada. Em certo momento, chegamos a uma praça cheia de pessoas interagindo entre si, silhuetas iluminadas apenas pela luz artificial dos postes, quando então reencontramos, por fim, os dois personagens que antes estavam deitados nus na cama.

[11]Disponível na íntegra em: https://vimeo.com/46047890. Acesso em 27 nov. 2019.

Descobrimos assim que eles também desceram, aderiram ao chamado da cidade.

Se a experiência urbana se estabelece sobre um "saber sentido", amparado na apreensão das paisagens e dos percursos como algo experimentado e vivido" (BENJAMIN, 1989, p. 186), ela implica uma presença física que é capaz de absorver e processar estímulos em uma escala intensiva. Tais variações de intensidade decorrem, portanto, de um engajamento do corpo que o torna capaz de capturar as oscilações de um mesmo ou de vários ambientes. Temos, assim, a ideia de "plano de percepção" (PERLONGHER, 1997, p.144) na qual se funda a interação entre os corpos e a cidade. Como observa Néstor Perlongher:

> Este perder-se na cidade, requisito de seu "conhecimento" exploratório, é então intensivo. De que tipo de conhecimento se trata? Falta a clássica distância/oposição entre o sujeito e o objeto. Quem se perde, perde o eu. Se eu me perco… Errar é uma submersão nos odores e nos sabores, nas sensações da cidade. O corpo que erra "conhece" com o seu deslocamento (PERLONGHER, 1997, p. 143-144, tradução nossa)

Seguindo esse entendimento, é possível delinear uma dimensão afetiva da experiência urbana, assentada sobre a noção de um saber do corpo e operada a partir de múltiplos deslocamentos impulsionados menos por um objetivo específico do que pelo próprio prazer da errância. Essa experiência envolve uma relação complexa que se estabelece entre o sujeito, a paisagem e a coletividade de transeuntes e cuja consequência é a perda ou apagamento, mesmo que temporário, da identidade. Com isso, a ênfase recai sobre um grau de *despersonalização* presente em certos modos de experimentar a cidade. Neles, o que se encontra em jogo não é tanto uma "personalidade", mas uma singularidade; não um sujeito unificado ou "eu" consciente que processa e elabora todas as informações colhidas pelo ambiente, mas um corpo que entra em relações com outros corpos. O corpo presente seria aquele que é afetado mas que, ao mesmo tempo, afeta o seu meio circundante de modo a apreendê-lo e transformá-lo,

instaurando com isso uma relação da qual todos os elementos envolvidos resultam modificados.

Como dito anteriormente, em *Bailão* a alusão mais explicitamente cinematográfica figura no curta a partir da importância histórica das salas escuras para experimentações diversas em torno de práticas sexuais dissidentes. Por seu turno, em *Na sua companhia* o cinema reaparece como dispositivo que produz relações, mas dessa vez mediante uma ênfase nos modos pelos quais a câmera demarca posições entre quem filma e quem é filmado. O registro audiovisual se converte no catalisador de um jogo erótico: o aparato técnico de filmagem, inserido no espaço diegético e operado pelos personagens, funciona como mediador durante incursões exploratórias ao corpo do outro: sinais, pelos, cicatrizes, tatuagens são inscrições que revestem o corpo de signos a serem descifrados, não à distância, mas mediante uma exploração tátil. A centralidade da câmera e a maneira como ela organiza jogos de sedução retorna numa sequência posterior, durante a qual homens sambam em meio a uma festa. Essa breve sequência é filmada sem nenhuma intenção naturalista. De fato, os homens dançam em primeiro lugar *para* a câmera, postados numa perspectiva frontal, olhando diretamente para esse ponto que alinha olhares: o olhar da câmera, o do cinegrafista e o nosso de espectadores.[12]

