



I Congresso Internacional Epistemologias do Sul: Perspectivas Críticas

ANAIS

Eletrônicos

2016

Marcos de Jesus Oliveira (org.)

Pensamento Social e
Político em/para/desde
América Latina, Caribe
África e Ásia

Foz do Iguaçu/PR – março de 2017.



I Congresso Internacional Epistemologias do Sul: Perspectivas Críticas

ANAIS

Eletrônicos

2016

Marcos de Jesus Oliveira (org.)

Pensamento Social e
Político em/para/desde
América Latina, Caribe
África e Ásia

Foz do Iguaçu/PR – março de 2017.



Edição Eletrônica

I Congresso Internacional Epistemologias do Sul: Perspectivas Críticas (1.: 2016: Foz do Iguaçu/PR)

Anais [do] I Congresso Internacional Epistemologias do Sul: Perspectivas Críticas [recurso eletrônico] / Congresso Internacional Epistemologias do Sul: Perspectivas Críticas; organização, Marcos de Jesus Oliveira. – Foz do Iguaçu: Universidade Federal da Integração Latino-Americana, 2017.

Congresso realizado na Universidade Federal da Integração Latino-Americana, no período de 07 a 09 de novembro de 2016.

ISSN (aguardando número)

1. Ciências Humanas. 2. Estudos Subalternos. 3. Estudos Pós-Coloniais. 4. Estudos Decoloniais. 5. Epistemologias do Sul. I. OLIVEIRA, Marcos de Jesus (org.).

As opiniões expressas nos artigos assinados nesta publicação são de responsabilidade exclusiva de seus respectivos/as autores/as.



epistemologias

COMISSÃO ORGANIZADORA DO EVENTO

Profa. Ms. Cleusa Silva Gomes – ILAACH/UNILA

Prof. Dr. Leonardo Name – ILATIT/UNILA

Profa. Dra. Lorena Rodrigues Tavares de Freitas – ILAACH/UNILA

Prof. Dr. Marcos de Jesus Oliveira – ILAESP/UNILA

Prof. Dr. Waldemir Rosa – ILAACH/UNILA

ORGANIZAÇÃO DOS ANAIS

Marcos de Jesus Oliveira

Universidade Federal da Integração Latino-Americana

Avenida Silvio Américo Sasdelli, 1842 - Vila A, Edifício Comercial Lorivo

| CEP: 85866-000 | Caixa Postal 2044 - Foz do Iguaçu - Paraná

E-mail: unilaunila.edu.br | Recepção: 55 (45) 3529-2800

Site: www.unila.edu.br

Pensamento Social e

Político em/para/desde

Caribe

África e Ásia

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO 09
MARCOS DE JESUS OLIVEIRA

RESUMOS EXPANDIDOS

RACISMO Y VIOLENCIA INSTITUCIONAL EN URUGUAY: UNA MIRADA DESDE LAS
CIENCIAS SOCIALES Y LA HISTORIA 12
TANIA RODRIGUEZ

O QUE PODE UM SIGNO? DESCOLONIZAÇÃO E SERTÃO: POR UM NOVO MODO
DE PRODUIR VALOR 20
MARCELISE LIMA DE ASSIS

OS SABERES DAS ÁGUAS 25
CARLA LADEIRA PIMENTEL ÁGUAS

RELAÇÕES DE GÊNERO E PROCESSOS DE DESPATRIARCALIZAÇÃO DAS
FAMÍLIAS SOB A ÓTICA DAS CRIANÇAS 31
ANA PAULA PEREIRA GOMES GIBIM

TRABALHO DOMÉSTICO: VÍNCULOS E DESVINCULAÇÕES FAMILIARES ENTRE
ATRAVESSAMENTOS DE COLONIALIDADE DO PODER E ATUAÇÃO SINDICAL 39
MAYSA LUANA SILVA

O CORTEJO DA MEMÓRIA E A PROVOCAÇÃO DA MEMÓRIA LOCAL DE UMA
FAVELA DE BELO HORIZONTE 46
RODOLFO NAZARETH JUNQUEIRA FONSECA

O SAKPÓ, COMO EXPERIÊNCIA DO LIMIAR, NO CONTEXTO SATERÉ-MAWÉ
SOLANGE PEREIRA DO NASCIMENTO 54
IRAILDES CALDAS TORRES

NÍSIA FLORESTA, TRAJETÓRIA DE UMA EDUCADORA, ABOLICIONISTA E
DEFENSORA DA EDUCAÇÃO FEMININA NO SÉCULO XIX 61
LAURA SÁNCHEZ PEREIRA BATTISTELLA

BORDANDO TRANSGRESSÕES <i>ARPILLERA</i> E A LUTA DE MULHERES CONTRA BELO MONTE <i>RALYANARA FREIRE</i>	68
AS EXPRESSÕES DE CORPORALIDADES SUBJETIVAS E COLETIVAS EM UM MOCAMBO BAIANO MARCUS VINICIUS ARAÚJO ÁVILA LÍVIA ALESSANDRA FIALHO DA COSTA	75
PARA RETOMAR EL PROGRAMA DE INVESTIGACIÓN MARXISTA DE LOS SUJETOS COLECTIVOS CONTRA-HEGEMÓNICOS: TOTALIZACIÓN Y TERRITORIALIZACIÓN COMO CATEGORÍAS DE TRADUCCIÓN <i>CARLOS MAXIMILIANO MACÍAS FERNÁNDEZ</i>	82
O DESAFIO DA INTERCULTURALIDADE PARA O ENSINO JURÍDICO <i>LUCAS LAITANO VALENTE</i>	90
EDUCAÇÃO ESCOLAR, CURRÍCULO E IDENTIDADE CULTURAL <i>LINEU NORIO KOHATSU</i>	98
NARRATIVAS DO PODER: O JORNALISMO NARRATIVO COMO OUTRA FERRAMENTA DE REPRESENTAÇÃO DA POLÍTICA E DO PODER NA AMÉRICA LATINA <i>GUILHERME SILVA DA CRUZ</i>	103
APONTAMENTOS SOBRE ATIVISMO FEMINISTA NO FACEBOOK E HIPÓTESES SOBRE UMA NOVA AUTONOMIA FEMININA <i>VERA MARTINS</i>	109
AGÊNCIAS DE NOTÍCIAS DO SUL: RESULTADOS PRELIMINARES DE UM LEVANTAMENTO <i>PEDRO AGUIAR</i>	117
ALTERIDADE NA NARRATIVA JORNALÍSTICA SOBRE VIOLÊNCIA: QUANDO O SUSPEITO É PROTAGONISTA <i>LARA NASI</i>	125
JORNALISMO COMPARTILHADO COMO PRÁTICA EMANCIPATÓRIA DAS RELAÇÕES SOCIAIS LUDMILA PEREIRA DE ALMEIDA NILTON JOSÉ DOS REIS ROCHA	133

DOS SERES DA PALAVRA E DO ENCANTAMENTO, QUE NARRATIVAS E QUE JORNALISMO(S)? <i>ANGELITA PEREIRA DE LIMA</i> <i>NILTON JOSÉ DOS REIS ROCHA</i> <i>APARECIDA COSTA REIS</i> <i>LUCAS AFONSO DE SOUZA</i>	138
EPISTEMOLOGIAS SITUADAS E ENGAJADAS NO SUL: AÇÕES COLETIVAS LATINO-AMERICANAS E NOVAS PROPOSTAS ÉTICAS E EPISTÊMICAS <i>MÁRCIA M. TAIT LIMA</i> <i>LEDA GITAHY</i>	142
O DISTRITO FEDERAL É UM SÓ? - A (RE) CONSTRUÇÃO DO IMAGINÁRIO NAS LENTES DO COLETIVO CEICINE <i>LUCAS HENRIQUE SOUZA</i> <i>POLIANNA TEIXEIRA OLEGÁRIO</i>	151
RECONHECIMENTO E LEGITIMIDADE DO EXISTIR A PARTIR DA QUESTÃO DE TERRAS EM TAEGO ÑWA (2016) <i>TÚLIO HENRIQUE QUEIROZ E SILVA</i>	159
SEMENTEIA: PLANTADO SONHOS, SEMEANDO SENTIDOS E ARTICULANDO RESISTÊNCIAS NO CAMPO E NA CIDADE <i>MARCELO VAZ PUPO</i> <i>MÁRCIA M. TAIT LIMA</i> <i>KELLEN MARIA JUNQUEIRA</i> <i>JANAÍNA WELLE</i> <i>BRUNO LACERRA DE SOUZA</i>	166
LA POLÍTICA EXTERIOR Y LAS ARTICULACIONES POPULARES: UNA MIRADA AL PROCESO DECISORIO DE LA REPÚBLICA DEL PARAGUAY <i>KAREN JOHANNA BOMBÓN POZO</i> <i>LUCAS ARANTES MIOTTI</i>	172
É POSSÍVEL DESCOLONIZAR A PAZ? <i>LUCAS GUERRA</i>	180
COLONIALIDADE DO SABER NAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS: UM DEBATE EPISTÊMICO <i>VIRGINIA SANTIAGO DOS SANTOS GÓES</i>	189

SOCIEDADE CIVIL PELO DESARMAMENTO HUMANITÁRIO: UM ENTENDIMENTO ENQUANTO SUBALTERNA <i>IGOR CHEHOUAN FISCHER</i>	197
GÊNERO E A EDUCAÇÃO DA PEQUENA INFÂNCIA: HISTÓRIAS SOBRE PRÍNCIPES E PRINCESAS SOB A ÓTICA DAS CRIANÇAS <i>NATHALIA CHACÃO GABRIEL</i>	206
O BIBLIOTECÁRIO E A MEDIAÇÃO DE LEITURA E INFORMAÇÃO NA BIBLIOTECA UNIVERSITÁRIA INTERCULTURAL, EM SANTARÉM-PA <i>MAYCO FERREIRA CHAVES</i>	214
ESTÉTICA MIDIÁTICA E EMPODERAMENTO NEGRO: A CONSTRUÇÃO DE UM ESPELHO MAIS COLORIDO PELO EXERCÍCIO SUBVERSIVO DA CIDADANIA COMUNICATIVA <i>LESLIE SEDREZ CHAVES</i>	220
A VIOLÊNCIA DO HUMOR: POR UMA LEITURA CRÍTICA DO CORPO DA MULHER NEGRA NO CONTEXTO BRASILEIRO <i>LUDMILA PEREIRA DE ALMEIDA</i>	225
TEOLOGIA DE FRONTEIRA: ENCONTROS COM A GNOSE LIMINAR DE WALTER MIGNOLO <i>CARLOS ALBERTO MOTTA CUNHA</i>	231
A REGULAÇÃO/REGULAMENTAÇÃO DA AYAHUASCA COMO FLUIDEZ ENTRE O RELIGIOSO E O POLÍTICO <i>JANAÍNA ALEXANDRA CAPISTRANO DA COSTA</i>	239
A LEI DA TV PAGA COMO GARANTIA DOS ESPAÇOS RELIGIOSOS NA MÍDIA FECHADA <i>JOÃO PAULO PUGIN SOUZA</i>	248
QUANDO FALAMOS DE AMOR: VIVÊNCIAS AFETIVAS NA PRODUÇÃO DE INTELLECTUAIS NEGRAS <i>BRUNA CRISTINA JAQUETTO PEREIRA</i>	254
ROÇA, CORPO NEGRO E ESCOLA NA CONTEMPORANEIDADE: BREVE REFLEXÃO SOBRE A DESCOLONIZAÇÃO DO PENSAMENTO <i>MARIA DALVA DE LIMA MACÊDO</i>	263

<p><i>FRANCISCO DE SALES ARAUJO SOUSA</i> A UNIVERSIDADE POPULAR DAS MÃES DE MAIO: SABER/CONHECIMENTO DO SUL PARA O SUL <i>IVANDILSON MIRANDA SILVA</i> <i>JOSÉ LÚCIO SANTOS MUNIZ</i> <i>LILIAN ALMEIDA DOS SANTOS</i></p>	270
<p>HISTÓRIAS E CULTURAS INDÍGENAS: (RE) PENSANDO O CURRÍCULO DE FORMAÇÃO DOCENTE A PARTIR DE UMA PEDAGOGIA DECOLONIAL <i>LAÍS REIS RIBEIRO</i> <i>MARCOS LUCIANO LOPES MESSEDER</i></p>	274
<p>ENSAIO SOBRE OS SUJEITOS DAS COTAS SOCIOECONÔMICAS E ÉTNICO- RACIAIS NO IFBA/ <i>CAMPUS SALVADOR</i> <i>ANTONIA DO SOCORRO FREITAS CHAVES</i></p>	280
<p>MULHERES QUE MOEM, MULHERES QUE ENSINAM: UM ESTUDO SOBRE AS PEDAGOGIAS DAS CDASAS DE FARINHAS EM UM <i>MOCAMBO DO BAIXO-SUL</i> DA BAHIA <i>MARCUS VINICIUS ARAÚJO ÁVILA</i> <i>LÍVIA ALESSANDRA FIALHO DA COSTA</i></p>	285
<p>TRANSCULTURAÇÃO, INTERSUBJETIVIDADE, ZONA DE CONTATO EM UMA PERSPECTIVA DECOLONIAL DA TRADUÇÃO <i>PIRAS GIORGIA</i></p>	293
<p>O SULEAR-SE COMO FERRAMENTA DE LEITURA DO MUNDO NA EDUCAÇÃO: CONTRIBUIÇÕES DA GEOGRAFIA A PARTIR DE UM ESTUDO DE CASO ALEXANDRE LIMA GARCIA</p>	301
<p>GESTÃO DE RESÍDUOS SÓLIDOS, ATORES SOCIAIS E SAÚDE COLETIVA NO BRASIL: UM ESTUDO DE CASO NO DISTRITO FEDERAL <i>ALDIRA GUIMARÃES DUARTE DOMÍNGUEZ</i> <i>NÁDIA CANDEIRA CASTRO SILVA</i> <i>NÚBIA PATRÍCIA FREITAS MAIA</i> <i>SENILDE ALCÂNTARA GUANAES</i></p>	308
<p>MOVIMENTOS SOCIAIS E O USO CONTRA-HEGEMÔNICO DO DIRETO RAYANN KETTULY MASSAHUD DE CARVALHO</p>	314
<p>LISTA DOS GRUPOS DE TRABALHO</p>	320

APRESENTAÇÃO

O “I Congresso Epistemologias do Sul: Perspectivas Críticas” realizado entre os dias 07 e 09 de novembro de 2016 na Universidade Federal da Integração Latino-Americana em Foz do Iguaçu/PR é resultado do esforço do grupo de pesquisa “Epistemologias do Sul: Pensamento Social e Político em/desde/para América Latina, Caribe, África e Ásia” em ampliar o diálogo com outras instituições de ensino e de pesquisa com vistas à constituição de redes de investigação entre interessados/as no escopo de suas discussões. Inserindo-se no interior do debate em torno das chamadas “epistemologias/teorias do Sul” ou do “Sul como categoria epistêmica”, o grupo tenciona ainda, a partir da realização do evento, contribuir para a crítica das formações disciplinares a partir da compreensão da localização social e epistêmica do conhecimento e de suas implicações políticas.

Esta primeira edição contou com vinte e seis grupos de trabalho divididos em dois dias. A conferência de abertura intitulada “Epistemologías del Sur, intelectual crítico decolonial y universidad transmoderna” foi proferida pelo professor José G. Gandarilla Salgado, da Universidade Nacional Autónoma do México. O segundo dia contou com uma mesa-redonda intitulada “Dimensões sociais e políticas dos periódicos científicos para a integração latino-americana: desafios e perspectivas” na qual participaram os professores Marcos de Jesus Oliveira e Gilson Batista Oliveira, ambos da Universidade Federal da Integração Latino-Americana. No terceiro dia, ocorreu a mesa de encerramento intitulada “Epistemologias anti-hegemônicas e emergentes: cenários pós-ocidentalistas contemporâneos” com os professores Glauco Bruce Rodrigues e Tatiana Tramontani Ramos, ambos da Universidade Federal Fluminense. Neste último dia, também houve lançamento de livros.

Foram, portanto, três dias de intensos debates intelectuais entre estudantes, professores/as e pesquisadores/as de diversas do continente latino-americano. Neste volume, estão publicados os resumos expandidos de alguns dos

trabalhos apresentados. Numa rápida folheada, o/a leitor/a perceberá a diversidade de disciplinas, de áreas, de campos, de objetos de estudo e de abordagens que se sobressai do conjunto de textos que compõem estes Anais. O que parece haver de comum entre todos eles é a assunção do desafio de pensar desde as margens, desde lugares geopolíticos desautorizados, numa crítica à colonialidade como uma forma de regulação das subjetividades ocidentais e não-ocidentais, ou, ainda, num gesto de “desobediência epistêmica”, para usar a belíssima expressão de Walter Mignolo.

Desejamos a todos/as uma boa leitura!

Marcos de Jesus Oliveira

Da organização

RESUMOS EXPANDIDOS



Racismo y violencia institucional en Uruguay: una mirada desde las ciencias sociales y la historia¹

Tania Rodriguez²

En este trabajo nos proponemos identificar y analizar elementos que nos permitan comprender y evidenciar cómo la sociedad y el estado nacional uruguayo al mismo tiempo que están permeados, son agentes del racismo y la *violencia institucional* contra las “minorías” étnicas, enfocándonos, en este artículo, fundamentalmente en las comunidades afro-uruguayas. Para ello, en un primer momento realizaremos un breve estudio histórico acerca de la trayectoria y lugar dado a esos grupos desde la consolidación del Estado Nacional uruguayo, a fines del siglo XIX. Luego nos centraremos en examinar la situación actual de esas poblaciones en el país en relación al racismo y a la violación institucional de derechos humanos. Para concretizar este análisis realizamos una discusión bibliográfica sobre el tema y realizaremos análisis de fuentes primarias tales informes gubernamentales e internacionales.

Es importante destacar que partimos de la premisa que las sociedades, estructuras y realidades latinoamericanas tienen la característica fundamental de una herencia colonial que las permea. Aníbal Quijano, en su texto *Colonialismo do poder, Eurocentrismo e América Latina* (CLACSO, 2005), al examinar esa herencia/relación colonial identificó lo que llamó de “colonialidad de poder”, o sea, la permanencia conflictiva de la relación y dominio colonial establecido desde la invasión a América en 1492. Con esto, Quijano evidencia una estructura o matriz de poder colonial que parte de los intereses de capitalismo en el marco de la Modernidad y estableció un padrón de poder [colonial]

¹ Trabalho apresentado no GT 01 – Estado y “terror racial” en América Latina.

² Universidad Federal de la Integración Latinoamericana – UNILA. Graduada del curso de Historia con énfasis en América Latina, también en la UNILA. E-mail: tania.ravera@aluno.unila.edu.br; tadirobk1@hotmail.com.



basado en la clasificación de la población mundial a partir de la idea de raza. En ese sentido, para el autor, la “raza” es una construcción mental que expresa la experiencia de la dominación colonial y se evidencia en las diversas dimensiones de la vida social. A su vez, según él, ese eje de poder de origen y carácter colonial ha permanecido en el tiempo más allá de la matriz en la que fue establecido, o sea, el colonialismo. Por lo que implica un elemento de colonialidad en el padrón de poder que todavía es hegemónico en la actualidad (QUIJANO, 2005, p. 117).

Reconociendo que América Latina “convive” y debe enfrentar cotidianamente la existencia de la colonialidad del poder, intrínsecamente relacionada con el racismo, es necesario apuntar que Uruguay no es una excepción. Si bien existe aún el mito del país ser un país “blanco”, en las últimas décadas ha habido un fuerte movimiento de contestación a ese discurso homogeneizador e invisibilizador, tanto desde organizaciones afro-uruguayas como indígenas. Pero ese discurso y práctica homogeneizadora y ocultadora tiene raíces desde la propia conformación del Estado Nacional Uruguayo a fines del siglo XIX, en el que bajo las ideas de “asimilación”/homogeneización por parte de la cultura blanca (OLANZA, 2014, p. 136), e incluso, de “desaparecimiento” por causa de las muertes en las Guerras, se pasó a negar la continua existencia de esos grupos étnicos en el país como comunidades específicas de reivindicaciones, manifestaciones, cultura y forma de vida (SOMMA, 2008, p.34).

Por más que no existen cifras exactas sobre la cantidad de africanos secuestrados y esclavizados arribados al territorio oriental, algunos autores consideran que entre 1740 y 1810 fueron ingresados por los puertos de Montevideo y Buenos Aires, **45.000 africanos** aproximadamente (BUCHELI; CABELLA, 2010, p.167). Otros establecen que “entre 1786 y 1812, al menos 60.000 esclavos fueron traídos al Río de la Plata desde África” (SOMMA, 2008, p.7). Al mismo tiempo, se calcula que, en 1819, 25% de la población total de Montevideo era población negra esclavizada (BUCHELI, CABELLA, 2010, p.167).

En las últimas tres décadas del siglo XIX la construcción de un estado nación unido y modernizado se conformó como uno de los principales objetivos de las élites



académicas y gobernantes del país. Por un lado, existía una preocupación por parte de dicho sector con respecto a las poblaciones negras ya que abolida la esclavitud e ingresando en un momento de tregua de guerras, se debía tanto inserirlos en la economía y estructura social del Estado como controlarlos y disciplinarlos. Tal como Lucía Somma y otros autores plantean en el libro *POBLACIÓN AFRODESCENDIENTE Y DESIGUALDADES ÉTNICO-RACIALES EN URUGUAY* (2008): “Aún cuando se admitiera que tras la participación en el ejército los morenos y pardos pudieran obtener la libertad, se consideraba que debían ser «disciplinados». Al prejuicio étnico se sumaba el temor al «desorden» social” (SOMMA, 2008, p.102).

En ese mismo libro, los y las autoras nos ayudan a comprender que la abolición de la esclavitud en el Uruguay no significó para las comunidades negras un cambio profundo en lo referente a sus condiciones de vida, de trabajo y al lugar de marginalización ocupado en la sociedad y en la vida nacional en cuánto ciudadanos y sujetos de derechos.

Por otra parte, a partir de la década de 1870 se crean nuevas formas de manifestación y expresiones culturales y políticas, más allá del Candombe, el Tango, entre otras, como fue el surgimiento de Revistas y Periódicos producidos por negros/as y destinados, principalmente, a negros/as. Algunas de dichas publicaciones fueron *La Conservación* (publicado durante el año de 1872), “*La Verdad* (1911-1914), *Nuestra Raza* (1917 y 1933-1948), *Acción* (1934-1952), *Periódico del PAN* (1937-1938), *Rumbos* (1938-1945-1948), *Renovación* (1939-1940), *Rumbo Cierto* (1944-1945), *Democracia* (1942-1946), *Bahía Hulan Yack* (1958-1996)” (SOMMA, 2008, p.84). Esos medios de comunicación no sólo servían como forma de pasar información sino como forma de protesta, reivindicaciones, crítica y creadores de opinión propia de los colectivos afros. Una característica presente en todas esas publicaciones era la continua crítica a la desigualdad de oportunidades entre negros y blancos, a la discriminación que sufrían y al hecho de que si bien jurídica y



constitucionalmente estaba garantizada la igualdad de todos los ciudadanos, eso no era lo que ocurría en la realidad (*Idem*, 2008:88)³.

El racismo se encuentra en las bases y estructuras de la sociedad y el Estado uruguayo hasta la actualidad. Reconocerlo se torna esencial para la desconstrucción y superación de las desigualdades que son víctimas las comunidades afro-uruguayas, que no son únicamente de clase sino, y sobre todo, son raciales. En ese sentido, Mónica Olanza nos explica que

También en Uruguay los rostros de los pobres, marginados o excluidos en general pertenecen o se asocian con estos fenotipos [afros]. Aquí, la categorización racial ocultada y no nombrada cobra sentido y demuestra que en forma latente la categorización racial está operando. Frigerio (*ibídem*) plantea que, contrariamente al caso norteamericano, en la Argentina el principal discurso para explicar las desigualdades sociales ha sido la clase, pero la raza opera en las interacciones con y valoraciones de otros individuos. Uruguay se asemeja bastante a esa realidad de prejuicios invisibilizados. Según Foster (2001), en Uruguay el racismo no se reconoce como componente social, solo se lo admite en conductas individuales (Olaza, 2010). Esto puede indicar el grado de naturalización del tema tanto a nivel racional como vivencial. Porque el racismo se piensa y se actúa. (OLANZA, 2014, p.133)

Así es que consideramos que en el caso uruguayo el racismo y a violencia estructural hacia las comunidades negras o afrodescendientes pueden ser considerados como fenómenos institucionales, ya que el Estado de diversas formas a buscado silenciar, invisibilizar y negar la existencia y manifestaciones político-socio-culturales - más allá del Candombe⁴- de dichos grupos. Por ello consideramos que hablar de racismo y violencia *institucional* es necesario como una forma de denuncia pero al mismo tiempo de

³ Pese a los continuos intentos por parte del Estado y de la élite gobernante de homogeneización de la población y de in-visibilizar a la población negra uruguaya, dicha comunidad resistió, luchó y propuso diversas formas para hacer oír y auto-representarse. Entre las ya mencionadas, queríamos destacar la existencia del Partido Autóctono Negro (PAN), fundado en 1936 - duró aproximadamente unos 8 años-, y se presentaba con la lista 61 en los procesos electorales. Luego de varios fracasos, en el sentido de no conseguir representación parlamentaria debido a los pocos votos se disolvió (*idem*, 2008, p.86-87).

⁴ El caso del Candombe es muy específico. Si bien es considerado una de las principales expresiones culturales nacionales, ha habido una apropiación por parte de la cultura blanca que ha contribuido a perpetuar en el imaginario colectivo nacional la idea de la comunidad negra como algo del pasado y que se asocia a la construcción de un estereotipo del negro únicamente como un sujeto alegre y divertido, atrelado a lo cultural y no a las otras esferas de la vida social. Para profundizarse en ese debate ver: SOMMA (2008); FRIGERIO (2000); entre otros textos presentes en las referencias bibliográficas de este texto.



comprensión y responsabilización de que las desigualdades y discriminaciones que sufren hasta la actualidad esas comunidades en el Uruguay, fueron promovidas y perpetuadas por el Estado desde el inicio de su conformación a fines del siglo XIX.⁵

Con respecto a la situación actual de las comunidades afro-uruguayas es de necesario resalte que la inquietud del Estado por investigar y contabilizar la descendencia racial de su población es muy reciente, y se debe, sobre todo, por la fuerte presión que las organizaciones afro-uruguayas e indígenas reactivaron a partir de la década de 1980.

En el Uruguay no ha habido una tradición de relevar la pertenencia racial o étnica de la población. Hasta el año 2006, la información oficial al respecto se restringía a la recabada en el censo de población de 1852 y a un módulo adosado a las encuestas de hogares de 1996 y 1997. En 2006, el Instituto Nacional de Estadística del Uruguay (INE) incorporó en la Encuesta Nacional de Hogares Ampliada (ENHA) una pregunta para relevar la ascendencia de la población. (Bucheli; Cabella, 2010, p.164)

A su vez, fue solamente en el 2011 que este tema figuró en las encuestas del censo poblacional a partir de una pregunta sobre la ascendencia étnico/racial. Mientras que en la Encuesta de 1996 el 5,9% de la población uruguaya identificó su ascendencia racial como negra, en el censo del 2011 fue un 9,4% (ONU, s/d, p. 2).

Con esto queremos evidenciar que si bien en el Uruguay se mantiene el mito nacional de ser un país blanco, estos datos nos permiten ver que no lo es, y al mismo tiempo, vemos que tanto la sociedad, el Estado y las instituciones uruguayas están marcadas por un fuerte racismo que opera en, por lo menos, dos sentidos. El primero, es el de ocultar y tornar invisible al “Otro”. El segundo es el perpetuar el rasgo colonial del maltrato, la subalternización, discriminación y explotación de todo aquel “no blanco, no hombre, no europeo”. En ese sentido,

En Uruguay, por ejemplo, hay formas de decir: “trabajé como un/a negro/a”, e insultos como este “negro sucio” o “negro de mierda” no necesariamente

⁵ Es importante destacar también que como uruguaya muchas de las informaciones y análisis que aquí presento son poco accesibles a gran parte de la población nacional. Existe una omisión a la historia de los y las afro-uruguayas y de las comunidades indígenas en la historia nacional que es inculcada, por ejemplo, en las esferas educativas públicas.



dirigidos hacia una persona negra, pero sí asociados a la delincuencia de los pobres, al consumo de pasta base o asuntos similares. Probable y generalmente, quien emite estos dichos o insultos no está pensando directamente en maltratar a personas negras o afros. No obstante, lo está haciendo de una forma pre-consciente, naturalizada, automática, heredada por generaciones y cristalizada en el imaginario colectivo. (Olanza, 2014, p.134 – resalte nuestro)

El racismo ha sido naturalizado en la sociedad uruguaya y eso no sólo se evidencia en las relaciones sociales sino también en las propias condiciones de vida de la población afro-uruguaya, ya que durante mucho tiempo, por parte del Estado y de gran parte de la sociedad uruguaya, no se reconocía que la desigualdad y vulnerabilidad socio-económica que viven los y las negras en el país se debe no sólo a la cuestión de clase sino también, y principalmente, a la cuestión racial.

Por ello, las encuestas y el censo que mencionamos anteriormente han sido esenciales para colaborar en el reconocimiento de dicho problema. A partir de la recolección de esos datos se comprobó que gran parte de la población afro-uruguaya tiene menor expectativa de vida que la blanca, conformándose como una población principalmente joven. Las mujeres afro poseen mayores índices de no poseer compañeros estables al final de sus vidas, lo que nos permite pensar que el fenómeno de la soledad de la mujer negra también está presente en la realidad uruguaya. Al mismo tiempo que posee bajos niveles de escolaridad e ingresa tempranamente al mercado laboral, datos que presentan una inter-relación. Otro elemento importante es que mientras la pobreza en la población blanca asciende a 12,1%, en la población negra se eleva a 28,1% (ONU, s/d, pp. 2-3).

La población con ascendencia afro o negra presenta una situación netamente desfavorable en todos los indicadores relativos al desempeño educativo y económico y una estructura demográfica netamente diferenciada de la población blanca. [...] la tasa de pobreza de la población afrodescendiente duplica a la de la población blanca: **el 50% de los afrodescendientes está por debajo de la línea de pobreza, mientras que la proporción de personas de ascendencia blanca en esa situación es del 24%**. (BUCHELI; CABELLA, 2010, p. 162 – resalte nuestro)



A partir de lo expuesto anteriormente podemos comprender que en el Uruguay actual los y las afro-uruguayas, aunque no de la misma manera para ambos sexos, se encuentran en una situación de desigualdad y discriminación específica por su pertenencia étnica. Para gran parte de dicha población, su condición de clase es determinada por su condición étnica/racial, y mismo en los casos que afros consiguen “ascender” socio-económicamente no son menos los obstáculos a los que deben enfrentarse. La desigualdad en el Uruguay lleva la marca de la colonialidad del poder y del racismo, reconocerlo se torna necesario y urgente para combatirlo y buscar superarlo.

Por último, queríamos señalar que más allá del avance realizado en los últimos años por parte del Estado en relación a la búsqueda de disminución de las desigualdades étnico-raciales creando y promoviendo el debate entorno a las políticas afirmativas así como enmarcados en el Decenio Internacional para los Afrodescendientes de 2015 a 2024, proclamado por la ONU, aún queda mucho por hacer. Por ello, cuánto más la academia pueda observar, analizar, criticar y producir para evidenciar y contribuir para la superación de estos problemas, más cerca de cumplir su función social estará.

Referencias bibliográficas

a) Libros:

SOMMA, Lucía Scuro (coord.). *POBLACIÓN AFRODESCENDIENTE Y DESIGUALDADES ÉTNICO-RACIALES EN URUGUAY*. Uruguay: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo en Uruguay (PNUD), 2008.

b) Artículos en Colectánea:

BUCHELI, Marisa; CABELLA, Wanda. El perfil demográfico y socioeconómico de la población uruguaya según su ascendencia racial. EN: ONU – CEPAL [REVISTA]. *Notas de población*. Año XXXVII, N°91, Naciones Unidas: Santiago de Chile, 2010. pp 161 – 200.

c) Artículos en publicaciones de internet:

OLANZA, Mónica. Políticas públicas y cultura política. Reflexiones posibles para des-naturalizar prejuicios, estereotipos y racismo. En: *Revista Políticas culturales*, v°3, Uruguay, febrero 2014. Pp. 133- 144. Disponible en: http://www.psico.edu.uy/sites/default/files/olaza_monica.pdf . Acceso: 15/10/2016.



ONU URUGUAY - FONDO DE POBLACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS. Población Afro en Uruguay: ahora visibles pero aún sin políticas. Población y políticas públicas. Apuntes para el debate, N°1, pp. 1 – 7, Sin fecha (s/f).

QUIJANO, Anibal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. Buenos Aires: Colección Sur Sur, CLACSO, 2005. Disponible en: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf Acceso: 25/11/2016.



O que pode um signo? Descolonização e sertão: por um novo modo de produzir valor¹

Marcelise Lima de Assis²

Seria a realidade algo em função do signo e assim movida pelo simbólico? Se sim, podemos ressignificar a realidade a partir do signo? Este trabalho objetivou um breve estudo bibliográfico a respeito do signo linguístico *sertão*, abordando aspectos do seu uso como representação de lugar para pensar possíveis modos de transgredir e apontar vias pelas quais possamos ressignificar o signo. Desse modo, com o objetivo de responder tais questionamentos nasce este texto que também é fruto de inquietações pessoais desta que escreve (*sertaneja* e *nordestina*). Começamos nossas implicações pelo pensamento de Santos, (2015), o qual diz “Perguntar sobre quem é que é isso ou aquilo, sob que condições históricas e políticas recebeu tal e qual significado, sob que artimanhas circula numa dada comunidade linguística (SANTOS, 2015, p. 152).

Desse modo, para pensarmos a condição do estudo de representação de *sertão*, primeiramente cabe entender como ele se constitui a partir da noção de signo. Acreditamos que “a palavra não nasce agarrada à coisa que representa, uma coisa representada pode, além da palavra, ser recoberta de outros signos” (SANTOS, 2015, p. 152). Ao refletir sobre o signo linguístico, nos remetemos ao pensamento de Ferdinand Saussure (2006), para o qual o signo se estrutura em um sistema de representação, composto por dois aspectos separados - o *significante* ou estrutura material, melhor dizendo: ao pensarmos em algo do qual já possuímos conhecimento, como que o som ecoa no cérebro criando uma espécie de imagem acústica referente. Enquanto que o

¹ Trabalho apresentado no GT 02 – Interculturalidade epistêmica e perspectivas decoloniais na América Latina.

² Mestranda em Crítica Cultural na UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA. Endereço eletrônico: lisy_assis@hotmail.com.



significado ou estrutura conceitual está ligado à imagem que se cria através do *significante*. Assim se dá o nome, o conceito, o pensamento, e as representações. Ao pensarmos ambos os lados do signo, suas zonas de caracterização, uso histórico, podemos refletir com Saussure (2006) que o sistema sóico pensado por ele explica e gera os significados dentro dele, fechando o capo na significação das coisas, que em sua maioria não dão conta da totalidade do real, ou melhor, parece haver uma impossibilidade de representação, vez que, ao tentar representar algo, o sujeito levará em seu olhar toda uma marca simbólica pessoal e até coletiva. Não é fácil fugir do simbólico.

Desse modo, para refletirmos sobre o *sertão* como signo que sustenta uma determinada representação, podemos pensar: em um contexto de Brasil, o *sertão* nordestino por muito tempo e ainda hoje foi/é visto com óticas estereotipadas em relação às outras partes do país, uma pesquisa rápida no *Google*, sobre o signo *sertão* seria um dos mais claros exemplos desta afirmação: seco, terra rachada, crianças chorado, sol escaldante, miséria - desse modo apresentam a imagem do *sertão* nordestino ao mundo, como algo que, olhando de longe, parece inóspito e improdutivo. Há um jogo simbólico que conseguiu homogeneizar o *sertão* nordestino nos signos da seca e o que pretendemos pensar está marcado por outro olhar. Ou melhor, o que queremos aqui não é negar a seca e todo problema social do nordeste, nem mesmo culpabilizar outras regiões, mas pontuar o poder violento da representação a partir da noção de signo para visibilizar o que é heterogêneo e que lateja oculto no ceio do que se tornou homogêneo e fechado no discurso da seca.

Se pensarmos nas artes, percebemos que estas possuem papel singular para refletirmos sobre o real, a realidade e a transgressão para além dessas representações que insistem em manter a ideia de *sertão* nordestino como um lugar quase improprio para a vida. As novelas televisionadas, a própria historiografia do Brasil se faz formadora de uma subjetividade que em sua maioria subalternizou o *sertão* dentro do país, como pontua Albuquerque (2006), o que, segundo ele, inviabilizou investimentos



governamentais para esta região, visto que, não havia interesses em investir em um lugar no qual nada parecia germinar. Por outro lado, o discurso regionalista que era exposto pela elite nordestina tentava convencer o governo a investir recursos na região, criando a imagem de que a terra era deserta e imprópria para sobrevivência. Desse modo, o conceito de deserto culminou para a criação de um preconceito para com o lugar no imaginário de outros estados, ficando, dessa forma, o Sul do Brasil, como possibilidade de vida para essas pessoas, criando a ideia de Sul/oásis e mais, do rural como atrasado, do urbano como civilizado.

Nomear as coisas é papel do ser humano, sendo assim, ao nomear, o sujeito também atribui valor, valora a coisa a qual nomeia, para isso ele vai precisar caracterizar o signo com base no seu contexto, desse modo ele entra no simbólico, a partir daí, a arte, a literatura, a história a ciências linguísticas e sociais irão pautar seu uso levando em consideração todo o histórico do signico, sua construção social etc.

Cabe ainda neste resumo refletirmos historicamente sobre o signo sertão, sobre o cenário e algumas complexidades que envolvem tanto o termo/signo quanto o lugar, o pensamento de Barroso (1962) auxilia entender que as revelações sobre os segredos que envolvem o termo sertão estariam no Dicionário da Língua Bunda de Angola, de onde o vocábulo africano mulcetão teria se transformado em sertão. Barroso (1962, p. 9), em seu estudo etimológico, afirma que “nenhuma palavra é mais ligada à história do Brasil e, sobretudo à do Nordeste do que a palavra SERTÃO”.

Para Ferreira, (2004), o termo sertão chegou até terras nordestinas ainda no período da colonização, quando havia a necessidade de nominar terras distantes dos mares e rios. Nessa linha de pensamento, se pensarmos que a terra e as características atribuídas a ela, em termos geográficos, como no caso de sertão, falam pelas suas populações, podemos pensar que os atributos da terra automaticamente passam para as pessoas residentes nessas regiões, e o sertão, este lugar no qual acreditam que tudo é pouco e limitado, exceto a seca, a ausência, justificando, quem sabe, o preconceito gerado e sustentado da ideia de lugar menor em relação a outras partes ‘desenvolvidas’



do Brasil, entendendo desenvolvimento como urbanização, industrialização, comércio, progresso, civilização etc, visto que, no nordeste/sertão pode se encontrar grupos e modos de vida inversos aos urbanos.

Se para uma pesquisa no *Google*, lugar onde as coisas sempre atualizam (*internet*) o termo sertão representa um lugar ainda improvado, significa dizer que o signo precisa de estudos, de releitura, e acreditamos que isso será possível a partir da proposta de Mignolo (2008) da descolonização, e em nossa reflexão, a descolonização do signo, o que culminará, quiçá, em uma abertura para que possamos fazer leituras de outras imagens desse sertão, seja pela arte, seja pelo cinema, seja pela pesquisa científica - pautado na desobediência ao modo como o sertão é representado.

Mas de que modo podemos produzir novos valores para o sertão nordestino tendo como foco a linguagem, o signo e sua representação estereotipada? A quiçá de alguma resposta, podemos pensar: descolonizar para romper o entendimento que se tornou tradicional pode ser o ponto de partida para o corte que mostrará as potencialidades do sertão nordestino, indo além da representação da seca, pois como já vimos anteriormente, a coisa representada pode estar ocultando, através dos símbolos, toda uma heterogeneidade que marca o lugar, toda a potência do lugar, sua riqueza na agricultura familiar, nas artes de modo geral, nos mitos etc inviabilizando a potência do sujeito resistente. Descolonizar é questionar o modelo colonial de nominar as coisas. Se com a colonização o termo sertão foi usado para nominar lugares desertos, há que se posicionar não exatamente contra, mas, ao lado, no sentido de entender que o deserto não representa o sertão de hoje e que se em algum tempo representou, são questões que, como pontuou Albuquerque (2006) giram em torno de investimentos, estrutura e ações sociais.

Referências bibliográficas:

ALBUQUERQUE JR., Durval Muniz. *A invenção do nordeste: e outras artes*. São Paulo: Cortez, 2006.



BARROSO, Gustavo. *À Margem da História do Ceará*. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1962.

FERREIRA, Jerusa Pires. *Um Longe Perto: Os segredos do sertão da terra*. In: *Léngua & Meia: Revista de literatura e diversidade cultural*. Feira de Santana: UEFS, v.3, nº 2, 2004, p. 25-39.

GUATTARI, Felix; ROLNIK, Suely. *Subjetividade e história*. In. *Micropolítica: Cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes, 1986.

MINGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica: A opção descolonial e o significado de identidade em política. In: *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade*, no 34, p. 287-324, 2008. Disponível em <http://www.uff.br/cadernosdeletrasuff/34/traducao.pdf>.

SANTOS, Osmar Moreira dos. *Primeiros passos de um crítico cultural*. Salvador: EDUNEB, 2015.

SANTIAGO, Silviano. (Supervisão). *Glossário de Derrida*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

SANTOS, Boaventura dos. *Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2005. pp.23-32.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*. Organização de Charles Bally e Albert Sechehaye com a colaboração de Albert Riedlinger. Trad. de Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. 27 ed. São Paulo: Pensamento-Cultrix, 2006.



Os saberes das águas¹

Carla Ladeira Pimentel Águas²

Apresentação

Vivemos um tempo de perguntas fortes e respostas fracas. Como alerta Boaventura de Sousa Santos (2009), atravessamos um período de transição paradigmática, que testemunha a crise da hegemonia do modelo sociocultural da modernidade ocidental. Nesse sentido é que perguntas fortes – como o que fazer perante as mudanças climáticas e a crescente escassez de água do planeta, por exemplo – encontra respostas insatisfatórias dentro dos espaços hegemônicos, o que denuncia a urgência do diálogo com as culturas subalternizadas e derrotadas pelo processo colonial.