Nessa mesma festa, em certo ponto ensaia-se uma cerimônia de casamento relida sob a perspectiva de uma reconhecível paródia homossexual.[13] A ostensiva teatralidade demarca os papéis de gênero e, em especial, a comoção daquela que pode ser lida visualmente como a "noiva", com buquê em punho. Se em *Bailão* havia uma cisão por vezes intransponível entre os impulsos desejantes e as regras hegemônicas de sociabilidade, aqui, como

[12]Temos aí, uma vez mais, um alinhamento de corpos e miradas que tem sido crucial para pensar as corporeidades no registro audiovisual, reforçando com isso o fato de que, quando falamos em corpo no cinema, referimo-nos sempre a essa multiplicidade de corpos e olhares, com todos os seus desdobramentos.

[13]É ambígua também a própria noção de família, que parece ser apenas outro nome para essa comunidade onde perceptivelmente prevalece uma sociabilidade não-heteronormativa.

fala a "noiva" em certo ponto, "o amor que não podia dizer seu nome agora grita". Que essa cerimônia tradicional assuma contornos paródicos é algo que fica reforçado pelos planos seguintes: a dança recomeça, as pessoas agora sambam não mais em rodas ou grupos, mas em pares, numa coreografia de corpos que se aproximam e se alternam, olhares que se cruzam e peles que se tocam. O desejo segue seu fluxo, os afetos não se cristalizam em formações sedimentadas pelo rito tradicional. Reafirma-se, de algum modo, que a própria circularidade faz parte da história e do rito dessas comunidades. A circularidade é em si mesma promessa, arrebatamento e jogo. Cercada de ambivalência, essa dinâmica suscita paixões igualmente sutis: não se trata da oposição binária entre fidelidade ou traição conjugal, mas de questões mais ambíguas, como aquela, cercada de tensão, que implica distinguir ou correlacionar ciúme e inveja. Ao emergir na fala de um dos personagens de *Na sua companhia*, esta tensão assinala de forma mais contundente a questão dos acessos e limites que marcam o trânsito de diferentes corpos nos múltiplos circuitos sexuais e afetivos nos quais se inscreve o desejo.

Anos depois, no primeiro longa-metragem dirigido por Marcelo Caetano, as condicionantes que marcam diferentes corpos e posições sociais, bem como as desigualdades daí resultantes, ganham uma inflexão muito mais, digamos, afirmativa, movendo-se em direção a uma celebração ainda mais enfática da potência dos corpos em detrimento das forças sociais de captura. *Corpo elétrico* (2017)[14] sustenta desde seu título uma ênfase patente nas presenças físicas em cena. Nele, as figurações do corpo cinemático se articulam em consonância com as múltiplas formas de sua inserção em regimes de produção social, econômica, subjetiva, sexual e afetiva. Isso se delineia sobretudo com a centralidade conferida ao mundo do trabalho e também às dinâmicas sexuais e amorosas que vão tecendo uma rede de encontros. Elias (Kelner Macêdo), o protagonista, é um jovem que se insere nos fluxos da cidade

[14]Trailer disponível em: https://vimeo.com/223849311. Acesso em 27 nov. 2019.

compondo relações com outros corpos que sustentam diferentes inscrições no que se refere a performatividades de gênero e também a marcadores de raça, classe, idade.