Inspirado por tais inquietações, a presente discussão tem como ponto de partida uma pergunta central: *em que medida os saberes não-hegemônicos podem contribuir para a busca de respostas frente à crescente escassez de água?* Essa indagação leva à delimitação do objetivo geral de pesquisa, que é o de *promover a recolha, a sistematização, a visibilização e o debate, em termos interculturais e interepistêmicos, dos saberes sobre as águas acumulados no decorrer dos tempos e transmitidos predominantemente pela via da oralidade pelas populações indígenas e quilombolas.* Desta maneira, proponho-me a desenvolver uma reflexão em torno dos conhecimentos invisibilizados acerca da água – seus usos, seus mitos, sua produção, conservação e relação com a vida cotidiana e o sagrado – a partir de diferentes matrizes epistêmicas.

Esta proposta, aqui apresentada a título preliminar, consistirá em um projeto de pós-doutorado, a ser desenvolvido junto ao Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre

¹ Trabalho apresentado no GT 02 – Interculturalidade epistêmica e perspectivas decoloniais na América Latina.

² Pesquisadora do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa/Universidade de Brasília (INCTI/UnB), doutora em Sociologia, e-mail: carlaaguas@gmail.com.



as Américas da Universidade de Brasília (CEPPAC/UnB). Nesse sentido, ainda é uma intenção inicial – portanto, sujeita a muitas transformações no decorrer do percurso – que prevê o desenvolvimento de atividades em três campos: a Chapada dos Veadeiros (GO), região produtora de água; o Sertão pernambucano, área afetada por sua escassez; e a região da bacia do rio Jatun Mayu, na Cordilheira Oriental dos Andes, na Bolívia. Dessa triangulação, segundo pretendo, irá emergir um estudo comparado, ancorado em articulações interinstitucionais a serem estabelecidas junto a centros de pesquisas das três regiões.

Recorte teórico

A reflexão sobre a água – seus ciclos, sua produção, conservação e uso; os rituais a ela ligados; os processos de desertificação e outros problemas relacionados à sua crescente escassez, etc. – passa necessariamente por uma crítica ao modelo de civilização e ao ideal de progresso construídos pelo Ocidente. Em termos abrangentes, conforme alerta Jack Goody (2008), é necessário um pensamento crítico capaz de combater o inevitável caráter etnocêntrico incorporado às tentativas de se descrever o passado ou o presente do mundo.

Como afirma Dipesh Chakrabarty (2000), foi através de caminhos peculiares que as diversas histórias existentes tenderam a tornar-se variações de uma única narrativa-mestra – a história da Europa. Essa construção eurocentrada depende da delimitação de um parâmetro epistêmico igualmente ocidental e ocidentalizante. Não existem epistemologias neutras – e as que clamam sê-lo são as menos neutras (Santos & Meneses, 2009a); porém, a ausência de reflexões sobre a geopolítica e a espacialidade na produção dos conhecimentos segue paralelamente à falta de reflexão crítica sobre um lugar epistêmico privilegiado, ocupado pelo homem branco, rico e cristão, tal como denuncia Nelson Maldonado-Torres (2008). É por isso que a reflexão epistemológica não deve incidir sobre os conhecimentos em abstrato, mas nas práticas de conhecimento e nos seus impactos sobre as práticas sociais:



É à luz delas [das práticas sociais] que importa questionar o impacto do colonialismo e do capitalismo modernos na construção das epistemologias dominantes. O colonialismo, para além de todas as dominações por que é conhecido, foi também uma dominação epistemológica, uma relação extremamente desigual de saber-poder que conduziu à supressão de muitas formas de saber próprias dos povos e nações colonizados, relegando muitos outros saberes para um espaço de subalternidade (Santos & Meneses, 2009b: 7).

É a partir desta crítica que Santos e Meneses (*Ibidem*) descrevem o conceito de *epistemologias do Sul*, entendido como um conjunto de intervenções epistemológicas que denunciam a supressão de saberes desencadeada, ao longo dos últimos séculos, pela norma epistemológica dominante, sob o manto de uma pretensa universalidade. Portanto, sublinha o diálogo horizontal entre os conhecimentos e busca a ampliação do leque de saberes tidos como válidos, credíveis e relevantes. Como já mencionado, Boaventura de Sousa Santos propõe dois procedimentos sociológicos para se fazer frente ao processo de invisibilização ao qual as culturas não hegemônicas foram condenadas: a *sociologia das ausências* e a *sociologia das emergências*.

A *sociologia das ausências* prevê a *ampliação do presente*, para que nele caibam as diversas experiências ocultadas ou descredibilizadas pela modernidade. O desperdício das experiências do mundo deve ser combatido a partir da ideia de copresença radical, ou seja, da percepção de que as práticas e os agentes situados dentro e fora do paradigma moderno são contemporâneos. O autor também propõe a *sociologia das emergências* como estratégia para *reduzir o futuro*, no sentido de transformá-lo em uma ideia menos distante e abstrata e mais próxima e palpável – o que viabiliza sua transformação.

Desta proposta de ampliação do presente e redução do futuro, deriva um terceiro conceito, imprescindível para uma real confrontação das monoculturas epistêmicas geradas pela modernidade capitalista: a proposta de *ecologia dos saberes* (Santos, 2006). Vimos discutindo que o capitalismo assenta, entre outras coisas, na produção contínua de uma diferença epistemológica, que não reconhece a existência de outros saberes igualmente válidos – o que gera silenciamentos e exclusões. Porém, a



diversidade epistêmica do mundo é potencialmente infinita, já que todos os saberes são contextuais: não há conhecimentos puros ou completos; há constelações de conhecimentos.

Se todo conhecimento é parcelar, as práticas sociais raramente assentam em apenas uma de suas formas e a noção de eficácia vai variar de acordo com o contexto. Boaventura Santos (2007) afirma que o conhecimento como intervenção no real – e não o conhecimento como representação do real – é a medida do realismo. Uma vez que nenhuma forma singular de conhecimento pode responder por todas as intervenções possíveis no mundo, todas elas são, de diferentes maneiras, incompletas. Quando o mundo é visto a partir deste enfoque, revela-se a inesgotável diversidade das experiências – a que Santos denomina *ecologia dos saberes* – o que implica na renúncia a qualquer epistemologia geral.

A par disso, vale lembrar que vivemos um momento de encruzilhada que alimenta inquietações, mais ou menos explícitas, acerca das possibilidades de sobrevivência humana dentro dos parâmetros pregados pela lógica do capital. A discussão acerca das mudanças climáticas e de seus efeitos sobre os regimes hídricos é um dos elementos mais flagrantes desse dilema. De acordo com José Antônio Marengo (2008), apenas no decorrer de 2007, segundo a Organização das Nações Unidas, 117 milhões de pessoas em todo o mundo foram vítimas de cerca de trezentos desastres naturais, incluindo secas devastadoras na China e na África e inundações na Ásia e na África. O autor acrescenta que, cedo ou tarde, a formação de desertos derivada das mudanças climáticas expulsará 135 milhões de pessoas de suas terras – na maioria dos casos, nos países pobres do planeta – ao passo que 1,8 bilhão de pessoas podem vir a enfrentar escassez crítica de água em 2025.

Estas e outras posições evidenciam os limites ou mesmo a inoperância da ideia de desenvolvimento proposta pelo capitalismo, o que anuncia a urgência de uma reflexão, a partir de várias frentes, acerca de outros modelos civilizatórios. A crise da água talvez seja o exemplo mais extremo do fracasso do paradigma hegemônico para



lidar com a existência humana (e não apenas ocidental) no planeta. Se a lógica do lucro e do individualismo – ou das *honras e riquezas*, como diria Spinoza – já demonstrou a sua incapacidade de lidar com o tema, o que outros modelos epistêmicos têm a dizer? É sobre essa questão que a presente pesquisa pretende se debruçar.

Considerações finais

O Sul, aqui entendido como uma metáfora do lugar de enunciação das populações subalternizadas – primeiro pelo colonialismo, depois pelo capitalismo – tem muito a dizer acerca dos dilemas para os quais somos todos arrastados. Como defenderam Fals Borda e Mora-Osejo (2003), em termos epistêmicos, a América Latina se vê perante uma *tarefa autopoietica*. Trata-se de um trabalho monumental, que nos exige um constante exercício de criatividade e de escuta, capaz de fazer frente ao secular silenciamento imposto pela colonização dos imaginários (LANDER, 2006) promovida pelo eurocentrismo.

Apesar das catástrofes alimentadas pela obsessão pelo crescimento infinito do capital, os caminhos da modernidade hegemônica são dominantes, mas não são únicos. A miopia do Ocidente não consegue ver as infinitas soluções de vida e de sobrevivência geradas por diferentes culturas através do tempo:

As alternativas à epistemologia dominante partem, em geral, do princípio de que o mundo é epistemologicamente diverso e que essa diversidade, longe de ser algo negativo, representa um enorme enriquecimento das capacidades humanas para conferir inteligibilidade e intencionalidade às experiências sociais (Santos & Meneses, 2009b: 12).

Se transportarmos essa certeza para a discussão acerca da água, é possível dizer que a universidade está diante de um manancial de saberes desperdiçados. Como defende Boaventura de Sousa Santos (2009), precisamos de respostas fortes para as indagações igualmente fortes da nossa atualidade, mas estas serão dificilmente encontradas apenas dentro dos limites da ciência moderna ocidental. Afinal, será que as



soluções para a crescente seca do planeta apenas poderão ser gestadas dentro da aridez do ambiente epistêmico que a produziu?

Referências bibliográficas

CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial thought and historical difference*. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2000.

FALS BORDA, Orlando. A superação do eurocentrismo. Enriquecimento do saber sistêmico e endógeno sobre o nosso contexto tropical. In: SANTOS, Boaventura. *Conhecimento prudente para uma vida decente: 'Um discurso sobre as ciências' revisitado*. Porto: Afrontamento, 2003, 673-681.

GOODY, Jack. *O roubo da história*. São Paulo: Contexto, 2008.

LANDER, Edgardo. Pensamiento crítico latinoamericano: la impugnación del eurocentrismo. In: SANTOS, Boaventura; RODRÍGUEZ, César; ESCOBAR, Arturo; FALS BORDA, Orlando; MORA-OSEJO, Luís; LANDER, Edgardo; SADER, Emir; NATERA, Miguel; SUNKEL, Osvaldo, *Desarrollo, eurocentrismo y economía popular: más allá del paradigma neoliberal*. Caracas: Minep, 2006, 33-61.

MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento: Modernidade, império e colonialidade. In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, nº 80, 2008, 71-114.

MARENGO, José Antônio. Água e mudanças climáticas. In: *Estudos Avançados*, 22 (63), 2008, 83-96.

SANTOS, Boaventura S.. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. Porto: Afrontamento, 2006.

_____. «Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, 2007, 11-43.

_____. “Um Ocidente não-ocidentalista? A filosofia à venda, a douta ignorância e a aposta de Pascal), in: *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina/CES, 2009, 445-483.

SANTOS, Boaventura S.; MENESES, Maria P. Prefácio. In: *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina/CES, 2009a 7-8.

_____. Introdução. In: *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina/CES, 2009b, 9-19.



Relações de gênero e processos de despatriarcalização das famílias sob a ótica da criança¹

Ana Paula Pereira Gomes Gibim²

Este trabalho apresenta uma pesquisa de mestrado em andamento, realizada em uma instituição de Educação Infantil da rede municipal de São Paulo, que busca investigar as concepções das crianças relacionadas à família. O trabalho reflete sobre as transformações na unidade doméstica decorrentes, principalmente, do empoderamento feminino que tem sido apontado como um dos propulsores da despatriarcalização familiar decorrente da falência do modelo tradicional conjugal que tem dado lugar a novas formas de configuração familiar. Problematisa a subordinação de gênero que marcam as relações na família e na sociedade, entre homens e mulheres, nas quais as crianças estão participando e vivenciando. A partir dos estudos de gênero e feministas, discute as estratégias de manutenção do sistema patriarcal em nossa sociedade, as formas colonizadoras de se conceber família, a partir de uma perspectiva patriarcal que desconsidera as novas configurações familiares.

A pesquisa parte de uma concepção pós-colonialista de investigação propondo a desconstrução de uma visão colonizada de infância e família. Tem como base o referencial teórico metodológico da Sociologia da Infância, que considera a criança como protagonista da pesquisa utilizando-se da etnografia com as crianças para revelar suas formas de reflexão. Busca contribuir trazendo reflexões acerca das relações que marcam as desigualdades sociais desde a pequena infância, propondo a desconstrução de postulados coloniais produtores de imagens distorcidas e cristalizadas das famílias.

¹ Trabalho apresentado no GT03 – Família como categoria epistemológica.

² Mestranda em Educação pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), contato: anapaulapggibim@gmail.com.



Por muito tempo a infância e a criança foram cercadas por um discurso normatizador proveniente das ciências ligadas à saúde, como medicina e psicologia. Tais discursos além de prever uma série de normatizações que homogeneizavam as crianças, concebiam a visão adultocêntrica como verdade absoluta. Daí a concepção de criança como imatura, inacabada e natural que somente alcançaria a maturidade e completude ao deixar de ser natural e ser inserida no campo social, por tanto, deixando de ser criança.

Contudo, a Sociologia da Infância veio para desconstruir esta visão centrada na imaturidade biológica para propor uma visão de criança enquanto sujeito produtor de cultura e protagonistas de suas experiências, como “atores sociais e sujeitos de direitos, construtoras da história e cultura” (FARIA & FINCO, 2011, p.12).

Atrelando Sociologia da Infância aos estudos pós-colonialistas, a proposta deste trabalho é pensar na condição daquelas que, por muito tempo, foram consideradas subalternas, excluídas, sujeitadas e desumanizadas pelo fato de não serem ouvidas e enxergadas, de não serem compreendidas e serem vistas a partir de um único ponto de vista que é aquele do adulto homem, a saber, crianças e mulheres. Dar visibilidade e ouvir o que elas têm a dizer é essencial para a compreensão do conceito de família, tendo em vista que as crianças não são passivas nos processos sociais, mas se apropriam e reelaboram a cultura na qual estão imersas.

Famílias na contemporaneidade

Por muito tempo a ideia de família esteve atrelada à sua constituição nuclear tradicional com pai, mãe e filho. Trata-se de um conceito heteronormativo e patriarcal, que concebe um único modelo familiar como ideal. Por meio de símbolos culturalmente disponíveis que evocam representações múltiplas; conceitos normativos expressos em doutrinas científicas, educativas, políticas ou jurídicas; noções políticas referentes às organizações e instituições sociais que determinam aos sujeitos formas de se relacionarem e de se organizarem socialmente; e processos de formação da identidade



subjetiva dos sujeitos que expressam formas distintas de controle e poder sobre estes (SCOTT, 1995) é que tal instituição foi sendo mantida e consolidada.

No caso brasileiro, discutir família envolve uma discussão geracional e de gênero para a compreensão dos relacionamentos entre adultos e crianças, uma vez que tais relações familiares são marcadas por valores patriarcais que regem nossa sociedade, por meio da autoridade do masculino sobre o feminino, do adulto sobre a criança, sendo esta uma forma legitimada organizacional de manutenção dos valores patriarcais (CASTELLS, 1999).

As contribuições de Freyre (2003) se mostram de grande valia para esta discussão, pois ainda que existam formas não patriarcais de unidades domésticas, ou o declínio de um modelo de família nuclear, o patriarcado existe enquanto um sistema político, social e econômico através do qual o Brasil se urbanizou. Neste sentido, há no imaginário social um modelo ideológico de família, isso enquanto um paradigma social que se impõe a toda população. Pode não haver correspondência empírica imediata, mas tal modelo existe enquanto representação e norma, um modelo de autoridade moral que fundamenta a concepção de família (SARTI, 1992).

Contudo, ainda que haja tal representação, as demandas políticas, econômicas e sociais afetam as famílias que, diante de abalos internos e externos, vem desmistificando o caráter natural da família. Há uma complexificação das relações familiares, desvinculando-a de um processo biológico e natural para concebê-la enquanto processo simbólico através de elos morais construídos entre seus membros (SARTI, 2004). Para compreender as famílias, portanto, é necessário desfazer a confusão existente entre família e unidade doméstica (SARTI, 2007). As alterações na unidade doméstica, casa, em decorrência das dificuldades enfrentadas por seus membros em desempenhar os seus “papéis” desencadeiam-se em arranjos que envolvem a rede de parentesco a fim de viabilizar a existência da família.

Fonseca (2002) nos ajuda a pensar sobre o conceito de família na contemporaneidade ao trazer para a discussão o declínio do modelo analítico de família



costumeiramente utilizado pelas ciências humanas. Segundo a autora, a diversidade de formas familiares constatadas e a existência desta enquanto um sistema que possui uma dinâmica própria não é passível de conceitos generalizadores. Desta forma, dados demográficos apontam para a perda de um modelo hegemônico de família em consequência à diversidade de formas distintas de família gerando um declínio dos modelos analíticos tradicionais.

O que as crianças estão construindo sobre família diante deste contexto?

Durante um período de imersão de 8 meses na Educação Infantil, enquanto professora-pesquisadora, foi possível realizar uma pesquisa etnográfica com as crianças, captando àquilo que elas trazem sobre família descolonizando o olhar centrado *no/do* adulto para dar margem a uma ciência centrada na criança, no seu modo de ver e viver o mundo a partir do seu ponto de vista, desconstruindo conceitos rígidos e homogeneizadores para compreender a multiplicidade de modos de ser e agir através dos quais as crianças vivenciam e significam as suas experiências e relações por meio da imaginação, do faz de conta e da ludicidade (SARMENTO, 2004). Assim, como técnica de coleta de dados foram utilizadas observações participante, conversas, leitura de literatura infantil sobre família e coleta de desenhos junto às crianças.

As análises apontam como as crianças estão construindo as suas concepções a partir das interações com o mundo que as cerca: família, mídia, literatura e igreja. Tais concepções estão atreladas à construções sociais de um ideal de família calcado sob bases patriarcais. Entretanto, seria muito equívoco pensar a criança como passiva neste processo, se apropriando de tudo quanto lhes propiciam de experiências sem significá-las. Por meio de sua identidade cultural própria (SARMENTO, 2004) as crianças se apropriam da cultura disponível reelaborando-a e dando um sentido particular por meio do qual elas irão simbolizar, representar e entender esta cultura (CORSARO, 2011). Desta forma, não há somente permanências no que diz respeito à construção das relações de gênero, mas há transgressões às normas e a construção de relações igualitárias por meio



da reflexão propiciada nos momentos de trocas, sejam elas através dos relacionamentos intergeracionais ou intrageracionais.

As crianças trazem em suas falas construções que testificam a sua atuação social através de um processo ativo e reflexivo das experiências, por meio das quais elas se apropriam e reelaboram a cultura dos adultos. No caso da concepção de família, apesar de haver indícios de que as crianças trazem em suas falas uma concepção patriarcal, as formas de significação desta concepção trazem outras marcas que apontam para um despatriarcalização das relações familiares e do próprio conceito de família.

Desenho da família



Fonte: Acervo da pesquisadora, "Kaique"

Ao desenharem suas famílias, as crianças representam que a família não é necessariamente aqueles que moram numa mesma unidade doméstica que a delas. A presença na família de membros que não coabitam com as crianças se dá pela complexificação das relações familiares que, diante das condições sociais, exigem a negociação das responsabilidades criando um elo moral entre seus membros (SARTI, 2004). Gabriela e Carla, por exemplo, não moram com suas avós, mas as trazem em seus desenhos de família, assim como suas mães também as trouxeram quando solicitadas a desenhar a família. Tanto Gabriela como Carlos convivem diariamente com suas avós nos momentos em que as mães não podem estar com elas, seja em decorrência do trabalho, seja em decorrência dos estudos. Já Giovana desenhou somente ela e sua avó, excluindo



sua mãe que não mora na mesma unidade doméstica e seu pai que está ausente há algum tempo. Neste caso, apesar dela coabitar com sua tia, a avó é o membro mais ativo nas práticas de cuidado e educação cuja responsabilidade de criá-la foi assumida em decorrência de conflitos familiares quando Giovana ainda era bebê.

Outro exemplo são os desenhos feitos por Bernardo, que mora com sua mãe e seus avós, e por Isabel que mora com sua mãe e seu pai. Foi solicitado às crianças que desenhassem a casa e as pessoas que moram junto com elas. A confusão entre unidade doméstica e família é algo recorrente (SARTI, 2004), contudo, é interessante perceber que o desenho de Bernardo e de Isabel aponta justamente para esta diferenciação, evidenciando uma concepção de família que ultrapassa as barreiras da unidade doméstica, acoplando outros membros formando em uma rede de parentescos (FONSECA, 2005). Bernardo e Isabel desenharam não somente as suas casas, mas a casa de familiares cujos laços morais ultrapassam a relação da unidade doméstica. Nesta rede percebemos tanto a característica temporal, com a presença dos avós, como espacial, envolvendo outras unidades domésticas.

Desenho da casa (unidade doméstica)



Fonte: Acervo da pesquisadora, “Bernardo” e “Isabel”.

Durante as brincadeiras na brinquedoteca, espaço organizado para a brincadeira de faz-de-conta, e com as caixas temáticas da EMEI na sala da turma, é possível perceber como algumas crianças já trazem a reelaboração dos valores familiares,



incluindo/excluindo personagens às famílias e funções compartilhadas entre seus membros. É possível observar as meninas constituírem grandes comunidades de mulheres com “bebês” através das quais o cuidado e educação são compartilhados com outras mulheres intituladas “amigas”, “filhas” e “mães”, enquanto as primeiras saem para trabalhar ou ir ao “salão de beleza”. Assim como também é possível observar os meninos desempenhando tarefas domésticas como lavar, limpar e fazer comida nas brincadeiras de “casinha” sem incluir ou necessitar da figura feminina.

Considerações finais

Os dados apresentados são preliminares, uma vez que este trabalho é parte de uma pesquisa de mestrado em andamento. Contudo, ainda que preliminar, os dados apontam para formas descolonizadoras de conceber a família. As crianças trazem suas concepções que são refletidas e reelaboradas através das brincadeiras e do faz de conta, como é próprio da infância.

À medida em que assumimos um posicionamento descolonizador da infância, pretendemos contribuir para uma reflexão que dê visibilidade aos grupos marginalizados, como crianças, mulheres, negros, gays, imigrantes, velhos, entre tantos outros que são ignorados nas ciências em suas particularidades e sujeitados à visões estereotipadas. Pretende-se, com esta pesquisa, olhar de forma mais atenta e reflexiva para as estratégias de violência e subordinação que marcam as relações e concepções sobre as famílias as quais as crianças trazem, para que possamos pensar relações mais emancipadoras no contexto da educação compartilhada na educação infantil.

A visão pós-colonialista além de propor e contribuir para reflexão acerca das relações que marcam as desigualdades e marginalização dos grupos sociais, propõem também a desconstrução de postulados coloniais produtores de imagens distorcidas e cristalizadas de sujeitos, povos e nações, denunciando que tais relações são criadas em contextos sociais, políticos, econômicos e culturais específicos (FARIA ET AL, 2015). Diante disso, é preciso refletir e olhar minuciosamente para as relações construídas nas



famílias e destas com a sociedade de modo a descolonizar e desconstruir a concepção de família patriarcal gestada no século XVI no Brasil, e dar visibilidade para atores comumente deixados à margem em uma sociedade machista, homofóbica, adultocêntrica e capitalista.

Referências bibliográficas

CASTELLS, Manuel. O fim do patriarcalismo: movimentos sociais, família e sexualidade na era da informação. In: CASTELLS, Manuel. *A era da informação: economia, sociedade e cultura, vol.2 - O poder da identidade*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CORSARO, William A. *Sociologia da infância*. Porto Alegre: Artmed, 2011.

FARIA, Ana Lúcia G. de e FINCO, Daniela. (Orgs.). *Sociologia da Infância no Brasil*. Campinas: Autores Associados, 2011.

FARIA, Ana Lúcia G. de, et al (Orgs.). *Infâncias e pós colonialismo: pesquisas em busca de Pedagogias descolonizadoras*. Campinas: Leitura Crítica, 2015.

FONSECA, Cláudia. Olhares antropológicos sobre a família contemporânea. Participação na Mesa Redonda “O lugar da família na ciência contemporânea: desafios e tendências na pesquisa”. *Congresso Internacional Pesquisando a Família*, Florianópolis 24-26 de abril, 2002.

_____. Concepções de família e práticas de intervenção: uma contribuição antropológica. *Saúde e Sociedade*. v.14, n.2, maio-ago 2005, p.50-59.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 48ª ed., São Paulo: Global, 2003.

SARMENTO, Manuel Jacinto. “As culturas da infância nas encruzilhadas da 2ª modernidade”. In: SARMENTO, M.J.; CERISARA, A.B. (Orgs.). *Crianças e miúdos: perspectivas sócio-pedagógicas da infância e educação*. Porto: Asa, 2004. P. 9-34.

SARTI, Cynthia Andersen. Família patriarcal entre os pobres urbanos? *Caderno de Pesquisa*, São Paulo, n.82, p. 37-41, ago. 1992, p. 37-41

_____. A família como ordem simbólica. *Psicologia USP*, São Paulo, v. 15, n. 3, 2004, p. 11-28.

_____. *A família como espelho: um estudo sobre a moral dos pobres*. São Paulo: Cortez, 2007.

SCOTT, Joan Wallach. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*. Porto Alegre, v. 20, n. 2, jul./dez. 1995, p. 71-99.



Trabalho doméstico: vínculos e desvinculações familiares entre atravessamentos de colonialidade do poder e atuação sindical¹

Maysa Luana Silva²

Propõe-se apresentar uma discussão das particularidades das relações que envolvem os patrões/as, (as) trabalhadoras domésticas e suas famílias de origem. O estudo parte das etnografias de negociações e rescisões de contratos de trabalhadoras domésticas, intermediadas no âmbito do Sindicato das Trabalhadoras Domésticas de Pelotas.

O desenvolvimento desta pesquisa se deu com o projeto de extensão “Trabalho Doméstico: Direitos e Cuidados na Atualidade” do departamento de Antropologia da Universidade Federal de Pelotas. Sendo que a inserção em campo iniciou a partir do Projeto de Implantação do Museu de Antropologia e Arqueologia da UFPel (MUARAN), através dos resultados das oficinas realizadas com as trabalhadoras domésticas na cidade de Pelotas. Essas oficinas deram origem a exposições itinerantes pela cidade de Pelotas com a temática: Trabalho Doméstico, Escravidão e Sindicato.

A inserção sindical, no que diz respeito a esse trabalho, deu-se através do interesse em refletir sobre a militância e atuação das trabalhadoras junto ao Sindicato das Trabalhadoras Domésticas de Pelotas, no qual questões familiares que permeavam a vida destas mulheres me faziam buscar vias em que eu pudesse problematizar e discutir com elas através de interlocuções e entrevistas.

As reaproximações entre a trabalhadora doméstica e sua família de origem foram temas que surgiram no momento das rescisões (rompimento de contratações

¹ Trabalho apresentado no GT03 – Família como categoria epistemológica.

² Graduanda na Universidade Federal de Pelotas em Antropologia Social e Cultural / e-mail: maysaluan93@gmail.com.



trabalhistas), em que alguns familiares das trabalhadoras participaram destas negociações.

A história de vida destas mulheres também é essencial para avançar no entendimento das questões de gênero, classe e raça entre trabalhadoras domésticas. Dessa forma, questionar o que circula através desses afetos no trabalho doméstico nos possibilita apresentar novas configurações sobre afetos e conflitos neste cenário de relações entre família, trabalho e militância.

As etnografias apresentam-se como escrita teórica, por nos possibilitar a compreensão e significativas reflexões sobre os casos, pois nestes momentos de negociações, onde se descortinam as relações de poder no trabalho, observamos as particularidades em contexto.

Foram realizadas etnografias das negociações de rescisões de contratos de trabalho entre domésticas e patrões (as), na qual eu acompanhei como “colaboradora” (estagiária) no Sindicato. Juntamente a essa ferramenta foram realizadas entrevistas com algumas empregadas domésticas da terceira idade, evidenciando uma experiência geracional. Busquei olhar para estes casos não só na perspectiva individual, já que nas entrevistas lidamos com o discurso, que pode ser limitador em muitos aspectos (FONSECA, 1999). Por isso, o acompanhamento das rescisões possibilitou outras perspectivas de análise, diante da observação do comportamento dos empregadores e empregadas - em alguns casos acompanhados pelas famílias - no Sindicato das Trabalhadoras Domésticas.

“O que a mãe disse pra ela foi: eu não tenho um palácio, mas tu podes juntar tuas coisas e vir morar com a gente.” (Isis, sobrinha de Dona Silma)

Também foram realizadas entrevistas com trabalhadoras de terceira idade, que trabalharam em torno de 30 a 80 anos para uma só família, contatadas no acompanhamento dos processos de rescisão. A proposta, aqui, é discutir, como se estabelecem as reaproximações com a família de origem da trabalhadora, em razão da impossibilidade desta mulher continuar trabalhando na casa da patroa por motivos de



envelhecimento e/ou saúde ou conflitos. Concomitantemente ao tensionamento dos vínculos de trabalho e afeto entre patroas e trabalhadoras domésticas, estes momentos de rescisão do contrato de trabalho também podem significar reaproximações com a família das trabalhadoras, em razão de possíveis afastamentos que aconteceram ao longo da vida, consequência de residir no trabalho, de “ser parte da família das patroas”. As reaproximações entre a trabalhadora doméstica e sua família de origem foram temas que surgiram no momento das rescisões, em que alguns familiares das trabalhadoras participaram destas negociações.

A fundamentação teórica parte, sobretudo das contribuições de QUIJANO (2005), o qual situa a família como instituição nos moldes da colonialidade do poder, sendo a família burguesa, aquela que está sobre o controle da autoridade. Simultaneamente, a discussão deste trabalho tem o intuito de trazer a temática das relações entre trabalhadoras domésticas e patrões/as visando propor a atualização destes estudos: “Os estudos de parentesco, em geral, deixaram ocultos, muito menos se preocuparam em trazer questões do âmbito doméstico” (CARSTEN, 2004: 85).

Questões de afeto e desigualdades que permeiam o trabalho doméstico são problematizadas por BRITES (2000), que apresenta as ambiguidades das relações de afeto dentro do estabelecimento clientelista das relações de trabalho presentes na profissão. Questões que se evidenciam na experiência desta geração de trabalhadoras. Para discutir pontos que envolvem as transformações e desafios atuais da profissão, me referencio em FERREIRA (2009), que insere sua abordagem sobre trabalho doméstico indicando as intersecções entre gênero, classe e raça. Conforme aponta a autora, as pesquisas sobre trabalho doméstico, mais especificamente na década de 70 e 80 estavam monopolizadas em modelos fechados que só buscavam confirmar as bases teóricas utilizadas, impossibilitando a compreensão real de muitos desafios atuais.

Na análise dos dados, apresenta-se o caso de Dona Silma (63 anos, branca, trabalhadora doméstica por mais de 30 anos para a mesma família) e Tereza Esteves (89 anos, negra e sindicalizada).



A rescisão realizada no Sindicato é o cancelamento e pagamento dos valores que devem ser pagos pelos patrões (as) de acordo com os anos trabalhados, férias e etc. O caso de Dona Silma foi uma rescisão conflituosa, em que estavam em jogo relações explícitas de poder. O advogado da família insistia em dizer que elas tinham uma relação de afeto, que ninguém ali iria abrir processos judiciais e que o cerne daquela situação seria o ato de negociar. Enquanto isso as sobrinhas discutiam por não aprovar a mediação da Presidenta do Sindicato, Ernestina. Silma não conseguia se expressar.

“Ernestina (Presidenta do Sindicato das Trabalhadoras Domésticas) exigia que a própria trabalhadora falasse “Já que ela é assim, é essa mesmo que eu quero que fale hoje, aqui é lugar pra falar”, continua Ernestina, “Minha missão aqui é fazer trabalhador falar, não é de ser boazinha”. A provocação estava centrada no fato de impulsionar a trabalhadora a falar. Mas os patrões não queriam sair de perto”. (Diário de campo)

Silma Rheigantz trabalhou por mais de 30 anos para a determinada família. Passa por diversos problemas oftalmológicos, tem então que fazer uma cirurgia. Após a cirurgia, decide não mais trabalhar para a família, devido não só a falta de condições físicas, Silma também sentia muita tristeza. Existia o cansaço e quebra de laços afetivos desgastados com o tempo, como explica a própria trabalhadora, em entrevista. A patroa não aceita e realiza incansáveis ligações para a Silma voltar, ameaçando inclusive com o não pagamento do que deveria ser pago e a retirada da moradia concedida pela família.

Trata-se, portanto, de um processo amplo de reprodução da desigualdade. Porém, a dimensão desse processo que nos interessa é centrada especificamente num tipo de atividade ligada à esfera doméstica – o “trabalho reprodutivo”. Este trabalho é definido pela antropóloga Shellee Colen (1995:78) como o trabalho “físico, mental e emocional necessário para a geração, criação e socialização de crianças, assim como a manutenção de casas [households] e pessoas (da infância até a velhice)”. (BRITES, 2007: 94)

Em outro contexto, tivemos uma conversa duradoura com Dona Silma. Em sua nova casa, onde mora com sua irmã e duas sobrinhas. Seu quarto agora é uma garagem escura, localizada na periferia de Pelotas, onde se encontravam os móveis velhos guardados. Junto a sua irmã, ela me conta como está sua nova fase de vida. Muitos desafios são temas de nossa conversa. Depressão relacionada à decepção com a



família dos patrões e ao desgosto ao ter que finalizar os vínculos daquela forma. As únicas pessoas que Silma tem são as sobrinhas e a irmã, não teve filhos (as). As sobrinhas e a irmã falam sobre o distanciamento que tinham com Silma, pois em função do trabalho, mal conseguiam manter contato.

As relações de afeto entre patrões (as) e trabalhadoras domésticas não só perpassam vínculos que são constituídos entre estes, mas afetam também as relações com as famílias de origem. O trabalho doméstico inclui o cuidado com os filhos e outros membros das famílias dos patrões, podendo acarretar uma separação com as famílias de origem das trabalhadoras. Os casos de Silma e Terezinha, que trabalharam em média de 30 a 80 anos em uma só casa, retratam esta situação.

Tereza Esteves trabalhou desde a infância, até a velhice na mesma casa e quando saiu teria direitos a serem pagos, devido à nova legislação. Diz não ter acionado estes direitos “*Por consideração a família*”. Encontra-se doente, com câncer e não tem a proximidade com a família de origem, também não teve filhos (as). Hoje quem a cuida são as duas trabalhadoras domésticas contratadas pela família da patroa, a qual ela reitera por diversas vezes que se incomoda muito quando é apresentada como “patroa”. Mora em um apartamento alugado pela filha da patroa já falecida, mora com as cuidadoras que são atualmente a sua família.

Esta reflexão sobre afeto e trabalho em situações de negociação e rescisão de contrato de trabalho entre patrões e empregadas domésticas, centrada na experiência das trabalhadoras, tratou de evidenciar as ambiguidades destas relações como mecanismos de reprodução de contrastes do marco colonial.

Não obstante, a importância também está em situar o World System moderno/colonial, no papel de imposição e destruição da América. Sendo que os novos padrões de poder estão centralizados entre raça e trabalho. Para entender a precarização do trabalho doméstico na América Latina. Onde as formas históricas de controle do trabalho, de recursos em torno do capital e do trabalho mundial. Para



Quijano (2005:106) raça e trabalho foram sucedidos, entendendo que a colonialidade do poder se encontra com a divisão racial do trabalho.

O reconhecimento do afeto estabelecido entre patrões e trabalhadoras domésticas não opera no sentido da trabalhadora abdicar dos seus direitos. Ou seja, quando as trabalhadoras acionam o Sindicato, não significa o rompimento deste afeto e quebra de laços com a família dos patrões, o que gera uma série de consequências drásticas na vida dessas mulheres. Neste momento, também o afastamento das famílias de origem e os processos de reaproximação estão dramatizados e se recompõem nas trajetórias de Silma, suas sobrinhas e irmã e de Terezinha e suas cuidadoras.

Assim, o Sindicato aparece aqui como o principal mediador destes conflitos, é o Sindicato que contribui para muitas resoluções, colaborando para uma grande parcela de trabalhadoras domésticas que chegam, muitas vezes para debruçar suas mágoas e descontentamento com o trabalho. A conclusão deste trabalho sugere a importância da atuação do Sindicato das Trabalhadoras Domésticas de Pelotas, como suporte e ferramenta para o enfrentamento destes embates que são da ordem da política e dos afetos.

No cruzamento destas questões, temos a considerar que o Brasil, segundo a OIT (Organização Internacional do Trabalho) é o país com a maior organização sindical de trabalhadoras domésticas, sendo que essa luta protagonizada por sindicalistas trouxe para a categoria uma série de avanços e conquistas. A regulamentação do trabalho doméstico ainda não alcançou todos os âmbitos, por ser um trabalho que não tem fiscalização, por ser realizado na esfera privada, no íntimo das casas, muitas domésticas não têm acesso a estes avanços.

E, nesta situação, descobrem este novo cenário de direitos e as transformações da legislação quando procedem as rescisões dos contratos de trabalho no sindicato. Encerro com a fala de Dona Eva, a qual conta por diversas casas que passou e por não aguentar as humilhações, resolvia ir embora, mas sempre visualizando a



esperança, que se não é pela militância, como realiza a presidenta do Sindicato, Ernestina Pereira. No caso de Dona Eva, é pela fé.

“Liguei pro meu irmão e disse vem aqui que quero falar contigo, e ela (a patroa) no dia que fui, onde tu vai, e eu disse, vou me embora. E ela disse, tu vai voltar aqui ainda, e eu, não volto senhora, muito obrigado, fui embora. Dali eu penei bastante, casas onde era não podia comer, fazer comida, não via televisão, não tinha espaço pra dormir, meu quarto sem chuveiro, quase morri queimada, uma vez acendi uma vela e quando me acordei era só fumaça. E dentro dessas situações fui levando. Mas quando se acredita que a gente possa seguir, e que Deus tem uma plano maior, a gente vai em frente.” (13 de Setembro- Reunião do Projeto - Encontro com Dona Eva Maria Castro: Trajetória e percepções sobre a vida política)

Referências bibliográficas

BRITES, Jurema. **Afeto e desigualdade: gênero, geração e classe entre empregadas domésticas e seus empregadores.** Cadernos Pagu, 2007.

CARSTEN, K. **After Kinship.** Cambridge University Press: Cambridge, 2004.

FERREIRA, Jorgetânia. **Gênero, trabalho doméstico e identidades: o necessário diálogo.** Revista Fato&Versões. n.2 V. 1, p 17-32, 2009.

FONSECA, Cláudia. **Quando cada caso NÃO é um caso: pesquisa etnográfica e educação.** Revista Brasileira de Educação, n.10, p.58-78, 1999.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidad del Poder, Cultura y Conocimiento en América Latina.** In: **Anuário Mariateguiano.** Lima: Amatua, v. 9, n. 9, 1997.

QUIJANO, Anibal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina.** In: LANDER, Egardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais - perspectivas latino-americanas.** Buenos Aires: Clacso, 2005.



O cortejo da memória e a provocação da memória local de uma favela de Belo Horizonte¹

Rodolfo Nazareth Junqueira Fonseca²

O Cortejo da Memória foi uma manifestação artística de rua promovida pelo Projeto Conexões dos saberes – UFMG / MEC e o grupo de teatro Grupo do Beco, este nascido dentro da favela Aglomerado Sta. Lúcia, comunidade mais conhecida como Morro do Papagaio em Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil. A manifestação consistiu basicamente em um cortejo na forma de intervenção artística pelas principais ruas da comunidade, em um sábado pela manhã e à tarde, com atores do grupo representando personagens locais emblemáticos, cujo o objetivo era despertar elementos da construção e convivência da memória comunitária. Dentre os personagens fictícios da intervenção artística, haviam três principais. A lavadeira carregando uma lata d'água na cabeça, chamando a atenção de todos, já que há muitos anos o "Morro" já tinha água encanada, remetendo a memória da bica coletiva de água que fornecia água a todos. Outro personagem, uma senhora de rolinhos e lenço estampado na cabeça carregava uma janela e falava com as pessoas se enquadrando através dela. Era a fofqueira do Morro, fazendo referências às práticas de comunicação local. E por fim, o protagonista: "Seu Zé", antigo morador local que supostamente estaria indo embora para sua cidade natal, remetendo aos muitos moradores de origem interiorana. Ele conversava com o público pedindo a cada um que desse a ele um objeto pessoal para levar de lembrança da comunidade.

¹ Trabalho apresentado no GT05 – Repensando as linhas abissais: perspectivas críticas da museologia e do patrimônio cultural.

² Sociólogo formado pela UFMG, mestre em Planejamento urbano e Regional pelo IPPUR / UFRJ, fotógrafo e produtor audiovisual formado pela Escola de Cinema Darcy Ribeiro – RJ. Atualmente é professor da Faculdade de Políticas Públicas – FaPP - Universidade do Estado de Minas Gerais – UEMG. Contatos: contatorodolfofonseca@gmail.com / www.filmesderodolfofonseca.blogspot.com.



O Cortejo da Memória foi uma experiência realizada em 2005 e concebida em uma parceria entre o Grupo do Beco e o Programa Conexões dos Saberes / Ministério da Educação - MEC, coordenado localmente pela Faculdade de Educação da UFMG. O Programa Conexões dos Saberes ocorreu em nível nacional de 2004 a 2008 com objetivo de gerar articulação entre as universidades, estudantes de origem popular e suas comunidades, visando proporcionar troca de saberes, experiências, demandas e a produção de conhecimento a respeito. Este artigo é parte dos desdobramentos de dissertação defendida pelo autor na obtenção de título de mestre em Planejamento Urbano e Regional junto ao IPPUR / UFRJ, orientada pela profa. Dra. Ana Clara Torres Ribeiro (in memoriam), a quem dedico esta publicação.

A favela Aglomerado Santa Lúcia, mais conhecida como Morro do Papagaio, cujo nome representa, para seus moradores, apenas uma de suas áreas, é composta de quatro comunidades ou vilas: Morro do Papagaio, Vila Estrela, Barragem Sta. Lúcia e Vila São Bento. A favela como um todo tem cerca de 19.000 habitantes, segundo dados da Prefeitura de Belo Horizonte. É uma das maiores favelas da cidade e se localiza em sua região centro-sul, a cerca de 3 km da área original planejada da cidade e envolvida por bairros de classe média e média alta e o início da rodovia de ligação com o Rio de Janeiro (BR-040).