Nesse filme de poucos conflitos diretos há, no entanto, tensões que pairam: a família ausente; os silêncios que pontuam certas conversas, instaurando o não-dito na temporalidade do cotidiano; a pressão exercida pelo superior hierárquico da fábrica para que sejam resguardadas certas separações que organizam a experiência social – as esferas da intimidade e do trabalho e seus papéis sociais correspondentes. De fato, a disciplina e o prazer, as forças constritivas do social e as pequenas subversões organizam o filme em torno de uma constante modulação. Cabe observar, no entanto, que essas duas dimensões – a ordem dos prazeres e a ordem produtiva – nunca chegam a se organizar em torno de uma dualidade engessada. A obra manifesta um fascínio pelas formas de divertimento como elementos dotados de um estatuto social, no sentido de estarem atrelados a certa experiência de classe: a bebida, o sexo, a dança, as práticas esportivas, bem como a ênfase em certas localidades, tais como o boteco, a rua na saída da fábrica, a casa de periferia, o campo de futebol de várzea, o interior de um ônibus que serve ao prolongamento de uma celebração. Nesse sentido, a amizade é também uma juntura que se estabelece a partir da circulação, como no plano-sequência dos trabalhadores perambulando à noite, cansados mas ainda dispostos a estarem juntos. A câmera se desloca entre os pequenos grupos que se fazem e desfazem durante a caminhada, eles também se reconfigurando sempre, assumindo uma composição que nunca chega a se tornar estática.

A experiência circula também pela palavra: à medida que a cadeia de encontros se desdobra, o relato das práticas é levado adiante, passando a integrar também a dinâmica erótica. O ato de contar constitui, assim, outra dimensão do sexo. Ele instaura um vínculo de cumplicidade entre sujeitos para os quais a posse, a exclusividade e a dissimulação comumente associadas às estruturas de relação monogâmicas pareceriam ter sido, em grande medida, superadas ou ao menos colocadas em suspenso. A

exposição que Elias faz de suas peripécias forja uma partilha, sem deixar grande margem a arestas como as que, em *Na sua companhia*, assinalavam de maneira mais marcada um conflito subjacente.

Uma tática desviante que o filme estabelece consiste em evitar qualquer cristalização de posições sexuais e hierarquias do corpo: há uma ênfase decidida no toque, na pele, na boca, no investimento erótico em mamilos e pés, mais que em genitais. Podemos lembrar do que em *Bailão* já despontava como repertório de formas desviantes de contato: como diz um dos entrevistados, "o namoro começava com a perna". Não é o olhar, necessariamente, o meio privilegiado que demarca uma abertura à proximidade. Pode ser um membro, um toque esquivo. A diferença é que, se naquele curta o desvio se colocava como sutileza aprendida em contextos nos quais a aproximação envolve sobretudo um cálculo de risco, em *Corpo elétrico* o desvio se funda menos na consciência de um perigo – de ser pego, de ser violentamente rechaçado – do que numa liberdade de exploração que expande os limites daquilo que pode ser tomado como cartografia corporal na relação sexo-afetiva. A pele se espraia, o toque se dissemina.

Nisso tudo – no fascínio por certa sensibilidade operária, na partilha das peripécias através da fala, na desierarquização das zonas erógenas do corpo – parece haver um tipo de utopia. As assimetrias e diferenças de acesso – ao sexo, ao afeto – não necessariamente deixam de existir, mas parecem colocadas num parêntese pelo filme. Operários, imigrantes, *drag queens*, travestis, bichas afeminadas: em *Corpo elétrico* parece existir para todas as pessoas a possibilidade do sexo, da afetividade e das trocas intersubjetivas entre alteridades. Esses corpos atravessados por fluxos de energia e pela potencialidade do encontro poderiam ser tomados assim, também, como uma espécie de corpo utópico, entendido não como um corpo que transcende ou escapa às contingências, mas que nelas se instala, tomando-as como campo de experiências. Uma utopia não *apesar* do corpo ou *contra* o corpo, mas *do* corpo.

No campo de experiências que o filme mapeia, a princípio ninguém está excluído, nenhuma corporeidade está fora dos marcos de possibilidade. No entanto, há ainda os limites: a exaustão, a ressaca. O corpo pode vir a sucumbir aos movimentos repetitivos da atividade laboral ou aos excessos que são também a eventualidade dos percursos exploratórios no plano de percepção. Se as marcas e condicionantes que atravessam as existências em cena não determinam a exclusão a priori de nenhuma corporeidade, elas, no entanto, seguem lá. Tal aspecto reforça a inevitabilidade das ambivalências do corpo: nas palavras de Michel Foucault (2013, p.7-8), "nunca em outro lugar" e "sempre em outro lugar"; ao mesmo tempo "*topia* implacável" e algo que não se deixa apreender a não ser mediante desvios.