O Grupo do Beco surge em meados dos anos 2000 baseado em experiências teatrais locais anteriores e da reunião de jovens do Aglomerado Sta. Lúcia com alguma vivência teatral ou artística, seja dentro de projetos comunitários, nas igrejas ou mesmo na mobilização de protestos por melhorias na comunidade. Ao longo dos anos, o Grupo do Beco foi se profissionalizando em contato com iniciativas de cursos e atividades promovidos pela política pública municipal de cultura à época, assim como com o apoio e a parceria do produtor cultural Rômulo Avelar, um dos mais importantes gestores e assessores do reconhecido grupo teatral mineiro, Grupo Galpão. A parceria com o produtor cultural abriu uma rede de contatos artísticos e institucionais de grande importância para o crescimento e o reconhecimento artístico e profissional dos integrantes do Grupo do Beco.



Em 2005, na época da realização do Cortejo da Memória, o Grupo contava com nove jovens entre 20 e 30 anos, escolarizados, todos originários do Aglomerado Sta. Lúcia, reunidos pelo objetivo comum de construir, encenar e produzir peças teatrais que procurem falar, de alguma forma, sobre a vida na favela. O Grupo do Beco, naquele momento, era o mais representativo grupo cênico do Aglomerado Sta. Lúcia. Dotado tanto de sensibilidade na expressão do cotidiano e das histórias do universo social vivenciado por seus integrantes, quanto na comunicação com o público do lugar, que sempre era o primeiro espectador de suas peças teatrais.

O objetivo deste relato de experiência é descrever e analisar o Cortejo da Memória, na posição de fotógrafo e observador participante do evento, desde sua preparação até sua execução. Analisa-se o acontecimento com base nas reações e situações de encontro dos moradores com os personagens do Cortejo, de fotografias e entrevistas a posteriori, os reflexos e impactos provocados pela intervenção teatral no cotidiano e na memória local da comunidade.

A preparação da experiência

O Cortejo da Memória começou a ser construído alguns meses antes em reuniões e oficinas de participativas entre professores e estudantes da UFMG, lideranças comunitárias e atores do Grupo do Beco. Nas reuniões partia-se da seguinte questão, qual a melhor forma de provocar a memória local comunitária? O consenso é que deveria ser um evento que chamasse a atenção da comunidade. Mas qual seria o formato deste evento? A reapresentação de uma das peças teatrais do Grupo? Um seminário entre universidade e lideranças locais? Um colóquio acadêmico? Que resultados ele ofereceria? Uma oficina e a publicação de um livro?

De fato, um evento acadêmico não permitiria a repercussão na memória local que se pretendia, como destacavam os atores do Grupo do Beco. Porém a reapresentação de uma das peças teatrais do Grupo trataria algo conhecido, mas não seria um fato novo para a memória comunitária. Chegou-se à conclusão de que seria preciso partir de algo que



fosse reconhecido pela população, mas suficientemente novo para chamar atenção do público.

O evento aconteceria em um sábado. Por um lado, como todo sábado na favela, este é um dia da semana em que as casas estão cheias, a maioria dos adultos não trabalha e as crianças não tem aulas na escola. Por outro lado, haviam outras ocupações concorrentes: a televisão, a pelada de futebol e a bebida nos botecos. Um evento em espaço fechado não trataria o público. Um evento concentrado em uma das vilas da comunidade deixaria de reconhecer a memória das outras vilas. Era preciso ir até o público, intervir no seu cotidiano, abranger os diferentes espaços e gerar o inesperado.

Os atores do Grupo do Beco, partindo de sua experiência com o teatro de rua, muito influenciada, inclusive, pelo teatro do Grupo Galpão, propõem: por que não fazemos um cortejo teatral pelas ruas da comunidade? Ocupar as ruas parecia a melhor forma se realizar um evento abrangente tanto para o público quanto na relação com as diferentes identidades espaciais da comunidade. Os estudantes e professores da UFMG foram se dissuadindo do Seminário ou Colóquio e reconhecendo a potencialidade do cortejo. Aos poucos foi se desenvolvendo uma proposta mais própria à memória do lugar, mais artística, menos acadêmica e institucional.

Por fim, a proposta desenvolvida e colocada em prática conjuntamente desenhou o cortejo da seguinte forma. O cortejo do grupo de teatro seguiu um trajeto pré-estabelecido, parando nas casas de pessoas e locais considerados de referência para contar a história da comunidade: lideranças comunitárias, moradores antigos, marcos visuais e espaciais do lugar. Em cada parada, a liderança ou o morador antigo era entrevistado pelo protagonista do cortejo, seu Zé, personagem idoso reapropriado da peça teatral “Bendita, a voz entre as mulheres”, produzida e encenada na comunidade pelo Grupo do Beco. Seu Zé estaria indo embora e faria sua última caminhada pelo Morro. Cada morador entrevistado deveria dar-lhe um objeto pessoal de lembrança que representasse a comunidade. Antes e depois das entrevistas outros personagens do Grupo em pernas de pau encenavam textos e ações chamando a atenção dos moradores de cada lugar. Durante as entrevistas, haviam



intervenções da personagem fofoqueira do Morro, estimulando as falas dos entrevistados e do público. O cortejo duraria toda manhã e a tarde do sábado, findando com a exibição de filmes de ficção e documentário realizados na própria comunidade no final do trajeto. Tudo foi filmado e fotografado, tendo ainda o áudio das entrevistas gravado pelos estudantes do Projeto Conexões do Saberes / FAE-UFMG/MEC. Todo o cortejo foi planejado até o ponto de não o deixar de ser improvisado, espontâneo e aberto aos imprevistos.

Conclusões

A linguagem do cortejo já seria conhecida e reconhecida, antes de ser apropriada pelo teatro de rua, como uma expressão da linguagem popular, seja associado a ritos religiosos, como as procissões e romarias, ou a festas populares, como o próprio carnaval. A rua da favela, por uma relação menos segmentada entre o público e o privado, no dia-a-dia, já é o lugar do jogo social, do encontro, da troca e do lúdico entre moradores, no caminho do trabalho para casa ou nos espaços comunitários e comerciais da favela. É preciso reconhecer que o Cortejo da Memória partiu desta prática social comunitária e a exaltou pela sua forma e linguagem festivas que lhe são próprias. De fato, o cortejo traz consigo uma força coletiva, seja pela sua capacidade de agregação e mobilização, seja pela forma como ocupa e dá novo sentido ao espaço e ao cotidiano do espaço urbano local na cidade.

Podemos dizer que a linguagem de ocupação espacial do Cortejo da Memória, além de chamar a atenção dos moradores pela exploração da face lúdica da rua, estimulava diálogos entre os personagens e moradores que são verdadeiras referências na memória comunitária e no cotidiano da favela. Ao longo do Cortejo, não apenas o Grupo do Beco oferecia algo para a vida comunitária do lugar, mas seu trabalho, improvisado em grande parte, também se moldava no contato com cada morador com quem dialogava, em cada momento do dia do Cortejo.

De fato, sem dúvida o mérito do método adotado pelo Cortejo da Memória está na valorização e materialização da memória comunitária local através de suas manifestações



artísticas, gerando um processo de auto identificação / representação da própria comunidade junto aos moradores como forma de contar sua(s) própria(s) história(s).

Desse modo, a atuação do Grupo do Beco no Cortejo da Memória parece demonstrar, de maneira exemplar, através da auto identificação dos moradores com os personagens criados, a capacidade de síntese do trabalho teatral diante do imaginário social e comunitário da favela. Dentre os principais resultados da intervenção alcançados podemos apontar e refletir metodologicamente sobre os caminhos da valorização de elementos da memória comunitária local por meio de manifestações artísticas.

É importante destacar que processo de construção do Cortejo da Memória na relação com o Grupo do Beco expõe, por sua vez, um complexo e diversificado processo de (re)construção permanente do imaginário social da favela, dentro do qual determinados artistas locais têm um papel ativo, seja pela importância da organização comunitária e da formação de uma identidade de lugar da favela em sua produção artística ou pela importância desta mesma produção na consolidação comunitária, assumindo-se como representantes culturais do Aglomerado Sta. Lúcia na vida cultural da cidade.

Na medida, em que indivíduos ou grupos ligados à produção cultural na cidade assumem a mediação junto à arte da favela, legitimando e gerando reconhecimento cultural ao seu trabalho, possibilita-se a estes artistas tornarem-se mediadores entre mundos sociais distintos, a favela e o restante da cidade. Desse modo, o papel de artistas locais como o Grupo do Beco se insere entre a imagem negativa do lugar e a construção de uma nova imagem, aliando o aprimoramento do seu trabalho à construção de imagens alternativas do lugar, construindo mediações entre o imaginário social comunitário e o imaginário urbano mais amplo da cidade.

Por fim, vale fazer alguns apontamentos a museologia social e aos museus comunitários no que diz respeito ao uso de métodos de trabalho de intervenção artística nas comunidades ou localidades onde atuam. Desta maneira, caberia perguntar: de que forma a intervenção artística pode ser apropriada pelos museus comunitários e promover ações inovadoras, fora dos espaços físicos dos museus, ocupando a rua? A primeira pergunta



decorrente para desenvolvermos uma ação neste sentido seria: há uma manifestação artística local que poderia expressar e sintetizar a memória local? E a segunda pergunta, quais seriam os efeitos que a manifestação artística promoveria no cotidiano e na auto representação dos moradores desta localidade?

Enfim, é grande o potencial de associação e criação de novas metodologias entre as ações museológicas e as manifestações e criações artísticas de uma localidade, isto além dos setores de educação museológica. É preciso transformar a criação de artistas locais em material essencial para a museologia social e não apenas como instrumentos de práticas de mediação educativa nos museus. Por outro lado, vale destacar que não existem modelos prontos ou acabados de construção de um cortejo ou uma intervenção artística. Podemos aprender com experiências alheias como o Cortejo da Memória, mas cada experiência deve ser tratada como única e específica como a memória de cada localidade também se caracteriza.

Referências bibliográficas

BERENSTEIN, Paola. *Estética da Ginga: a arquitetura das favelas através da obra de Hélio Oiticica* – Casa da palavra / RIOARTE - Rio de Janeiro, 2001.

CALDEIRA, Tereza. *Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo*. Edusp, Ed. 34, São Paulo, 2000.

CAVALCANTI, Mariana. O Ambiente construído e a politização do cotidiano nas favelas - Artigo apresentado na XVIII Reunião Anual da ANPOCS - Caxambu – MG, 2004.

ELIAS, Nobert. *Os estabelecidos e os outsiders. Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

FONSECA, Rodolfo. *Uma outra cidade: imaginário urbano através de artistas de uma favela de Belo Horizonte MG* – Dissertação defendida no Curso de Mestrado em Planejamento urbano e Regional pelo IPPUR / UFRJ, 2006. Orientação: profa. Dra. Ana Clara Torres Ribeiro

FERRARA, Lucrécia. Cidade: imagem e imaginário. In: SOUZA, Célia; PESAVENTO, Sandra (Org.). *Imagens urbanas: os diversos olhares na formação do imaginário urbano*. Ed. da UFRGS, Porto Alegre, 1997



GOLÇALVES, Renata de Sá. O cortejo festivo e sensibilidades urbanas: as marchas populares em Lisboa In: *Revista Teoria e Cultura*. Juiz de Fora, v. 8, n. 1, p. 29 a 38, jan./jun. 2013.

THOMPSON, Paul. *A voz do passado: história oral*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

VELHO, Gilberto. Projeto, emoção e orientação em sociedades complexas. In *Individualismo e Cultura*. Jorge Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1981.

ZALUAR, Alba. Para não dizer que não falei de samba. Enigmas da violência no Brasil In SCHWARTZ, Lilian. *História da vida Privada no Brasil*, Companhia das Letras, SP, 1998, V. 4



O sakpó, como experiência do limiar, no contexto sateré-mawé¹

Solange Pereira do Nascimento²

Iraildes Caldas Torres³

A ritualística do povo Sateré-Mawé é um convite para conhecermos com maior profundidade a centralidade de sua cultura, um caminho que percorremos pelas sendas do imaginário social preñado de significados e manifestações simbólicas. Trata-se de um acervo significativo de crenças arquetípicas guardadas na memória que, vivido em coletividade, norteia a vida desse grupo étnico.

Geralmente o povo Sateré-Mawé é conhecido só em função do ritual da tucandeira, porque é também o mais propagado no meio não indígena. Trata-se de um ritual masculino que enaltece a virilidade do jovem neófito, e se torna mais visível na arena pública do que o ritual da moça nova, realizado no silêncio e num período de quatro a cinco meses de retiro espiritual.

É por esses caminhos da ritualística desse povo que a crença naquilo que escrevemos vive uma perigosa indeterminação. “Ela torna presente aquilo que está ausente, e é duplamente signo [...] de algo que não está mais presente da ausência e ausência de presença, é um rastro” (GAGNEBIN, 2014, p. 21). Trata-se de uma reflexão que nos levará à fenomenologia do sakpó, bebida sagrada dos Sateré-Mawé. Este estudo assume o propósito de desvelar os sentidos e significados do feminino na etnia Sateré-

¹ Trabalho apresentado no GT06 – “A Queda do Céu” e as possibilidades de renovação no pensamento social e política.

² Doutora em Sociedade e Cultura pela UFA. Professora Adjunta da Universidade do Estado do Amazonas – Centro de Estudos Superiores de São Gabriel da Cachoeira-AM. soliamnis@gmail.com.

³ Doutora em Antropologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Professora Adjunta da UFAM. iraildes.caldas@gmail.com.



Mawé, sua importância e influência, buscando compreendê-la no âmbito da mitologia, dos rituais e das manifestações simbólicas próprias da etnia.

O estudo atende a uma perspectiva metodológica e teórica de cunho investigativo tendo por base a dialógica, sugerida por Edgar Morin, que nos permitiu tecer uma rede de conversa com outros saberes. O locus da pesquisa foi a Comunidade Simão na Terra Indígena Andirá/Marau, Barreirinha/AM. Buscamos saber se há realmente um princípio feminino que deu origem ao povo Sateré-Mawé, sua arquê sob a qual se assentou as bases de sua cultura material e imaterial. Investigar a rica e simbólica mitologia do povo Mawé significou mergulhar na ontogênese de um povo que tem no feminino sua origem e a coluna de sustentação composta pela tríade: sakpó, tucandeira e moça nova.

A fenomenologia desta bebida sagrada encontra no limiar proposto por Walter Benjamin a sua possível interpretação. Para Benjamin (2007), trata-se de um limiar (*schwelle*) de fronteira (*grenze*). Para o autor, o limiar é uma zona de mudança, de transição e de fluxo, mesmo que pertencente à ordem do espaço se refere essencialmente a tempo, o que difere de fronteira que está mais diretamente relacionado a território entre dois ou mais espaços geográficos ainda que haja fluxo e transição entre eles.

A ideia de tempo permite a transmissão de imagens *mnêmicas* que dão lugar a uma experiência, mas que não podem ser percebidas pelos sentidos não perceptíveis. A natureza tem uma influência muito grande nesse processo de contar o tempo, se assim podemos falar. Entre os Sateré-Mawé o tempo é o presente traduzido no tempo real da colheita dos frutos, de acordo com a estação, pelas fases da lua, o que implica a plantação da roça e a pesca, mas não necessariamente pelo *chronos*.

O tempo é, então, o devir, a abertura. O tempo não se atrela à perspectiva linear tradicional na qual passado, presente e futuro se articulam numa sequência retilínea de acontecimentos, mas é pensado como unidade destas três dimensões (HEIDEGGER, 2004). Se tudo é presente, tudo é mutável, pois o presente por definição é



sempre novo: “a eternidade, o ser, a matéria, a necessidade ou o ato não passam de maneiras diferentes de pensar a universal presença do devir, que é o sujeito do tempo e sua única realidade” (COMTE-SPONVILLE, 2000, p. 139). Toda a tradição Sateré-Mawé parece estar ligada ao princípio feminino que, por sua vez, se inter-relaciona com o elemento guaraná. Deste elemento natural, nascido no grande ventre da terra, brota também o elemento político e sobrenatural no qual estão fincadas as crenças sagradas dos Sateré-Mawé, que, através do sakpó, como iluminador da ação política, é conduzido para o cumprimento e reprodução da vida pela mão da mulher.

Torres (2015) considera ser a mulher Sateré-Mawé o princípio e o fim, o alfa e o ômega da etnia. O caminho pelo qual todos deverão passar para encontrar seu próprio destino. Numa linguagem metafórica, podemos dizer que a mulher Sateré-Mawé é a expressão da própria terra de onde tudo provém e para onde tudo retorna após seu fim. Assim como da terra brotam as plantas e a água que alimentam o homem, da mesma forma, da mulher brota a força do sakpó como elemento iluminador de sua ação política e de sua vida coletiva.

O sakpó é uma prática coletiva conduzida pelas mulheres e esta prática está presente em todas as ações e atos sociais do seu povo. Se a presença física da mulher no meio político é invisibilizada, ela rompe as barreiras da discriminação na sua forma espiritual, tendo no sakpó a sua centralidade. Esta bebida mítica é servida aos convivas pelas mãos da mulher e para ela retorna fechando o ciclo da intenção para a qual foi servida.

Ao tomar o sakpó, os Sateré-Mawé empreendem a viagem mítica de volta a um passado espiritual onde se dá o encontro com o grande chefe da tribo, o guaraná. É importante ressaltar neste contexto que esse ritual é realizado a qualquer momento, o que nos indica estar este povo intrinsecamente ligado ao seu mundo espiritual e nele e tão somente nele encontrar o sentido de sua existência.

O sakpó deve ser cuidadosamente ralado sempre no sentido horário pelas mãos de uma mulher que já tenha feito a experiência da maternidade, pois o sakpó é



grávido de um novo *kairós*⁴ e revela a abertura desse povo na perspectiva do contemporâneo que, para Agamben (2009, p. 18), “é sempre retorno que não cessa de se repetir, portanto nunca funda uma origem e, com isso, se aproxima da noção de poesia”, pois, para ele, a poesia é “esse movimento do olhar para trás operado no poema e, portanto, um olhar para o não-vivido.” (IDEM, p. 19).

Essa planta híbrida, o guaraná, que surge do amor de uma mulher e de um ser mítico, a cobra, torna-se ontologicamente o nascedouro da cultura Mawé. Lévi-Strauss (2012, p. 53) considera que “os seres que o pensamento indígena investe de significação são percebidos como que mantendo um certo parentesco com o homem”. Se chamássemos esses seres de sobrenaturais falsearíamos um pouco o pensamento dos índios (JENNESS, 1935).

O importante é compreendermos que deste amor proibido, vivido no jardim do Nosokén, os dois geraram o grande chefe – o Guaraná, que nortearia para sempre a vida dos Mawé tanto no sentido espiritual como material, pois o guaraná é aquele que inspira a boa venda, o bom relacionamento com o branco, aquele que fala nas reuniões, aquele que traz a paz entre eles e os faz crescer enquanto povo (UGGÉ, 1991).

Em sua trajetória de vida, este povo se exaspera em sua cultura, rituais, vivência comunitária e história narradas pelos mais antigos como fonte de sabedoria que os estimula a recomeçar sempre sem perder sua identidade arquetípica. É esse beber continuamente nas fontes originárias de seus ancestrais que permite aos Sateré-Mawé conviver com outros povos sem perder suas raízes e o sentido de sua existência. Essa experiência só é possível a partir do feminino da etnia, que é a porta de acesso ao limiar sem o qual não poderíamos falar da origem desse povo que transita igualmente entre o mundo mítico constituído por seus deuses e o mundo real contemporâneo.

O sakpó é a dádiva dos deuses ancestrais do povo Mawé. O anelo sagrado que os une enquanto povo e norteia sua prática cotidiana tanto em relação ao trabalho,

⁴ Palavra de origem grega que significa momento certo ou oportuno relativo a uma antiga noção que os gregos tinham do tempo.



ligado diretamente com a terra, quanto no que diz respeito à dimensão de sua misticidade relacionada com a terra, os astros, as matas e os rios. O sakpó, primordialmente unido a outros rituais como o da tucandeira, torna-se a brecha que possibilita o retornar às fontes originárias, gerando impulso que os direciona no caminho do inesperado num constante esperar⁵.

O sakpó enquanto elemento mítico propicia ao povo Mawé a experiência do reencontro com seus antepassados. Eles acreditam que os espíritos ancestrais de seu povo estão presentes em todos os lugares e os acompanham continuamente em sua vida cotidiana. Não é temerário afirmar que, ao ingerir o sakpó, o sateré ascende ao mundo dos deuses e de lá retorna tendo feito a experiência do *homologeín*⁶. Assim, entendemos o limiar como um eterno fluxo presente onde não há distinção entre as coisas naturais e sobrenaturais.

O mundo natural rodeado pela natureza e tudo o que ela é em si mesma é apenas um reflexo do mundo sobrenatural do qual estão sob constante influxo pela força do sakpó. Ao ingerir o sakpó, o Sateré-Mawé alcança o portal dessa experiência mítica sem artifícios de transe ou coisa do gênero, como observamos entre os Yanomami que, para ascender ao mundo espiritual, fazem uso do paricá⁷. O que impressiona em relação ao sakpó, como diz Vivaldo Valente (50 anos), é que “ele é vida, é transcendente. O sakpó que vem do guaraná que é vida dentro de um líquido que é água produz vida” (entrevista, 2014).

Eles acreditam que o sakpó é a porta que conduz ao plano de onde vieram e para o qual retornarão um dia. Assim podemos afirmar que o sakpó se constitui na coluna da espiritualidade mítica do povo Mawé. Erguido sobre o patavi, sustentáculo da cuia que

⁵ Esperançar significa construir seu caminho, sua história, e não permanecer à espera de algo que não se sabe ao certo o que esperar, utopia.

⁶ O termo em grego se refere à experiência da escuta profunda, ou seja, numa auscultação. Somente aquele que é capaz de fazer a experiência do *homologeín* é capaz de falar.

⁷ Paricá é extraído de uma planta amazônica que, preparado até se tornar um pó bem fino, é colocado numa zarabatana e inalado. Ele tem elementos alucinógenos em sua composição, o que permite o estado de transe durante o ritual.



representa a horda do mundo, esse líquido precioso, sinal de vida para o povo Mawé, derrama-se sobre o chão sagrado da Terra sem Males e sobre todos aqueles que de forma respeitosa bebem com eles na mesma cuia. Esses três elementos relacionados diretamente ao guaraná - sakpó, patavi e cuia - formam a tríade da crença que engendra o mundo sagrado dos Sateré-Mawé.

As mulheres Sateré-Mawé sabem que são elas as grandes guardiãs da vida espiritual do seu povo e as responsáveis pela continuação da etnia. Elas são o elemento de ligação com o passado distante, com as raízes do mito. São elas as grandes xamãs que conhecem os segredos da terra e transitam no limiar entre o natural e o sobrenatural. A vida Sateré-Mawé só tem sentido quando os indígenas cumprem o seu destino e não se imiscuem do processo de passagem. Aqueles que não fazem essa experiência se perdem nas coisas do mundo e são facilmente engolidos pelos prazeres externos à sua condição de ser existente enquanto Sateré-Mawé.

A força do feminino não está relacionada à exposição em arenas políticas ou de diversão nos moldes da sociedade ocidental. A força da mulher Sateré-Mawé está na terra, no reservado de sua casa, na floresta, no contato direto com os espíritos que, revelando-se através da pajelança, vão abrindo os caminhos por onde devem caminhar. Esse é o seu ethos. O seu lugar por excelência.

É esse feminino traduzido na forma de sakpó que se lança sobre o universo Mawé, renovando as forças ancestrais da tribo na busca, em suas origens, do sentido de viver no tempo presente. O papel das mulheres é de grande responsabilidade para a vivência tribal. Se elas falham no processo de transmissão dos valores tribais, podem colocar em risco toda a essencialidade da vida mítica de seu povo. Não é demais afirmar que são as mulheres as grandes responsáveis de manter viva a chama da tocha que clareia os passos e os caminhos do povo Mawé rumo à tão sonhada e desejada terra sem males.

Referências bibliográficas



BENJAMIN, Walter. **Passagens**. Traduzido por Cleunice Maria Mourão. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

COMTE-SPONVILLE. André. **O ser-tempo: algumas reflexões sobre o tempo da consciência**. Traduzido por Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin**. São Paulo: Editora 34, 2014.

HEIDEGGER. Martin. **Ser e tempo**. Traduzido por Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes (vol.I /II), 2004

JENNESS, Diamond. **The Indian's Interpretation of Man and Nature. Proceedings and Transactions**. Vol. 27. Section 2, Royal Society of Canada: 1935.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Traduzido por Tânia Pellegrini. Campinas, São Paulo: Papirus, 2012.

TORRES, Iraildes Caldas. **A experiência estética da poiesis feminina Sateré-Mawé, a outra face do canto de gênero**. Paper monográfico de pós-doutoramento apresentado ao Centre de Recherche et di Étude Anthropologiques - CREA da Université Lumière de Lyon 2, France, 2015 (mimeo).

UGGÈ, Enrique. **Mitologia Sateré-Mawé**. Ecuador: Abya-Yala, 1991.



Nísia Floresta, trajetória de uma educadora, abolicionista e defensora da educação feminina no século XIX¹

Laura Sánchez Pereira Battistella²

Este trabalho tem por objetivo apresentar a que é considerada por autores como Constância Lima Duarte (1995), a primeira representante feminista brasileira, Dionísia Gonçalves Pinto, que mais tarde se chamaria Nísia Floresta Brasileira Augusta, uma mulher preocupada e sensibilizada com as injustiças que aconteciam na sua época e que atentavam, entre tantas ocorrências, à intelectualidade do gênero feminino. E ainda, segundo Duarte (2008, p.100), parece ser que Nísia Floresta também foi uma das primeiras mulheres no Brasil a se manifestar publicamente contra o sistema escravocrata, ao lado de Maria Firmina do Reis (1825–1917). A ausência de estudos sobre Nísia Floresta e o ineditismo dos seus livros em uma época de silêncio intelectual para as mulheres justificam esta pesquisa. No decurso deste estudo primeiramente localizamos e limos algumas das obras escritas pela autora Nísia Floresta e encontramos nas suas páginas evidências históricas que nos permitiram uma análise sobre a condição da mulher do século XIX, especificamente sobre a questão da educação feminina e da escravidão. O estudo da biografia da autora e do contexto oitocentista também é utilizado na metodologia deste trabalho.

Gostaríamos de contextualizar que no século XIX, o Brasil estava inserido em um regime escravocrata e patriarcal, com antagonismos e desigualdades, e foi nesse

¹ Trabalho apresentado no GT 07 – Bordando outro ponto de vista: pensamento envolvente para feminismos, negritudes e fazeres cotidianos.

² Universidade do Oeste do Paraná (UNIOESTE). Mestranda em curso de pós-graduação *stricto-sensu* Sociedade, Cultura e Fronteiras, na linha de Território, Memória e História com bolsa CAPES. Licenciada em Letras Português Espanhol e respectivas Literaturas pela mesma instituição. E-mail: laurasanchezfoz@gmail.com



período que nasceu Nísia, no interior do Rio Grande do Norte em 12 de outubro de 1810. Nesse período, as crianças nascidas brancas e de famílias abastadas brincavam a serem mães, refinando-se para o destino de “dama da sociedade”. A infância de Nísia já ficou marcada pela Revolução de 1817, em um clima de revolta de proprietários rurais, do clero e de comerciantes contra militares e portugueses vinculados ao comércio de importação e exportação, em um período de instabilidade econômica pelo qual passou Pernambuco, devido ao mau desempenho da indústria açucareira (BARBOSA, 2006, p.11). Nísia Floresta era filha do polifacético Dionísio Gonçalves Pinto, escultor e advogado português com um vasto conhecimento literário e de Antônia Clara Freire, jovem viúva, descendente das primeiras famílias brancas da região e que já tinha uma filha, Marai Izabel, do seu primeiro casamento.

Nísia ficou mais conhecida como Nísia Floresta Brasileira Augusta, já que adotou esse pseudônimo reflexo das várias escolhas que realizou na sua vida e da sua própria personalidade. Nísia, diminutivo de Dionísia, Floresta, para lembrar o sítio Floresta, Brasileira, como afirmação do seu sentimento patriota a sua terra natal, e Augusta, como homenagem ao seu companheiro e pai dos seus filhos, Manuel Augusto. Na época oitocentista era comum a mulher casar-se muito nova, inclusive antes de alcançar a plena maturidade sexual. Nísia não foi exceção e somente com apenas 13 anos é obrigada a se casar com Manuel Alexandre Seabra de Melo, um rapaz pouco culto que era dono de grandes extensões de terra. Corria o ano 1823 na cidade de Papari.

Mas no mesmo ano Nísia o abandona e volta a morar com seus pais. Foi este ato um proceder corajoso para a moral da época, pois uma mulher não abandonava o homem a quem lhe devia respeito e obediência até que a morte os separarem, e dificilmente os pais desta a receberiam após que abandonasse seu marido, conforme valores da sociedade oitocentista. Barbosa (2006, p. 13) aponta que: “E, como não podia deixar de ser, tal atitude trouxe consequências. Enfrentou preconceitos, foi chamada de adúltera e ‘caiu na boca do povo’”.



Manuel Seabra, o marido abandonado, inconformado com a separação, iria perseguir Nísia Floresta durante alguns anos, ameaçando processá-la por abandono de lar e, posteriormente, por adultério. Pode-se aqui desta forma, perceber a personalidade à frente do seu tempo tanto da Nísia, como dos seus pais ao recebê-la e acolhê-la de volta a casa. A família de Nísia em 1824 decide mudar-se para Pernambuco e residir primeiro em Goiana, depois em Olinda e Recife devido às ameaças que o pai de Nísia sofria dentro das diversas tentativas separatistas de caráter republicano ocorridas no Nordeste. Inicia aqui o que será para Nísia Floresta uma vida de viajante que irá até o final da sua existência. E foi na cidade de Goiana que Nísia encontrou o universo dos livros. Numa época em que poucas escolas existiam e nem era obrigatório que crianças estudassem, os meninos e as meninas de famílias tradicionais recebiam instrução em casa mesmo, por intermédio de um tutor ou nos internatos religiosos. Em um desses na cidade de Goiana, sempre incentivada pelo pai, Nísia conheceu a cultura europeia, através da biblioteca do Convento das Carmelitas que funcionava desde o século XVII. Nele, moças da elite tornavam-se prendadas nas artes dos trabalhos manuais e do canto. Goiana foi também o local onde Nísia ouviu e travou contato com as ideias liberais que a caracterizaram por toda a vida (BARBOSA, 2006, p. 12).

Desta forma, e sempre com o apoio do pai, Nísia se converteu em autodidata e surpreendeu com seu conhecimento e habilidade na escrita, aliás, uma escrita forte, convincente e argumentativa como se descobriu poucos anos depois com a sua primeira obra, *Direito das mulheres e injustiça dos homens* (1832). Em 17 de agosto de 1828, próximo de Nísia festejar os 18 anos, foi assassinado o seu pai nas proximidades de Recife, depois de obter sucesso na causa de um cliente. Segundo a própria Nísia, os responsáveis seriam os poderosos de Olinda que não toleravam um advogado agindo contra seus interesses e defendendo os mais desfavorecidos. A escritora deixa registrado este difícil momento da sua vida no livro *Fragmentos de uma obra inédita: Notas biográficas*, de 1878.



(...) Déspota brutal que exercia naquele tempo as prerrogativas de um título já caduco, o qual lhe dava, porém, como a muitos outros, a oportunidade de satisfazer impunemente os ferozes instintos de sua natureza, dissimulava havia algum tempo seu rancor contra o digno advogado que tivera a coragem de defender a causa de um infeliz pai de família que seu despotismo oprimia, e de enfrentar, com isso, o terror que seu nome inspirava (FLORESTA, 2001, p. 51).

No ano da morte do pai, entrou na vida de Nísia quem seria o amor da sua vida, o acadêmico da Faculdade de direito, Manuel Augusto de Faria Rocha, nascido em Goiana e foram e morar juntos. Novamente com esse ato a escritora deveria enfrentar duras críticas do povo pois, naquela época, era inamissível uma mulher ir viver com um homem sem antes ter tido contraído matrimônio. Não sabemos como essas críticas podem ter repercutido no seu caráter e na sua vida, mas o que sim podemos afirmar é que Nísia mostrou mais uma vez sua coragem para assumir da forma que desejava sua relação amorosa, enfrentando a sociedade patriarcal que a envolvia.

Corroboramos através da vida da escritora Nísia como a sociedade oitocentista era patriarcal, logo difícil para conciliar uma vida livre de ataduras e pressões masculinas para as mulheres com perspectivas de crescer intelectualmente e estarem presentes na vida pública. Mas isso, não impediu a Nísia de inaugurar um colégio para meninas onde poderiam receber uma educação igual ou superior a dos homens do período. Novamente, nesta ocasião, Nísia era pioneira do seu tempo já que no século XIX somente estrangeiros possuíam instituições de ensino. Em 31 de janeiro de 1838 se publica no Jornal do Comércio uma nota sobre a abertura e inauguração do Colégio Augusto, em homenagem ao companheiro da escritora. A nota escrita da mão da própria Nísia dizia:

D. Nísia Floresta Brasileira Augusta tem a honra de participar ao respeitável público que ele pretende abrir no dia 15 de fevereiro próximo, na rua Direita nº 163, um colégio de educação para meninas, no qual, além de ler, escrever, contar, coser, bordar, marcar e tudo o mais que toca à educação domestica de uma menina, ensinar-se a gramatica da língua nacional por um método fácil, o francês, o italiano, e os princípios mais gerais de geografia. Haverão igualmente neste colégio mestres de música e dança. Recebem-se alunas internas e externas. A diretora, que há quatro anos se emprega nesta ocupação, dispensa-se de entreter o respeitável público com promessas de zelo, assiduidade e aplicação no desempenho dos seus deveres, aguardando ocasião em que possa



praticamente mostrar aos pais de família que a honrarem com a sua confiança, pelos prontos progressos de suas filhas, que ela não é indigna de árdua tarefa que sobre si toma. (...). (apud FLORESTA; BARBOSA, 2006, p. 25)

A abertura do colégio não foi bem recebida pela sociedade patriarcal oitocentista, que novamente se sentia ameaçada ante a possibilidade das mulheres serem instruídas e Nísia, novamente, sofreu duras críticas na imprensa, algumas delas com ataques a seu próprio pundonor. Nesse período mulheres eram educadas, mas já mais instruídas, e como aponta Louro (2015 p. 446) para elas, a ênfase deveria recair sobre a formação moral, sobre a constituição do caráter, sendo suficientes, provavelmente doses pequenas ou doses menores de instrução. O pensamento patriarcal era, para que “mobilier” a cabeça da mulher com informações ou conhecimentos, já que seu destino era ser esposa e mãe? Apesar dessa corrente de pensamento social, Nísia Floresta durante a sua estância na cidade carioca, além de dirigir o Colégio, desenvolveu uma intensa movimentação política e literária em defesa de vários tipos de liberdades, entre estas: liberdade das mulheres, dos escravizados, da escolha da religião e da república.

O contexto social educativo, quando o Colégio de Nísia foi inaugurado, segundo Louro era,

O discurso sobre a importância da educação na modernização do país era decorrente. As críticas ao abandono educacional em que se encontrava a maioria das províncias estavam presentes nos debates do parlamento, dos jornais e até mesmo dos saraus. Os anos passavam, o Brasil caminhava para o século XX e, nas cidades e povoados, sem falar na imensidão rural, grande parte da população continuava analfabeta. (LOURO In: __ PRIORE, 2015, p. 444).

As escolas existentes eram para meninos, algumas também para meninas fundadas por ordens religiosas, mantidas por leigos onde as meninas e meninos aprendiam ler, escrever, contar, saber as quatro operações básicas e a doutrina cristã. Os meninos eram instruídos também para geometria e as meninas, para bordado e costura. Já para a população de origem africana, ser escravo significava não poder receber educação, como acontecia com os indígenas. Com esta panorâmica educativa, Nísia se envolveu na defesa dos direitos à educação dessas desfavorecidas camadas sociais. Em



1839 já estava à venda a terceira edição do seu livro *Direito das mulheres e injustiça dos homens* o que mostrava que o trabalho de Nísia estava dando seus resultados. No jornal *Mercantil* se ironiza o fato do colégio administrar latim na sua grade curricular. No mesmo ano, três publicações são oferecidas e dedicadas às alunas do Colégio.

E dentro desse mesmo contexto histórico, os indianistas considerados desde a época da descoberta do Novo mundo como selvagens exóticos pelos europeus foram objeto de defesa nas páginas da escritora que com o pseudônimo de Telesilla em 1849, publica no Rio de Janeiro, “A lágrima de um Caeté”.

Índigenas do Brasil, o que sois vós? Selvagens? Os seus bens já não gozais...
Civilizados? Não... vossos tiranos cuidadosos vos conservam bem distantes dessas armas
com que ferido tem-vos.
Da sua ilustração, pobres caboclos!
Nenhum grau possuíis!.. perdeste tudo, exceto de covarde o nome infame... (apud.
FLORESTA; BARBOSA, 2006, p. 30).

O poema consta de 712 versos sobre degradação do índio brasileiro colonizado pelo homem branco e o drama vivido pelos liberais durante a Revolução Praieira em Pernambuco do mesmo ano. Anos depois, o livro, em 1860, também viu a luz na Itália, mas no Brasil este livro só foi reeditado nos 1938. A escritora incansável publica em 1855 a crônica *Páginas de uma vida obscura* retratando a vida de um negro escravo e os pensamentos de repúdio da própria autora sobre a escravidão, conforme deixa ver nas suas páginas.

A escravidão (...) foi sancionada pelos mesmos homens, que tudo haviam sabido sacrificar para libertar-se do jugo de seus opressores, e assumirem a categoria de nação livre! Eles, que acabavam de conquistar a liberdade, não coravam de rodear-se de escravos! (FLORESTA, 1855).

Através das suas letras na obra *Páginas de uma vida obscura*, se percebe a intenção da escritora em fazer refletir ao seu leitor sobre o problema do escravo se sensibilizando, e até mudando de opinião, com o que a sociedade considerava então normal em relação à escravidão. Mas a resistência que a sociedade escravocrata fazia era intensa já que, como bem apontará Dias (apud LEITE, 1983, p. 188), enquanto houvesse



braço escravo o homem branco não procuraria trabalho “pois este é humilhação”. Além de que segundo várias análises de letrados da época, como foi o Padre Antônio Vieira (1608–1697), defendem a legitimidade da escravidão sob o argumento de que através do cativo os negros atingiriam a salvação de Cristo. Tais ideias pertencem, ao saber cristão-medieval, mas neste caso alinham-se na versão dos Padres de Igreja e dos apóstolos, muito próxima à filosofia estoica. É a interpretação da escravidão como virtude, resignação ou sacrifício em favor da alma. Na ênfase à igualdade dos homens perante Deus ou na visão da alma como livre (desde que infensa ao pecado), impõe-se o desdém pela escravidão terrena (VAINFAS, 1986, p. 97-98). Ideias, argumentos que ainda perduraram durante anos na sociedade oitocentista difíceis de revocar.

Podemos concluir que, personalidade como a de Nísia Floresta foram essenciais para começar a mudar sociedades e mentalidades, mas que, às vezes, de forma inexplicável são exatamente estas personalidades pioneiras as que são soterradas na memória e silenciadas na história.

Referências bibliográficas:

BARBOSA, Paulo Corrêa. *Almanaque histórico Nísia Floresta uma mulher à frente do seu tempo: Projeto memória 2006*. Brasília: Redeh; Petrobas; Fundação Banco Brasil, 2006.

DUARTE, Constância Lima. *Nísia Floresta vida e obra*. 2ª Ed. Natal: Editora da EDUFRN, 2008.

DUARTE, Constância Lima. *Nísia Floresta vida e obra*. Natal: UFRN Ed. Universitária, 1995.

FLORESTA, Nísia. *Fragmentos de uma obra inédita: Notas biográficas*. Brasília: Editora UNB, 2001.

FLORESTA, Nísia. *Páginas de uma vida obscura. Brasil Ilustrado*. 1855. Vol.1.

LOURO, Guacira Lopes. Mulheres na sala de aula. In: DEL PRIORE, Mary (org.). *História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2015.

VAINFAS, Ronaldo. *Ideologia e escravidão: os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial*. Petrópolis: Vozes, 1986.



Bordando transgressões *arpillera* e a luta de mulheres contra Belo Monte¹

Ralyanara Freire²

Introdução

Em Isla Negra³, no Chile, mulheres camponesas mantêm a prática tradicional de bordar histórias. O trabalho, denominado *arpillera*⁴, é realizado desde o século passado, caracterizando-se pelo intenso colorido e pelas narrativas sobre a vida cotidiana, que carrega. Esse bordado ficou conhecido no país andino como instrumento de resistência ao golpe militar (1973-1989), comandado por Augusto Pinochet.

A repressão e crimes cometidos neste governo fizeram com que mulheres chilenas procurassem espaços de ajuda humanitária e religiosa, encontrando na *arpillera* uma forma de denunciar as violências sofridas. O bordado⁵ se tornou ferramenta política para as vítimas da ditadura, e novas histórias foram narradas através dele. Com o fim do regime militar, ativistas dos direitos humanos seguiram denunciando as ações do governo opressor e espalhando esta técnica para além das fronteiras do país (Blanca, 2014).

¹ Trabalho apresentado no GT 07 – Bordando outro ponto de vista: pensamento envolvente para feminismos, negritudes e fazeres cotidianos.

² Doutoranda em Antropologia Social pela Unicamp, é comunicóloga, mestre em Ciências Sociais e Humanidades. Trabalha com fazeres cotidianos buscando pensar os processos manuais de criação de bordados, tecidos e costuras sem perder de vista as relações de trocas entre mulheres, os fluxos e transformações das peças. Perspectivas sobre gênero, equidade e diferenças também são uma constante em seus estudos. ralyanara@gmail.com

³ Isla Negra é uma ilha que fica na costa central do Chile, província El Quisco a cerca de 120 quilômetros de Santiago, capital chilena.

⁴ *Arpillera* é um termo em espanhol utilizado para nomear tecidos latino-americanos utilizados para ensacar batatas e arroz. No Brasil, um tecido semelhante a este é conhecido como juta. O termo *arpillera* também nomeia a técnica de bordado e costura manual sobre tela de sacarias e juta.

⁵ A imagem 1 mostra mulheres procurando por seus filhos e maridos desaparecidos no período da ditadura chilena.



Em 2013, *arpilleras* da resistência política chilena foram expostas no Brasil⁶. Também neste ano, militantes dos direitos humanos – Argentina e Chile – se encontraram⁷ em Buenos Aires, capital argentina, com ativistas brasileiras do Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB) ao participarem de oficinas e exposição da *arpillera* política. De volta ao Brasil, militantes do MAB difundiram essa técnica de bordado entre mulheres impactadas por grandes projetos hidrelétricos. Desde então, a *arpillera* é utilizada para narrar experiências de perda socioambientais provocadas pela exploração da água para produzir energia elétrica. Entre os lugares onde a técnica foi difundida e vem ocorrendo, destacamos, preliminarmente, imagem criada no baixo rio Xingu, Altamira (Pará)

Bordado enquanto ferramenta política

Por entre as pernas, um corpo negro e feminino sangra. Uma árvore, um hotel, uma escola e algumas casas compõem o cenário. Cinco trabalhadores uniformizados representam homens brancos em uma paisagem entrecortada por um rio. O bordado⁸ expõe nuances do cotidiano. O rio marca o caminho dos homens. Eles partem do Hotel Barrageiro em direção à Boate Xingu. Para a confecção desta peça, os retalhos de tecidos foram aplicados à mão com os pontos de costura e bordado denominados caseado⁹ e atrás¹⁰. Este bordado foi criado em dezembro de 2014 em Altamira, e exposto

⁶ Exposição realizada de julho a outubro de 2013 no Memorial da Resistência, em São Paulo.

⁷ Encontro facilitado pela ativista chilena de direitos humanos Roberta Bacic e pela artista visual argentina Teresa Pereda.

⁸ Conforme imagem 1.

⁹ Caseado é um ponto de bordado e costura utilizado na finalização de uma peça ou de um aplique específico. Este ponto evita que o tecido se desfaça, ou se desfie e também dá maior firmeza aos apliques sobrepostos. Consiste basicamente em enfiar a agulha de baixo para cima de forma repetida até que toda a peça esteja circulada.

¹⁰ Pelo ponto atrás os bordados ganham forma, textura e direção. Ele também é utilizado para o realçar elementos na peça bordada. O ponto atrás consiste em puxar a agulha na linha do desenho, em seguida o ponto é feito para trás. Depois de puxar a agulha um novo ponto é dado à frente do anterior e então o movimento se repete devendo o ponto seguinte ser feito para trás e no mesmo furo no qual a agulha saiu anteriormente.



no Memorial da América Latina, em São Paulo, no final de 2015.



Imagem 1: Arpillera do baixo Xingu

O corpo que sangra na imagem representa uma menina de 16 anos ao fugir da Boate Xingu – casa de exploração sexual localizada em Altamira. O Hotel Barrageiro é utilizado por homens que trabalham na construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte, iniciada em junho de 2011 e inaugurada em maio de 2016. Quando não estão no canteiro de obras, eles se deslocam para a área urbana de Altamira, maior município do Brasil (IBGE, 2010), que está na Região de Integração do Xingu,¹¹ a sudoeste do estado do Pará.

Os temas bordados apresentam, para além do encadeamento da forma física – no que se refere à intervenção nos e com os tecidos –, aspectos da vida nessa região nos últimos anos. São desigualdades de gênero, violência sexual e degradação socioambiental os assuntos que essas peças denunciam. “Muitas vezes uma mesma mulher recebe vários homens numa noite, por isso representamos uma fila, o que também remete à disciplina rígida à qual os operários são submetidos” (MAB, 2015, p.

¹¹ Altamira, Anapu, Brasil Novo, Medicilândia, Pacajás, Placas, Porto de Moz, Senador José Porfírio, Uruará, Vitória do Xingu.



54). Bordados como este estão diretamente vinculados aos impactos provocados pelas construções das barragens.

Um exemplo é o acréscimo de diversas formas de violência. O relatório da pesquisa “Diagnóstico rápido participativo – Enfrentamento da violência sexual contra crianças e adolescentes no município de Altamira”¹² atesta esse fato, ao evidenciar abusos e agressões contra mulheres, crianças e adolescentes, na faixa etária entre 12 e 17 anos, que moram em bairros periféricos¹³. Estas informações sobre o campo perpassam, ainda que superficialmente, os agentes em foco, as práticas investigadas e o objeto deste estudo.

Somamos a esta discussão a trajetória política da *arpillera*. Blanca (2014) percebe, nestas relações, a constituição de uma ação feminista que utiliza práticas tradicionais de manipulação da linha. Para ela, a *arpillera* apresenta um caráter emergente no qual histórias de vida são recapituladas e narradas da perspectiva feminista. No mesmo panorama trabalham Berenguel e Pérez (2010, p. 41) ao assegurarem que a *arpillera* é uma estratégia de luta “a favor de la justicia social, a través de um importante trabajo de empoderamiento, entendido como el proceso de toma de conciencia del poder que individual y colectivamente tienen las mujeres, convirtiéndose en agentes de cambio social”.

Partindo desta conexão entre mulheres e *arpillera*, traçamos um paralelo com as reflexões, sobre os usos políticos e a objetificação da cultura, elaboradas por Carneiro

¹² A pesquisa foi realizada em 2013 por uma equipe da Universidade Federal do Pará – UFPA – com o apoio da Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República pelo projeto “Roda de Direitos”, mantido no Campus da UFPA em Altamira. Os dados principais são do Conselho Tutelar de Altamira, do Centro de Referência de Assistência Social – CRAS – do município e do Tribunal de Justiça local.

¹³ O relatório problematiza a ausência de dados indicativos à raça/cor, já que em 89% dos casos registrados não há esta referência nos processos judiciais, ainda que este seja um item obrigatório em laudos periciais. Tal ausência generalizada “remete, necessariamente, a uma negação da inserção da pauta étnico-racial no conjunto de elementos caracterizadores das vítimas e das possibilidades de elaboração de perfis comparativos que dimensionem a situação de vulnerabilização étnico-racial” (Pinho e Costa, 2013, p. 105). De modo semelhante, a ocultação da escolaridade de 77,6% do total de vítimas dificulta a análise comparativa e a percepção do conjunto de acesso aos serviços educacionais (et al, 2012). Em campo, pretende-se dar atenção a estas questões.



da Cunha (2009). A autora trabalha a categoria “cultura” – com aspas – referindo-se a uma lógica interétnica, ou seja, uma ligação entre diferentes sociedades onde um grupo faz uso de sua dinâmica social para garantia de seus interesses. Esta maneira de agir pode ser interpretada a partir das ponderações dessa autora, para quem a cultura – um dos principais objetos da antropologia – tem um caráter político, se constituindo também como objeto de negociação. Na circunstância que pretendemos focalizar, é possível perceber um jogo de interesses onde o bordado *arpillera* é criado, estrategicamente, para expor os impactos provocados pelas barragens sobre condições de vida e reivindicar melhorias. Neste jogo, elementos da cultura são acionados localmente e representados no bordado, objetivando determinada visão de mundo e transformando-a em ação política, ou seja, em “cultura” – com aspas. No trabalho citado, Cunha entende que a objetificação da cultura feita por grupos locais – em nosso caso mulheres que bordam *arpillera* – provoca sua própria atualização. Sobretudo, é exatamente nessa atualização que os grupos se mantêm vivos, sendo impossível separar cultura e “cultura”, afirma a autora.

Por isto, identificamos no processo de criação da *arpillera*, um campo para tensionar essas duas noções: cultura e “cultura”, tendo em vista os usos políticos que os grupos estudados fazem da *arpillera* em suas localidades. Da mesma forma, a criação deste bordado também pode ser problematizada a partir das estruturas de relações que diferenciam os agentes sociais. O prisma da ‘categoria diferenciada’, conforme expõe Avtar Brah (2006), justifica a qualificação provisória de nossos agentes de pesquisa como “mulheres bordadeiras”. Este destaque é importante, por entender que o “gênero é constituído e representado de maneira diferente segundo nossa localização dentro de relações globais de poder”.

Ainda seguindo as guias de Avtar Brah (2006, p. 358), refletimos sobre a ‘experiência’ como instauradora ou formadora da ‘diferença’, o que não reflete de maneira transparente uma realidade substantiva, mas sim construções socioculturais. A ‘experiência’ seria então um processo de significação ou uma prática de atribuição de



sentidos ao vivido. No contexto que analisamos, as experiências – de perda, de gênero, e territoriais acionadas nos usos políticos do bordado – podem atribuir sentido à criação da *arpillera* e por isso as investigaremos.

Considerações

Entendemos que a atribuição de sentidos é o que confere valor à *arpillera*, e a torna flexível. Deste modo, também percebemos, a partir desta compreensão, que a *arpillera* e as “bordadeiras” devem ser estudadas em articulação com os lugares e contextos em que estão inseridas e pelos quais circulam. As questões que destacamos através destes rápidos comentários, a partir da bibliografia e de informações prévias sobre o objeto deste projeto, refletem o esforço de observar os fenômenos que tendemos a classificar como culturais ou políticos.

Isto é possível pela apresentação dos temas bordados que se colocam para além do encadeamento da forma física, privilegiando os processos de construção e atribuição de sentido à luta contra Belo Monte. São transgressões ao sistema de exploração da água e, por consequência, do ser integral e integrado antes vivido pelas mulheres do local. Por este processo, o empoderamento ocorre pela tomada de consciência, sempre resultando em trocas sociais capazes de modificar/transgredir a estrutura de opressão.

Referências bibliográficas

- BERENGUEL, Maria; PÉREZ, Alba. Las arpilleras, uma alternativa têxtil feminina de participación y resistencia social. In: GIL, Gregório (org.) *¿Por qué tienen que decir que somos diferente?* Mujeres inmigrantes, sujetos de acción política. Creative, 2010.
- BLANCA, Rosa. El bordado en lo cotidiano y en el arte contemporáneo: ¿práctica emergente o tradicional? In: *Revista Feminismos*, vol.2, n.3, set-dez, Salvador, 2014.
- BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. In: *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 26, pp. 329-376, 2006.



CUNHA, Manuela Carneiro. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify 2009.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Sinopse preliminar do censo demográfico*. Rio de Janeiro: IBGE, 2010.

MAB – Movimento dos Atingidos por Barragens. In. *Catálogo da Exposição: Arpilleras – bordando a resistência*. Memorial da América Latina: São Paulo – SP, 2015.

PINHO, V. A.; COSTA, A. O. *Relatório final do diagnóstico rápido participativo: enfrentamento da violência sexual contra crianças e adolescentes no município de Altamira - PA*. Alta



As expressões de corporalidades subjetivas e coletivas em um mocambo baiano¹

Marcus Vinicius Araújo Ávila²
Lívia Alessandra Fialho da Costa³

Este trabalho apresenta uma discussão fundamentada em um diálogo entre as teorias no campo das corporalidades com os dados coletados durante uma investigação de mestrado intitulada de “Corporalidades e Memória Lúdica: um estudo sobre educação e expressões culturais numa comunidade negra rural da Bahia”, apresentada a Universidade do Estado da Bahia-UNEB ao Departamento de Educação no Programa de Pós-graduação em Educação e Contemporaneidade, PPGEDUC na linha de pesquisa: Processos, Civilizatórios, Educação, Memória e Pluralidade Cultural.

Os dados foram levantados a partir de uma pesquisa de campo com inspiração etnográfica realizada em duas comunidades de quilombos ou quilombolas ainda não demarcadas pelos órgãos oficiais, por isso identificamos o território sob a terminologia

¹ Trabalho apresentado no GT 08 - Corpo e Educação: formação docente para as ausências e para as emergências das populações afro-brasileiras.

² Professor Dedicção Exclusiva do Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia da Bahia (IFBA). Doutorando em Educação e Contemporaneidade pela Universidade Estadual da Bahia (UNEB). Mestre em Educação e Contemporaneidade pela Universidade Estadual da Bahia (UNEB). Especialista em Educação Física Escolar pela Faculdade de Ciências Educacionais (FACE). Especialista em Saúde Coletiva pela Faculdade de Tecnologia e Ciências (FTC). Graduado em Educação Física pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Atua nas áreas de Educação, Educação Física com os temas: Educação, Corporalidades, Estudos Decoloniais. avilafitness@yahoo.com.br.

³ Professora Adjunto do Departamento de Educação e do Programa de Pós-graduação em Educação e Contemporaneidade da Universidade do Estado da Bahia (UNEB). Pesquisadora no Programa de Pós-graduação em Família na Sociedade Contemporânea da Universidade Católica do Salvador (UCSAL). Possui Pós- doutorado pela *Université Paris 13*. Doutora e mestre em Antropologia Social e Etnologia pela *École des Hautes Études em Sciences Sociales* (EHESS). Mestre em Sociologia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Atua nas áreas de Ciências Sociais, Antropologia e Educação com os temas: Educação, Escola, Família, Religião, Protestantismo e Conversão. fialho2021@gmail.com



banta de *mocambo* que significa terra de pretos. Os *Mocambos* estudados foram as comunidades do Tombador II e de Bernardo de Lapa, localizadas no Vale do Jiquiriçá, na porção oeste do município de Valença, Bahia, a 128 km da capital Salvador. Durante noventa dias de convivência entre os meses de janeiro a abril de 2015, somando 453 horas de observação participante, buscando dar escuta as diferentes formas de expressão do corpo humano, através da corporeidade, foram realizadas anotações sistematizadas em categorias emergentes no diário de campo confrontadas com a teoria.

Em *La production du corps*, coletânea que reúne textos do colóquio *Le corps humain*, Godelier e Panoff (1998) oferecem uma base ampla de compreensão dos elementos implicados quando o tema é o ‘corpo humano’. Primeira assertiva a ser considerada é que o corpo é uma produção. Mais do que isso, essa mesma produção é objeto de uma representação. É nesse sentido que a expressão ‘fabricação do corpo’ – fabricação de um homem e de uma mulher – ganha sentido para o conjunto de escritos em antropologia que tratam do simbolismo do corpo. Muito já se produziu sobre a modelagem física, moral, social e histórica do corpo (Foucault 1996; Elias 1993; dentre outros). Ao corpo já se uniram muitos adjetivos, tornando-o possuído, canibalizado, sacrificado, não porque ele seja um simples instrumento de reprodução da ordem social, mas um recurso à subversão ou restabelecimento de uma ordem (Godelier e Panoff, 1998). O corpo está assim presente como objeto da antropologia nas teorias dos símbolos, na discussão sobre linguagem e mito, na relação do estruturalismo com a psicanálise, na compreensão dos ritos de passagem, no lugar dos símbolos privados e da comunicação não-verbal, na discussão sobre o simbolismo da alimentação, do disciplinamento, poder e da morte. A cada possibilidade de apreensão abre-se um campo teórico, transdisciplinar, uma construção abstrata que mescla explicações do terreno dos estados de consciência às diferentes formas de escuta do corpo humano ou de sua associação às contradições sociais que o supervaloriza ou o constrange como objeto e valor de mercado sujeitando-o à cultura do consumo. O corpo, visto sob este prisma, assume não só o papel de objeto de relações de poder político-religiosas, mas também o



papel de difusor de símbolos e de distinções, incitando o consumo e revelando posições e gostos de classe e geração.

No final da primeira metade do século XX, o filósofo francês Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) escreveu a fenomenologia da percepção onde retomava uma discussão antiga na história da filosofia que busca compreender a relação entre o corpo e a alma, consciência e mundo, homem e natureza. Segundo o autor, os estudos no campo do corpo eram dirigidos basicamente à compreensão do espaço ou da coisa percebida, nesse sentido, não era fácil redescobrir a relação entre o sujeito encarnado e o seu mundo, pois esta se transforma por si mesma no puro comércio entre o sujeito epistemológico e o objeto.

Não se pode compreender o ser humano a partir da dicotomia entre alma e corpo, bem como, a existência de outras dicotomias como a consciência e o mundo, ou mesmo entre o sujeito e o objeto. O corpo não é um lugar de dissidências, mas de convergências, de produção de sentidos e não de verdades dogmáticas. Assim a corporeidade é entendida como a expressão da alma e do corpo o que encerra por denotar que os corpos buscam o prazer, a ludicidade, sustentado no princípio de EROS.

O corpo deve ser estudado pela sua expressão e significação, e não simplesmente a partir das relações entre o corpo e o psiquismo. O seu papel fundamental na construção dos sentidos está na sua capacidade de metamorfose, ou seja, de transformar ideias em coisas e vice versa como um coração pulsante numa sístole se contrai absorvendo o mundo através dos sentidos e numa diástole se expandindo para o mundo mesclando-se ao mesmo criando novas formas de ser.

Portanto o corpo é produto e produtor da cultura, pois se comunica e recebe e incorpora mensagens, tradições, verdades e mentiras. A partir desse pensamento, compreende-se que a ciência deve estar sempre a serviço da elucidação das condições da existência humana e a tarefa da filosofia à luz da razão teórica é a de buscar a verdade e a luz da razão na prática. Tudo isso perpassa pela busca do bem e da felicidade, tanto na dimensão pessoal, quanto na dimensão social e cultural da vida humana, revelando,



assim, a necessidade da ludicidade como elemento da condição humana como busca da satisfação ou bem estar.

Produzir uma reflexão sobre o corpo é assumir, antes de mais nada, um solo de inteligibilidade sobre o mesmo. É torná-lo possível como objeto, inscrevendo-o, antes, teórico-epistemologicamente do que reduzi-lo à explicação da sua sócio-historicidade. O corpo é a aliança entre a natureza e a cultura. É pela sexualidade, antes de mais nada, que os corpos se diferenciam : ter vagina ou ter pênis, produzir leite e sangue menstrual ou produzir esperma é o que motiva a *trama* cultural. Bem entendido, o imaginário e as definições de *pessoa* numa determinada sociedade dão o tom destas diferenças – negando-as ou supervalorizando-as, tornando-as motivos de classificação, hierarquia ou razão de cuidado.

Analisar a fabricação dos corpos significa procurar uma explicação para os vários mecanismos e experiências que desempenham um papel importante na constituição das identidades. O corpo em todo Vale do Jiquiriçá e, em especial, nas comunidades do Tombador II e Bernardo de Lapa é predominantemente negro, com tons variados com destaque para um tom de preto reluzente com brilhos vermelhos e tons de anil que chamamos de preto arco-íris. O corpo ali, apesar de carregar marcas do racismo e de outros preconceitos, como o fato de serem trabalhadores rurais e terem baixo índice de escolaridade, é um *espaço* de prazer e de ludicidade, sobretudo de exercício de uma estética de alteridade que não se encerra somente no Outro, mas na coletividade dos corpos num movimento de despojamento social – no sentido de se fazer e parecer ser, de fato, avessos aos enquadramentos ou constrangimentos gerais dos corpos. As pessoas se cumprimentam com respeito, mas sobretudo com afeto, se abraçam se tocam, os mais novos pedem bênçãos aos mais velhos e os mais velhos abraçam e abençoam todos. As pessoas se tocam independente do gênero, pais beijam seus filhos e vice versa. Com desenvoltura e naturalidade, crianças se deitam e sentam no colo dos “estranhos”, como pudemos observar durante o trabalho de campo: curiosas com relação ao porquê da



presença de estranhos na região, as crianças costumam chamar os visitantes de tio e tocar a pessoas, beijá-las, tão habituadas ao afeto dos seus parentes.

O lúdico e o afeto foram eleitos como categorias operativas para interpretação do que significa “estar naquela comunidade” e “ser negro”. A coleta de dados baseava-se neste princípio orientador. Interessou-nos menos o afeto enquanto tal, mas sim a forma de “afetar-se” e “sentir-se afetado” pelo Outro. Entendemos a expressão do lúdico para além da compreensão do universo de Johan Huizinga, mas como uma manifestação do princípio civilizatório de Eros desenvolvido por Hebert Marcuse aqui simplificado como alegria de viver. Para isso, se faz necessário pensarmos em uma sociedade com outros formatos civilizatórios não repreensivos da libido humana. Um conceito de civilidade construído sobre os pilares equidade entre os sujeitos, alteridade e vida comunitária, permitindo a emancipação dos corpos. Uma vez que compreendemos que a ludicidade tem uma relação direta com a consciência humana, se faz imprescindível buscarmos mecanismos para se entender a ludicidade na relação dialética entre as subjetividades e o espaço quilombo ou *mocambo* (terra de pretos).

Seus corpos são esculpidos e lapidados pela vida dura de trabalhadores rurais, a beleza lá é algo natural, mas sobretudo, tudo aquilo que reflete na personalidade e no modo de agir e viver das pessoas. O corpo é somente uma espécie de invólucro da alma. Experimentam os seus corpo no dia-a-dia no contato com a natureza e com os outros corpos. São acima de tudo, um povo brincante, lúdico, encaram a vida com leveza e mesmo diante das tragédias seguem em frente. No Jiquiriçá os corpos se relacionam, interagem, se tocam, produzindo sentidos para além do juízo de pudores herdados dos europeus. Um dia andando de ônibus comecei a observar o senso de proxêmica daquelas pessoas. A comunicação proxêmica está apoiada numa espécie de jogo linguístico sem palavras constitui o espaço das distâncias e das proximidades entre as pessoas em um determinado local. Segundo muitos estudiosos da comunicação não-verbal, ela revela como nos colocamos e nos movemos em relação aos outros, como gerimos e ocupamos o espaço ao nosso redor. Esta relação simbólica estabelece a distância espacial entre as



peças, a orientação espacial do corpo e da face, a forma como as pessoas se tocam ou evitam tocar-se.

Nos paus-de-arara, caminhão usado como meio de transporte coletivo, as pessoas parecem invadir o espaço das outras: mulheres, homens e crianças passavam roçando o corpo inteiro, mesmo havendo espaço para se evitar o contato, e de maneira perfeitamente natural, sem pudores, sem maldade. Mesmo os evangélicos – cujos constrangimentos religiosos no que se refere à exposição e contato corporal são bem marcados – parecem alheios a esse entendimento: com suas roupas tradicionais não hesitavam em colocar coxas espremidas umas contra as outras dos passageiros nos bancos dos ônibus procurando uma posição mais confortável para a viagem.

Os dados da pesquisa de campo contribuíram para demonstrar como a corporeidade numa comunidade negra e rural da Bahia é construída a partir de princípios civilizatórios divergentes do eurocentrismo sobretudo da coisificação do corpo típica da sociedade de consumo. Olhando para os modos culturais de interação entre as pessoas – e utilizando, para isso, uma compreensão ancorada nas expressões socioculturais dos corpos – na comunidade rural negra do Tombador II, observamos peculiaridades que servem a uma compreensão dos modos de viver e de se fazer presente de uma população. A relação entre as pessoas passa por uma expressão lúdica que permite o toque, o afeto e a proximidade como elementos essenciais da comunicação.

Compreendendo que o corpo é o lugar e o veículo de crenças, doutrinas e práticas rituais, resta-nos pensar como isso se elabora no processo complexo de construção das identidades sociais. Menos do que uma resposta à amplitude desta questão, interessou-nos aqui refletir, brevemente, a partir da questão específica da relação identidade- ludicidade, sobre como o corpo pode servir de recurso à compreensão das produções de si, acontecimento relacionado a um processo de identificação/identidade e através de uma consciência ética/estética do seu valor.



Referências bibliográficas

COSTA, Jurandir Freire. *Da cor ao corpo: a violência do racismo*. In SOUZA, Neusa. *Tornar-se negro*, (prefácio) Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

GODELIER, Maurice & PANOFF, Michel (orgs.). *La production du corps: approches anthropologiques et historiques*. Amsterdam : Éditions des Archives Contemporains, 1998.

HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens: o jogo como elemento da cultura*. São Paulo: Perspectiva, 2012.

LE BRETON, David. *Adeus ao corpo: antropologia e sociedade*. Campinas: Papirus, 2003.

LE BRETON, David. *A sociologia do corpo*. Rio de Janeiro: Vozes, 2010.

MARCUSE, Hebert. *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

SOARES, Carmen Lúcia (org.). *Corpo e história*. Campinas: Autores Associados, 2006.



Para retomar el programa de investigación marxista de los sujetos colectivos contra-hegemónicos: totalización y territorialización como categorías de traducción¹

Carlos Maximiliano Macías Fernández²

Los autores más influyentes en la Sociología de los Movimientos Sociales (SMS) y del *Contentious Politics* (MCADAM; TARROW; TILLY, 2001; TARROW; TILLY, 2007) proponen aislar los átomos fundamentales o «mecanismos» presentes en las más variadas experiencias de movilización social para, a partir de ellos, articular combinaciones estables, los «procesos», que expliquen las experiencias más variadas.

La explicación por mecanismos es común a muchas disciplinas, aunque deben su éxito a la Biología (MACHAMER; DARDEN; CRAVER, 2000). Para las Ciencias Sociales los mecanismos tienen la interesante ventaja de evitarnos el recurso, tan discutido, de las leyes científicas. Un buen mecanismo demuestra «robustez» no en la simple constatación empírica de su existencia sino en la capacidad para aportar algo más que otras formas de explicación, como la que se deriva del recurso de «variables» o la simple descripción (en sus diferentes variantes, incluyendo la «descripción densa»). Esto es importante porque podríamos pensar que el recurso de los mecanismos no aporta mucho más que la reconstruir la secuencia de acontecimientos previos a un fenómeno. Esta es precisamente la crítica que podemos realizar a la mayor parte de los historiadores, que dan por evidente que la encadenación de acontecimientos causales es condición suficiente para una

¹ Trabalho apresentado no GT - Perspectivas epistemológicas, vivências e outras racionalidades: implicações e desafios para o fazer científico contemporâneo.

² Doctorando en Geografía en la Universidad Estatal de São Paulo (UNESP), campus de Presidente Prudente. Becario de la Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). carlosusass@hotmail.com.



explicación. Por otro lado, el mecanismo es una alternativa a la búsqueda de leyes nomológicas o probabilísticas del positivismo lógico. Si las Ciencias Sociales se contentasen con la búsqueda de leyes —casi siempre probabilísticas— se limitarían a constatar correlaciones que intentará explicar por unas teorías que no son directamente observables. Esto no implica necesariamente la existencia de «cajas negras» pero, desde luego, no incentiva superarlas. Al contrario, el enfoque de los mecanismos nos lleva a eliminarlas porque mantiene la cuestión del «cómo ocurre» todo momento encima de la mesa.

Ahora bien, ¿cómo formular esta fuerza explicativa del mecanismo?, ¿en qué consiste?, ¿cómo podemos evaluarla? Gudmund Hernes (1998) expresa algo similar al definir los mecanismos como *constructos analíticos*, y por eso abstractos, para proporcionar hipotéticas conexiones entre hechos observados. Con un sesgo claramente analítico, esto se traduce en la propuesta de construir modelos (o tipos ideales) que consideremos que pueden explicar cualquier caso, pero que sólo cuentan con los elementos que creemos (que tenemos la hipótesis) que son suficientes, los mínimos imprescindibles para dar cuenta de un tipo de fenómeno aislado. Es decir, y esto es lo que nos interesa aquí: sin dar cuenta de toda la complejidad de la realidad. Eso no importa desde esta perspectiva analítica, porque un modelo «robusto» nos estará dando importante información sobre alguna fragmentación de la realidad. Esta estrategia, frente a la supuesta ilusión de toda visión que se considere de conjunto y holística, se conforma con reconstruir el «qué» general desde los «cómos» analíticos particulares, es decir, desde los mecanismos más inmediatos a un agregado analítico general.

Esta apuesta es generalizable a cualquier disciplina (BUNGE, 2004), y expresa la influencia de la perspectiva analítica, mayoritaria en el mundo anglo-sajón, sobre cualquier tradición sintética, asociada a la especulación metafísica. Explicar un fenómeno consiste en comprender sus partes elementales y reconstruir sus relaciones. El *todo* no tiene relevancia porque es un simple agregado o, cuanto menos, un efecto *a posteriori* que debemos explicar, y nunca una premisa. Así se quiere superar la base ontológica de



toda tradición científica, porque los hechos más elementales del universo de lo dado, al ser accesibles desde la experiencia inmediata, excluyen la necesidad de recurrir a toda especulación científica.

Así que es evidente que los autores se enfrentan a una crítica común es la de que los modelos que construyen desde la articulación de mecanismos y procesos representan una simplificación de la realidad. Pero, en realidad, tanto esas críticas a la tradición analítica como el enfoque de autores como Hedström y Swedberg (2008) parten ambas de una relación entre lo abstracto y lo concreto particular y común que, en último término, es positivista, en el sentido de considerar que el objetivo de toda explicación es dar cuenta de *lo dado*, de *lo positivo*, o de *lo existente*, y que el papel de toda abstracción es la de presentar una simplificación de lo explicado. Veamos esto con más calma.

Pero, entonces, si considerásemos que los mecanismos no pueden ser más que un momento metodológico subordinados a una explicación teórica que los trasciende, ¿cómo decidir los márgenes y objetivos de esa explicación teórica? Todo el argumento que presento aquí se reduce entonces a aclarar esta cuestión: la SMS y el *Contentious Politics*, al intentar reconstruir la realidad desde una operación analítica que comienza articulando mecanismos, pierden la perspectiva de las preguntas generales que deben permitir dar sentido a esa operación metodológica. La ciencia, como operación analítica, no puede plantear las preguntas generales. Debe, por el contrario, asumir esas preguntas para tratar de responder aquello que es posible responder en el dominio de lo dado, pero asumiendo que las preguntas generales van más allá de lo dado, ya que toman la cuestión del ser y de lo *real* como una manifestación de lo dado y, a su vez, aquello que puede transformar lo dado.

«¿Por qué cayó un ladrillo sobre mi cabeza cuando paseaba por la calle?» o «¿qué potencial liberador tiene una determinada explosión de descontento social?» son preguntas que no puede plantear ni responder la ciencia, porque no responden al dominio de lo dado y de lo existente, sino de lo potencial y lo emergente. Como mucho, la



ciencia puede explicar cómo cayó ese ladrillo sobre mi cabeza, pero no si la razón fue la ira de Dios o la ineptitud de un senado corrupto que no aprobó a tiempo una ley de seguridad de obras. Esa es la verdadera limitación de la ciencia.

Existen intentos de recusar la estrategia analítica que se pregunta por el cómo desde el particularismo de lo irreductible y lo inconmensurable propio de cada experiencia como fenómeno aislado. Pero a menudo esta perspectiva parte de un acuerdo implícito con la estrategia analítica sobre la relación entre lo abstracto y lo concreto, considerando lo concreto como aquello dado y positivo que debe ser explicado y lo abstracto como su simplificación. Como si todo lo que debemos saber sobre el ladrillo que cae en nuestra cabeza estuviera ahí mismo, en esa misma calle, esperando a ser desvelado por quien tuviera ojos para verlo.

Aníbal Quijano (2014) también concuerda en considerar estas diversas respuestas particularistas desde el posmodernismo como una renovación del «empirismo atomista». Para Quijano, la categoría de *totalidad* tuvo la virtud de poner sobre la mesa la cuestión del *poder*, y esta cuestión es evitada tanto por la sociología analítica como el posmodernismo. Pero adoptar la categoría de *totalidad* como la que nordea requiere asumir que la ciencia, como estudio de lo dado o de lo positivo, debe ser solo un momento y además necesariamente subordinado, e integrarse en una *ecología de saberes* con otras formas de producción epistémica. Es decir, requiere plantear el estatus epistemológico de las preguntas generales de las que la ciencia positiva (que no *positivista*) es solo es un momento. Considera que necesitamos entender la articulación de poder como articulación de cada *totalidad* histórica concreta, pero critica la herencia del *materialismo histórico* por hipostasiar *totalidades orgánicas* que naturalizan dinámicas políticas y contingentes y, especialmente, rechaza cualquier *meta-sujeto* de la historia predestinado a tareas inevitables, ya sea el proletariado o cualquier otro. Lo que tenemos aquí es un debate entre diversas interpretaciones de la categoría de «totalidad» (JAY, 1984).



Es posible situarnos en la tradición de un Programa de Investigación del pensamiento marxista. Su fertilidad lo muestran ejemplos como B. de Sousa Santos, quien se inspiró en el *todavía-no-ser* de Ernst Bloch para su sociología de las emergencias, o A. Dinerstein para estudiar las «utopías concretas» como los *sin tierra* o los *zapatistas*; o A. Feenberg que, desde Lukács, problematizan a los movimientos por su capacidad para desreificar el mundo social. Aceptando el reto de Quijano, es posible mostrar que la tradición marxista permite plantear la cuestión de la totalidad superando viejos problemas heredados. Comencemos evaluando la posibilidad de examinar un Programa de Investigación marxista. Me estoy refiriendo al concepto elaborado por Imre Lakatos (1989). Si bien Lakatos desestimó explícitamente la posibilidad de considerar al marxismo como un Programa de Investigación Científica (PIC), es posible encontrar elementos importantes para hacerlo, como lo ha mostrado especialmente Burawoy (1990; 2003).

Todo PIC parte de un «núcleo firme» que recoge los postulados fundamentales en los que se inspiran las teorías. Estos postulados son, por definición, postulados ontológicos y epistemológicos que no pueden ser falsados: representan una elección metacientífica por parte de una comunidad. La comunidad desarrolla también «cinturones protectores» mediante hipótesis ad hoc que sirven para justificar los posibles errores o fracaso en la contrastación de hipótesis. Así, el «núcleo firme» de todo PIC no solo proporciona una «heurística positiva», es decir, una serie de problemas («rompecabezas», como diría Kuhn) a ser propuestos y resueltos, sino también una «heurística negativa» o protectora que evita que los fracasos acaben con el PIC. Gracias a estos cinturones, un PIC puede resistir periodos de resultados negativos, reinventando las hipótesis hasta que, felizmente, se comience una nueva fase de éxitos. Esto es lo que Lakatos denomina un «programa degenerativo», cuando va de fracaso en fracaso, o un «programa progresivo», cuando consigue resolver problemas.

Como bien recoge Enrique Dussel (1999), a particularidad de los PICs cuando aplicamos este concepto a la tradición marxista viene dado por el carácter histórico de los problemas prácticos con los que se enfrentan. El marxismo diría que los «rompecabezas»



vienen dados por la lucha de clases. Esta peculiaridad significa que estamos ante un tercer criterio de demarcación de la ciencia. El primero sería aquel que distingue ciencia de no-ciencia. El segundo, el que reconoce la particularidad de las ciencias sociales, pero el tercer criterio es el que reconoce la especificidad de aquellas que puedan denominarse «críticas». Cuando estamos ante una ciencia «crítica» ya no estamos ante lo mismo que es una ciencia «positiva», aunque la «crítica» integre a la «positiva». Una ciencia es positiva cuando se preocupa por lo dado, por el mundo empírico de la existencia. Al incluir la «totalidad» en nuestras preocupaciones entramos en el ámbito de una ciencia crítica: la totalidad no es algo materialmente presente y, además, tan importante como la totalidad y el poder que articula son las potencialidades y tendencias que tratan superarla. Dicho de otro modo, un PIC marxista solo puede ser un programa crítico, que integre a la ciencia positiva como un momento de su proceso de conocimiento (el cómo son los mecanismos de una totalidad que los supera), y que subordine esa preocupación por lo positivo a las preguntas críticas (el *por qué* del poder y de su posibilidad de superación).

Aceptando el reto de Quijano, es posible resituar un debate sobre la categoría de «totalidad» en el PIC marxista y en relación con la conceptualización de los sujetos colectivos. En una continuación que Marx adopta de Hegel y que será continuada por Lukács y, posteriormente, Kosík. Se trata de la totalidad entendida como *totalidad expresiva*, es decir, centrada en un elemento genético de la totalidad, que produce los elementos restantes de la misma como su expresión. Esto significa, por un lado, localizar un elemento genético central y, también, entender que la totalidad no es algo inmediatamente dado sino un proceso de producción de una coherencia sistemática entre elementos. Esto nos ayuda a caracterizar el tipo de totalidad del que habla Quijano como solo uno de los posibles tipos en el PIC marxista, es decir, como algo discutible que no debe ser aceptado a priori. Afortunadamente contamos con una manera de plantear un estudio positivo, esto es, científico, que traduzcan y se subordinen a la cuestión de la totalidad que propone Quijano, más específicamente desarrollando los debates propios del PIC marxista. Logramos esto traduciendo las categorías de *totalidad* y *totalización* por



las de *territorio y territorialización* (FERNANDES, 2005; 2009), dotando así de contenido empírico la realidad material de los sujetos colectivos, de una manera de la que la Geografía parece tener un punto de vista epistemológico privilegiado, al tomar en consideración los objetos reales en su determinación más rica y completa, en su existencia más acabada, es decir, en lo espacial.

Por eso, la categoría geográfica de «movimiento socio-territorial» nos permite echar luz sobre las verdaderas preguntas que un PIC marxista necesita responder: cómo se constituyen en su autonomía política e ideológica los actores antagónicos del capital y qué proyectos sociales tienen potencial para representar auténticas alternativas contra-hegemónicas. Los ejemplos que esta tradición geográfica son prometedores. Tan solo falta una verdadera reconstrucción de esos aportes en relación al núcleo del PIC marxista, es decir, una verdadera lectura crítica de lo que los elementos que la ciencia está poniendo a nuestro alcance.

Referencias bibliográficas

BUNGE, M. How Does it Work? The Search for Explanatory Mechanisms? *Philosophy of the Social Sciences*, v. 34, n. 2, p. 182-210, 2004.

BURAWOY, M. Marxism as Science. Historical Challenges and Theoretical Growth. *American Sociological Review*, v. 55, n., p. 775-793, 1990.

BURAWOY, M. Dos métodos en pos de la ciencia: Skocpol vs Trotsky. Buenos Aires: Prometeo, 2003.

DUSSEL, E. El programa científico de investigación de Carlos Marx (Ciencia social funcional y crítica). *Revista Herramienta*, v., n. 9, p. 99-119, 1999.

FERNANDES, B.M. Movimento social como categoria geográfica. *Terra Livre*, v., n. 15, p. 59-85, 2000.

FERNANDES, B.M. Sobre a tipologia de territórios. In: Saquet, M. A. e Sposito, E. S. (Ed.). *Territórios e territorialidades: teorias, processos e conflitos*. Sao Paulo: Editora Expressão Popular, 2009.

HEDSTRÖM, P.; SWEDBERG, R. (Ed.). *Book title*. Cambridge; Nueva York: Cambridge University Press, 1998.



HERNES, G. Real Virtuality. In: Hedström, P. e Swedberg, R. (Ed.). *Social Mechanisms. An Analytical Approach to Social Theory*. Cambridge; Nueva York: Cambridge University Press, 1998.

JAY, M. *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*. Berkeley: University of California Press, 1984.

LAKATOS, I. *La metodología de los programas de investigación científica*. Madrid: Alianza Editorial, 1989.

MACHAMER, P.; DARDEN, L.; CRAVER, C. F. Thinking about Mechanisms. *Philosophy of Science*, v. 67, n. 1, p. 1-25, 2000.

MCADAM, D.; TARROW, S.; TILLY, C. *Dynamics of Contention*. Cambridge; Nueva York: Cambridge University Press, 2001.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder y clasificación social. In: Sousa Santos, B. D. e Meneses, M. P. (Ed.). *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*. Tres Cantos: AKAL, 2014, p.67-107.

TARROW, S.; TILLY, C. *Contentious Politics*. Boulder (Colorado): Paradigm Publishers, 2007.



O desafio da interculturalidade para o ensino jurídico¹

Lucas Laitano Valente²

Refletir sobre o que é o direito para a realidade brasileira e, mais do que isso, o que representa formar um profissional e um cidadão que irá atuar nessa área, torna-se uma tarefa indispensável para uma participação ativa da construção de uma sociedade mais justa e igualitária. O direito detém um lugar privilegiado entre os campos do saber que mais influenciam a vida cotidiana das pessoas. Não apenas pelo alto conteúdo de política contido em suas categorias, mas pela longo alcance de seus conceitos, que permeiam em grande medida o entendimento corrente de questões presentes na vida de todas as pessoas, independente da classe social, etnia, crença, etc.

Pensar a transformação do que é a formação desse profissional significa, sem margem de erro, a própria transformação daquilo que se entende e se pratica enquanto direito. No Brasil, testemunhamos nos últimos anos grandes mudanças no corpo discente e, em menor escala mas ainda assim relevantes, no corpo docente das universidades brasileiras. Nesse novo quadro, o curso jurídico apresenta desafios de reorganização e reflexão a respeito de novas práticas, novas necessidades e torna-se fundamental e urgente pensarmos quais seriam os caminhos a que esta nova configuração do curso jurídico poderá nos levar.

Nesse contexto, a análise que propomos busca aprofundar, com os aportes da ética, o desafio da prática e do estudo da “interculturalidade” na experiência de

¹ Trabalho apresentado no GT 12 - Diálogos interculturais e epistemologias outras: sujeitos, linguagens, práticas e políticas de educação e de produção do conhecimento.

² Advogado, mestrando em Educação, sob orientação da Prof.^a Dra. Magali Mendes de Menezes, no Programa de Pós-Graduação em Educação, linha de pesquisa “Universidade: teoria e prática”, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS. Correio eletrônico: laitanovalente@gmail.com.



formação jurídica universitária no Brasil. Interculturalidade que se faz cada vez mais presente nos novos processos de inclusão que transformaram completamente este ensino jurídico no país. O ensino jurídico possui hoje características mais plurais, engajadas, participativas e participantes. Se vê integrado não mais apenas por estudantes advindos de uma burguesia ou de uma classe média em busca de ascensão, mas sim por classes vulneráveis financeiramente, classes subalternizadas e integrantes de movimentos sociais. Poderíamos assim lançar uma primeira questão: a inserção destes novos sujeitos no universo do Direito traz novas questões a esta área?

Nessa perspectiva, o diálogo intercultural pressupõe enfrentar os entraves seculares do paradigma instituído no direito, com o objetivo de conduzir uma abertura e uma transformação ampla e inclusiva para todos os envolvidos. A realização disso no campo jurídico de formação, com certeza repercutirá em outras instituições e espaços do Estado e da sociedade civil. A universidade é um exemplo de estrutura e território de disputa de diferentes visões de mundo, em que a perspectiva intercultural pode representar uma contraposição ao padrão normativo dominante.