Encontraríamos, talvez, a síntese dessas operações que, nos filmes de Marcelo Caetano, fazem do corpo um campo de forças e lugar de criação na figura que desce a escada quase ao final do curta *Na sua companhia*. Enquanto dubla uma canção que fala sobre lucidez e desatino, amor e desencontro, essa presença em cena aciona um jogo de máscaras e propõe a partilha de uma sensibilidade com personagens e espectadores. Nós a vemos sob a forma de um corpo que tem ainda sede do outro e que nos olha. Uma existência física que não tem a ilusão da perda de limites – corporais, sociais, urbanos –, mas que manifesta sua força tendo como ponto de partida a própria fragilidade e as contingências, convertendo a si mesma num campo de criação estética.

Considerações finais

Nos filmes aqui discutidos, a cidade constitui um território que se presta ao investimento desejante em modalidades diversas de encontro. Em particular, ela suscita o estabelecimento de dinâmicas que envolvem a reconversão de espaços tais como ruas, bares, discotecas, cinemas, banheiros, galerias e centros comerciais, dentre outros, em lugares reapropriados para práticas clandestinas, desviantes. Com isso, a metrópole latino-americana reiteradamente

elaborada pela filmografia de Marcelo Caetano desencadeia um trabalho da imaginação que não deixa de mobilizar tensões históricas. Os encontros sexuais e amorosos que se dão nas margens apontam para os limites e condicionantes inerentes às maneiras de vivenciar o desejo e o prazer nas sociedades contemporâneas. Que esses encontros sigam se inscrevendo no horizonte de possibilidades que os filmes reiteradamente celebram e atualizam é um traço que nos permite aproximar as sensibilidades destes filmes de uma força utópica.

Para retomarmos Muñoz (2009, p. 37), a utopia constitui um vislumbre que permite fazer "uma crítica do presente e de seus limites". Nas sociedades contemporâneas, os corpos se encontram fortemente marcados por forças que os esquadrinham e os dispõem em uma série de hierarquias, categorias e lógicas de poder. Em seu limite, tais lógicas atrofiam o universo da intimidade, ou seja, a capacidade não apenas de desejar e ser desejado, mas também de circular pelos espaços e pelas redes de encontros; em suma, a capacidade de instaurar circuitos, vínculos de pertencimento cultural, social, afetivo. Nesse contexto, imaginar a cidade como lugar de encontro e, mais do que isso, dotar as obras de um impulso de habitar as margens como território físico e subjetivo é um gesto político.

Ao fazer uso da forma cinematográfica para ensaiar diferentes variações em torno das relações entre espaços urbanos, práticas sexuais e sensos de comunidade, *Bailão*, *Na sua companhia* e *Corpo elétrico* apontam, conjuntamente, para uma rearticulação muito particular do corpo como elemento de intervenção política, tomado a partir da perspectiva das dissidências sexo-afetivas. A promessa de uma comunidade por (re)articular-se emerge nesses filmes de dois grandes pilares: 1) uma política do corpo que propõe redistribuir os modos pelos quais o desejo e o prazer circulam socialmente, e 2) um marco de sensibilidades que aludem a maneiras de perceber, experimentar e reinventar a cidade e as relações que nela se desenrolam. Essa dupla tarefa opera um entrecruzamento ou sobreposição de temporalidades: o passado retorna via depoimentos, canções e mesmo condensado em certas

localidades (o bar, a discoteca, a rua escura), suscitando um olhar que é menos de nostalgia do que de reabilitação daquilo que historicamente permitiu e permite, ainda que sob as limitações de cada momento e dos sujeitos envolvidos, converter a margem num lugar de encontro.