Cabe mencionar que o conceito de interculturalidade, embora talvez não comporte uma categorização, para não capitular ao entendimento hegemônico filosófico de construção de conceitos fechados, pode ser descrito inicialmente como

un proyecto político alternativo para la reorganización de las relaciones internacionales vigentes, con la concepción de lo intercultural como el espacio que se va creando mediante el diálogo y la comunicación entre culturas. Y en el contexto de este contraste, cabría preguntar además si la concepción de lo intercultural como proyecto político alternativo, para corregir la asimetría de poder existente hoy en el mundo de la política internacional, no reclama como su complemento necesario la comprensión de lo intercultural como proyecto cultural compartido, que busca la recreación de las culturas a partir de la puesta en práctica del principio del reconocimiento recíproco (FORNET-BETANCOURT, 2001, p. 160).

Nessa esteira, a proposta intercultural, por sua própria abertura e seu questionamento epistemológico intrínseco, mostra-se latente nessa nova configuração da universidade e do ensino jurídico. Não obstante, deve ser cada vez mais estimulada e solidificada para que seja desenvolvida não só pelos discentes, mas pelos professores e



como uma prática dentro da própria concepção pedagógica do ensino, da pesquisa e da extensão.

Assim, trazer, por exemplo, a sabedoria ancestral indígena. Trazer, em outro giro, as emergências dos movimentos sociais para contribuir por dentro da Universidade, na Faculdade de Direito e no debate ético-jurídico de suas categorias, sem classificar, qualificar ou querer enquadrar estes saberes. Ao contrário disso, incluindo-os e buscando seus aportes para a compreensão e resolução de problemas que incidem sobre todos enquanto sujeitos de direitos e deveres não é apenas uma proposta teórica e ética, mas uma diretriz normativa internacional de direitos humanos. Trata-se, também, de estabelecer vínculos e diálogos interculturais na prática.

Desta forma, o diálogo intercultural é tido como uma postura ética e como medida de justiça para com os “outros” excluídos pela dominação social e econômica, que compõem a diversificada população brasileira e latino-americana. A interculturalidade se impõe para que as diferentes culturas não sejam meramente objetos de estudo ou de tutela do direito instituído, mas sim que sejam reconhecidas e partícipes da construção do conteúdo científico nas instituições de ensino superior, sobretudo no espaço em que se discutem os seus próprios direitos.

Com este objetivo, a pesquisa busca demonstrar como a crise do paradigma dominante que atinge a Universidade e, em específico, a Faculdade de Direito, proporciona espaço para a ascensão de teorias e práticas baseadas nas necessidades de grupos histórica e socialmente excluídos e subalternizados na construção originária do saber. O desafio ético que propõe a interculturalidade é uma das formas com que diversas cosmovisões - até então afastadas e impossibilitadas de participarem igualmente - poderão constituir-se como integrantes da construção do conhecimento, dentro dos conteúdos de aprendizagem, pesquisa e extensão disponibilizados na Universidade. Nesse sentido, o contexto emergente renovado por



novos alunos e alunas, mais conscientes de seu papel transformador na sociedade³, realça a importância desta nova abordagem da ética, considerando a interculturalidade, na formação do jurista, à luz do relevante papel no corpo social que possui este profissional.

Em sentido amplo, esta proposta se conjuga ao que se entende por objetivo do próprio direito, prestigiar a redução de conflitos entre este grande número de saberes e cosmovisões. Nessa direção, o filósofo do direito Michel Miaille, já em 1988 (p. 25), afirmava:

O direito é, em primeiro lugar, um conjunto de técnicas para reduzir os antagonismos sociais, para permitir uma vida tão pacífica quanto possível entre homens propensos às paixões.

Para isso, não basta problematizar o desenho do curso e as principais disciplinas que envolvem a discussão sobre ética, no sentido de questionar a falta de conteúdos interculturais e abrir a possibilidade de incluir tópicos sobre estes estudos em seus conteúdos programáticos. Mais do que isso, é necessário fazer com que os próprios alunos e outros integrantes da sociedade participem da construção dessas propostas.

Assim, a inclusão do tema intercultural e a prática intercultural participativa aumentaria o alcance das perspectivas de abordagem e soluções para os conflitos que o direito tem por ofício buscar resolver, além de propiciar maior inclusão social a diferentes sujeitos e saberes, até então tratados como “outros” na visão predominante das disciplinas no curso jurídico em geral.

Aprofundando o entendimento sobre a interculturalidade, nas palavras de Fonet-Betancourt (2006, p. 39), “se presenta, pues, en este ámbito, como teoría y práctica de alternativas que rompen el monólogo de la cultura dominante recuperando espacios para los silenciados o invisibilizados.”

³ Veja-se, por exemplo, as diversas ocupações de Universidades, escolas e instituições de ensino que ocorrem neste ano de 2016, auto-gestionárias e autônomas, organizadas pelos próprios estudantes que estão tomando o protagonismo no construir da resistência democrática.



É, em outro giro, tratar a_ética como medida de justiça_com os diferentes saberes e cosmovisões que compõem a sociedade na qual aquela instituição de ensino está inserida, colocando a seus sujeitos - antes invisibilizados - como protagonistas, co-criadores e partícipes da história em que estão inseridos. Mesmo que não tenham participado do início e da construção da experiência universitária brasileira, pois foram por longas décadas totalmente excluídos, hoje podem ser inseridos para produzir conhecimento.

Trata-se de abrir o espectro de possibilidades criadoras de conhecimento, buscando não só essa evolução do pensamento, mas também um próprio repensar da experiência e situação da vida em sociedade em que está colocado o ensino do direito hoje. O que nos remete a uma (re)fundação da cultura jurídica desde a sua matriz educativa e desde uma proposta intercultural e democrática.

Boaventura (2011, p. 124), nesse sentido, é lapidar em sua análise sobre a extrema pertinência e indispensabilidade dessa iniciativa: “Sem uma outra cultura jurídica não se faz nenhuma reforma”.

Logo, a Universidade é a instituição por excelência para esse desafio, assim como a Faculdade de Direito é o local onde esta proposta pode se multiplicar, influenciando as práticas de outras instituições do Estado e da sociedade civil. O campo jurídico está inserido em determinada cultura que, por tudo pelo que se pôde comprovar acima, não possui traços interculturais nem em sua origem nem nos dias atuais. Nem por isso o ensino jurídico pode se dizer neutro, porquanto reproduz a ordem totalizante e dominante que submete a outras culturas - até mesmo outras culturas jurídicas - o seu ordenamento.

Logo, o que se busca superar dentro da universidade brasileira e no próprio ensino jurídico é a esta experiência racional e autoritária de matriz europeia, uma vez que aqui essa cultura estrangeira formou essa estrutura capaz de dominar violentamente a cultura local pré-colombiana e dominar a própria criação natural de cultura do lugar. Nesse contexto, a Universidade cumpre o papel de guardião da ordem teórica importada,



mediante a instrução de poucos integrantes da cultura local, que serviriam como mantenedores do condicionamento ao que a cultura genuína do local e do povo está submetida.

O próprio ensino jurídico resulta em um mecanismo de instrução de uma elite neocolonial, que não só reproduz os valores e ensinamentos trazidos pela cultura dominante, mas que se propõe a manter estanques às culturas emergentes, seja pelos aparelhos coercitivos do Estado corporificados em última instância no Poder Judiciário, seja pelo processo de aprendizado da própria experiência jurídica.

Em contraponto, o conteúdo intercultural prima pela produção de conhecimento a partir do contato direto com a realidade dos povos historicamente excluídos, conferindo voz e vez a estes sujeitos considerados “outros” à margem da história. Este contato pressupõe a compreensão ética de suas reivindicações, da ligação da/o jurista com as diferentes culturas que compõem o seu país e seu continente, independente destas culturas se relacionarem ou de possuírem conflitos entre si (VALLESCAR, 2001).

Desta maneira, entrelaçar a experiência intercultural para dentro da estrutura do ensino jurídico, tal como apresentada em toda sua história e características no tópico anterior, permite que se comece a repensar não só a própria ética na formação jurídica, mas todos os “nomes próprios” (FORNET-BETANCOURT, 2004, p. 14) ditados por essa formação. Esta possibilidade é de uma riqueza inigualável, uma vez que nela se faz possível pensar em aportes para a justiça, para o próprio conceito de direito e, principalmente para o alargamento do alcance desses direitos provenientes de diferentes cosmovisões que podem ressignificar, ao fim, o *fazer* do jurista na sociedade.

Com efeito, os “nomes próprios” da cultura jurídica são categorias que possuem um alcance e influência de larga medida em toda a sociedade e a todas as áreas do conhecimento. O fato de termos sujeitos de “outras” culturas pensando e construindo conceitos como “justiça”, “ética”, “direito”, “inclusão”, “garantias”, “liberdade”, “igualdade”, “Estado”, e todos os demais “nomes próprios” diariamente presentes nos



estudos que compõem a formação jurídica trará uma compreensão maior da sociedade em que estes se vêm fixando univocamente.

Desse modo, entendemos que não apenas o conhecimento se qualifica, mas os envolvidos enriquecem a perspectiva do aprender sobre o fazer jurídico, que passa de uma visão monocultural ou totalizante, para um espectro intercultural e incluyente. Instaura-se, portanto, a partir da disciplina de ética, um novo ponto de partida, ou pode-se dizer, multiplicam-se os pontos de vista, nos quais esse futuro jurista poderá se inspirar para interpretar a sociedade latino-americana e brasileira propriamente multicultural em que está inserido e em que irá intervir. Isto é, como diz Boaventura de Sousa Santos (2008, p. 148), é uma visão anti-reducionista da própria ciência, em que o direito também se abre e se renova.

Referências bibliográficas

RIBEIRO, Darcy. *A universidade necessária*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1969.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. Entrevista: *La fecundidad de la filosofía latinoamericana*. Disponível em: <<http://www.cervantesvirtual.com/obra/la-fecundidad-de-la-filosofia-latinoamericana--ral-fornetbetancourt-0/0033ef80-82b2-11df-acc7-002185ce6064.pdf>>. Acesso em 30 de novembro de 2016.

_____. *Interculturalidad o barbarie 11 tesis provisionales para el mejoramiento de las teorías y prácticas de la interculturalidad como alternativa de otra humanidad*. Volumen I. Número 4. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2006.

_____. *Transformación intercultural de la filosofía: ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*. Paris: Desclée de Brouwer, 2001.

_____. *Filosofía e interculturalidad: una relación necesaria para pensar nuestro tiempo*. In: *La interculturalidad a prueba*. Aachen: Concordia, 2006. Tomo 43, p.45-63.

_____. *Lo intercultural: El problema de y con su definición*. In: *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*. Aachen: Concordia, 2004. Tomo 37, p.9-14.

_____. *Interculturalidade: críticas, diálogo e perspectivas*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004.

MIAILLE, Michel. *Introdução crítica ao direito*. Lisboa: Editorial Estampa, 1988.



SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez, 2001.

_____. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2008.

SARANGO, Luis Fernando. El estado plurinacional y la sociedad intercultural Una visión desde el Ecuador. In: *Revista Direito e Práxis*. Rio de Janeiro: UERJ, Vol. 07, N. 13, 2016, p. 636-658.

WARAT, Luis Alberto. *Educação, direitos humanos, cidadania e exclusão social: fundamentos preliminares para uma tentativa de refundação*. Disponível em: <http://bit.ly/1tLh1Oz>. Acesso em 02 de dezembro de 2016.

_____. *Ensino jurídico: o fracasso de um sonho*; In: *Epistemologia e ensino do direito: o sonho acabou* / Luis Alberto Warat; coordenadores: Orides Mezzaroba, Arno Dal Ri Júnior, Aires José Rover, Cláudia Servilha Monteiro. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004.

VALLESCAR, Diana. *Consideraciones sobre la interculturalidad y la educación*. In: HEISE, M. *Interculturalidad*. Lima, Perú: Inversiones Hatuey S.A.C., 2001. Pág. 115-136. Disponível em: <<http://www.bvsde.paho.org/tutorialin/e/lecturas/vallescar.pdf>>. Acesso em 30 de novembro de 2016.



Educação escolar, currículo e identidade cultural¹

Lineu Norio Kohatsu²

Nas últimas décadas, tem-se observado um aumento do fluxo migratório no mundo, em particular de latino-americanos ao Brasil. Segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE (2010), na cidade de São Paulo, os bolivianos representam o maior grupo de imigrantes residentes na cidade (21.680 pessoas), seguidos pelos argentinos (4.699), chilenos (3.864), paraguaios (3.170), peruanos (2.949) e uruguaios (1.475). Em virtude da presença significativa de imigrantes bolivianos no Brasil, especialmente na cidade de São Paulo, escolhido como o principal destino, a temática da imigração boliviana tornou-se objeto de estudo de alguns pesquisadores como Silva (2006, 2012), Souchaud (2010) e Baeninger (2012). No campo educacional a presença de alunos bolivianos nas redes públicas de ensino também se tornou objeto de investigação (MAGALHÃES E SCHILLING, 2012; OLIVEIRA, 2014; CARVALHO, 2015; FREITAS E SILVA, 2015; SILVA E PINEZI, 2015; SILVA e outros, s.d.). Segundo dados da Secretaria Municipal de Educação de São Paulo, atualmente existem 4.067 alunos imigrantes na rede municipal de ensino, sendo aproximadamente 78% de origem latino-americana, de 17 nacionalidades. Os grupos mais numerosos são de nacionalidade boliviana (2.633 matrículas), paraguaia (123 matrículas), argentina (118 matrículas) e peruana (110 matrículas). Na Escola Municipal de Ensino Fundamental I.D.H., situada no Pari, município de São Paulo, bairro de grande concentração de imigrantes bolivianos, cerca de 12% dos alunos são imigrantes ou descendentes. Há alguns anos vem sendo desenvolvido pela escola um projeto que tem por objetivo promover a melhor integração entre os alunos

¹ Trabalho apresentado no GT 12 - Diálogos interculturais e epistemologias outras: sujeitos, linguagens, práticas e políticas de educação e de produção do conhecimento.

² Professor do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. Pós-doutorando da Universidade do Porto e Centro de Estudos das Migrações e Relações Interculturais-CEMRI – Uab – Lisboa. email: lineu@usp.br.



imigrantes e descendentes à comunidade escolar. O contato com esse projeto tem estimulado a reflexão sobre várias questões teóricas e práticas relacionadas à educação de alunos imigrantes. O presente trabalho, que é parte do projeto de pesquisa proposto à referida escola, tem por objetivo identificar alguns conceitos e teorias, assim como os fundamentos epistemológicos e políticos, adotados por alguns autores que tem se dedicado ao estudo das diferenças culturais na educação. Inicialmente parte-se de uma breve contextualização e discussão dos conflitos e tensões decorrentes dos processos de globalização e migração (IANNI, 1996; RAMOS, 2009; SLUZKI, 1979). A fragmentação dos estados nacionais modernos, a formação de blocos continentais, as migrações transnacionais tencionam a reconfiguração das fronteiras e produzem novos cenários geopolíticos e econômicos onde ressurgem antigos conflitos étnicos adormecidos e a emergência de novos enfrentamentos. A complexidade desses conflitos, determinados por múltiplos fatores, demanda a revisão dos modelos de análise e suas bases epistemológicas e políticas, de modo que possam incluir a dimensão cultural e subjetiva e, sobretudo, a perspectiva daqueles que vivem em situação periférica e marginalizada. Santos (2004) apresenta importantes contribuições para essas questões a partir de sua revisão crítica sobre o pós-moderno e o pós-colonial. Para o sociólogo português, os valores modernos da liberdade, da igualdade e da solidariedade seguem como fundamentais, visto que não foram plenamente realizados, principalmente nos países periféricos, mas apontando que considera necessário manter a crítica das violências que foram cometidas em nome desses valores pelas sociedades capitalistas. Ao criticar a hegemonia cultural da modernidade ocidental, Santos insistentemente afirma que não se trata de abandonar de vez seus valores (ainda não plenamente realizados) e tampouco descartar a cultura e a filosofia política que foram fundamentais na sustentação das lutas sociais. As questões levantadas por Santos convidam à revisão crítica de conceitos, que por sua vez demanda visitar autores críticos da pós-modernidade como Jameson, Anderson e Eagleton, assim como rever alguns autores críticos do colonialismo como Fanon e conhecer outros tão fundamentais como Bhabha, Quijano, Dussel, Mignolo,



Walsh e Cusicanqui. A partir da revisão de alguns trabalhos de referência sobre a temática da diferença cultural na educação (SILVA, 2014; MOREIRA E CANDAU, 2008; LOPES E MACEDO, 2011) foi possível observar que conceitos como identidade e diferença cultural (HALL, 2006), hibridização (CANCLINI, 1997) e multiculturalismo (MCLAREN, 2000) tem sido frequentemente citados. No âmbito epistemológico, considerados os necessários cuidados, pode-se notar algumas aproximações e distanciamentos. Santos (2004), citado anteriormente, referência de alguns autores da educação, coteja pontos de contato entre concepções pós-modernas e pós-coloniais com vistas à crítica da modernidade. Aproximações entre concepções pós-modernas e pós-estruturalistas são referidas por Lopes e Macedo (2011), que enfatizam a linguagem, os sistemas simbólicos e lingüísticos e a prática discursiva, rejeitando concepções realistas, essencialistas e fixas, sobretudo relacionadas à identidade e diferença, tal como Hall. Candau, por sua vez, toma como referência central o conceito de interculturalidade em suas produções no campo da educação. Em virtude do amplo e plural universo do multiculturalismo, a autora assume a opção pela abordagem intercultural, que se aproxima do multiculturalismo crítico e revolucionário de McLaren, guiado por uma agenda política de transformação e compromisso com a justiça social, portanto, contrária às posições de acomodação à ordem social vigente (Candau e Koff, 2006, p.102). Situando-se numa perspectiva crítica e pós-colonialista, McLaren (2000) coloca em questão as concepções pós-modernistas, que afirmam que as identidades podem ser fluidamente recompostas, rearrajandas e reinventadas, desconsiderando as tensões e conflitos decorrentes das relações de poder de dominação, das hierarquias, das situações de desigualdade e exploração econômica em que muitos imigrantes são submetidos. Giroux (2003) também sido um dos autores de referência na discussão do multiculturalismo, situando-se criticamente em relação às versões pós-estruturalistas e pós-modernas do textualismo multicultural que reduzem a cultura à lógica da significação. O autor entende que uma abordagem radical do multiculturalismo deve considerar a maneira como as relações materiais de poder funcionam para sustentar as estruturas de desigualdade e exploração na atual



racialização da ordem social (Giroux, 2003, p. 87). Esta breve revisão de alguns teóricos de referência dos estudos sobre as diferenças culturais na educação não se pretende finalizada, mas, ao contrário, deve ser considerado um primeiro passo para situar as diferentes perspectivas, seus pressupostos epistemológicos e políticos, suas interfaces, aproximações e distanciamentos.

Referências bibliográficas:

BAENINGER, R. (Org.). *Imigração boliviana no Brasil*. Campinas, SP: Nepo/Unicamp; Fapesp, CNPq, Unfpa, 2012.

CANCLINI, N.G. *Culturas híbridas. Estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: Edusp, 1997.

CANDAU, V. M. E KOFF, A.M.N.S. Conversas com... Sobre a didática e a perspectiva multi/intercultural. In: CANDAU, V.M. (org.). *Educação intercultural e cotidiano escolar*. RJ: 7Letras, pp.99-118, 2006.

CARVALHO, F. O. Território do significado: a cultura boliviana e a interculturalidade na rede municipal de São Paulo. *Revista Diversitas*. Dossiê Educação e Direitos Humanos, v.4, São Paulo, 2015.

FREITAS, M. C. DE, SILVA, A.P. Crianças bolivianas na educação infantil de São Paulo: adaptação, vulnerabilidades e tensões. *Cadernos de Pesquisa*, v.45, n.157, São Paulo, 2015.

GIROUX, H. A. *Atos impuros: a prática política dos estudos culturais*. Porto Alegre: Artmed, 2003.

IANNI, O. A racialização do mundo. *Tempo Social – Revista de Sociologia da USP*, v.8, n.1, São Paulo, 1996.

LOPES, A.C. E MACEDO, E. *Teorias de currículo*. São Paulo: Cortez Editora, 2011.

MCLAREN, P. *Multiculturalismo revolucionário: pedagogia do dissenso para o novo milênio*. Porto Alegre: Artes Médicas, 2000.

MAGALHÃES, G.M. E SCHILLING, F. Imigrantes da Bolívia na escola em São Paulo: fronteiras do direito à educação. *Pro-Posições*, v. 23, n. 1 (67), Campinas, 2012.

MOREIRA, A.F. E CANDAU, V.M. (orgs.). *Multiculturalismo: diferenças culturais e práticas pedagógicas*. Petrópolis: Vozes, 2008.



OLIVEIRA, G. C. DE. A segunda geração de latino-americanos na cidade de São Paulo: a questão do idioma. *Revista Interdisciplinar Mobilidade Humana - REMHU*, 42, Brasília, 2014.

RAMOS, N. Diversidade cultural, educação e comunicação intercultural – políticas e estratégias de promoção do diálogo intercultural. *Revista Educação em Questão*, v.34, n.20, Natal, 2009.

SANTOS, B.DE S. Do pós-moderno ao pós-colonial. E para além de um e outro. Texto da Conferência de abertura do VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, realizado em Coimbra, no ano de 2004.

SILVA, T.T. DA. A produção social da identidade e da diferença. In: _____ (org.) *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

SILVA, S.A. da. Bolivianos em São Paulo: entre o sonho e a realidade. *Estudos Avançados*, v. 20, n.57, São Paulo, 2006.

SILVA, S.A. da. Bolivianos em São Paulo. Dinâmica cultural e processos identitários. In: BAENINGER, R. (Org.). *Imigração boliviana no Brasil*. Campinas, SP: Nepo/Unicamp; Fapesp, CNPq, Unfpa, Campinas, 2012.

SILVA, J. E PINEZI, A.K.M. (2015). Educação e interculturalidade: um estudo etnográfico de alunos bolivianos na rede pública de ensino paulistana. *Anais Colóquio Internacional Educação, Cidadania e Exclusão: didática e avaliação*, v.1, 2015. Disponível em: <http://www.editorarealize.com.br/revistas/ceduce/anais.php>. acesso em 12maio2016.

SILVA ET AL. (s.d.). *Um estudo sobre a inclusão educacional de imigrantes bolivianos na rede pública de ensino na cidade de São Paulo*. Disponível em: <http://www.arcos.org.br/artigos/um-estudo-sobre-a-inclusao-educacional-de-imigrantes-bolivianos-na-rede-publica-de-ensino-na-cidade-de-sao-paulo>. Acesso em 12 de maio de 2016.

SOUCHAUD, S. A imigração boliviana em São Paulo. in: Ferreira, A.P. et al. (Org.). *A experiência migrante: entre deslocamentos e reconstruções*. Rio de Janeiro, RJ: Garamound, 2010.

SLUZKI, C. E. Migration and family conflict. *Family Process*, 1979, v.18, n.4.



Narrativas do poder: o jornalismo narrativo como outra ferramenta de representação da política e do poder na América Latina¹

Guilherme Silva da Cruz²

Introdução

O jornalismo como estruturação de grupos dominantes tem na comunicação de massa uma ferramenta para o controle, no qual discursos propagados cerceiam direitos sociais, e legitimam símbolos de dominação. Entretanto, a linguagem jornalística trouxe, conjuntamente, elementos para expor realidades desconhecidas e potencializar indivíduos marginalizados. O jornalismo tornou-se híbrido em sua ideologia que formata, ao mesmo tempo, o viés mercadológico de controle e a sua faceta social de transformação. Para ambas modalidades a forma de escrita vem se revigorando, respirando para aguentar a maré tecnológica que diminui as margens que hoje são medidas por cliques e views. Narrar uma história pode ser vista como uma outra ferramenta de representação sociopolítica, é pensar, por exemplo, no *New Journalism* de Truman Capote e Gay Telese, - e que, anteriormente, na América Latina já possuía nomes como Rodolfo Walsh - dedicando outras formulações para o texto informativo de não ficção. Ampliar as vozes se deu no modo de inserir elementos literários para impulsionar um estilo que na América Latina teve uma leva capitaneada por Gabriel Garcia Márquez, mas que atualmente impulsionada por projetos digitais e pelas brechas deixadas pelo modelo jornalístico *tradicional* reascende sua importância na região. Uma rede de jornalistas que demarca um processo de leitura e criação de representações simbólicas,

¹ Trabalho apresentado no GT13 – Jornalismo e narrativas do sul global: vozes e temas emergentes.

² Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Integração Contemporânea da América na Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA), bacharel em Comunicação Social - Jornalismo pela Universidade de Passo Fundo (UPF), guilhermecruzz@live.com.



por meio do Jornalismo Narrativo, e que possuiu, além da literatura, agregadores estéticos como "*la música y la estética del cine de los últimos veinte años, por los blogs y los 140 caracteres de Twitter*" (HOFFMANN, 2013). Este resumo expandido pretende introduzir nuances de uma averiguação das relações da produção jornalística com práticas sociais que registram o momento político na América Latina. Esse apontamento inicial serve como primeiro diagnóstico de um trabalho que se segue sob o recorte temático de símbolos de poder e controle, e de ascensão de outros sujeitos políticos expostos em diferentes *crônicas latinoamericanas*.

Narrar o poder

Essa escrita narrativa e sua interconexão com a atualidade política latino-americana é processo que demanda entender pensamentos como de Foucault (2002) que incluiu a vigilância e a punição como ferramentas para a manutenção de um poder "impotente" que precisa instituir novos meios de ação entre relações. Conjuntamente, pode-se pontuar o processo dos estudos decoloniais que indicam a constituição de padrões específicos de poder e o seu desenvolvimento a partir da classificação racial e do trabalho (QUIJANO, 2007). Percebe-se, portanto, que esses autores não empregam uma ideia de poder estático e soberano, contudo confirmam uma visão maleável das inter-relações de dominação. Assim, o dinamismo da dominação se apresenta, e serve como elemento de análise, para expor ferramentas de indução de sentido. Como são os casos dos meios de comunicação - "O poder simbólico é um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem gnoseológica: o sentido imediato do mundo" (BOURDIEU, 1998, p.9). Por isso, pensar as formas de criação, via *crônicas*, é dinamizar territórios simbólicos que busca uma verticalidade em comparação ao jornalismo tradicional, empresarial e hegemônico. Entre brechas e crises, aponta-se uma ferramenta de representações das práticas sociopolíticas da América Latina contemporânea, principalmente pelo viés do jornalismo narrativo.



Como recorte, compreende-se o jornalismo narrativo nesse trabalho como produção jornalística que anexa técnicas e recursos literários; que utiliza-se da subjetividade para contar particularidades (internas e externas) e para construção de personagens no seu deslocamento espacial e temporal; que aproveita-se de brechas do modelo jornalístico tradicional, no qual temas como "objetividade", "imparcialidade", audiência, internet e economia, trouxeram a busca por alternativas de como comunicar-se. Ainda, a inclusão como recurso estilístico da Dúvida (COMBA, 2012). E claro, o compromisso de informar, entretanto, partindo da base narrativa, e não mais de uma pré-estrutura da notícia. O que gera uma outra experiência ao leitor, fundamentando a memória e a contextualização como estruturas que se complementam. É através desse modelo que se demarca uma ferramenta de contribuição à memória coletiva e analítica de um período mergulhado no dinamismo identitário que, atualmente, se mostra temporário e cambiante: "As sociedades modernas são, portanto, por definição, sociedades de mudança constante, rápida e permanente" (HALL, 2006, p.14). Uma identidade que se alimenta continuamente de novos meios de sobrevivência, disputas, e transformações.

Considerações finais

O contexto contemporâneo, de um novo ciclo de insurgências e renovação de sujeitos políticos, assim como a desconfiança sobre o poder de autoridades tradicionais, inclui a *crónica latinoamericana* como uma corrente que compõe inúmeros processos de descolonizações possíveis. Uma movimentação que adere produção estética e política na formação de uma outra *mirada* sobre o sujeito latino-americano. Desse modo, o cenário atual dentro de uma rede de jornalistas inclui a percepção de um ator social que se revigorou num entre-lugar de sua resistência, e ascensão do sujeito que alinha em si a *Interculturalidad* (empoderamento de sua história, pluralidade), a *Colonialidad del Saber* ("aceitação" de outras sabedorias), e se tornou um ser descolonizado, um Sujeito Metafórico - como teoriza Lezama Lima (2014), e que se comunica por outra via. Salienta-



se, não uma categorização unilateral que abarca uma configuração da totalidade de um grupo, mas sim a percepção de uma rede e projetos que expõem outras representações simbólicas para o momento político da região. Tal rede, ainda não consegue diminuir barreiras no seu alcance e também não transcende a força do jornalismo hegemônico, porém se mostra como uma alternativa viável para resoluções enquanto pluralidade e democratização da comunicação. A centralização na produção de textos que versam com o momento contemporâneo de crises representacionais, atrelada à atualidade política da região, como as conquistas liberais, os avanços populistas, os erros judiciais, a batalha eleitoral, o avanço conservador, a violência policial, as más resoluções das ditaduras, entre tantos acontecimentos, apontam um mapeamento visualizado pelas reportagens dessa rede. A fortificação da possibilidade de outra narrativa assegura a relevância de um texto jornalístico com pautas e recortes que dinamizam o território simbólico latino-americano. Foca-se em miradas poéticas e lutas cotidianas como um trajeto de cinco horas para estudar (RAMOS, 2013), como a sabedoria de quem conserva conhecimentos ancestrais de plantio (BUDASOFF, 2015), ou ainda a leitura crítica sobre manutenções coloniais, via agronegócio (GUERRIERO, 2015), como também a representação das figuras governamentais na atualidade (LICITRA, 2013). Esses exemplos servem somente para que o leitor busque a compreensão de suas narrativas, e não como inovações temáticas, porque o que se objetiva é um jornalismo "*contra el público*". Contrário ao sentido tradicional do "interesse do público", na forma de explorar uma atualidade de temas, no qual se deve contar aquilo que muitos não querem saber (CAPARRÓS, 2015). Dessa maneira, jornalistas e projetos se espalham pela Argentina, El Salvador, Nicarágua, Peru, Colômbia, Equador, Bolívia, Chile, México e Brasil, com espaços em feiras de livro, promovendo oficinas de escrita e gerando prêmios e reconhecimento em todo mundo.

Conseqüentemente, esse resumo expandido visa apresentar brevemente os possíveis diálogos para a leitura das representações do poder na política contemporânea da América Latina, a partir do jornalismo narrativo. Por conseguinte, o que se principia não é a categorização e o engessamento para quantificar e apartar autores e ideias. É



suplantar uma nova modalidade que poderá perceber aproximações, semelhanças e junções. A inclusão da não ficção, através do jornalismo narrativo, pode ser fundante para as novas disputas sociopolíticas que surgirão.

Referências bibliográficas:

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil, 1998.

BUDASOFF, Eliezer. *El señor de las papas*. 2015. Disponível em: <<http://etiquetanegra.com.pe/articulos/el-senor-de-las-papas>>. Acesso em: 16 nov. 2016.

CAPARRÓS, Martín. *Contra el público*. 2015. Disponível em: <<http://www.revistaanfibia.com/ensayo/contra-el-publico/>>. Acesso em: 12 nov. 2016.

COMBA, Julia. *Crónicas latinoamericanas: Las herramientas discursivas que utilizan los cronistas para construir su lugar en las crónicas finalistas y ganadoras del Premio Nuevo Periodismo CEMEX+FNPI*. 2012. 98 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Escuela de Comunicación Social, Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de Rosario, Rosario, 2012.

DUSSEL, Enrique. 1492 - *O encobrimento do outro*. 1994. Disponível em: <<http://enriquedussel.com/DVD%20Obras%20Enrique%20Dussel/Textos/35/1492.pdf>>. Acesso em: 03 nov. 2016.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 26. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

GUERRIERO, Leila. *El rey de la soja*. 2015. Disponível em: <<http://www.gatopardo.com/reportajes/el-rey-de-la-soja/>>. Acesso em: 17 nov. 2016.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade I*. 11. ed. Rio de Janeiro. DP&A, 2006.

HOFFMANN, Astrid. *Cronistas, la nueva camada*. Dez. 2013. Disponível em: <<http://www.paula.cl/tendencia/cronistas-la-nueva-camada/>>. Acesso em: 02 out. 2015.

LEZAMA LIMA, José. *Ensayos barrocos. Imagen y figuras en América latina* - 1ª ed. Buenos Aires: Colihue, 2014.

LICITRA, Josefina. *El pueblo de los Kirchner*. 2013. Disponível em: <<http://www.letraslibres.com/mexico-espana/el-pueblo-los-kirchner>>. Acesso em: 11 nov. 2016.

QUIJANO, Anibal. *Colonialidad del Poder y Clasificación Social*. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón. *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 93-126. Disponível em:



<<http://www.unsa.edu.ar/histocat/hamoderna/grosfoguelcastrogomez.pdf>>. Acesso em: 16 nov. 2016.

RAMOS, Alberto Salcedo. *La crónica: el rostro humano de la noticia*. 2007. Disponível em: <http://bicentenario.fnpi.org/materiales/la_cronica_el_rostro_humano_de_la_noticia.pdf>. Acesso em: 12 nov. 2016.

_____. *La travesia de Wikdi*. 2013. Disponível em: <<http://www.soho.com.co/zona-cronica/articulo/la-travesia-de-wikdi-por-alberto-salcedo/25819>>. Acesso em: 17 nov. 2016.



Apontamentos sobre ativismo feminista no *Facebook* e hipóteses sobre uma nova autonomia feminina¹

Vera Martins²

Introdução

Diante da emergência de novo espaço público híbrido criado pelas das redes sociais na internet percebemos uma reconfiguração dos padrões de movimento social, que reúne atrizes e atores sociais identificados com espaço aumentado da autonomia pessoal, ao mesmo tempo em que conecta indignações e esperanças coletivas (CASTELLS, 2013). Neste cenário das redes é possível identificar a significativa circulação importante circulação de conteúdos com abordagem feministas, gerando uma resposta das mulheres por meio de curtidas, compartilhamentos e comentários por muitas mulheres, militantes feministas ou não.

A partir da constatação deste fenômeno, me interrogo sobre o impacto deste cenário na configuração do ativismo e dos movimentos de mulheres. Partindo desta inquietação, e considerando a significativa presença organizada das mulheres nas redes sociais, o objetivo geral deste texto elaborar hipóteses para compreender o ativismo feminista na internet. Para atingir este objetivo será realizado, 1) o mapeamento de movimentos de mobilização e ativismo feminista no *Facebook*; 2) a identificação dos objetivos/temas da presença de movimentos ou coletivos de mulheres no *Facebook* e 3) a observação dos recursos que são acionados movimentos ou coletivos para abordar os temas de interesse das mulheres.

¹ Trabalho apresentado no GT 13 – Jornalismo e narrativas do sul global: vozes e temas emergentes

² Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Comunicação – POSCOM da Universidade Federal de Santa Maria/UFSM e docente do Depto. de Comunicação da mesma instituição - campus de Frederico Westphalen/RS. Mestra em Ciências da Comunicação pela UNISINOS. Integrante do RESTO - Laboratório de Práticas Jornalísticas – Grupo de Pesquisa CNPq/UFSM. E-mail: vera.martins@ufsm.br.



Nota metodológica

O percurso metodológico deste texto é norteado pela abordagem exploratória conforme Carlos Antonio Gil (2008), já que este é um movimento inicial que busca uma aproximação e familiaridade com as teorias que podem dialogar com o objetivo do trabalho, ou seja, por permitir, ao final do percurso, a elaboração de hipóteses. Por seu caráter aproximativo inicial, o mapeamento de movimentos de mobilização e ativismo feminista no *Facebook*; parte das *fan pages* que eu acompanho como militante e pesquisadora feminista, conforme quadro abaixo:

Quadro 1 – Listas da fan pages feministas do Facebook analisadas

<i>Fan pages</i>	Fundação	Total de curtidas*
Blogueiras Feministas	19 de outubro de 2010	83.165
Brasil Feminista	-	50.764
Estudios de Gênero en América Latina	2009	352.641
Películas Feministas	-	3.888
Plataforma Anti Patriarcado	16 de outubro de 2004	132.543
Think Olga	30 de abril de 2013	144.353
Vamos juntas?	30 de julho de 2015	396.115
* Dados coletados em 23 de outubro de 2016.		

Fonte: elaborado pela autora

Justifico a atribuição do conceito de feminista às *fan pages* e seus conteúdos, mesmo que nem todas utilizem este termo na sua autodescrição por que os conteúdos e as posturas políticas ali postadas expressam claramente um questionamento às atitudes individuais e ações institucionais que produzem e reproduzem diversas formas de violência contra as mulheres, bem como estimulam e celebram suas conquistas e empoderamentos.

Miradas teóricas



O pensamento sobre o potencial e as limitações dos usos da internet por parte da sociedade já oscilou entre o fatalismo que demoniza as tecnologias e entre o entusiasmo ingênuo que creditava à tecnologia a solução de todas as mazelas sociais (MARTINO, 2014). Hoje, cientes dos atravessamentos econômicos, políticos, sociais e culturais que atuam sobre as redes digitais, é possível afirmar que “[...] a internet sempre é uma invenção local pelos seus usuários” (MILLER; HORST, 2015, pg. 102). Esta invenção, na perspectiva de Daniel Miller e Heather A. Horst, se dá dentro de um princípio holístico que ao observar os indivíduos identifica que “ninguém vive uma vida completamente digital e nenhuma mídia ou tecnologia existe fora de redes que incluem tecnologias ou mídias analógicas” (MILLER; HORST, 2015, pg. 100).

Esta perspectiva holística se alicerça na materialidade para compreender estes “usos inventivos” da internet, considerando uma materialidade da infraestrutura e tecnologia digital, do conteúdo digital e do contexto digital. Se aceitarmos que ambiente social contemporâneo se assenta num estatuto biológico-tecnológico eminentemente ambivalente e a comunicação é seu principal articulador (VALDETARO, 2015) podemos pensar no corpo como um lugar de experiência esta ambivalência, e que dá a ver os três aspectos da materialidade listados por Miller; Horst (Miller; Horst, 2015).

Esta perspectiva tem um potencial para a elaboração de uma compreensão crítica do ativismo feminista no *Facebook*, e estabelece um diálogo entre as teorias feministas e antropológicas uma vez que as questões ligadas à corporeidade das mulheres sempre estiveram no centro dos debates feministas.

A teórica Flávia Biroli (2013) numa reflexão sobre autonomia, opressão e identidades, afirma que “o corpo é o que as relações concretas e o ambiente social permitem que seja, mas ganha existência também à luz dos projetos e formas de atuação dos indivíduos (em relações de engajamento com outros)” (BIROLI, 2013, pg.8). Para a autora este corpo é sempre um “corpo-em-situação” que experimenta relações assimétricas e desiguais em contexto sociocultural específico.



É a partir da compreensão destes contextos que Biroli (2013) reflete sobre a construção de identidades autônomas por parte das mulheres, apontando para um conhecimento vivido, como “as experiências comuns que se tornam visíveis, permitindo a transposição de uma condição de alienação (visão de si a partir de um ângulo de visão masculino) em direção à consciência da própria posição social” (BIROLI, 2013, pg. 16).

Na sociedade atual, com seus espaços híbridos e suas fronteiras dinâmicas que alteram as subjetividades sociais, as mulheres tem se organizado em movimentos/coletivos para participar da construção de uma nova percepção e imaginário do mundo. Sua atuação nas redes sociais digitais está questionando os modelos de pensamento e de criação de vínculos que organizou a sociedade até então. São estes questionamentos, nas suas mais diversas roupagens, que elas fazem circular no *Facebook*.

O feminismo que circula no *Facebook*

A partir da observação das *fan pages* selecionadas para este análise, o quadro abaixo apresenta a identificação dos objetivos/ da presença de movimentos ou coletivos de mulheres no *Facebook*.

Quadro 2 – Fan pages feministas do *Facebook*, e seus objetivos.

Fan pages	Objetivo
Blogueiras Feministas	Somos Mulheres e Homens. Somos de várias partes do país, com diferentes experiências de vida. Somos feministas.
Brasil Feminista	O ponto de encontro dos coletivos feministas
Estudios de Género en América Latina	Artículos para descargar, noticias, directorios en América Latina, convocatorias, red académica, movimientos sociales
Películas Feministas	Hartas de ver películas dirigidas por hombres, protagonizadas por hombres y sin tramas en las que las mujeres nos sintamos identificadas? Yo al menos sí y nos hemos visto con la obligación y motivación de crear la única página que habla exclusivamente sobre cine feminista, en la que entra todo tipo de cine, películas dirigidas por mujeres, lesbianas, intersexuales... protagonizadas por ellas, que tengan un contenido mínimamente feminista, que cumplan el test de



	Bechdel y mucho más.
Plataforma Anti Patriarcado	El objetivo de este grupo es ser un espacio libre y blindado para las víctimas del Patriarcado, además de visibilizar el Patriarcado como sistema opresor y como origen de la desigualdad y la violencia de género, y no de género, y sus representaciones.
Think Olga	- Nosso objetivo é criar conteúdo que reflita a complexidade das mulheres e as trate com a seriedade que pessoas capazes de definir os rumos do mundo merecem. Nossa missão é empoderar mulheres por meio da informação e retratar as ações delas em locais onde a voz dominante não acredita existir nenhuma mulher. Nossa luta é para que as mulheres possam ter mais escolhas. Escolhas informadas e consentidas.
Vamos juntas?	Na próxima vez que estiver em uma situação de risco, observe: do seu lado pode estar outra mulher passando pela mesma insegurança. Que tal irem juntas?

Fonte: elaborado pela autora

Para atingir seus objetivos, os movimentos/coletivos acionam os seguintes recursos: artigos, depoimentos, divulgação de números para “Disque denúncia”, dicas de filmes, imagens e memes, livros para download, poesias, reportagens, tirinhas/humor, venda de produtos (livros e camisetas) e vídeos.

Quanto aos temas abordados durante o período de observação, é possível compor a seguinte lista:

Quadro 3 – lista dos principais temas abordados nas *fan pages* feministas do Facebook

Aborto - amor próprio - assédio sexual – assexualidade - **autoestima** - beleza negra - carreiras profissionais e mulheres - cinema feminista - criança negra e indígena - crítica à cultura machista - cultura de paz - **cultura do estupro** - desigualdade de gênero - dia da criança, da mulher rural, do professor, internacional da menina - ecofeminismo - eleições municipais e campanha para voto em mulheres, igualdade de gênero, machismos, mulheres candidatas, mulheres eleitas - eleições EUA - empoderamento feminino - enfrentamento da violência contra as mulheres - estereótipo de gênero – feminicídio –



feminismo - feminismo negro - furacão Haiti - futebol feminino – gênero - lei Maria da Penha - **lutas das mulheres brasileira e colonialismo** – machismo – maternidade – misoginia - movimentos feministas -mulheres indígena - PEC 241 – poesia – poliamor - pornografia e misoginia – prostituição – racismo - **relações afetivas** - relações homoafetivas entre mulheres - relações tóxicas - saúde da mulher – sexíssimo – sororidade – suicídio - vagão rosa - violência contra as mulheres.

Fonte: elaborado pela autora

A partir da observação das *fan pages* é possível constatar também que os movimentos/coletivos atuam em outras plataformas da internet, como sites e blogs.

Nota final: hipóteses sobre ativismo feminista no Facebook e a constituição de uma sobre uma nova autonomia das mulheres

O percurso exploratório empreendido neste texto permite a elaboração de algumas hipóteses para apoiar a compreensão do ativismo feminista nas redes sociais digitais:

- há, por parte dos movimentos/coletivos, uma aposta no potencial emancipador da oferta de informações para as mulheres;
- as atividades dos movimentos/coletivos utilizam as redes sociais digitais como espaço para o desvelamento dos sistemas de opressão e denúncia das injustiças e desigualdade entre mulheres e homens;
- há um entendimento de que as redes sociais digitais podem ser um espaço seguro e protegido para o ativismo feminista;
- está em marcha a construção de “outra” autonomia, que pede a combinação de elementos da individuação do sujeito moderno com o resultado de processos de partilha de experiências entre mulheres (sororidade: irmandade entre mulheres) que demandam uma aposta no coletivo;



Estas hipóteses apontam para a importância das redes sociais digitais na visibilidade do gesto político das mulheres que se auto declaram feministas e que isso colocam em processo uma “outra” autonomia da mulher como sujeito social. Este gesto político carrega a potencialidade de uma renomeação das experiências vividas pelas mulheres, disputando politicamente os sentidos atribuídos (às experiências) pela sociedade patriarcal e machista por meio da ressignificação das experiências compartilhadas.

Referências bibliográficas

BIROLI, Flavia. *Autonomia, opressão e identidades: a ressignificação da experiência na teoria política feminista*. Estudos Feministas, Florianópolis, 21(1): 424, janeiro-abril, 2013, p. 81 – 105.

CASTELLS, Manuel. *Redes de indignação e esperança*. Movimentos sociais na era da internet. 1ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

GIL, Antonio Carlos. *Como elaborar projetos de pesquisa*. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

MARTINO, Luis Mauro Sá. *Teoria das Mídias Digitais: linguagens, ambientes e redes*. Petrópolis: Vozes, 2014.

MILLER, Daniel; HORST, Heather. *O Digital e o Humano: prospecto para uma Antropologia Digital*. Revista Parágrafo, São Paulo, v.2, n.3, 2015, p. 91 - 111.

VALDETTARO, Sandra. *Epistemología de la Comunicación. Una introducción crítica*. Rosário-Argentina: UNR, 2015. Disponível em: file:///C:/Users/Phoenix/Downloads/sandra_valdettaro-epistemolog_a_de_la_comunicaci_n-ebook.pdf

Blogs

Blogueiras Feministas: <https://www.facebook.com/blogueirasfeministas/?fref=ts>

Brasil Feminista: <https://www.facebook.com/brasilmfeminista/?fref=ts>

Estudios de Género em América Latina: <https://www.facebook.com/estudiosdegenero/?fref=ts>

Peliculas Feministas: <https://www.facebook.com/estudiosdegenero/?fref=ts>



Plataforma Anti Patriarcado:

<https://www.facebook.com/PlataformaAntiPatriarcado/?fref=ts>

Think Olga: <https://www.facebook.com/thinkolga/?fref=ts>

Vamos juntas?: <https://www.facebook.com/movimentovamosjuntas/?fref=ts>



Agências de notícias do Sul: resultados preliminares de um levantamento¹

Pedro Aguiar²

Como grande parte da pesquisa acadêmica, mesmo a realizada no Brasil e outros países periféricos ou semiperiféricos, também os estudos em Comunicação partem de dados, empirias e pressupostos particulares do Norte (ou das regiões centrais do capital), frequentemente tomando-os como universais. Além disso, nos campos da Comunicação e do Jornalismo, especificamente, fala-se pouco de agências de notícias, de forma geral. E este pouco que se fala é, na maioria das referências bibliográficas, concentrado nas grandes agências dos países desenvolvidos, como a Reuters britânica (agora anglo-canadense), a Associated Press norte-americana e a AFP francesa. Mesmo quando se trata de estudos feitos no Brasil, na América Latina e nos países periféricos, frequentemente estes se debruçam sobre a influência e o aproveitamento destas grandes agências na imprensa e na mídia dessas regiões, num evidente reforço da perspectiva Norte-Sul.

O vazio bibliográfico sobre as agências de notícias do Sul Global é o que motiva este trabalho, que procura traçar, em perspectiva comparativa, um quadro geral das características estruturais destas organizações no contexto periférico do capital, propondo-se produzir pesquisa-base, com dados empíricos atualizados, que sirva de referencial para futuros estudos sobre agências de notícias no contexto periférico global e sob a perspectiva específica descolonial. Para alcançar tal propósito, a pesquisa se apoia sobre um tripé articulado por escolas de pensamento transdisciplinares que frequentemente dialogam,

¹ Trabalho apresentado no GT13 – Jornalismo e narrativas do sul global: vozes e temas emergentes.

² Pedro Aguiar é jornalista, doutorando em Comunicação pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação (PPGCom) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e professor substituto no Departamento de Jornalismo da Faculdade de Comunicação Social (FCS) da mesma universidade. E-mail: pedreco@gmail.com. Esta pesquisa é financiada com recursos da Fundação Carlos Chagas de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ).



ainda que nem sempre as três simultaneamente: a Economia Política, as Geografias da Comunicação e as Epistemologias do Sul.

De forma muito ampla, o que se considera neste estudo é uma espécie de tripla premissa, formada a partir de três axiomas: 1) que as relações de produção implicam relações de poder; 2) que este poder, inclusive na Comunicação, é exercido também em sua dimensão espacial; 3) que a compreensão destes fenômenos exige ferramentas conceituais além daquelas fornecidas pela tradição epistemológica racional moderna-colonial, às vezes chamada “Ocidental”, mas talvez melhor referida como “central” ou “do Norte”.

Delimitação do objeto

A terminologia “agência de notícias” é clara em grande parte do mundo, tanto para leigos quanto para profissionais de imprensa e da indústria da informação, como designação de um ente fornecedor e distribuidor em grande escala de informações de viés jornalístico – além de notícias, também reportagens, crônicas, boletins, relatórios, transcrições de documentos e dados brutos, que “alimentam” as redações dos veículos de comunicação com material que, depois de retrabalhado, é publicado. Essa definição coaduna com o que a literatura especializada adota (BOYD-BARRET, 1980; HAŠKOVEC & FIRST, 1984; SHRIVASTAVA, 1997; CZARNIAWSKA, 2009).

É evidente que, se esta literatura tem origem nos contextos centrais do capital (para adotar a nomenclatura wallersteiniana), toma por referência as agências de notícias existentes em suas realidades, onde a abundância de capital e o desenvolvimento precoce de um sistema de mídia garantem diversidade, sobrevivência e facilidade de adaptação a adversidades (como crises cíclicas) para o setor. Não é este o caso brasileiro nem latino-americano, onde particularidades como a extrema concentração da propriedade de mídia, a desregulação da comunicação e a relativa incipiência das tradições democráticas constituem empecilhos para a operação das agências nos mesmos moldes que os europeus ou norte-americanos. Desta maneira, existe uma carência de literatura específica sobre agências de notícias que construa um arcabouço conceitual adequado à realidade dos países periféricos,



descolonizados ou “em desenvolvimento”, localizados no chamado Sul Global (o que antes se designava como “Terceiro Mundo”). Aqui, as condições materiais predominantes interpõem outros desafios às agências de notícias, embora estas mantenham a função essencial de fornecedoras de informação jornalística para a mídia.

Agências de notícias no sentido estrito são empresas especializadas em coletar informações de interesse jornalístico dispersas, formatá-las como notícia e redistribuí-las para assinantes – veículos de imprensa que são seus clientes comerciais e pagam para ter direito a publicar o material recebido. O uso da terminologia “atacadistas de informação”, adotado por Boyd-Barrett (op.cit.) e Palmer (1992), entre outros, perpassa o nível de metáfora e descreve precisamente o papel exercido por estas empresas no sistema global de circulação de informação jornalística: fornecedoras de conteúdo jornalístico pré-formatado em larga escala para veículos (jornais, revistas, portais, emissoras de rádio e TV) que, por termos contratuais, compram o direito a reproduzir e aproveitar o material enviado em suas próprias rotinas de produção da notícia.

Metodologia

Dentro dessa questão, o objetivo geral desta pesquisa é construir um arcabouço teórico interdisciplinar para o estudo de agências de notícias no contexto da periferia do capitalismo, leia-se o Sul Global, de forma a subsidiar estudos futuros não apenas no Brasil, mas em outros países.

A pesquisa consta de quatro objetivos específicos, sendo o segundo deles a execução de um “recenseamento (survey) com dados atualizados das agências de notícias de países em desenvolvimento, organizado em um banco de dados de acesso público para servir de referência e base empírica para futuras pesquisas e análises, inclusive por terceiros”. Este objetivo, por sua vez, planejou-se em três etapas: a coleta primária de dados de todas as agências de notícias do mundo de que houvesse notícia, ativas ou inativas; a coleta secundária (indireta) por meio dos websites dessas próprias agências; e a coleta secundária



(direta) por meio de questionário estruturado enviado às agências para completar e alimentar o banco de dados mencionado.

Como peça central, é utilizado um questionário estruturado remetido para preenchimento pelas respectivas agências, com as informações requeridas. O questionário é dividido em seis seções: Dados Gerais e de Contato; Propriedade; Clientes; Equipe; Serviços e Tecnologia; Produtividade e Finanças. Para efeitos de medição quantitativa (e comparativa), os dados de Clientes, Equipe e Produtividade/Finanças são os três principais. A partir deles, conhecem-se os tamanhos das agências, o porte de suas operações, o alcance de suas redes comerciais e de suas estruturas de captação de notícias (especialmente a rede de correspondentes e o número de países cobertos).

O questionário estruturado tem o objetivo de reunir os dados para permitir o desenho das análises estruturais baseada na realidade empírica, não de paradigmas ideais. Eles são divididos em basicamente duas grandes categorias: os dados quantitativos (ou quantificáveis) e os dados qualitativos. Os dados quantitativos (ou quantificáveis) são, entre outros, números de clientes, de produtividade, equipe profissional, receita e custos operacionais. Já os dados qualitativos são nomes, sedes, localização de correspondentes, diversificação de suportes nos serviços prestados (texto, foto, vídeo) e sistemas de distribuição ou acesso a conteúdo utilizado em seus serviços. O questionário foi enviado em quatro idiomas – inglês, espanhol, francês e português – e o retorno preenchido por parte das agências está em andamento desde julho de 2016.

Resultados gerais

A pesquisa exploratória prévia catalogou 1.993 agências de notícias que existem ou existiram em algum momento em 179 países de todos os continentes, incluindo algumas extintas e outras *offline*, sem distinção entre Norte e Sul Global. Para essa etapa, foram utilizadas todas as fontes disponíveis, tanto bibliográficas quanto documentais, públicas ou privadas, bem como de obras de referência. Destas, 1.525 encontram-se em atividade no ano de 2016, segundo suas próprias documentações públicas (websites e mídias sociais) ou



referências localizadas na imprensa e na mídia de seus respectivos países. Aquelas já extintas ou inativas foram posteriormente excluídas da análise.

Considerando apenas as regiões do Sul Global divididas nos cinco continentes (África, Ásia, Oceania, América especificamente Latina e Caribe, e Europa especificamente Oriental), têm-se 803 agências ativas, excluindo as 176 brasileiras. Distribuem-se entre 140 na Ásia-Pacífico (excluindo Japão e Coreia do Sul), 184 no Leste Europeu, 159 no Oriente Médio e Norte da África, 83 na África Subsaariana, 237 na América Latina e Caribe e, por enquanto, apenas nove na Oceania (considerando apenas as Ilhas do Pacífico, excluindo Austrália e Nova Zelândia).

Entre essas, o escopo de pesquisa foi selecionado a partir das agências que cumprissem os seguintes critérios: 1) fossem de propriedade estatal de governos nacionais soberanos; e 2) fossem de países considerados “emergentes”, ou “em desenvolvimento”, ou “subdesenvolvidos” (segundo a exclusão de pertinência à OCDE e à União Europeia).

Ao final, da aplicação destes critérios, restaram 123 agências de notícias que compreendem o escopo definitivo da pesquisa. Estas estão localizadas em 117 países “em desenvolvimento” ou de economias emergentes (tratados coletivamente como Sul Global), por sua vez divididos em cinco regiões geográficas: América Latina e Caribe; África Subsaariana; Oriente Médio e Norte da África; Ásia-Pacífico; e Leste Europeu e ex-URSS.

Critério	AML	LEU	AFR	OME	ASP	TOTAL
Total de países soberanos	34	28	45	24	39	170
Países “do Norte” (membros da OCDE*)	2	11	0	2	4	19
Países do Sul Global	34*	17	44	24*	35	154**
Países sem agências (nenhuma)	13	0	2	0	12	27
Países sem agências estatais (mas com	6	2	3	1	5	12



privadas)						
Países só com agências estatais	5	0	21	9	6	40
Países com agências estatais e privadas	11	15	20	12	13	71
Países incluídos na pesquisa	16	15	42	22**	22	117
Agências totais	230	178	84	146	137	775
Agências estatais	17	19	39	22	22	119
Agências incluídas na pesquisa	17	17	43	23	23	123

A maioria destas agências foi fundada no mesmo ano ou logo no ano seguinte à independência do país (quando não durante a própria luta de libertação nacional), o que evidencia um senso de prioridade conferido às agências de notícias dentro da construção do arcabouço institucional do Estado pós-colonial.

Em relação à estrutura de propriedade, 116 agências são estatais; três são cooperativas entre órgãos de mídia (especialmente jornais), incluindo mídia estatal (PTI, Lankapuvath e PACnews); e quatro não têm propriedade confirmada, mas supõe-se serem estatais, dadas as diversas características que apresentam (Agence Haïtienne de Presse, Mauritius News, South Sudan News Agency e Agence Camerounaise d'Information).

Já a natureza institucional é mais variada: 50 agências são empresas com personalidade jurídica autônoma; 35 são órgãos públicos, setores ou repartições do governo, sem autonomia nem personalidade jurídica; 17 são um serviço prestado por outra empresa ou entidade; três são empresas de um grupo/holding, inclusive estatal; três são cooperativas entre jornais ou órgãos de mídia; duas são nada mais que uma página web para publicação de notícias; e 13 não tiveram sua natureza institucional identificada.

O referencial tecnológico, em todas as suas implicações políticas e econômicas, oferece indícios preciosos para situar as agências em relação umas às outras, bem como ao próprio sistema de comunicação e aos aparatos estatais de cada país. Agências dotadas de equipamentos de transmissão de dados, não apenas por Internet mas também por satélite,



além de capacidade de produção de conteúdo multimídia e em diferentes formatos, tendem a conquistar influência e relevância junto à mídia de seu país e do exterior, em contraste com outras configuradas apenas como websites para publicação de textos e fotos. O acesso a essas tecnologias, no entanto, além do custo impactante no orçamento dos Estados periféricos, é frequentemente restrito por fatores políticos e jurídicos, como a participação em consórcios internacionais de satélites e de cabos de fibra óptica. Não tendo a chance de participar dessas infraestruturas de telecomunicações, não faz sentido a esses países equiparem suas agências com tal capacidade.

Em 32 delas, o idioma principal do serviço é o inglês; em 20, o francês; em 17, o árabe; em 11, o espanhol; em 7, o português; em três, o chinês; em três, o servo-croata; em três, o russo; em duas, o persa; em outras duas, o amárico; e em mais 22 delas, outros idiomas com uma agência cada (turco, albanês, romeno, bielorrusso, macedônio, azeri, armênio, turcomeno, cazaque, uzbeque, coreano, bengalês, divehi, malaio, mongol, vietnamita, nepalês, birmanês, tailandês, cambojano, laociano e tigrínia).

Um dado é relevante: a maioria absoluta das agências estatais do Sul Global, 91 delas, presta serviço noticioso no idioma dos antigos colonizadores, enquanto 11 não (e em 9 delas isso não se aplica). Por outro lado, 60 delas enviam notícias em idiomas nativos (endógenos, pré-coloniais), enquanto 56 não o fazem.

Também a maioria das agências de notícias estatais do Sul Global não declara o número de assinantes que recebem seus serviços. A TASS russa, uma das maiores do mundo, afirma ter 5.000 assinantes.

Especificamente em relação à quantidade de jornalistas trabalhando na agência, os números variaram entre a PTI indiana, com 400, e os 13 da ANG, da Guiné-Bissau, incluindo os 135 da Petra jordânica, os 300 da Bernama malaia e os 50 da MIA macedônia. Curiosamente, a maioria das agências que declara a quantidade de jornalistas contratados não especifica quantos deles trabalham como correspondentes – e vice-versa. A Sputnik russa emprega 80 correspondentes; a SANA síria, 43; a CNS chinesa, 40; a APP paquistanesa, 22; e a AIM moçambicana, somente dois.



Os correspondentes são distribuídos em escritórios (ou bureaux, no galicismo incorporado ao jargão do setor) – tanto domésticos quanto no exterior em relação ao país-sede. Cada escritório abriga pelo menos um correspondente, evidentemente, mas alguns escritórios em praças estratégicas para a agência (e, em última análise, para os Estados que as mantêm) empregam equipes maiores. A Xinhua afirma ter 138 escritórios na China continental e em outros países. É o mesmo número alegado pela TASS. Uma agência surpreendente pela extensa rede de bureaux é a TTXVN, do Vietnã, que mantém 91 escritórios dentro e fora do seu país. A MAP marroquina sustenta 55 praças fora do Marrocos, e esse número alcança os 37 tanto na MENA egípcia quanto na KUNA, do Kuwait.

Referências bibliográficas

BOYD-BARRETT, Oliver. *The International News Agencies*. Londres/Beverly Hills: Constable, SAGE, 1980.

CZARNIAWSKA, Barbara. *Cyberfactories: how news agencies produce news*. Cheltenham (Reino Unido): Edward Elgar, 2011.

HAŠKOVEC, Slavoj; FIRST, Jaroslav. *Introducción al Trabajo de las Agencias de Noticias*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente, 1984.

SHRIVASTAVA, K.M. *News Agencies: from pigeon to internet*. Nova Délhi: New Dawn Press/Sterling, 2007.

WALLERSTEIN, Immanuel. *Capitalismo Histórico e Civilização Capitalista*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.



Alteridade na narrativa jornalística sobre violência: quando o suspeito é protagonista¹

Lara Nasi²

Neste texto abordamos a cobertura jornalística do jornal Extra, das organizações Infoglobo, sobre o assassinato de Jaime Gold. O médico, que também era ciclista, foi morto a facadas por um grupo de adolescentes enquanto pedalava na Lagoa Rodrigo de Freitas, ponto turístico do Rio de Janeiro, em 19 de maio de 2015. Inicialmente noticiada no jornal O Globo como “mais um crime no Rio”, sua morte torna-se o que Fernández Pedemonte (2010) chama de “*caso mediático conmocionante*”. O autor argentino emprega o termo para referir-se a casos que, por algum motivo, seja pela envergadura do acontecimento que é narrado, seja pela permanência na agenda pública e pelo grau do debate que desencadeia, é eleito pelos meios como mais importantes que os demais.

O caso teve ampla cobertura midiática. Só o jornal O Globo destinou 8 páginas da edição de 21 de maio de 2016 ao caso, numa cobertura que durou pelo menos dois meses. Logo após a morte do médico, no dia 22 de maio, a polícia identifica um dos suspeitos, um adolescente de 16 anos, e posteriormente, outros dois. A cobertura de muitos veículos associa o crime à discussão que naquele momento acontecia no Congresso Nacional, sobre um projeto de lei para a redução da maioridade penal, de 18 para 16 anos.

¹ Trabalho apresentado no GT 13 – Jornalismo e narrativas do sul global: vozes e temas emergentes

² Docente de Jornalismo na Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul, doutorando em Comunicação pela UFSM, mestra em Ciências da Comunicação pela Unisinos, jornalista graduada pela Unijuí, integrante do Grupo de Pesquisa Resto – Laboratório de Práticas Jornalísticas. nasi.lara@gmail.com.



Observamos mais atentamente neste texto a cobertura do jornal Extra por apresentar uma perspectiva de rara incidência no jornalismo brasileiro. Enquanto a imprensa nacional, na síntese de heterogêneos (RICOEUR, 1994) característica das narrativas, associava o crime à redução da maioria penal, como que atestando que adolescentes podem cometer crimes muito cruéis e merecem ser punidos como adultos, o Jornal O Extra, no primeiro dia da cobertura sobre o caso apresenta, em sua capa, junto à notícia da morte de Jaime Gold, a notícia da morte de um adolescente e de um jovem pela polícia em uma favela do Rio, propondo um jogo metalinguístico: “Como em qualquer lugar do mundo, crimes em pontos turísticos têm maior repercussão. Mas, no Dendê, mães choram morte de seus filhos em ação da polícia e esperam que caso não caia no esquecimento”. Nos dias que se seguem, a cobertura adota a perspectiva do principal suspeito, detido no dia 21 de maio, e noticiada a partir do dia 22. A reconstrução de sua vida e do que o levou ao mundo do crime parece ser a tarefa empreendida pela jornalista Carolina Heringer, que assina as matérias. Essa perspectiva narrativa, na contramão do discurso midiático dominante, adota um ponto de vista outro, o do suposto criminoso.

Embora o jornal seja uma publicação de um grande grupo editorial, essa perspectiva de narrar abre espaço para outras interpretações, mesmo que possa corresponder a estratégias editoriais, já que o jornal se destina a camadas mais pobres da população que o Globo³, por exemplo, que assume a perspectiva da classe média para o diálogo proposto. Marcia Amaral (2004) que desenvolveu sua tese de doutorado sobre o tema, justifica a relevância do estudo da imprensa popular:

³ Na página da Infoglobo, setor das organizações Globo dedicado às publicações impressas, o Extra é anunciado como “o jornal mais lido do Brasil”, mesmo que sua tiragem impressa seja menor que a de O Globo, do mesmo grupo. Os serviços são anunciados como um diferencial, e a classe social dos leitores é caracterizada como majoritariamente C (56%), seguida de B (31%), DE (10%), e A (3%). Já O Globo é anunciado pela organização como “o jornal preferido dos formadores de opinião”, e a classe social do público leitor assim caracterizada: B (49%), C (39%), A (13%), DE (8%). Provavelmente em função de o Extra ter crescido mais na classe B, a empresa lançou em 2006 um jornal mais voltado às classes C e D, Expresso (SILVA, 2012), que não tem presença na internet.



Do ponto de vista da relevância social, entendemos ser produtivo analisar como a imprensa se faz popular. Compreendemos que é tarefa do jornalista informar setores mais amplos da população e, por isso, não é recomendável que fiquemos circunscritos a uma única forma de se fazer jornalismo. Os jornais populares devem ser pesquisados para que seja possível captar suas estratégias e, num movimento crítico, incorporá-las ou descartá-las no sentido de criar bases para um jornalismo popular diferenciado. Pensar em um jornalismo voltado à maioria da população é uma experiência tomada por questionamentos e críticas, pois, quando se trabalha com jornalismo impresso numa perspectiva popular, percebe-se o quanto são tênues os limites entre a responsabilidade pública e a sedução do leitor (AMARAL, 2004, p. 12)

Estudar segmentos da imprensa popular, nos parece também interessante por considerar produções jornalísticas outras como objeto de estudo, que não apenas a aparentemente consolidada imprensa da “referência”, mesmo em se tratando de produções de grupos editoriais empresariais. No caso relatado, a cobertura jornalística do “*caso conmocionante*” em questão propõe uma abordagem que escolhe como ponto de ancoragem justamente o que não ganha espaço no discurso midiático tradicional: o acusado.

A morte e o crime sempre tiveram espaço privilegiado no jornalismo, atravessando épocas distintas (TRAQUINA, 2010), mas os modos de narrar têm se transformado com o passar do tempo. Nos anos 1980, era comum que jornais entrevistassem criminosos, ou abordassem seu ponto de vista, associando a criminalidade com o contexto social. Este recurso quase inexistente no jornalismo dos anos 2010. A explicação, para Vaz et. al, é de que uma notícia sobre um crime podia também ser um modo de gerar indignação contra o sistema, mas isso dependia de uma mediação teórica capaz de produzir os seguintes deslocamentos: o criminoso saíria da posição de um causador de sofrimento para tornar-se vítima. A classe média cortaria seus laços com uma vítima específica e se sentiria causadora do sofrimento, pela teoria da exploração. E, ao final, essa mesma classe média se identificaria com o criminoso ao pensar que, se vivesse circunstâncias parecidas com a que ele viveu, de privação e necessidade, vítima da exploração social, provavelmente teria cometido o mesmo crime (VAZ et al., 2006). Havia uma identificação com o agressor, à medida em que os crimes eram vinculados a



problemas coletivos. Nas narrativas contemporâneas sobre criminalidade, o valor principal passa a ser outro, e também a escolha dos sofrimentos narrados.

O que determina a seleção de um sofrimento para entrada no espaço público não é sua intensidade, nem o número de sofredores; é sim sua capacidade de expressar a violação de valores básicos de uma cultura. Se um valor maior é a recusa de uma desigualdade social extrema entre os seres humanos, a fome ou a qualidade da moradia ou da educação serão destacadas; se o valor maior é a vida longa e prazerosa dos indivíduos, todos os eventos que provocam morte abrupta ganharão relevância. Por outro lado, se o que vale é o bem-estar do indivíduo, perderão posição hegemônica no espaço público os sofrimentos que melhor expressam a desigualdade (VAZ; CARDOSO, FELIX, 2012, p. 28).

Os autores observam também a emergência de um novo direito: o direito ao risco. Se há uma demanda dos indivíduos pela liberdade em escolher que riscos querem correr, a contrapartida, pontuam, é a intolerância em relação a todos o que nos põem em risco contrariando nosso desejo. Esse movimento afasta a discussão dos crimes sob a perspectiva da desigualdade social. Seria desconsiderar o sofrimento das vítimas e sentir compaixão por “monstros”, sem respeito à vida alheia. “A alteridade do risco se sobrepõe à da pobreza”, concluem os autores (VAZ et al., 2006, p. 117).

Desta forma, percebemos na construção jornalística sobre criminalidade, em “casos de comoção midiática” a recorrente construção narrativa do criminoso como um monstro. No caso da morte de Jaime Gold, o médico assassinado, esse movimento acontece no jornal O Globo, por exemplo, que entrevista especialistas, sugerindo a tese de “psicopatia” para explicar a motivação dos criminosos em cometer atos tão cruéis. Já a cobertura de Extra, propõe com sua narrativa reconstruir a história, a partir de fragmentos, da vida do principal acusado. E faz isso indo atrás de pistas do universo vivido pelo garoto: visita a escola em que ele estudou, entrevista ex-professoras, coloca em contextos mais amplos o abandono da sala de aula, vasculha fichas policiais para descobrir que, entre as 15 ocorrências em que é citado, em duas ele é a vítima: vítima de abandono. Descobre, também em registros policiais, depoimento da mãe, contando das dificuldades financeiras e de sobrevivência da vida de catadora, abandonada pelo marido e com os filhos para criar, que a levaram ao deixar o menino sozinho em determinadas



circunstâncias. É essa a apuração e o caminho argumentativo que leva o jornal a produzir capas com chamadas como: “Duas tragédias antes da tragédia: sem família, sem escola”. Ou ainda, sob a chamada “A tragédia antes da tragédia da Lagoa”: “Abandono é comum em CIEP onde X⁴. estudou”

Gagnebin (2006) relembra que no último texto de Benjamin, *Sobre o conceito de história*, o autor atribui ao narrador a figura do justo, e confere a ele também características da figura do trapeiro, “catador de sucata e de lixo, esta personagem das grandes cidades modernas, que recolhe os cacós, os restos, os detritos, movido pela pobreza, certamente, mas também pelo desejo de não deixar nada se perder” (p. 53). Ele propõe que esse “narrador sucateiro” deva deter-se não a grandes feitos, mas ao que é deixado de lado. Esses elementos de sobra do discurso seriam então o sofrimento, o indizível, falar dos que não têm nome, anônimos sem rastros. O narrador e o historiador deveriam transmitir, para o autor, “o que a tradição, oficial ou dominante, justamente não recorda. Essa tarefa paradoxal consiste, então, na transmissão do inenarrável, numa fidelidade ao passado e aos mortos, mesmo — principalmente — quando não conhecemos nem seu nome nem seu sentido” (GAGNEBIN, 2006, p. 54).

O jornal lança-se a narrar sobre esse menino de que não se sabe o nome, cuja história não se conhece, e que é sua história individual mas também a história de muitos. Narra o drama individual que é seu e também de outros. E elege como sofrimento a ser narrado não apenas o da vítima, mas o do menino que chegou à situação limite de cometer um crime cruel. Essa construção é feita numa dada temporalidade, quando no Brasil discute-se o projeto de lei de Redução da Maioridade Penal, e que coloca ainda mais em evidência o abismo social em que vivemos, com esforços políticos para aumentar a punição aos adolescentes, e pouca preocupação com políticas de inclusão social e redução da criminalidade.

⁴ X. é o modo como o adolescente acusado é apresentado pelo jornal, por ser adolescente e, pela legislação em vigor, ter a prerrogativa de não ter sua identidade revelada.



Frantz Fanon, em 1961, caracterizava, em *Os condenados da terra*, o mundo colonizado, como um mundo cindido em dois.

Este mundo dividido em compartimentos, este mundo cindido em dois, é habitado por espécies diferentes. A originalidade do contexto colonial reside em que as realidades econômicas, as desigualdades, a enorme diferença dos modos de vida, não logram nunca mascarar as realidades humanas. Quando se observa em sua imediatividade o contexto colonial, verifica-se que o que retalha o mundo é antes de mais nada o fato de pertencer a tal espécie, a tal raça. (FANON, 1968, p. 29)

Algumas décadas depois, e no Brasil colonizado, a narrativa jornalística nos dá pistas e apresenta evidências, ora sutis, ora evidentes, de que a civilização aqui segue cindida. Elton Antunes e Eliziane Lara (2013), ao estudar “casos comoventes”⁵ na cobertura jornalística sobre a violência contra crianças e adolescentes em seu grupo doméstico, percebem que o componente de classe é um critério importante para definir que crianças merecem ter seu sofrimento midiaticizado. Não se trata apenas de escolhas aleatórias de jornalistas. A resposta a esta recorrência que associa classe às narrativas que são eleitas para serem compartilhadas com o todo social está na herança e na presença do contexto apresentado por Fanon. O pensamento também é colonizado. Nas palavras de Boaventura de Sousa Santos, à divisão modernidade/colonialidade, a produção de pensamento das sociedades ocidentais é “abissal”.

Consiste num sistema de distinções visíveis e invisíveis, sendo que as invisíveis fundamentam as visíveis. As distinções invisíveis são estabelecidas através de linhas radicais que dividem a realidade social em dois universos distintos: o universo “deste lado da linha” e o universo “do outro lado da linha”. A divisão é tal que o “outro lado da linha” desaparece enquanto realidade, torna-se inexistente, e é mesmo produzido como inexistente. Inexistência significa não existir sob qualquer forma de ser relevante ou compreensível. Tudo aquilo que é produzido como inexistente e excluído de forma radical porque permanece exterior ao universo que a própria concepção aceite de inclusão considera como sendo o Outro. (SANTOS, 2007, p. 3-4)

⁵ Antunes parte do entendimento aqui já apresentado de Fernández Pedemonte, para casos comoventes.



Um jornalismo que raramente ouve os que se encontram às margens da sociedade – seja em situação de criminalidade ou não -, que quando produz narrativas sobre a criminalidade, raramente a associa ao grave cenário de desigualdades, com a brutal concentração de renda das elites, e que, como explicação para o “outro” que atenta contra a vida e a propriedade oferece quase sempre a explicação da psicopatia e de bandidos sem coração, não seria também um modo de jornalismo de promover e reforçar o abismo que está posto em nossas sociedades?

A resposta de Santos para a construção de conexão entre os dois lados do abismo é uma ecologia dos saberes. O jornalismo, para engajar-se nela, pode construir representações mais plurais entre os lados que nos separam. Mas para isso, é primeiro preciso dar-se conta de que estamos diante de um abismo. O Extra, mesmo que a escolha editorial corresponda a estratégias de venda da organização a que pertence, promove assim, na materialidade da textualidade de sua cobertura sobre o caso, uma discussão mais conectada com o contexto em que vivemos.

Os relatos e narrativas dos meios de comunicação podem contribuir ao diálogo necessário para a construção de uma sociedade com diferentes saberes, como lembra Fernández Pedemonte: “*Los relatos de los medios, junto con los literarios y los cinematográficos, pueden provocar un giro de la preocupación por el propio mundo individual a la preocupación por los otros*” (2010, p. 14). As narrativas, portanto, têm a potência necessária para nos conectar com o outro lado da linha.

Referências bibliográficas

AMARAL, Marcia. *Lugares de fala do leitor no Diário Gaúcho*. 2004. Tese Doutorado em Comunicação e Informação) – UFRGS, Porto Alegre, 2004.

ANTUNES, Elton; LARA, Eliziane Consolação. Da (des)continuidade dos casos nas páginas dos jornais: a cobertura sobre a violência contra crianças e adolescentes em seu grupo doméstico. *Brazilian Journalism Research*, v.9, n. 1, 2013, p. 194-213.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.



FERNÁNDEZ PEDEMONTE, Damián. *Conmoción pública: los casos mediáticos y sus públicos*. Buenos Aires: La Crujía, 2010.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Ed. 34, 2006.

MORETZSOHN, Sylvia Debossan. Jornalismo não é concurso de miss simpatia: entrevista com Octavio Guedes. *Observatório da Imprensa*, n. 852. Mai., 2015. Disponível em: <http://observatoriodaimprensa.com.br/imprensa-em-questao/jornalismo-nao-e-concurso-de-miss-simpatia/>

RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*. Tradução de Constança Marcondes Cesar. t. 1. Campinas, SP: Papyrus, 1994.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 78, Out. 2007.

TRAQUINA, Nelson. *Teorias do Jornalismo: a tribo jornalística - uma comunidade interpretativa transnacional*. Florianópolis: Insular, v. II, e. ed., 2013.

VAZ, Paulo et. al. Pobreza e risco: a imagem da favela no noticiário de crime. In: LEMOS, André; BERGER, Christa; BARBOSA, Marialva. *Livro da Compós 2005: Narrativas midiáticas contemporâneas*. Porto Alegre: Sulina, 2006. 206 p. p. 111 – 127

VAZ, Paulo; CARDOSO, Janine Miranda; FELIX, Carla Baiense. Risco, sofrimento e vítima virtual: a política do medo nas narrativas jornalísticas contemporâneas. In: *Revista Contracampo*, nº 25, dez de 2012. Niterói: Contracampo, 2012. P. 24-42



Jornalismo compartilhado como prática emancipatória das relações sociais¹

Ludmila Pereira de Almeida²
Nilton José dos Reis Rocha³

A noção de propriedade corroborada pelo sistema capitalista patriarcal construiu um mundo marcado por cercas e fronteiras não só físicas, mas, principalmente, epistemológicas (lentes de conhecimento), de forma que, inclusive, as interações se tornaram limitadas por normas que impedem dados sujeitos de serem vistos democraticamente. Essa questão se encontra ancorada por uma metanarrativa/metarrelato universal que compõe a ideia de modernidade e que nos conduz a experiências sociais hegemônicas como a única forma de vida possível (LANDER, 2005).

Lander (2005), então, aponta outros olhares para as ciências sociais propondo a emancipação dos métodos exatos para dar conta da percepção das ações e da mobilidade, complexidade e dinâmica das posições sociais dos sujeitos. Assim, o objetivo principal desse trabalho é discutir um percurso de se observar as relações sociais fomentando a importância da subjetividade, das trocas e da experiência vivida. Tendo o campo da comunicação como uma ponte, um espaço de diálogos e de encontro de epistemologias pelo ato de compartilhar, que é uma prática desobediente à norma.

A discussão se perpassa a experiência etnográfica ao segundo maior assentamento do Brasil, denominado Oziel Alves Pereira, situado em Baliza-Go, onde

¹ Trabalho apresentado no GT13 – Jornalismo e narrativas do sul global: vozes e temas emergentes.

² Doutoranda em Linguística e Mestre em Comunicação pela Universidade Federal de Goiás. E-mail: ludjornalismo@gmail.com.

³ Professor da Faculdade de Informação e Comunicação da Universidade Federal de Goiás. E-mail: niltin.rocha@gmail.com.



estão assentadas quase 600 famílias. Um ambiente em que camponesas e camponeses reivindicam a reforma agrária, com o MST, e também, uma *reforma agrária do ar* (NEGRI, 1987), das formas de se fazer comunicação, de unir jornalismo e movimentos sociais para a promoção da democracia. É um movimento inverso ao discurso dominante, em que o protagonismo é movente e não hierarquizante (MARTINS, 2004).

Isso porque a luta pela Reforma agrária evoca a crítica aos grandes monopólios agrários e a falta de justiça na distribuição das terras, culminando, inclusive na derrocada do meio ambiente que tem como cúmplice a comunicação de cunho capitalista. De acordo com Talga e Mainieri (2016) a grande maioria dos grandes conglomerados midiáticos estão diretamente ligados as megacorporações transnacionais fabricantes de agrotóxicos e a políticos ligados a bancada ruralista. Por isso, o controle do que pode ser dito em matérias jornalísticas, a fim de preservar a colonialidade do poder, domínio dos territórios e do saber (QUIJANO,2005), modos de conhecimento excludentes, de narrativas únicas, se tornam visíveis quando termos pejorativos como “invasão”, “vandalismo”, “violência” são recorrentes para descrever, por exemplo, as ações do MST. No qual a vítima é demonizada e o colonizador, os valores do jornal, são exaltados. Dessa forma, precisamos nos atentar ao

local epistêmico étnico/racial/generificado/sexual do sujeito que fala, a filosofia e a ciência ocidentais estão aptas a produzir um mito sobre o conhecimento universal verdadeiro que cobre, isto é, dissimula quem está falando assim como o local epistêmico geo-político e corpóreo-político na estrutura do poder/conhecimento colonial da qual o sujeito fala (GROSFOGUEL, 2007, p. 213).

Essa colonialidade do olhar, que impede outras epistemologias emergirem, faz com que ao o encontro ao outro não-intelectual precise de um romper de ignorâncias (RANCIÈRE, 2008) para, então, quebrar paradigmas hierárquicos, paredes simbólicas. Como o rural/urbano, universidade/campo (ROCHA & VIEIRA, S/D) a favor de uma comunicação sem barreiras, que conecta saberes e que atenda e seja constituído pelo povo e não somente por/para um grupo social. Então, no processo compartilhado o exercício do encontro à cultura popular, com sujeitos marginalizados, inclusive



adolescentes e crianças, constituí numa caminhada em conjunto ao conhecimento. Em que o jornalista precisa sair da zona de conforto do ato de traduzir o outro (SPIVAK, 2010) para o ato de caminhar junto com o outro, que também faz parte do eu.

Diante disso, ao ter contato com outra realidade percebemos, conforme nossas conversas com os assentados, que o campo é um lugar de inclusão, enquanto a cidade exclui e produz pessoas individualistas. Muitas pessoas que se encontram no campo viviam na cidade, mas com a violência, com a falta de empregos, de qualidade de vida e com todos os padrões impostos sobre quem pode viver na cidade, devendo inclusive ser “alfabetizado”, muitos decidiram migrar para o campo em busca da terra que é de seu direito.

Entender essas dinâmicas faz com que o jornalista possa relacionar conhecimentos locais como componentes das estruturas globais (GEERTZ, 2004), em que o que acontece aqui é repercutido em vários outros espaços e vice-versa. É pensar em rede de forma que as tecnologias sejam usadas para o povo, que as informações sejam para informar e não formar pessoas a um tipo de pensamento, em que os jornalistas trabalhem junto a comunidade numa relação contra hegemônica.

Por isso, ao posicionarmos diante de práticas discursivas discriminatórias na comunicação, trazemos uma ação etnográfica que proporcione “uma consciência maior dessas possibilidades de politizar o espaço discursivo que se abre constantemente a cada vez que nos atrevemos a intervir como sujeitos na cadeia representacional” (CARVALHO, 2001, p. 139) e a possibilitar que outros sujeitos também se posicionem.

Nos deparamos constantemente com matérias jornalísticas que usam de termos pejorativos como “invasão”, “vandalismo”, “violência” para falarem do MST. De acordo com o relatório, intitulado Vozes Silenciadas⁴ (2011), a mídia ao ter o MST como pauta os traz como autores de atos violentos (42,5%), com uma angulação da matéria

⁴ Disponível em: <http://intervozes.org.br/arquivos/interlivoo3vozmst>. Acessado em: 30 de maio de 2016.



para o campo do conflito (92,7%), usando de termos negativos (59, 1%) em que o MST assina apenas 1% das matérias.

Daí a necessidade de mídias alternativas para a democratização e diversificação de informações. Os meios de comunicação então se tornam outra ferramenta para a justiça social, como propõe, por exemplo, a Rádio Oziel que procura trazer para o palco sujeitos que falem sobre sua própria comunidade, com uma programação que informa conforme as necessidades do grupo, além de ser um ponto de união de todo assentamento que tem cerca de 2 mil pessoas. Assim, a constituição de meios de comunicação que atendam as especificidades locais podem contribuir também como um laboratório da vida, para a formação de jornalistas.

Pois, muitas vezes, encapsulados na Universidade com apenas uma forma de fazer jornalismo, ao ter contato com a comunicação compartilhada, popular, percebem que outras realidades são possíveis, e que outra comunicação deve ser fomentada. Criticando o imperialismo da informação que apenas se diz “comunitário” e “popular” pela idealização de um mundo, mas que não refletem, experiênciam e praticam o contato com os saberes e lhes passam a palavra.