Referências

AUMONT, Jacques. **O olho interminável**: cinema e pintura. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

BENJAMIN, Walter. "Paris, a capital do século XIX <Exposé de 1935>". In: **Passagens.** Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2007, p. 39-51.

_____. **Obras Escolhidas III**: Charles Baudelaire, um lírico no auge do capitalismo. São Paulo: Brasiliense, 1989.

_____. **Obras Escolhidas II**: Rua de mão única. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. **Obras Escolhidas I**: Magia e técnica, arte e política. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BRUNO, Giuliana. Visual Studies: Four Takes on Spatial Turns. **Journal of the Society of Architectural Historians**, Vol. 65, n.1, p. 23-24, Mar. 2006. Disponível em: http://www.jstor.org/stable/25068236. Acesso em 24 de nov. de 2019.

FOUCAULT, Michel**. O corpo utópico, as heterotopias**. São Paulo: n-1 edições, 2013.

KRANIAUSKAS, John. "Cuidado, ruínas mexicanas!: 'Rua de Mão Única' e o inconsciente colonial". In: **A filosofia de Walter Benjamin**: Destruição e experiência. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997, p. 149-164.

MUÑOZ, José Esteban. "Ghosts of public sex: utopian longings, queer memories" In: **Cruising utopia**: the then and there of queer futurity. New York; London, NYU Press, 2009, p. 33-48.

PÁL PELBART, Peter. “Cidade, lugar do possível”. In**: Vertigem por um fio**: políticas da subjetividade contemporânea. São Paulo: Iluminuras, 2000, p. 43-52.
PERLONGHER, Néstor. “Poética urbana”. In: **Prosa plebeya**: ensayos 1980-1992. Buenos Aires: Ediciones Colihue, 1997, p. 143-148.
PIGLIA, Ricardo. “Leitores imaginários”. In: **O último leitor**. São Paulo: Companhia das letras, 2006, p. 74-97.
SARLO, Beatriz. **Una modernidad periférica**: Buenos Aires 1920 y1930. Buenos Aires: Nueva Visión, 2007.

Filmografia

CORPO elétrico. Direção de Marcelo Caetano. São Paulo: Plateau Produções, Desbun Filmes, África Filmes, 94 min., cor, 2017.
NA sua companhia. Direção de Marcelo Caetano. São Paulo: Plateau Produções, Desbun Filmes, 22 min., cor, 2011.
BAILÃO. Direção de Marcelo Caetano. São Paulo: PaleoTV, Desbun Filmes, 17 min., cor, 2009.

Sobre os/as autores/as

Adrielly Oissa. Especialista em Educação Aplicada à Performance Musical pelo Centro Universitário do Sul de Minas, Bacharel em Música - Canto pela Universidade Federal da Integração Latino-Americana e, Mestranda em Estudos Latino-Americanos pela mesma universidade. Atua como professora de Canto Popular, Canto Coral, Técnica Vocal, Interpretação Vocal e Performance, Pedagogia Vocal, Educação Musical e Regente Coral.

Analía Chernavsky. Professora de Canto na UNILA, Universidade Federal da Integração Latino-Americana e co-responsável do catálogo on-line (OPAC) e da catalogação de papéis de música do Arquivo do Cabido-Catedral Metropolitano do México, dentro do marco do projeto Musicart, Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM - Universidad Nacional Autónoma de México. Graduada em História (1999) e em Música (2003) pela Universidade Estadual de Campinas. Possui Mestrado em História Social (2003) e Doutorado em Música (2009) pela mesma universidade. Participa como professora convidada do Seminario de Música en la Nueva España y el México Independiente, da Universidad Nacional Autónoma de México. Tem experiência em canto popular, ensino de canto, arquivos musicais e história da música.

Anaxsuell Fernando da Silva. Doutor em Ciências Sociais, concentração em Antropologia Social, pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). É especialista em Saúde Pública (UCAM) e possui, além do mestrado em Ciências Sociais, o grau de Bacharel em Sociologia e Licenciado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) e Diploma Superior em

Salud Internacional y Soberanía Sanitária pela FLACSO - República Dominicana. Atualmente é professor da área de Antropologia da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (Unila). Desenvolve pesquisas na região da Tríplice Fronteira Latino-americana (Argentina/Brasil/Paraguai). Seus interesses de investigação incluem Antropologia da Saúde; Migrações/Fronteiras; Religião e Pensamento Social Latino-Americano e Caribenho.

Andrea Ciacchi. Professor da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA), depois de ter sido docente na Faculdade de Letras da Universidade Federal do Pará e professor de Antropologia no Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba de 2000 a 2010. Antes (1994-1999), foi docente e pesquisador no Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da UFPB. Formado em Antropologia na Universidade de Roma La Sapienza (1984), com Mestrado em Letras na UFPB (1988), Doutorado em Estudos Ibéricos na Universidade de Bolonha (1993), Pós-Doutorado no Departamento de Antropologia da UNICAMP (2005-2007) e Pós-Doutorado também em Antropologia na Universidade de Roma – La Sapienza. Atuando agora no campo da história intelectual e do pensamento antropológico em particular: trajetórias de intelectuais e artistas e perfis de instituições culturais latino-americanas (revistas, museus, academias, universidades etc.). Foi membro da Comissão de Direitos Humanos da UFPB e da Comissão de Direitos Humanos da Associação Brasileira de Antropologia.

Ângela Maria de Souza. Possui Doutorado (2009) e Mestrado (1998) em Antropologia Social, graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Santa Catarina (1994) e Pós-doutorado no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, na mesma Universidade. Foi Pró-Reitora de Extensão da UNILA - Universidade Federal da Integração Latino-Americana (2012-2017). É

Docente da UNILA no curso de Antropologia e no Mestrado PPG-IELA - Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino Americanos. Coordena o NEALA - Núcleo de Estudos Afro Latino Americanos. É associada da ABA - Associação Brasileira de Antropologia e da ABPN - Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as. Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Antropologia Afro Brasileira e Antropologia Urbana, atuando principalmente nos seguintes temas: movimento hip hop, rap, relações étnico-raciais, Mulheres Negras, diáspora, consumo, música, ações afirmativas. Atua e coordena Projetos de Extensão na área de Educação das Relações Étnico-raciais com professores da rede pública de ensino para a implementação das Leis 10.639/03 e 11.645/08.

Camila Viviane Lui de Sousa

Possui graduação em Terapia Ocupacional (2008) e bacharelado em Ciências Sociais (2015) pela Universidade de São Paulo. Tem experiência na área de Terapia Ocupacional Social, Saúde Mental (relacionada à Álcool e outras Drogas e Gênero). Hoje trabalha em um Centro de Atenção Psicossocial e Leciona na UNIGUAÇU - FAESI, no Oeste do Paraná. No momento, realiza o Mestrado na Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA).

Estela Rocha de Ungaro. Possui graduação em Comunicação Social com habilitação em Cinema (2011) e formação específica em Criação de Roteiro para Produções em Cinema (2009), pela Universidade Anhembi Morumbi, e Mestrado Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos pela Universidade Federal da Integração Latino-Americana (2018). Tem experiência na área de Comunicação.