Com isso, construir redes populares de comunicação e conhecimento só se tornam possíveis pela proposta e método do ‘compartilhar’, que lança luz sobre locais esquecidos pela ciência/mídia dominante e liga perspectivas de mundo diferentes. É ter uma prática jornalística que se instrumentaliza pelo popular para se tornar pauta do debate comunitário e que resulta na troca compartilhada de conhecimento junto aos movimentos sociais. De modo que o contato e a partilha de vivências enriqueça nossa compreensão social e nos emancipa da cegueira para a complexidade cultural e desenvolvimento, não só acadêmico, mas humano entre a universidade e o mundo.

Referências bibliográficas



CARVALHO, José J. O olhar etnográfico e a voz subalterna. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 7, n. 15, p. 107-147, julho de 2001.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2004.

GROSGOUEL, Ramón. *The epistemic decolonial turn: beyond political-economy paradigms*. *Cultural studies*, v. 21, n. 2-3, mar./mai. 2007, p. 211-223.

LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Trad.: Julio Cesar Casarin Barroso Silva. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – Clacso, 2005.

MARTINS, H. H. T. S. Metodologia qualitativa de pesquisa. *Educação e Pesquisa*, v. 30, n. 2, p. 289-300, maio/ago. 2004.

MIGNOLO, Walter. *Histórias locais/Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Trad.: Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003. p. 297-339.

NEGRI, CAIO et al. *Rádios Livres e a Reforma Agrária no Ar*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Trad.: Julio Cesar Casarin Barroso Silva. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – Clacso, 2005. p. 107.

ROCHA, Nilton J. R.; VIEIRA, Pedro I.; et al. *As batalhas simbólicas, das praças e da guerra no ciberespaço: a hora e a vez da comunicação compartilhada*. Disponível em: http://www.pedrivo.com.br/as_batalhas_simbolicas_das_pracas_e_da_guerra_no_cibere_spaco.pdf. Acessado em: 25 de agosto de 2016.

TALGA, Dagmar Olmo; MAINIERI, Tiago. *Dose diária de veneno midiático: a grande mídia e as relações com os agrotóxicos*. Trabalho apresentado no DT 07 – Comunicação, Espaço e Cidadania do XVIII Congresso de Ciências da Comunicação na Região Centro.

RANCIÈRE, Jacques. Espectador emancipado. Tradução de Daniele Avila Small do artigo de Jacques Rancière sobre a condição do espectador no teatro. In: *Questão de crítica*. Vol. I, nº 3, maio de 2008. Disponível em: <http://www.questaodecritica.com.br/2008/05/o-espectador-emancipado>. Acessado em: 15 de maio de 2016.

SPIVAK, Gayatri. C. *Pode o subalterno falar?* Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.



Dos seres da palavra e do encantamento, que narrativas e que jornalismo(s)?¹

Angelita Pereira de Lima²
Nilton José dos Reis Rocha³
Aparecida Costa Reis⁴
Lucas Afonso de Souza⁵

Aldeinha, no Kuluene e no coração da terra awue/xavante, no mato grosso. As entrevistas seguem no meio do campo, gramado. Os velhos, pintados, falam ao centro. Noutro círculo, os jovens ouvem, calados. Nas extremidades, as mulheres e crianças, que correm e riem desenfreados. De repente, Abgail rompe o cerco, quase invisível, toma o microfone e diz à câmera e todos que escutam:

Sei que não posso falar. A tradição me proíbe, mas sou filha de Apowen, um grande guerreiro. Então, eu vou falar. E vejo que a maioria dos jornalistas, que chega aqui na aldeia, são mulheres. Então, eu vou falar. E, a exemplo da sociedade de vocês, os homens não estão dando conta de resolver os problemas. Então, temos que tomar o poder” (U KURURU, 1988, p.9).

Esse depoimento imortalizado no jornal laboratório da UFG, mostra a força do jornalismo atravessado por narrativas vivas. A proposta desta reflexão carrega no seu bojo a vontade de pensar o jornalismo para além dos limites que, tanto a teoria como o capital, estabeleceram. Que a rubrica do jornalismo possa entrar na ciranda da vida e de

¹ Trabalho apresentado no GT 13 – Jornalismo e narrativas do sul global: vozes e temas emergentes

² Professora da UFG, graduada em Jornalismo, mestre em Educação, doutora em Geografia / UFG. Contato: angelitalimaufg@gmail.com.

³ Professor da UFG, graduado em Jornalismo, doutorando do Centro de Estudos da Universidade de Coimbra. Contato: niltin.rocha@gmail.com.

⁴ Graduanda em Jornalismo pela Universidade Federal de Goiás. Contato: cidabrtcc@gmail.com

⁵ Graduando em Jornalismo pela Universidade Federal de Goiás. Contato: lucasafonsosouza@hotmail.com



seus movimentos sociais e, assim, o ato de narrar não esteja restrito a algumas esferas do mundo e a alguns sujeitos em que apenas suas narrativas estão ou são legitimadas.

Muito mais que isto, como diria Jesus Galindo, é preciso superar o fazer antiquado de um “jornalismo do século XIX, com tecnologia do século XXI” (CÁCERES, 2004, p.221). Trazer o jornalismo para este século significaria mais que apenas o desejo de uma democracia simbólica e política, mas a também a construção coletiva desse campo de forma horizontal e compartilhada.

E foi, assim, que o coletivo e laboratório *Magnifica Mundi*, do curso de jornalismo, se constituíram, como herdeiros das práticas comunitárias universidade, dos movimentos sociais, da Cooperativa de jornalistas profissionais de Goiás (1980), como esferas articuladoras da reflexão e de outras práticas de comunicação e jornalismo, estabelecendo, desta maneira, a estranha combinação entre culturas populares e tecnologia de ponta na co-organização e co-gestão de sistemas e processos de comunicação talvez mais libertários.

Uma aliança rebelde na produção e distribuição de sentidos: informação, bens culturais e conhecimentos se constituem nessas esferas que, ao mesmo tempo, são de intervenção e disputas. Não por acaso, Dussel (1978) alerta que a burguesia tenha se especializado, antes de tudo, na apropriação da mais valia simbólica da humanidade. E, assim, as coisas invisíveis ficaram com a responsabilidade de justificar as coisas visíveis (SANTOS, 2008). Na resposta, o jornalismo como esfera e tarefa coletivas de narrar o mundo, porque todos são capazes (RANCIÈRE, 2002).

Graças a esta trajetória de contramão, *a Magnifica Mundi*, nos seus 16 anos de existência, conseguiu, entre avanços e recuos, se constituir não só como um ambiente de acolhimento dos diferentes e de suas diferenças, mas, também, em espaço de reinvenção das práticas pedagógicas no aprendizado do jornalismo, de métodos de trabalho e vida compartilhados e, também, de outras perspectivas epistêmicas que dessem conta de compreender, pensar e construir outras narrativas, coletivas, para explicar o mundo e o lugar onde se vive e de onde se fala.



Mais que práticas de extensão e de jornalismo cotidiano, um estar e um atuar no mundo. Assim, depois de uma webtv e uma webrádio, o laboratório cria a revista *Becos Comunicantes*, a agência de notícias *Moara* e chega ao *Portal Berra Lobo – de jornalismo compartilhado*. O esforço é se inserir no desafio de compreender, numa terra de seres encantadas/os, que narrativas e que jornalismo dariam conta desse imaginário tão imenso?

Uma tentativa de responder pragmaticamente a essa temática é a inserção da disciplina *Jornalismo Literário* na formação de jornalistas, a partir da prática de reportagens de profundidade, com técnicas literárias e de imersão, para constituir um campo narrativo para a cidadania, com a pluralidade de vozes e de sentidos no jornalismo.

A nossa experiência em formar jornalistas narradores/as, revela primeiro a importância de os/as estudantes narrarem sua própria história, para se legitimarem como narradores/as da vida, e das histórias das outras pessoas. Temos feito isso na UFG, há dez anos, por dentro da disciplina de *Jornalismo Literário*, quando estudamos as técnicas literárias da narrativa para contar histórias reais. Temos feito isso inspiradas em Gabriel Garcia Marquez, em Domitila Chungara e, em tantos/as narradores/as de nossa /América Latina.

Esse processo porque passam estudantes e docentes quando experimentam ser narradores/as, autores, quando resgatam a força da palavra para construir imagens, cenas, diálogos permite conquistar o milagre que só quando nos tornamos narradores é possível: constituir a experiência a partir da narração, conforme Walter Benjamin. E com isso, descobrem que as narrativas são plurais, que uma narrativa pode ter muitas vozes, muitos/as narradores/as.

Dessa forma, a construção de um processo comunicacional jornalístico baseado na formulação de uma narrativa que não se atenha somente à voz do profissional jornalista, mas sim das vozes dos sujeitos participantes do fato, é imprescindível. É necessário que o compartilhar esteja em ação, e assim, o jornalista



juntamente com os indivíduos que se envolvam nos discursos veiculados, passem a trabalhar em conjunto, a construir, juntos, a comunicação, de modo compartilhado e íntegro.

Os projetos de produções jornalísticas do curso de Jornalismo da Faculdade de Informação e Comunicação da UFG tornam-se um claro exemplo da tentativa de se constituir este tipo de jornalismo compartilhado e prática de outras narrativas jornalísticas. Este jornalismo, que evidencia as minúcias do mundo e carrega junto de si a atividade do compartilhar, do enunciar e do disseminar, constitui parte da rotina dos estudantes da UFG.

A Magnífica Mundi tem proporcionado isso aos alunos, jornalistas que no futuro poderão servir à população e a um projeto de cidadania e democracia. Durante as apresentações no Congresso de Epistemologias do Sul, pudemos compartilhar o trabalho que tem sido feito na Universidade Federal de Goiás, na Faculdade de Informação e Comunicação. Isso nos permitiu ampliar nossa visão sobre a importância do que é atuar em um projeto de extensão como esse e reforçou o espírito crítico tão necessário para constituir narrativas que possam reencantar o jornalismo.

Referências

BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 197-221.

CÁCERES, Jesús Galindo. 2004, p.22

RANCIÈRE, Jacques. *O mestre ignorante: cinco lições sobre emancipação intelectual*. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

SANTOS, Boaventura Sousa. 2008

U KURURU. *Jornal Laboratório do curso de Jornalismo da UFG*, 1988.



Epistemologias situadas e engajadas no Sul: ações coletivas latino-americanas e novas propostas éticas e epistêmicas¹

Márcia M. Tait Lima²

Leda Gitahy³

Esta apresentação pretende compartilhar indagações e percursos de pesquisa que surgem do trabalho de articulação de vertentes teóricas e propostas ético-epistêmicas de ações coletivas em curso na América Latina. Essas reflexões fazem parte de pesquisas, ainda e fase de elaboração,⁴ e também são fruto de experiência pedagógica recente na pós-graduação. No mesmo período que iniciava as pesquisas de pós-doutorado comecei a ministrar a disciplina “Epistemologias situadas e engajadas - corpos, contextos e políticas na produção de conhecimentos e futuros possíveis” junto ao Programa de Mestrado em Divulgação Científica e Cultural (MDCC/UNICAMP). O curso foi pensado como uma possibilidade de criar um espaço para pensar e elaborar coletivamente questões estudadas durante o pós-doutorado.

¹ Trabalho apresentado no GT 15: A linguagem da existência: lutas sociais e produção partilhada do conhecimento em audiovisual.

² Márcia Maria Tait Lima, Doutora e Pós-doutoranda em Política Científica e Tecnológica, professora do Mestrado em Divulgação Científica e Cultural (Lajor-Unicamp) e pesquisadora do GT Agroecologia (IEA-USP) marcia.tait@gmail.com.

³ Leda Gitahy, Professora Titular do Departamento de Política Científica e Tecnológica (UNICAMP) leda@ige.unicamp.br.

⁴ As pesquisas de pós-doutorado estão sendo desenvolvidas seguindo dois percursos complementares. Um deles percorre autores/autoras da Filosofia da Ciência e Tecnologia e abordagens feministas sobre o conhecimento, parte da pesquisa desenvolvida junto ao Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo com apoio de pesquisadores do Grupo de Pesquisa Filosofia, História e Sociologia da Ciência e da Tecnologia e acompanhamento do filósofo Hugh Lacey. O segundo advém dos Estudos Sociais da Ciência e Tecnologia, especificamente de vertentes descoloniais e feministas está sendo aprofundada com o pós-doutorado em andamento junto ao Departamento de Política Científica e Tecnológica da Unicamp com supervisão da socióloga Leda Gitahy e financiamento do Programa Nacional de Pós-doutorado (PNPD/CAPES).



O termo situado refere-se, principalmente, a perspectivas feministas sobre geração de conhecimento parcial, mas também a produção de ações coletivas latino-americanas. O termo engajado é utilizado como forma de instigar a proliferação de conhecimentos, que reconheçam como política e eticamente comprometidos, e apoia-se em abordagens sobre a descolonização do conhecimento, pluralidade metodológica e nas ações-reflexões de movimentos de mulheres indígenas e camponesas pela emancipação/autonomia e defesa de seus territórios. Os dois adjetivos, que acompanham a palavra epistemologia no plural, são trazidos para provocar rupturas com a noção de epistemologia e ciência únicas e permitir a discussão do gênero, raça, etnia, sul-norte.

O programa da disciplina foi concebido a partir de seis eixos temáticos estruturantes: “Ciência, tecnociência e teorias críticas”; “Descolonizando o pensamento e as ciências”; “Movimento social como produtores de conhecimento e agentes de mudança”, “Ciência, conhecimentos e feminismo relações/transformações”; “Olhares feministas na relação Humano-Natureza”; e “Epistemologias Feministas, Movimentos Sociais e Buen Vivir”. A linha condutora do programa foi à reflexão sobre aspectos culturais (construção social do gênero, raça/etnia) e novas possibilidades de elaborações sobre “produção/reprodução”, “sustentabilidade da vida” e relação humano-natureza.

As leituras conduziram um percurso por abordagens e conceitos de diferentes “origens” de forma “transdisciplinar” (buscando um certo multiculturalismo?) a partir das epistemologias feministas, ciências política e própria (Fals Borda), epistemologias da do Sul (Sousa Santos), descolonização do poder e do saber. Parte da proposta da disciplina foi trabalhar com as potências destas noções e abordagens teóricas em diálogo com discursos e teorias que emergem de algumas ações coletivas para (re) pensar a produção do conhecimento, dando continuidade a um trabalho iniciado durante a pesquisa de doutorado⁵. A proposta da intervenção neste Congresso é a de apresentar algumas

⁵ A pesquisa de doutorado foi publicada em livro em 2015 “Elas dizem não! Mulheres camponesas e resistência aos cultivos transgênicos” (<http://www.librum.com.br/elasdizemnao/info/>), premiado (Prêmio Marcel Roche para Jovens Pesquisadores) pela Associação Latino-Americana de Estudos Sociais da Ciência e Tecnologia em 2016.



reflexões teóricas que se apresentaram neste processo híbrido docência/pesquisas, apresentando algumas questões iniciais, reflexões/provocações a partir da revisão bibliográfica e discussão em aula.

Epistemologias feministas e propostas de ações coletivas na América Latina

Os Estudos Sociais da Ciência e Tecnologia (ESCT) sublinharam a influência dos “atores sociais,” do contexto social e das visões de mundo na construção das teorias e tecnologias. As abordagens desenvolvidas a partir da década de 70 são descritas como um momento de “virada interpretativa” que colocou a ciência e as tecnologias como construções sociais e culturais, questionamento o status universal da ciência e sua função na estruturação de poderes e desigualdades (Monteiro, 2012). Nas três últimas décadas os ESCT produziram contribuições importantes para renovar as abordagens construtivistas da ciência e tecnologia. Também contribuíram para pensar as formas de ir além do construtivismo com distintas abordagens, entre as mais importantes: a etnográfica, a crítica de base marxista e a feminista, chamada de Estudos Feministas da Ciência e Tecnologia (EFCT) ou Estudos de Ciência, Tecnologia e Gênero (CTG). Segundo Monteiro (2012), os Estudos feministas da Ciência e Tecnologia: “foram pioneiros em abordar a tecnologia e sua relação com corpos, processos biológicos e relações de poder; e uma leva crescente de autores interessados em práticas ligadas à genômica e outras biotecnologias emergentes” (MONTEIRO, 2012: 143). Os EFCT também se destacam pela capacidade de elaborar teorias que consideram a inserção do próprio pesquisador e pesquisadora no âmbito da produção de conhecimento e a articulação entre pensamento científico e ação política. Segundo Evelyn Fox Keller, “a mudança social que o feminismo produziu, forneceu novos ângulos, novas maneiras de ver o mundo, de ver as coisas mais comuns, abriu novos espaços cognitivos” (KELLER, 2006: 30). O feminismo, segundo algumas autoras, sempre foi uma epistemologia capaz de “compatibilizar análises metacientíficas com compromissos sociopolíticos”, assumindo uma “epistemologia socialmente comprometida” (GARCÍA, 1999: 50-51).



O Stand Point Feminism, trabalha com o reconhecimento de que todo conhecimento é um conhecimento situado, ou seja, parte de um contexto de geração e de pressupostos que deveriam integrar de forma explícita a própria análise. Os conhecimentos situados, saberes localizados ou perspectiva parcial, compõem uma proposta epistemológica de localização, de consideração da parcialidade do conhecimento. Segundo Donna Haraway (1995), toda a produção de conhecimento implicaria em reconhecer um ponto de partida (locus), um local de origem que se relacionada com o exercício da produção e o que será produzido. A ideia deste locus não significa para autora uma filiação, no sentido de que para falar de uma questão que concerne a um grupo específico você precisaria ser parte deste grupo, mas que toda teoria parte de uma motivação, de experiências, conexões e reflexões particulares.

O interessante desta proposta teórico-metodológica, em autoras como Donna Haraway e Sandra Harding, é que não evoca uma perda da objetividade como tal, pelo contrário, a “objetividade forte” feminista considera que tornar presentes no momento da pesquisa os múltiplos aspectos que a constituem, tornaria este tipo de ciência mais objetiva e não menos. Fazendo um paralelo com Boaventura Santos, este autor também coloca que o reconhecimento da diversidade epistemológica do mundo não significa negar a objetividade ou racionalidade como componentes centrais de várias formas de conhecimento, claramente do científico; ou mesmo adotar uma perspectiva relativista de que todos os conhecimentos seriam igualmente aplicáveis em todos os momentos.

Situar o conhecimento parece particularmente interessante para pensar junto com os diferentes movimentos sociais indígenas e camponeses na América Latina por sublinhar as questões relativas à colonialidade do saber-poder, fazendo uma crítica à pretensão de universalização dentro do próprio feminismo. No entanto, persiste o desafio conceitual de entender a prática e os discursos de comunidades, coletivos de mulheres e coletivos étnicos, sem utilizar discursos relativistas ou noções essencializantes de tradição e cultura, ou seja, se faz necessária uma intensa “ginástica mental”, principalmente quando se pensa na formulação de políticas públicas (SEGATO, 2011).



Crise e (r) existências – questões sobre natureza, valores éticos e epistêmicos

Pelo menos desde a década de 60, um conjunto não desprezível de especialistas em diversas áreas (antropólogos, ambientalistas, economistas, filósofos, etc.) e de movimentos sociais (ambientalistas, feministas, pacifistas, camponeses, etc.) apontam os aspectos destrutivos da nossa racionalidade instrumental e nossa separação e relação e (não) ética ou empática em relação à natureza.

Atualmente já viveríamos em plena “crise socioambiental”. Uma crise complexa e tecnocientífica, como nossas sociedades atuais, que possui dimensões éticas e epistêmicas nem sempre, ou quase nunca, explicitadas.

Buscávamos que fossem reconhecidos os múltiplos e gravíssimos ataques aos processos vitais, assim como as diferenças estruturais de um sistema predador. Falávamos de **crise civilizatória**, não porque o sistema se vá desmoronar amanhã (pensamos em marcos temporais amplos), e sim, porque atravessava todas as crises estruturais (políticas, sociais, econômicas, culturais e nacionais), e porque a **crise** afetava as **construções éticas e epistemológicas** mais básicas (**crise de sentido** em torno da própria compreensão de nossa vida).” (Amaia Orozco 2014: 6, grifos meus).

A *sustentabilidade da vida* é colocada por teorias feministas não antropocêntricas, como sublinha Amaia Pérez Orozco (2014: 26) num marco de *buenos vivires* (termos usados pela autora) que matem o princípio da universalidade frente a prerrogativa de direito a vida não precária e de singularidade no que se refere a diversidade de culturas e individuais.

No campo da filosofia da ciência, filósofos como Lacey (2009) e Ramos (2014) ajudam a entender como a crise socioambiental atual se relaciona com aspectos da própria *racionalidade* (entendida como capacidade de agir de forma racional, inteligente e responsável frente às contingências e motivações) da ciência. Parece existir uma marcada desconexão entre os procedimentos científicos e os contextos sociais ou com o “mundo da vida”; ou entre a produção tecnocientífica e os valores necessários para sustentar uma “existência humana legítima” (RAMOS, 2014:722). Esta separação trouxe implicações negativas para os indivíduos - falta de sentido, ansiedade, exposição a altos graus de competitividade e pressão - que se reproduzem nas coletividades humanas em maior ou



menor grau. Ainda no campo das contribuições filosóficas e feministas, Vandana Shiva há mais de 20 anos vem contribuindo com uma crítica aos reducionismos científicos como base cognitiva do “mau desenvolvimento”, entendido por ela como um conjunto de processos de violação da integridade dos sistemas orgânicos interconectados, processos que geram exploração, desigualdade e violência, afetando principalmente as populações do Sul e as mulheres (SHIVA, 1995).

A crítica à tecnociência – ou, como denominada por Lacey (2014b), “tecnociência comercialmente orientada” e por Dagnino (2008) como “tecnociência capitalista” - parte do entendimento de que a produção tecnocientífica atual tem incorporado predominantemente os valores de controle, produtividade e competitividade próprios do âmbito econômico/monetizado. Os conhecimentos tecnocientíficos produzidos por métodos e abordagens reducionistas, nos termos de Shiva, e descontextualizadas, nos termos de Lacey, podem constituir-se como parte dos mecanismos “socialmente aceitos” de violência contra a natureza, seres humanos e a própria integridade da vida. Esta violência não se circunscreve somente à redução da biodiversidade ou à degradação dos ecossistemas, mas também a processos de redução de culturas, conhecimentos e processos geradores de epistemologias, o que Boaventura de Sousa Santos chamou de “epistemicídios”.

Em seus trabalhos em torno das “epistemologias do Sul” Santos (2009) refere-se aos saberes produzidos na periferia do sistema capitalista global ou em locais distantes do epicentro da globalização econômica neoliberal. Trata-se de uma noção próxima à de descolonização ou colonialidade, que não se restringe a uma designação geográfica do Sul global ou ex-colônias, mas a uma forma de pensamento e de ação sobre o mundo predominantemente modernizante e eurocentrada. A “proliferação de epistemologias do Sul” seria fundamental para reverter os processos de aniquilamento de epistemologias de povos e de comunidades fora deste eixo “modernizado” que operam por meio de mecanismos de “saber-poder” nas esferas econômica, cultural e de produção de conhecimento.



Algumas ações coletivas populares latino-americanas, que se identificam com a cultura indígena e camponesa, trazem contribuições epistêmicas e éticas importantes para pensar caminhos alternativos à crise socioambiental ou mesmo um “novo paradigma civilizatório”. Os coletivos de mulheres sublinham a nocividade da distinção estabelecida entre produção/reprodução, colocando a “sustentabilidade da vida” como o eixo central das sociedades humanas e a urgência de promover a universalização da ética do cuidado num duplo sentido, como prática de homens e mulheres e como estendida à natureza, ao comunitário e aos bens comuns.

No entanto, o pensamento produzido pelas ações coletivas indígenas, campesinas e de mulheres - refiro-me aqui, por exemplo, a coletivos como Asociación Nacional de Mujeres Rurales e Indigenas (Chile); *Mulheres e Agroecologia em Rede* e Movimentos de Mulheres Campesinas (Brasil); Articulación Nacional de Mujeres Tejiendo Fuerzas por el Buen Vivir (Guatemala); *Colectivo de Mujeres del Chaco Americano* (Argentina, Paraguai, Bolívia, Brasil), entre outros - são “transformadas em ausentes”, desperdiçadas em relações assimétricas e predatórias entre os conhecimentos (“epistemicídios”). Por isto, trabalhar com os horizontes de “proliferação” de epistemologias do Sul, com várias possibilidades de propiciar e provocar a “hibridização” e “traduções” não epistemicidas, parece um procedimento dos mais fundamentais para novas trajetórias, formas e conteúdos, novas categorias no âmbito da ciência, que tenham poder político emancipatório. Procedimentos que permitam “alargar as ciências”, num outro sentido de “universal,” para além do ocidental e do Norte, que sabe do Sul apenas como local de insumos para sua produção tecnocientífica e mercado consumidor. O Sul que conhece e se reconhece como um local de produção de *epistemologias políticas ontologicamente significativas* (ainda que sempre sujeitas à reflexibilidade crítica), portanto, de caminhos e sentidos emancipatórios e orientados por noções de humano-natureza que “jamais foram modernas”, como os feminismos descoloniais e comunitários e buenos vivires.



Referências bibliográficas

ACOSTA, A. *Bem Viver – Uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo: Editora Autonomia Literária e Editora, 2016.

OLIVEIRA, M. B. *Ciência: força produtiva ou mercadoria?* *Revista Crítica Marxista* nº 21, pp. 77-96, 2005.

GARCÍA, M.I.G. *El estudio social de la ciencia en clave feminista: género y sociología del conocimiento científico*. In: Barral, M.J; Magallón C. M; Sanchez M. D. (edts). *Interacciones Ciencia y género*. Barcelona: Icaria Editorial, 1999.

DAGNINO, R. P. *Neutralidade da ciência e determinismo tecnológico*. Campinas: Editora Unicamp, 2008.

FARAH I. H. e VASAPOLLO L. (cord.) *Vivir Bien: Paradigma no capitalista?* La Paz: CIDES/UMSA, 2011.

HARAWAY, D. *Saberes localizados: a questão da ciência para o Feminismo e o privilégio da perspectiva parcial*. *Cadernos Pagu*, número 5, pp. 7-41, 1995.

KELLER, E. F. *Qual foi o impacto do feminismo na ciência?* *Cadernos Pagu*, número 27, pp. 13-34, 2006.

LACEY. H. Entrevista de Flávia Dourado publicada no site do Instituto de Estudos Avançados da USP. “O modelo de Hugh Lacey para a análise da relação entre valores e atividade científica”, publicada em 28/08/2014, disponível em <http://www.iea.usp.br/noticias/entrevista-hughlacey>.

LACEY. H. *Tecnociência comercialmente orientada ou investigação multiestratégica*. *Scientia Studia*, São Paulo, v.12, n.4, p.669-695, 2014b.

MONTEIRO, M. S. A. “Reconsiderando a etnografia da ciência e da tecnologia”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* Vol. 27 nº 79 junho, 2012.

OROZCO PÉREZ, A. *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2014.

RAMOS, M. C. *A ideia de racionalidade subjacente ao modelo de interações entre ciência e valores: florescimento cognitivo, humano e da vida*, *Scientia Studia*, São Paulo, v.12, n.4, p.711-726, 2014.

SANTOS, B. de Sousa. *A Gramática do Tempo*. São Paulo: Cortez. [1ª ed.], 2006.

SANTOS, B. de Sousa. *Una epistemología del Sur*. México: Clacso, 2009.

SEDEÑO, E. P. *Feminismo y Estudios de Ciencia Tecnología y Sociedad: nuevos retos, nuevas soluciones*. Em Barral, M.J; Magallón C. M; Sanchez M. D. (edts). *Interacciones Ciencia y género*. Barcelona: Icaria Editorial, 1999.



SEGATO, R. *Feminismo y poscolonialidad: descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Acción Feministas Editora, 2011.

SHIVA, V. *Abrazar la vida*. Madrid. Horas y Horas Editorial, 1995.



O Distrito Federal é um só? - a (re) construção do imaginário nas lentes do coletivo Ceicine¹

Lucas Henrique Souza²
Polianna Teixeira Olegário³

Introdução com síntese metodológica

Nossa pesquisa discute as resistências dos atores cotidianos/locais através da produção cinematográfica sobre Brasília e posteriormente de Ceilândia expandida e socializada em devido a utilização de instrumentos e aparelhos técnicos fruto de modernizações que respondem a lógica de atores hegemônicos, mas que no lugar são resignificadas com base na lógica da cultura popular.

Buscamos um diálogo entre o Cinema e a Geografia daí, como pressuposto de método, partimos da concepção de espaço “considerado como um conjunto indissociável do qual participam, de um lado, um certo arranjo de objetos geográficos, objetos naturais e objetos sociais e, de outro lado, a vida que os anima ou aquilo que lhes dá vida. Isto é a sociedade em movimento.” (SANTOS, 1988, p. 16). Logo, “espaço tem papel condicionador sobre a sociedade e é, por isso, sua instância - e não seu assoalho ou reflexo.” (ANTAS JR, 2004, p. 82).

Técnica é uma categoria indissociável da produção do espaço, e “consideradas como o conjunto de meios de toda espécie de que o homem dispõe, em um dado momento, e dentro de uma organização social, econômica e política, para modificar a natureza, seja a natureza virgem, seja a natureza já alterada pelas gerações anteriores.”

¹ Trabalho apresentado no GT15 – A linguagem da (r)existência: lutas sociais e produção partilhada de conhecimento em audiovisual.

² Licenciado em História pela UNIFEOP e mestrando em Literatura Comparada-UNILA. lucas.h.souz@gmail.com.br.

³ Licenciada em Pedagogia pela PUC – Minas e mestranda em Geografia – UNESP. poliolegario@gmail.com.br.



(SANTOS, 1988, p. 07). Portanto é imperativo pensar “as técnicas como formas de fazer e de regular a vida, mas ao mesmo tempo como cristalização em objetos geográficos, pois estes também têm um papel de controle devido ao seu tempo próprio, que modula os demais tempos” (SANTOS E SILVEIRA, 2001, p. 24).

Da configuração territorial às imagens de Brasília e seu entorno

No início do século XX o Estado-brasileiro efetiva políticas de integração do território nacional, posto o perigo de “fragmentação do vasto território, até então pouco povoado em seu interior” (GALLO, 2006, p. 08). A partir de 1930 a estratégia política brasileira denominou-se “nacional-desenvolvimentismo”, sendo “o principal instrumento de ação para obter o desenvolvimento econômico e industrial do país, o Estado-nacional” (BRESSER-PEREIRA, 2010, p.6-7). Comandado pelo Estado, esse novo reordenamento território se pauta no modelo industrial levando ao seguinte processo:

Os campos se descampesinam e as cidades se povoam de proletários. A agricultura se mecaniza e as áreas se especializam. A distribuição cidade-campo da população se inverte e a humanidade se urbaniza. [...] Da cidade ao campo, o mundo como um todo espelha o paradigma industrial, porquanto as regras tayloristas-fordista da regulação técnica e de trabalho extrapolam a fábrica e passam a ser norma de organização e administração dos espaços do mundo. Na cidade, a arquitetura, o trânsito, os hospitais, os cemitérios, as escolas, o urbanismo, tudo passa se organizar de modo padrão, em série e em massa (MOREIRA, 1998, p.6).

Esse contexto garante a ideologia e a estrutura física para a concretização da nova capital no interior do país. Nela, a produção cinematográfica começa quatro anos após sua inauguração com o curta-metragem *Brasília, planejamento urbano* (1964) de Fernando Cony Campos produzido pelo INCE - Instituto Nacional de Cinema Educativo, mesmo ano em que os militares usurpam o poder do então presidente João Goulart. O curta-metragem é construído através da estilística do documentário clássico aos moldes da chamada Escola Britânica⁴, isto é, utilizando imagens de arquivo da construção,

⁴ A Escola Britânica foi um movimento cinematográfico, datada na década de 1930, que se propunha pensar o documentário como tratamento criativo da realidade. Liderada por John Grierson os principais traços de sua estilística eram as encenações em locação e estúdio e o uso da voz over. Os pressupostos da Escola Britânica constituíram o que viria a ser chamado de documentário clássico.



animações feitas com a planta baixa do plano-piloto, juntamente às imagens atuais de Brasília com locução de um discurso otimista em voz over⁵ que reforça o discurso imagético.

O filme somente enaltece as maravilhas do projeto arquitetônico e urbanístico sem expressar nenhuma crítica as possíveis contradições da nova capital, já que se trata de um projeto de governo. A política de integração territorial concretizada na construção de Brasília é representada no filme de Cony Campos e apresenta o discurso desenvolvimentista do Estado. Sendo assim, a construção imagética do filme serviu a constituição de um imaginário nacional desenvolvimentista tendo como base a esplêndida cidade de Brasília.

Em 1967, o Cinema Novo lança suas lentes a configuração de Brasília com o filme *Brasília, contradições de uma cidade nova* (1967) de Joaquim Pedro de Andrade. Sob a égide da estilística do cinema direto⁶, o diretor parte de Brasília e seu projeto inovador para revelar suas contradições, compondo assim, um prognóstico de deformação e crescimento defeituoso. Assim, o diretor apresenta as cidades-satélites, sua população e seus dilemas. Nesse sentido, após três anos de governo militar o nacional-desenvolvimentismo é criticado e novos sujeitos são evidenciados através do cinema.

Nos anos de 1970, sob comando do Estado autoritário, ocorrem mudanças produtivas e sociais impostas pela união de técnica, ciência e informacional. “E o mercado, graças exatamente à ciência e a técnica, torna-se um mercado global” (SANTOS, 2006, p. 159). Em escala nacional ocorreu o desenvolvimento dos sistemas de transporte, principalmente o rodoviário, que possibilitou maior mobilidade com diminuição de tempo, ligando pontos do território estrategicamente selecionados, pois

⁵ A voz over é um traço estilístico do documentário clássico que se constitui em um narrador alheio ao discurso imagético que se propõe dar validade ao mesmo, sendo comumente chamada de voz de Deus. Este narrador é sempre masculino com voz imponente a fim de gerar a sensação de veracidade.

⁶ O Cinema Direto surge no final dos anos 1950 graças ao surgimento de aparelhos portáteis de som e imagem. Esta estilística propõe a não intervenção do cineasta com o mundo documentado.



“a modernização dá lugar num mesmo processo, a duas tendências contraditórias: integração e marginalização.” (LECHNER, 1990, p. 75).

Nesse contexto, afirma-se o *meio técnico-científico-informacional* caracterizado “pela unicidade técnica, a convergência dos momentos, e a universalização da mais-valia.” (SANTOS, 1999). Mas a utilização plena dessas características é realizada pelos atores hegemônicos cujas ações são globais, pois

em nenhum momento, nem mesmo agora, um sistema técnico se impôs completamente à totalidade dos lugares e dos homens. Um certo número de agentes hegemônicos utiliza os subsistemas técnicos mais novos, por isso mesmo hegemônicos, enquanto no mesmo lugar permanecem subsistemas técnicos hegemônicos, trabalhados por agentes não hegemônicos. Mas todos eles trabalham em conjunto. Ainda que as respectivas lógicas sejam diversas, há uma lógica comum a todos eles, presidida, exatamente, pelo subsistema hegemônico. (SANTOS, 2006, p.146)

Ambos, hegemônicos e hegemônicos, querem resistir ao tempo, prevalecer na história como protagonistas, usufruir plenamente dos direitos civis. A universalização das técnicas comunicacionais e informacionais é a possibilidade real de existência e permanência na história mundo, é isso que a expansão, em território nacional, dos instrumentos técnicos ligados à produção cinematográfica permite ao tornar viva a memória.

Os filmes aqui referenciados exploram a edificação do Distrito Federal. Com exceção da obra de Cony Campos, as produções discutem os conflitos da produção do espaço, já que, a edificação do plano-piloto revela sua contradição ao não acolher os distintos atores envolvidos diretamente no processo de construção. Contudo, esta produção cinematográfica sobre o Distrito Federal explicita a construção imagética dos de fora, daqueles que não fazem parte do processo de exploração, opressão e invisibilidade que a cidade de Brasília proporciona às cidades-satélites e seus moradores. Nesse sentido, a partir daqui, discutimos a produção cinematográfica do coletivo Ceicine de Ceilândia que reivindica outro imaginário sobre o DF.



Resignificando o lugar: de coadjuvantes a protagonistas

Em 2005 Adirley Queirós realizou seu trabalho de conclusão de curso (tcc) para a conclusão do curso de Comunicação da Universidade de Brasília (UnB), o curta-metragem *Rap, o canto de Ceilândia* (2005). O diretor escolheu apresentar o histórico de resistência do local onde vive, Ceilândia, através da perspectiva de alguns dos principais rappers da cidade-satélite: X do extinto grupo Cambio Negro, Marquim do grupo Tropa de Elite e Japão do grupo Viela 17. O filme apresenta Ceilândia por meio daqueles que por décadas vem produzindo cultura na cidade e modificando o imaginário referente a ela. Depois desta experiência, em 2006, muitos dos integrantes da equipe que realizou o curta *Rap, o canto de Ceilândia* formaram o coletivo Ceicine:

O que nos movia era uma angústia, uma indagação: como poderíamos produzir nossos trabalhos com outras referências, possibilidades e experiências que não fossem àquelas que nos eram dadas de maneira mais direta e que não conseguíamos estabelecer um diálogo? Estas experiências mais diretas, de maneira geral, eram as do cinema brasileiro. Pretendíamos acima de tudo criar possibilidades reais de produção. (Entrevista com Adirley Queirós no site Zagaia em Revista (2013).

Com esta missão, o coletivo já produziu um curta-metragem, dois médias-metragem e dois longa-metragens angariando diversos prêmios em festivais no país e no exterior.

Essas produções buscam a todo momento criticar o imaginário do Distrito federal, assim, o cinema surge como ferramenta de luta política por aqueles sujeitos silenciados historicamente. Nesse sentido, é necessário contrapor o imaginário estabelecido, pois este promove o esquecimento de atores não referenciados na narrativa oficial e cria o espectro de que a história das cidades-satélites é sempre a mesma. Contra esse processo, o filme *A cidade é uma só?* (2013) trata da história fundacional de Ceilândia. Para fazer a ligação entre o passado da desapropriação e seu contexto atual, o filme insere três personagens ficcionais entrelaçados a narrativa documental. Segundo Adirley Queirós:



Ele (filme) foi pensado como um projeto de documentário, com duas personagens, mas no meio da filmagem nós tivemos uma crise, porque, apesar de eles estarem contando a história da Ceilândia, de um período que foi tenso, pauleira, eles faziam isso de forma muito nostálgica. Neste momento a gente teve um insight: se a gente fizer o filme desse jeito, a gente tá fodido, porque só vai estar reforçando a narrativa oficial sobre a cidade (Entrevista com Adirley Queirós Revista Cinética, 2015).

Nesse sentido, a luta pela produção imagética se dá também contra as imagens de resistência produzidas até então. Não estamos aqui questionando o valor destas obras, pois elas são de suma importância, contudo, a estandardização destas imagens e histórias produzem o esquecimento de muitas outras histórias de resistência que aconteceram e estão acontecendo.

Branco sai, Preto fica também parte desta premissa. O filme trás a história do baile black Quarentão em Ceilândia. A narrativa gira em torno do evento proporcionado por policiais ao entrarem no local e exigirem que os brancos saíssem e os negros permanecessem no local. Restando somente negros, os policiais fizeram o uso legítimo da força e atiraram a esmo nos frequentadores negros do baile. Os personagens que contam sua história no filme tiveram seus corpos mutilados graças a esta brutal ação. O filme reconstrói esta memória através do gênero documental e da ficção científica, colocando em questão a própria forma de trabalhar a memória no cinema. Como comenta Adirley, “(...) essa história do documentário é muito foda, porque o cara chega sempre contando as misérias dele, né? É uma relação em que um expõe as misérias dele, pro outro se sensibilizar e sair tranquilo dali no final, né?” (Entrevista com Adirley Queirós Revista Cinética (2015)).

Cabe ainda salientar que o coletivo Ceicine, para além desta luta por visibilidade no Distrito Federal, almeja a constituição de espaços para a discussão e produção cultural realizando: cine debates, oficinas de atuação, discussões sobre estética cinematográfica, entre outros.

Por outro lado, o coletivo luta pela democratização da cultura no Distrito Federal, por exemplo, no ano de 2013 o Festival de Brasília fez exposições fora de Brasília, isto é, nas cidades-satélites e Ceilândia foi uma delas, contudo o espaço escolhido para a



exibição foi o Teatro Sesc Newton Rossi que não dialogava com as necessidades da cidade, pois as exposições ocorriam e o festival não deixava nenhum legado a cidade. Com isso, a Ceicine retirou o filme *A cidade é uma só?* do festival em protesto. No ano seguinte o festival de Brasília continuou as exposições nas cidades-satélites, mas contribuindo com a produção cultural.

Sendo assim, a produção cinematográfica e a prática cultural do coletivo Ceicine propõe não somente a discussão e produção de novos imaginários, mas também a democratização e a tomada da produção cultural pelos indivíduos excluídos.

Referências bibliográficas:

ANTAS JR, Ricardo. Elementos para uma discussão epistemológica sobre a regulação no território. São Paulo: GEOUSP - Espaço e Tempo, nº 16, pp. 81 - 86, 2004.

Entrevista com Adirley Queirós Revista Cinética (2015). Disponível em: <<http://revistacinetica.com.br/home/entrevista-com-adirley-queiros/>> Acesso em:10/09/2016.

Entrevista com Adirley Queirós no site Zagaia em Revista. Disponível em: <<http://zagaiaemrevista.com.br/entrevista-coletivo-ceicine-coletivo-de-cinema-de-ceilandia/>> Acesso em:09/09/2016.

GALLO, Fabricio (2006) A aviação e os programas de integração do território brasileiro. In. GALLO, Fabricio (2006). *O papel do transporte aéreo na integração do território brasileiro*. (Dissertação) Universidade de Campinas. Unicamp: São Paulo.

LECHNER, Norbet. A Modernidade e a modernização são compatíveis? O Desafio da democracia latino-americana. São Paulo: Lua Nova, setembro 1990 n.21.

MOREIRA, Ruy. Inovações tecnológicas e novas formas de gestão do trabalho. In: *Programa Integrar – CNM/CUT – Caderno do aluno - Trabalho e tecnologia*, 1998.

SANTOS, Milton. Modo de Produção Técnico-Científico e Diferenciação Espacial. *Revista Território*, ano IV, nº 6, jan./jun. 1999.

Santos, Milton. *A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção*. 4.ed. 2.reimpr. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2006. (Coleção Milton Santos).

REFERÊNCIAS FÍLMICAS



BRASÍLIA, planejamento urbano. Direção: Fernando Cony Campos. INCE. Brasília, DF. 1964. 15 min. som, branco e preto, formato: 35mm.