Fábio Allan Mendes Ramalho. Professor adjunto na Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA), leciona no bacharelado em Cinema e Audiovisual, no Ciclo Comum

de Estudos e é também docente permanente do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos (PPG-IELA-UNILA). Doutor em Comunicação pela Universidade Federal de Pernambuco (2014), vinculado à linha de pesquisa em Estéticas e Culturas da Imagem e do Som, desenvolveu uma tese acerca da apropriação e o deslocamento de repertórios audiovisuais como modos de engajamento afetivo. Realizou estágio de doutoramento (doutorado sanduíche) na McGill University, Montréal, Canadá. Mestre em Comunicação pela UFPE (2009), com dissertação sobre cinema latino-americano contemporâneo. Especialista em Jornalismo Cultural pela UNICAP (2006) e graduado em Ciências da Administração pela FCAP-UPE (2004). É um dos coordenadores do Grupo de pesquisa NATLA - Núcleo de Arte e Tecnologia Latino-Americano. É um dos codiretores da Imagofagia - Revista de la Asociación Argentina de Estudios de Cine y Audiovisual (AsAECA), e membro do comitê científico da revista Artefacto Visual, publicação vinculada à Red de Estudios Visuales Latinoamericanos (ReVLaT). Ensaísta premiado no II Concurso de Ensaios Mário Pedrosa sobre Arte e Cultura Contemporânea. Membro fundador do coletivo independente de realização audiovisual Surto & Deslumbramento.

Hugo Quinta. Possui graduação em Direito pela Universidade do Vale do Itajaí (2010), especialização em Artes da Escrita pela Universidade Nova de Lisboa (2013), mestrado em Estudos Latino-Americanos pela Universidade Federal da Integração Latino-Americana (2017) e atualmente é doutorando em História pela Universidade Estadual Paulista.

Jonas Mateus Ferreira Araujo. Possui graduação em Letras - Língua Portuguesa e Suas Respectivas Literaturas pela Universidade Estadual do Ceará - UECE (2012) e Bacharelado em Serviço Social pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Ceará - IFCE (2017), Especialização em Literatura,

Cultura e Ensino da Arte (2018), e é mestrando em Estudos Latino-Americanos pela Universidade Federal da Integração Latino-Americana - UNILA. Atualmente é professor efetivo da rede Básica Estadual de Ensino do Ceará. Tem experiência na área de Letras, com ênfase em Língua Portuguesa, atuando principalmente nos seguintes temas: educação e emancipação, português brasileiro, e educação, relações de gênero, classe, raça, etnia e sexualidade.

Laura Janaina Dias Amato. Possui graduação em Letras pela Universidade Federal do Paraná (2001), mestrado em Letras pela Universidade Federal do Paraná (2005) e doutorado em Letras pela Universidade Federal do Paraná (2012). Atualmente é pesquisadora associada do Centro Latino-Americano de Estudos em Cultura e professor adjunto iv da Universidade Federal da Integração Latino-Americana. Líder do grupo de pesquisa Linguagem, Política e Cidadania e membro do Grupo de Estudos Interdisciplinares: políticas linguísticas, diversidade e fronteiras. Tem experiência na área de Lingüística, com ênfase em Lingüística Aplicada, atuando principalmente nos seguintes temas: educação intercultural, alemão como língua estrangeira, efl, aquisição de língua estrangeira e cultura.

Lívia Santos de Souza. Possui graduação em Letras Português/Espanhol (2011), mestrado (2014) e doutorado (2018) em letras neolatinas, todos pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).Trabalhou com ensino básico na rede estadual do Rio de Janeiro e em 2014 atuou como professora substituta do curso de Letras Português/Espanhol na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Tem experiência na área de Letras, com ênfase em Estudos da Tradução, Literatura Latino Americana e Estudos Latino Americanos nos Estados Unidos (Latinx Studies). Atualmente é professora adjunta de Espanhol Língua Adicional na Universidade Federal da Integração Latino Americana (Unila) e

docente permanente no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino Americanos (IELA) e no Programa de Pós-Graduação em Literatura Comparada (PPGLC).

Lucía Castillo Rincón. Possui graduação em Trabajo Social - UNIVERSIDAD COLEGIO MAYOR DE CUNDINAMARCA (2017). Tem experiência na área de Trabajo Social, com ênfase em Estudios feministas y sobre la mujer

Marcos de Jesus Oliveira. Professor-Adjunto da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA). Doutor em Sociologia pela Universidade de Brasília com estágio no Center for Interdisciplinatory Gender Studies do Departamento de Sociologia e Política Social da Universidade de Leeds (Reino Unido). Especialista em Gestão de Políticas Públicas em Gênero e Raça pela Universidade de Brasília e Democracia Participativa, República e Movimentos Sociais pela Universidade Federal de Minas Gerais. Possui Licenciatura em Letras e mestrado em Literatura e Práticas Sociais, ambos pela Universidade de Brasília. Também é licenciado em Sociologia pela Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul. Realizou pós-doutorado no Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília.

Maria Inês Amarante. Pós-Doutora em Ciências Sociais (Antropologia) e Doutora em Comunicação e Semiótica pela PUC-SP (2010); Mestre e Especialista em Comunicação Social - UMESP (2000/04) e Licenciada em Letras pela Université Libre de Bruxelles - ULB (1992), na Bélgica. Pesquisadora e Professora Adjunta da UNILA - Universidade Federal da Integração Latino-Americana. Área: Comunicação - junto ao Instituto Latino-Americano de Artes, Cultura e História e no Mestrado Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos-IELA; Desenvolve pesquisas sobre feminismo e gênero;

cultura; memória; oralidade, lusofonia e sobre os processos de comunicação alternativa/comunitária e suas relações com cidadania e participação nos movimentos sociais do Brasil, África e América Latina. Radialista especializada em produções socioculturais, educativas, dramatizadas e formação radiofônica. Membro ativo de grupos de pesquisa (CNPq): CEI-Comuni - Núcleo de Estudos de Comunicação Comunitária e Mídia Local (UERJ); Comunicação e Cultura: Barroco, Oralidades e Mestiçagem (PUC-SP), DIGITART: Teorias das Mídias Digitais, Tecnologias, Artes e Culturas (UNESP) e outros. Membro associado da Intercom - Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação e ABPCom – Associação Brasileira de Pesquisadores e Comunicadores em Comunicação Popular, Comunitária e Cidadã. Na cooperação internacional brasileira foi professora do Programa de Formação de Docentes em Língua Portuguesa no Timor-Leste (MEC/CAPES/DGCI); e no Leitorado junto à UniCV - Universidade de Cabo Verde (DPLP/ MRE). Atuou na cooperação belga (Voluntariado ONG) pela Agência Geral de Coopération pour le Développement - AGCD. É revisora/ parecerista de revistas da área de comunicação, feminismo e gênero; autora da obra: "Rádio Comunitária na Escola: adolescentes, dramaturgia e participação cidadã (2012); de artigos científicos e socioculturais em publicações nacionais e internacionais e co-organizadora do livro África - Múltiplos Olhares sobre a Comunicação (2013).

Mayra Alejandra Bernal Huertas. Mestre em Estudos Latino-Americanos pelo Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos, cursando bacharelado em Antropologia e Diversidade Cultural, ambos pela Universidade Federal da Integração Latino-Americana. Licenciada em Educação Especial pela Corporação Universitária Iberoamericana (Colômbia-Bogotá). É membro do projeto de pesquisa Núcleo de Estudos Afro-Latino-Americanos (NEALA), nas linhas de pesquisa: América Latina: Diáspora e interseccionalidade e Educação para as Relações Étnico-raciais (Cnpq).

Neste volume, embora os temas trabalhados sejam distintos, é possível observar a permanência de algumas linhas de força bastante relevantes para pesquisas vinculadas aos Estudos Interdisciplinares Latino-Americanos hoje: reflexões sobre os direitos humanos e sobre o papel social do fazer artístico na América Latina, seja em relação à construção de identidades regionais ou comunitárias, seja no campo das experiências e das subjetividades.

UNILA
PPGIELA
Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos

UNILA
PRPPG
Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação

Democratizando a publicação
pedroejoaoeditores.com.br
15 ANOS

ISBN. 978-65-5869-084-9