BRASÍLIA: contradições de uma cidade nova. Direção: Joaquim Pedro de Andrade. Filmes do Serro. Brasília, DF. 1967. 22min, color, formato: 16mm.

RAP, o canto de Ceilândia. Direção: Adirley Queirós. Coletivo de Cinema de Ceilândia – CEICINE. Ceilândia, DF. 2005. 15min. som, color, formato: 35mm.

A CIDADE é uma só?. Direção: Adirley Queirós. Vitriini Filmes. Ceilândia, DF. 2013. 73min. som, color, Formato: 35 mm.

BRANCO Sai, Preto Fica. Direção: Adirley Queirós. Vitriini Filmes. Ceilândia, DF. 2014. 90min. som, color, Formato: 35 mm.



Reconhecimento e legitimidade do existir a partir da questão de Terras em Taego ãwa (2016)¹

Túlio Henrique Queiroz e Silva²

Uma estudante de jornalismo encontra 5 fitas VHS perdidas em um armário na Faculdade de Comunicação da Universidade Federal de Goiás (UFG) no ano de 2003 que continham registros dos índios Avá-canoeiros do Araguaia, na Ilha do Bananal, Tocantins. Aproximadamente 8 anos depois, seu irmão mais novo encontra essas fitas em casa; e revendo o material, ambos decidem ir ao encontro daquelas imagens e iniciam o projeto que se materializa no longa “Taego ãwa” lançado em 2016. Henrique Borela e Marcela Borela são os dois irmãos que dirigem o filme e todo o processo de contato com estas narrativas registradas. Segundo a dupla, em 2011, quando se estabelece o primeiro encontro, as câmeras de filmagens eram objetos de grande desconfiança por parte dos Avá-canoeiros, que só é superada em 2014 quando as primeiras tomadas do Diretor de Fotografia Vinícius Berger foram realizadas. A partir de então, operou-se um processo de produção de novas imagens e ressignificação dos registros já obtidos inseridos num contexto que dispunha, por um lado, uma equipe de cinema e, por outro, os Avá-canoeiros do Araguaia.

Os registros, que se somaram a outros obtidos já no processo de realização do longa, apresentam imagens sobre o contato forçado pela Funai em 1973 à família ãwa, na época liderada por Tutawa Tuagaèk Jamagaèk ãwa (falecido em 2015); mostra também trechos do cotidiano dos índios já na área para onde foram descolados, além de outras

¹ Trabalho apresentado no GT 15: A linguagem da existência: lutas sociais e produção partilhada do conhecimento em audiovisual.

² Graduado em História e Mestrando, ambos pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Atualmente desenvolve uma pesquisa sobre o Cinema produzido em Goiás durante um dos períodos de maior efervescência cultural na História do Brasil, que nos rendeu movimento como o Cinema Novo, Tropicália, Cinema Marginal, etc., que vai de 1960 até 1980. Além disso, também produz audiovisual.



imagens de arquivo que, embora não tenha ligação direta com os acontecimentos envolvendo a família *Ãwa*, funcionam como elementos norteadores na montagem do filme. Neste sentido, antes de tentarmos colocar *Taego Ãwa* dentro das categorias de documentário ou ficção, seria mais útil, dentro de nossa perspectiva, enxergar as narrativas fílmicas contemporâneas, onde este filme se insere, como aquelas que transcendem a própria representação, na medida em que buscam construir sua verdade; tornar real o que se conta. Assim, *Taego* trabalha tanto com índices - sejam as imagens de arquivo da família *Ãwa*, seja das imagens produzidas no encontro da equipe - quanto com montagem, maior controle da *mis-em-scène*, direção, etc.

Os irmãos nos mostram um interesse etnográfico por aquelas pessoas, uma empatia recíproca e uma vontade, sem medo de esconder sua posição. Assim, somos convidados a buscar extra-filme questões que não são arbitrariamente sanadas pelo longa. Há, portanto, presente na narrativa a disputa de dois campos fundamentais: a memória (ou melhor, a representação da memória dos índios) e a própria terra. Quanto à memória, no filme vemos uma tentativa de oficializar um discurso modernizante por parte do estado e dos sertanistas brasileiros que colocam os *Ãwa* como selvagem clássico, como por exemplo na parte onde temos imagens de arquivo onde o conhecido sertanista Apoena Meireles explica o empreendimento estabelecido em nome do estado em rumo ao progresso e ao desenvolvimento. É interessante notar no eco do que já se comentou sobre a construção narrativa do film, e de que neste trecho em específico não sabemos ao certo se o registro de Apoena pertence ao contato com os *Ãwa*; porém nos conduz numa tentativa de contextualizar todas aquelas informações. Tudo isto está indissociavelmente relacionado com a disputa pela representação da memória desta família e deste povo. O filme movimenta-se na tentativa de reproduzir a *memória curta*, não totalizante e homogeneizante onde os *Ãwa* se auto reconhecem como pertencentes. E, neste sentido, a questão de terra, outro núcleo do problema, não pode ser separada destas questões.



Em *Terras e Fronteiras no cinema político contemporâneo*, Andrea França trata de questões pertinentes ao nosso debate. Segunda a autora, ao desenvolver conceitos importantes como transnacionalismo e internacionalismo para discutir o cinema, caracteriza como comunidades de sentimentos desterritorializadas as características de filmes mais recentes que transcendem noções territoriais clássicas como fronteiras nacionais. Com a aceleração do processo de globalização (Andrea França prefere utilizar o termo “internacionalização”) desde o final dos anos de 1980, deslocamentos em massa, diásporas e o exílio em busca de novas formas de vida criaram fenômenos em todo o mundo onde o processo de desterritorialização sublinha grande parte das pessoas. Identidades que são constantemente refeitas e reconstruídas a partir da necessidade de se estabelecer em outro lugar que te recebe como *estrangeiro*. O conceito de Fronteira consegue caracterizar boa parte destas experiências, mas o interessante aqui é pensa-lo fora de fronteiras geográficas físicas, e sim a partir do que a autora chama de comunidades de sentimentos, pegando emprestado a discussão de Benedict Anderson em *Comunidades Imaginadas*, e desenvolvendo-o para além da questão puramente territorial.

Assim, perceber o elo direto que a questão de territorialização – ou desterritorialização – contém com a questão da memória. Então, França levanta questões fundamentais:

[...]seria o modo de *itinerrar* que determina o modo de lembrar, que determina o tipo de memória que o filme abre como experiência? Ou seria, ao contrário, o modo de lembrar, a memória que o filme propõe, que condiciona um tipo (e não outro) de *itinerrância* dos personagens e das coisas?

Para além das respostas que possamos esboçar, o que é certo é que não podemos discutir o uso político e estético da memória (seja ela pessoal, pública) sem considerar a enorme influência das tecnologias de informação e de comunicação como veículos para todas as formas de memória, sem interpelar o próprio cinema cuja história atesta o quanto ele afetou e foi afetado por um “estado de mundo” [...] (FRANÇA, 2003, p. 59)



Os *Ãwa* encontra-se em processos de desterritorialização e luta por sua terra onde podemos situar a questão das disputas sobre sua própria memória, e uma interfere diretamente na outra. E como sugere França, é inevitável pensar os papéis das tecnologias de informação como veículos para estas memórias, e aqui, em especial o cinema. Deste modo, o filme sob a condução dos irmãos, como já dito anteriormente, não cessa de marcar posição ao mesmo tempo em que não tenta responder definitivamente questões relativas como a identidade do povo *Ãwa* e uma perigosa perspectiva purista sobre os indígenas, erro muito comum em outros trabalhos. O cinema apresenta-se, portanto, enquanto possibilidade de não apenas representar algo, mas também de se estabelecer e interferir no fluxo de realidade. Logo no início do filme vemos uma criança do povo *Ãwa* mirando a paisagem da região ao mesmo tempo em que escutamos uma música de *rap* ao fundo e novamente aqui não sabemos se de fato ela estava escutando aquela música ou se os diretores optaram por utilizá-la, mas é o que menos importa; útil seria observar os efeitos de fascinação visual que essa simples imagem exerce logo de início, apontando, de certa forma, uma primeira impressão para o filme onde coloca a questão da identidade fronteiriça, e, como veremos mais pra frente, desterritorializada.

Há uma outra cena que merece ser destacada, que é a cena da caça com Tutawa, sendo inclusive a mais longa. Nela vemos o líder da família *Ãwa* caçando, munido de arco e flecha, e pertence a um dos registros dos materiais de arquivo utilizado pelo filme. As imagens que sucedem à captura e abatimento do animal são pesadas; o animal agonizando, as flechas presas ao seu corpo, o desmembramento do animal; interessante pensar a escolha dos diretores pelo destaque à estas imagens, ainda mais na duração da cena. Assim, não conseguimos alimentar aquele senso comum de vitimação, cuja reação oposta só consegue alcançar o ódio e estranhamento; ambas posições não conseguem “compreender” o outro de maneira suficiente e, logo, estabelecer uma aproximação multilateral. O senso piedoso nos remete a pensar alternativas de tutela, e incorporação, o que Zygmunt Bauman chama de *antropofágica*, em oposição da *antropoêmica*, termos que ele tomou de empréstimo de Lévi-Strauss. A *antropofágica* consiste em “aniquilar os



estranhos *devorando-os* e depois, metabolicamente, transformando-os num tecido indistinguível do que já havia[...]; já a *antropoêmica*: vomitar os estranhos, bani-los dos limites do mundo ordeiro (exclusão em guetos, etc.). ” (BAUMAN *apud* FRANÇA, 2003, p. 32).

A cena da caça, portanto, contém-nos pela força da violência exposta; e que desemboca em uma outra cena que mostra o desdobramento do empreendimento da caça numa atividade econômica para a comunidade onde forem deslocados – na cena, Tutawa vendendo partes do animal aos moradores. No filme, várias questões são levantadas, e inúmeras respostas são possíveis. Uma vez desterritorializados, devemos refletir quais as consequências destas transformações não só em seus modos de vida, mas também em suas cosmogonias. A questão da Terra não deixa de ser um problema historicamente e ideologicamente marcado, no sentido de que seu valor político repousa no papel que a própria terra desempenha na modernidade ocidental. E por outro lado, o que a terra passou a significar para eles, em específico. Em situação de fronteira, convivendo com outras comunidades, comercializando, e desenvolvendo inúmeras estratégias de sobrevivências, temos mais um retrato do dinamismo cultural de nós mesmos; mesmo se tratando do contato entre visões de mundo tão distintas. Há a cena em que um dos netos de Tutawa pergunta ao avô se ele lembra a forma como o povo *Ãwa* se pintava; a partir daí eles vão em busca de jenipapo para produzir a tintura preta que cobre os corpos. Além do distanciamento das práticas pertencentes à Tutawa em relação aos membros mais novos da comunidade, temos também o distanciamento provocado pela interância. São as crianças assistindo televisão, os penteados em referência aos astros globais, a vergonha em mostrar as partes íntimas. Isto não necessariamente significa algo ruim, como se a pureza da tradição estivesse sendo rompida; é preciso desviar destas necessidades de categorização de bom e ruim quando se trata de processos interculturais dada a complexidade da questão.

Já pelo final do filme, outra questão ressurge com maior força: dar a terra o nome *Taego Ãwa*, questão que se conecta com inúmeras outras, como a disputa pela



memória e pela própria sobrevivência enquanto povo. Serem reconhecidos, neste sentido, é mais do que aceitação, é também poder serem chamados da forma como compartilham suas memórias, da forma como se reconhecem, como os *Ãwa*; e esta questão perpassa a questão de demarcação de *suas terras*. Não em nome do passado glorioso, puro e preestabelecido; mas sim em nome de todas essas memórias pelas quais constituem a trajetória itinerante da família de Tutawa, todas essas transformações absorvidas e doadas durante sua história mais recente.

Taego Ãwa é um filme que coloca questões complexas; a forma como essas imagens são postas em movimento denota a capacidade do cinema em dar lugar para essas memórias frutos de processos de desterritorialização. Este filme, insere-se, desta forma, em um movimento da cinematografia contemporânea, através de inúmeros gêneros, que destaca comunidades de sentimentos transnacionais; o fluxo de comunidades de sentimentos desterritorializadas, e a relativa democratização dos meios de produção da tecnologia da informação, em especial do cinema, permite que estas memórias sejam colocadas nas pautas dos dias, e sejam discutidas e vistas por milhares de pessoas em todo o mundo. Neste sentido, *Taego Ãwa*, apesar de seu recente lançamento, já pode ser colocado ao lado de importantes filmes que tratam da questão indígena, assim como destas novas subjetividades e afetos que compõem o mundo contemporâneo a partir destas comunidades de sentimentos. Um filme que ultrapassa convenções não apenas do cinema clássico e da forma como o imaginamos, mas também da própria forma como enxergamos e nos relacionamos com o mundo, estabelecendo, assim, uma teoria do cinema que requer pensar nos papéis dos filmes para além do simples caráter representacional; enquanto linguagem, cinematografar pressupõe-se e, ao mesmo tempo, determina-se a partir do modo como conseguimos refletir e pensar sobre nossas experiências.

Ficha Técnica
Taego Ãwa



Direção: Marcela Borela e Henrique Borela

Formato: Documentário

País: Brasil (GO)

Duração: 75'

Sinopse: Cinco fitas VHS encontradas na antiga Faculdade de Comunicação da Universidade Federal de Goiás disparam o desejo desse filme. Anos depois, munidos de mais imagens fotográficas e audiovisuais, vamos ao encontro dos Áwa, levar essas imagens para serem vistas, e para discutir a possibilidade de um filme ser feito. Mais imagens surgem desse encontro.

Referências Bibliográficas

FRANÇA, Andrea. *Terras e fronteiras no cinema político contemporâneo*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2003.

FRANÇA, Andrea; LOPES, Denilson. *Cinema, globalização e interculturalidade*. Chapecó, SC: Argos, 2010.

BORELA, Henrique; BORELA, Marcela; PARRODE, Rafael. Paradigma Incendiário. In: *II Fronteira – Festival Internacional de do Filme Documentário e Experimental*. Goiânia, 2015.



Sementeia: plantado sonhos, semeando sentidos e articulando resistências no campo e na cidade¹

Marcelo Vaz Pupo²
Márcia M. Tait Lima³
Kellen Maria Junqueira⁴
Janaína Welle⁵
Bruno Lacerra de Souza⁶

A vida no campo e a Agroecologia proliferam signos, códigos e linguagens próprias que permanecem ausentes para o conjunto da sociedade. A comunicação tem o papel de principal mediadora das relações sociais e da percepção da realidade, onde novas maneiras de experimentar e de organizar o mundo são criadas. As disputas concretas e materiais (como as que se dão em torno das questões ambientais e da produção de alimentos) passam pelo campo simbólico, pela produção de cultura e a produção e difusão de sentidos as quais são estratégicas para a construção e fortalecimento de propostas contra-hegemônicas. Compreender que as disputas também se dão no campo simbólico faz que tenhamos outra postura frente ao que é dito e frente a como dizemos algo. A Plataforma Sementeia (<http://sementeia.org>) ao reconhecer este

¹ Trabalho apresentado no GT 15: A linguagem da existência: lutas sociais e produção partilhada do conhecimento em audiovisual.

² Marcelo Vaz Pupo, Mestre em Divulgação Científica e Cultural, estudante de doutorado no PECIM/UNICAMP, celo@riseup.net.

³ Márcia Maria Tait Lima, Doutora e Pós-doutoranda em Política Científica e Tecnológica, professora do Mestrado em Divulgação Científica e Cultural (Lajbor-Unicamp) e pesquisadora do GT Agroecologia (IEA-USP) marcia.tait@gmail.com.

⁴ Kellen Maria Junqueira, Doutora em Mídias, Pesquisadora/ Laboratório TerraMãe - Faculdade de Engenharia Agrícola/UNICAMP, kellen@fegri.unicamp.br

⁵ Janaína Welle, Mestre em Mídias (Unicamp) e mestre em Antropologia Visual (Universidade de Barcelona), wellejanaina@gmail.com.

⁶ Bruno Lacerra de Souza, Mestre em Desenvolvimento Territorial na América Latina e Caribe, doutorando do PPGS de Sociologia - UFSCar, bruno_lacerra@hotmail.com.



papel para a comunicação busca uma ação social que integra tecnologias da informação, produção de conhecimento e resistência social, visando desconstruir os mecanismos de funcionamento e articulação dos discursos para a construção de outros.

Sementeia - semente, trama, teia

A concepção e construção da plataforma virtual Sementeia surgiu a partir de questionamentos que emergiram, principalmente, dos debates e reflexões ocorridos em diversos fóruns que o Laboratório Terra Mãe (ligado a Universidade Estadual de Campinas-Unicamp) participa, desde os diálogos e ações que estabelece e realiza com diversos atores de comunidades de agricultores familiares rurais e tradicionais, com os pesquisadores, estudantes e profissionais envolvidos em ações nestas e ainda pelos espaços de formação que oferece, dos quais se pode destacar o que se deu pela disciplina “Meio ambiente, questões agrárias e multimeios” oferecida em 2014 e a seguir em 2015.

A Plataforma foi concebida para que expressões populares de resistência ganhem visibilidade a partir da dispersão de conteúdos — *sementes* — em rede, tais como vídeo, som, podcasts, imagem, texto, articulando parcerias em um território amplo. O nome da plataforma -SEMENTEIA- remete ao desejo de que as *sementes*, entendidas como *unidades de conteúdos* compartilhadas, possam fomentar e instigar os que tiverem

SEMENTEIA MOVIMENTOS DE RESISTÊNCIA SEMENTES AGENDA CONTATO

SE MENTEIA

NOVIDADES
Curso de Extensão e Disciplina AP545 – Meio Ambiente, Questão Agrária e Multimeios

AGENDA

I Encontro de Extensão, Pesquisa e Inovação em Agroecologia
Encontro Continental Somos Una América - Abya Yala
SOF Convida: Curso de produção audiovisual para mulheres
2ª Conferência Nacional de ATER

NOVIDADES
Arte-crítica à tecnociência – série de pinturas sobre transgênicos

Pesquisar ...

LOG IN

Americana, 2012 (foto: João Zinclair)



contato com elas a uma conexão crítica com os temas abordados/apresentados, e ainda que o espaço, em sua trama e teia possibilite trocas e construções coletivas. As *unidades de conteúdos* são assim sementes da luta, da resistência, que em teia possibilitam colaborações, produções colaborativas, outras configurações, quiçá transformações. O projeto foi premiado em 2015 pela chamada de Pontos de Mídia Livre do Ministério da Cultura dentro da categoria estadual com o projeto “Multi-mídia, Educação e Resistências em uma plataforma virtual”.

Gestão Colaborativa e Parcerias

A Sementeia se propõe a desenrolar-se em uma teia formada na interação com e entre os parceiros favorecendo que as sementes sejam disseminadas pelo mundo e possam crescer longe da monocultura imposta pela cultura de massas. Para isto a colaboração, envolvimento e autonomia são pontos fundamentais. Os parceiros, *movimentos de resistência*, ao se integrarem a Sementeia recebem uma senha pela qual tem total liberdade para criarem suas sementes, sendo cada semente identificada pela autoria/parceiro responsável pela postagem. Entre os parceiros, presentes desde a concepção da Plataforma, destacamos o Assentamento Milton Santos, a Rede de Agroecologia da Unicamp e o Coletivo Saravá (dedicado a mídias e software livre).

Processo crioulo de produção simbólica

O campo de disputa simbólica envolvido no conflito *produção para o agronegócio x produção agroecológica* apresenta componentes importantes diretamente relacionados à mobilização das organizações. Nossas experiências com as trajetórias das comunidades camponesas e movimentos sociais populares têm mostrado que existe uma necessidade de se ampliar o diálogo com um público mais abrangente, de forma que sua luta e resistência social possam ser vistas, ouvidas, inspirando reflexões e ações. A ação



social coletiva dos movimentos do campo materializa um significado específico para "agricultura" e para a produção alimentar. Na Agroecologia (como movimento, campo de conhecimentos e prática da agricultura) também está presente a preocupação com a produção de sentidos e construção de processos horizontais de produção de conhecimentos (troca de saberes), valorização das culturas locais e camponesa, estes aspectos estão co-relacionados com a produção-difusão de mensagens e signos pelos processos de comunicação.

Além das monoculturas das paisagens agrícolas, outra delas é contestada: a monocultura existencial imposta pela atual ordem ideológica. Este processo se dá através de sociabilidades que se distinguem da ordem neoliberal, notadamente porque nas sociabilidades com caráter campesino existe uma clara relevância dos saberes locais para a geração e valorização do conhecimento sob a inspiração e o controle das populações locais - como é o caso das sementes crioulas: *“O processo crioulo de produção simbólica” busca integrar comunicação, educação, redes sociais e tecnologias da informação para apoiar e estimular a memória cultural e as semânticas camponesas usualmente marginalizadas pelos discursos hegemônicos*”.

Os meios crioulos de produção simbólica podem ser definidos como o conjunto de ações capazes de promover a partilha desses significados e sentidos por qualquer coletivo. Para que o processo crioulo de produção simbólica se desenvolva como tal é fundamental que a participação coletiva seja garantida. A linguagem popular deve ganhar espaço e valor, a história a ser narrada deve se valer e se moldar no processo de identificação dessa linguagem. Disso reafirma-se que o meio crioulo, em essência, trata de um processo e não de um produto.

Em parceria com o Centro de Pesquisas e Estudos Agrários e Ambientais (CPEA) - Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita, Unesp de Marília, realizamos o projeto “Cinema, Juventude e Ruralidades”, iniciado em 2015, com duração de dois anos. O projeto visa à formação de jovens moradores do Assentamento Rural Reunidas, na cidade de Promissão no Estado de São Paulo. Os conteúdos temáticos são trabalhados a



partir da relação dialógica entre a equipe e os jovens, de modo que dinâmicas de grupo compõem o repertório metodológico da equipe permitindo, ao mesmo tempo, a participação da turma e a práxis necessária à construção das *formas adequadas (crioulas) de produção audiovisual*. Nesse processo de formação a Plataforma Sementeia tornou-se um elemento fundamental em nossa proposta pedagógica, já que proporciona um ambiente educomunicativo que viabiliza o acesso autônomo dos jovens para que materiais produzidos ao longo do curso sejam postados — semeados — e compartilhados via web.



Foto 1 - Homenagem feita ao poeta **Luiz Beltrame** pela Turma Luiz Beltrame, Projeto “Cinema, Juventude e Ruralidades”.

Referências bibliográficas

BARRETO, Helena Martins do Rêgo. *Comunicação e contra-hegemonia: A produção comunicativa como estratégia política do MST*. 2012. 145 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Programa de Pós-graduação em Comunicação, Instituto de Cultura e Arte, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2012.

COSTA NETO, Canrobert. *As dimensões territoriais da agroecologia e do agronegócio e os alcances e limites da noção de sustentabilidade*. Revista Brasileira de Agroecologia, vol. 2, n. 2, out. 2007.



ESPINOSA, Julio García. *Por um cinema imperfeito*. In: Pontão de Cultura Rede Cultural Terra. Caderno das artes: estudos sobre audiovisual e a construção da realidade. São Paulo: Cepatec, 2009. p. 90-99.

PUPO, Marcelo Vaz. *Bem-te-vis imagéticos no encontro com o outro, olhares da movimentação campo-cidade*. Dissertação (Mestrado) – Divulgação Científica e Cultural, Instituto de Letras e Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2012.

RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível: estética e política*. São Paulo: Editora 34, 2009.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Por Uma Sociologia das Ausências e uma Sociologia das Emergências*. Revista Crítica de Ciências Sociais, Coimbra, v. 1, n. 63, p.237-280, out. 2002.



La política exterior y las articulaciones populares: una mirada al proceso decisorio de la República del Paraguay¹

Karen Johanna Bombón Pozo²

Lucas Arantes Miotti³

Introducción

El presente trabajo tiene como objetivo analizar la participación de sujetos no estatales, como es la Asociación de Trabajadoras Domésticas del Paraguay (ADESP), dentro del proceso decisorio de la política externa de la República del Paraguay. La investigación parte de la problemática del ocultamiento o ausencia de las articulaciones sociales, como es el caso de la ADESP, en los procesos de toma de decisión de la política externa paraguaya.

El artículo está dividido en tres partes, en una primera instancia, se realiza un debate teórico sobre los métodos de análisis de políticas externas. Seguidamente, se problematiza la importancia de pensar métodos de analizar la toma de decisión de la política externa en los países de América Latina. Finalmente, en el último eje, se presenta el protagonismo y participación de la Asociación de Trabajadoras Domésticas del Paraguay (ADESP), durante el proceso de ratificación del Convenio 189.

El Convenio tiene como objetivo garantizar que las trabajadoras y los trabajadores domésticos, puedan disfrutar de las condiciones justas de empleo. El Convenio fue sometido a votación el año 2011, en la Conferencia de la Organización

¹ Trabalho apresentado no GT17 – Relações Internacionais e Subalternidades.

² Mestranda em Integração Contemporânea na América Latina na Universidade Federal da Integração Latino-americana (UNILA). Estudante da Especialização Relações Internacionais Contemporâneas. Membro do Núcleo de Pesquisa em Política Externa Latino-americana (NUPELA). Email: karen2_bp@hotmail.com.

³ Pesquisadora do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa/Universidade de Brasília (INCTI/UnB). Doutora em Sociologia. E-mail: carlaaguas@gmail.com.



Internacional del Trabajo (OIT), realizado en Ginebra. Este establece los principios y derechos básicos de las trabajadoras del hogar, también exige que los Estados tomen medidas para tornar al trabajo digno para las mujeres que son trabajadoras domésticas. La Convención conto con la participación del gobierno, los empleadores y representantes de los trabajadores y trabajadoras domésticas de los 183 Estados miembros de la OIT, entre las trabajadoras domésticas que fueron representantes, estuvieron presentes las mujeres militantes de las ADESP.

La Asociación de Empleadas Domésticas del Paraguay, inicio en el año 2008 y ésta formada por 270 mujeres. La ADESP, trabaja en conjunto con otras dos organizaciones, el Sindicato Nacional de Trabajadoras Domésticas (SINTRADOP), y el Sindicato de Trabajadoras Domésticas y Afines de Itapúa (SINTRADI). Su lucha gira entorno a la búsqueda por alcanzar igualdad de condiciones salariales entre las trabajadoras del servicio doméstico y las/los demás trabajadores, seguro social a nivel nacional, derecho a la jubilación, seguro de accidente, licencia por enfermedad, restricción a la jornada laboral a un máximo de 44 horas.

Metodología

Como herramienta, se utilizaron autores y autoras de teoría poscolonial de las Relaciones Internacionales y aportes del área de Economía Política Internacional. En esta investigación cualitativa se utiliza dos técnicas de pesquisa, levantamiento bibliográfico y observación. Según Oliveira (2010), la observación es uno de dos instrumentos que más fornece detalles al investigador, por el hecho de que se basa en la descripción del propio autor, quien utiliza de todos sus sentidos humanos para el desarrollo de la pesquisa. Existen algunos tipos de pesquisa con observación, en este caso se trae la Observación Etnográfica, para que de este modo se pueda examinar los aspectos de militancia y la experiencia del Movimiento Popular.

Resultados



Las literaturas que sirven para analizar la política exterior, en su mayor parte, no son producidas en América Latina, lo que genera que algunas investigaciones, pesquisas e inclusive actores/sujetos sean ocultados e inclusive que sean dejados fuera de la discusión.

De acuerdo con Cervo (2003), la disciplina de las relaciones internacionales en sí, ya fue considerada norteamericana, en muchas Universidades, particularmente en Brasil, aún se da privilegio a los autores norteamericanos, lo que genera una influencia sobre la opinión, la forma como estudiar, el modo de ver el tema y principalmente qué y quien se estudia, ocasionando un riesgo pedagógico.

En otras palabras, la teoría es siempre para alguien y es creada con un determinado propósito, tiene una perspectiva que surge de una posición en el tiempo y en el espacio político y social. Considerando que toda literatura involucra valores, designios e intereses nacionales, se puede decir que las teorías son ajenas, es decir, que surgieron en otro contexto y en otra realidad. De esta forma, en algunas ocasiones puede ser epistemológicamente inadecuadas intentar explicar las relaciones internacionales o la política exterior de un país con esas teorías ajenas, inclusive, cuando se trata del proceso decisorio o tomada de decisiones, estas puede llegar hasta a ser políticamente peligrosas (CERVO, 2003; COX, 2014).

Según Cervo (2003), en el conocimiento de las relaciones internacionales se ha incluido, el poder, como un instrumento útil para los países dentro de la estructura del Sistema Internacional. Se puede citar a los académicos o decisores estadounidenses Samuel Huntington o R. Jervis, quienes han desarrollado sus obras pensando en la adquisición y posición de poder de los Estados Unidos.

Así como afirma Romero (2015), una consecuencia directa de la dinámica y el desarrollo del sistema capitalista es el fenómeno del imperialismo capitalista contemporáneo, donde una de sus características principales es la concentración de los conocimientos en un determinado polo, la penetración ideológica simultánea en el ámbito especialmente educativo, la misma que genera una influencia subjetiva en los



países dependientes. Las publicaciones y periódicos son uno de los resultados de los medios de comunicación de masas que reproducen subjetivamente el capitalismo.

“Karl Marx y Friedrich Engels, en el contexto del capitalismo de libre concurrencia del siglo XIX, analizaron cómo las clases dominantes y sus intelectuales promovían y manipulaban según sus intereses la formulación y divulgación de elaboraciones teóricas y culturales” (ROMERO, 2015: 25).

Por medio del ámbito educativo y no se puede dejar de lado las instituciones religiosas y la prensa, los países que tienen mayor influencia en el Sistema Internacional extienden sus valores militares, racistas, nacionalistas y civilizatorios a las masas populares. Sin dejar de lado, que estos son orientadores de opinión pública, quienes favorecen y ayuda a legitimar la posición favorable a los intereses imperialistas. El capital “penetra, inevitablemente, en todas las esferas de la vida pública” (LENIN, 1970, apud ROMERO, 2015: 25).

Así como menciona Traspadini (2016), la filosofía de la praxis, hace referencia política de la interpretación de la ciencia como no neutra, ya que tiene como objetivo comprender lo que se vive y de esa forma transgredir en esa vivencia y transformar la realidad, a través de la superación de los mecanismos de dominación del capital que están presentes en todos los ámbitos de la vida cotidiana. “A través del materialismo histórico dialéctico (MHD), la praxis es entendida como un movimiento en permanente disputa y con varias mediaciones” (TRASPADINI, 2015:32, traducción propia)⁴

Según Romero (2015), Antonio Gramsci, ya afirmaba que los intelectuales intervienen directamente en la influencia del conocimiento, desempeñando el papel de mediadores, con el fin de alcanzar el convencimiento de la dominación de una clase y la fracción de otra. “[...] no quiere decir todas las asociaciones y todos los intelectuales, sino aquellas y aquellos que expresan una mimesis de intereses en la búsqueda de legitimidad y consentimiento de la dominación de clase entre los sectores populares” (ROMERO, 2015: 26).

⁴ TEXTO ORIGINAL: “Através do materialismo histórico dialético (MHD) a práxis é entendida como um movimento em permanente disputa e com várias mediações”.



De esta forma, se puede decir que no es simplemente una decisión por privilegiar una epistemología sobre otra, es intentar ver de forma crítica dentro de nuestro propio contexto político, económico o cultural. “Esas consideraciones comprueban la necesidad que tiene cada país de destilar teorías ajenas y de comenzar a construir teorías que sean epistemológicamente adecuadas y socialmente útiles” (CERVO, 2003: 5, traducción propia)⁵.

Además, como menciona Cox (2014), la creación de teorizaciones propias, es una manera práctica y necesaria de ganar conocimiento, principalmente porque cuyas epistemologías, responden a determinadas relaciones humanas que se organizan en tiempo y lugares particulares. La teoría social y política está limitada históricamente desde su origen, ya que esta remite a una preocupación, históricamente condicionada.

Por lo tanto, como la realidad cambia, los antiguos conceptos tienen que ser ajustados o rechazados para crear nuevas literaturas y esos nuevos conceptos deben ser forjados en un diálogo inicial entre el teórico y el mundo particular que se intenta comprender, con este diálogo inicial, se conseguirá abordar la problemática apropiadamente con una perspectiva particular. De esta forma, es importante no tomar las instituciones, las relaciones sociales y de poder como dadas, sino que ponerlas en cuestión para preguntándose si están en proceso de cambio/como y hasta qué punto las antiguas literaturas nos pueden ayudar a explicar lo que queremos investigar (COX, 2014).

Conclusiones

De esta manera vemos que, uno de los principales problemas dentro del proceso decisorio de la política exterior, es la no democratización de este proceso, éste se centra en un pequeño grupo o en la presencia del presidente. Además, otra dificultad muy vigente, es la poca producción de literatura sobre el asunto de política exterior de los

⁵ TEXTO ORIGINAL: “Essas considerações comprovam a necessidade que tem cada país de destilar teorias alheias e de partir para construções teóricas que sejam epistemológicamente adequadas e socialmente úteis”



países de América Latina, siendo que la poca bibliografía que existe, se resume únicamente a un estilo descriptivo y no analítico, lo que genera una limitación para el desarrollo de modelos analíticos de política externa que pueda mapear y analizar el panorama y los contextos de los países latinoamericanos.

Estas pocas literatura de política exterior existente, en grande parte son únicamente realizada por los ex ministros de Relaciones Exterior, que es una característica particular de las literaturas latinoamericanas sobre la política exterior, tal es el caso de Ecuador, Paraguay, Uruguay.

Sin embargo, estas literaturas no son capaces de identificar otras fuerzas a nivel doméstico que ejercen presión en la tomada de decisión de la política externa que deben ser observadas, como es el caso de movimientos sociales o populares, quienes actúan fuertemente en los contextos políticos de los países. Es por esta razón, que se necesita de investigaciones de política exterior que permita observar esos otros actores/sujetos.

Es posible pensar que tal vez esos diferentes movimientos, tal vez no están en los contextos donde fueron producidas esas literaturas que analizan la política externa y que son utilizadas tradicionalmente. Sin embargo, en el contexto de América Latina están activamente latiendo, siendo protagonistas e influenciando en la tomada de decisiones y por eso importante y un desafío pensar con estos sujetos y tomando en cuenta los modelos de procesos decisorio de los países latinoamericanos, la producción de literatura para política externa.

Por otro lado, es importante mencionar que pese a las malas relaciones que los países de América Latina mantuvieron con Paraguay después del golpe al presidente Lugo, los movimientos, sindicatos, asociaciones de los distintos países del continente latinoamericano, hacían alianzas políticas de base por medio de la Coordinadora Latinoamericana de Trabajadoras del Hogar (CONLATRAHO), como una forma de fortalecer la fuerza y conseguir la ratificación del Convenio Internacional 189.



Pese a la ratificación del Convenio Internacional 189, siendo ésta una conquista de la organización de las mujeres, existen algunas leyes que no son cumplidas aún en el país. El código laboral establece el 40% del salario mínimo, no establece un horario de trabajo, sin pago de aguinaldo. Sin embargo, la Asociación junto con las demás articulaciones de trabajadoras domésticas continúa organizando nacional como internacionalmente para mejorar las condiciones del trabajo laboral.

Por fin, podemos decir que los movimientos sociales o populares son actores fundamentales para los procesos de reivindicación social y control estatal, y que por medio de una articulación internacional, lograron influenciar en las tomadas de decisiones de las políticas exteriores de sus países, pese las dificultades de relacionamientos entre algunos países. De esa manera se ve la urgencia de una teoría de política externa latinoamericana que proponga a los movimientos sociales, o instituciones CONLATRAHO, como actores influyentes en la toma de decisión exterior de los países latinoamericanos.

Referencias bibliográficas

ASOCIACIÓN DE TRABAJADORAS DOMÉSTICAS DE PARAGUAY (ADESP). "Igual Valor, Iguales Derechos". Disponible en: <<http://iguales-derechos.blogspot.com.br/>>. Acceso en: 05 de nov. 2016.

CERVO, A. Política exterior e relações internacionais do Brasil: enfoque paradigmático. *Revista Brasileira de Política Internacional*, 46(2). Brasília, pp. 5-25, 2003

COX. W. Fuerzas sociales, estados y órdenes mundiales: Más allá de la Teoría de Relaciones Internacionales. *Relaciones Internacionales*, n° 24, octubre/enero, pp. 129-163, 2014.

JESUS, D.S.V. "Da Redução da Incerteza Estratégica à Perpetuação da Exclusão: a Relevância dos Fatores Ideacionais na Análise de Política Externa". *Contexto Internacional*, v. 31, n° 3, setembro/desembro, pp. 503-534, 2009.

LUIS, C.C.R; ZAGUE, J.A; BERDU, G.P. Paraguai: Política Exterior em Dois Tempos, Lugo e Franco. In: THOMAS, L.F; MATHIAS, S.K; OLIVEIRA, M.F. Diálogos Sul-Americanos: 10 anos da Política Exterior. Cultura Académica. Marília, pp. 247-269, 2015.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO ESCRITÓRIO NO BRASIL. *O trabalho doméstico remunerado na América Latina e Caribe: Passos para a ratificação da Convenção n*



° 189 sobre as trabalhadoras e os trabalhadores domésticos. Disponible en: <<http://www.oitbrasil.org.br/node/797>>. Acceso en: 07 de nov. 2015.

POZO, K.J.B. Descolonizando las Relaciones Internacionales e Integración desde la Sujeta Mujer Popular. Foz do Iguaçu: Universidade Federal da Integração Latino-americana (UNILA), trabalho de conclusão de curso, 2015.

ROMERO, F. El imperialismo y el agro argentino. Historia reciente del capital extranjero en el complejo agroindustrial pampeano. CICCUS/UNILA/CIEA Buenos Aires, Argentina, 2015.

TRANSPADINI, R. Questão agrária, imperialismo e dependência na América Latina: a trajetória do MST entre novas-velhas encruzilhadas. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG, 2016. pp. 337. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação: Conhecimento e Inclusão Social em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais, 2016.



É possível descolonizar a Paz?¹

Lucas Guerra²

Introdução

No cenário contemporâneo, prevalece tanto na disciplina de Relações Internacionais quanto nas abordagens da comunidade internacional ao tema, uma perspectiva “Liberal-Realista” da Paz. De maneira geral, esse entendimento implica que a Paz Internacional só pode ser conquistada através da disseminação global de instituições de governança política e econômica liberais, inclusive com o uso da força previsto para assegurar esse processo.

Sendo assim, o modelo que orienta Operações de manutenção e construção da Paz é a denominada “Paz Liberal” (PARIS, 2004). Com base nesta, acredita-se que a ferramenta adequada para a efetivação da paz é o processo de *peacebuilding*, orientado para a construção de instituições que garantam uma “boa governança” política e econômica como estratégia para a consolidação de uma paz de longa duração. Por “boa governança”, entende-se a disseminação de democracias liberais orientadas para o livre mercado, majoritariamente em Estados periféricos. Esse processo se dá pela adoção de medidas como a redação de novas Constituições, fortalecimento das forças policiais, processos eleitorais, privatizações e abertura comercial (PUGH, 2005).

Evidentemente, essa maneira de administrar a Paz Internacional tem gerado uma série de críticas. Pureza e Cravo (2005), por exemplo, indicam que as Operações de Paz Liberal partem do falso princípio de universalidade de práticas políticas e econômicas de matriz claramente ocidental. Boege et al (2007) acrescentam que o modelo de governança proposto por essas Operações intensifica a agenda neoliberal nos Estados do

¹ Trabalho apresentado no GT 17 – Relações Internacionais e Subalternidades.

² Graduando do 6º período em Relações Internacionais e Integração pela Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA). E-mail: lucaspguerra@gmail.com.



Sul Global. Portanto, tais intervenções humanitárias carregam implicitamente um caráter de domesticação de países e regiões ainda não inteiramente integrados ao capitalismo mundial (ŽIŽEK, 2005).

Nesse processo, as Operações de *peacebuilding* refletem os interesses de elites dominantes transnacionais e nacionais, marginalizando uma ampla maioria de grupos e comunidades locais dos países nos quais se inserem (MAC GINTY, 2010). Correspondem assim à transposição de um modelo específico de governança política e econômica do Centro para a Periferia Global, atendendo principalmente aos interesses das elites provenientes de países industriais, podendo ser comparadas às Missões Civilizatórias do século XIX (PARIS, 2002). Sendo assim, atualmente a construção e manutenção da Paz servem de legitimação discursiva para a operacionalização de práticas imperialistas e neocoloniais (HILL, 2005).

Dada essa breve contextualização, esse trabalho tem como objetivo central identificar as relações coloniais de poder subjacentes ao atual modelo hegemônico de construção da Paz Internacional, a chamada “Paz Liberal”. Para além disso, pretende-se apresentar e discutir as possibilidades de práticas e processos alternativos à construção da Paz, mais coerentes com as diversas realidades locais nas quais podem vir a ocorrer e com voz e participação ativa de atores comunitários frequentemente invisibilizados e marginalizados.

Metodologia

Para a realização da pesquisa, optou-se por uma metodologia qualitativa. Inicialmente, foi feita ampla revisão bibliográfica de livros e artigos científicos publicados acerca do tema da Paz Liberal e construção de alternativas a esta. Para uma melhor sustentação do argumento, apresenta-se também um breve estudo de caso da Missão das Nações Unidas para a Estabilização do Haiti (MINUSTAH), feito a partir da análise de fontes primárias – a saber, documentos do Conselho de Segurança das Nações Unidas, Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) e Fundo Monetário



Internacional (FMI) –, bem como com o estudo de produções de autores que estiveram imersos na realidade haitiana durante a vigência da Missão.

Discussão

Conforme já se expôs, esse trabalho parte da premissa de que as Operações de Paz das Nações Unidas carregam em sua atuação um forte caráter neocolonial. A partir dessa perspectiva, é possível traçar alguns paralelos entre a concepção de paz durante a Era Colonial e a atual concepção de Paz Liberal, notadamente acerca das relações de poder e dominação subjacentes a ambas.

Especificamente na América Latina entre os séculos XVI e XVII, vigorou uma concepção de construção e manutenção da Paz que pode ser denominada “Paz Colonial”. Essa “paz” era definida e negociada diretamente entre as potências coloniais, de modo a marginalizar as populações nativas, meramente concebidas como propriedade dos colonizadores (ADOLF, 2010). Além disso, a Paz Colonial pressupunha a implementação de um sistema de administração política e econômica “importado” da Europa, alheio às realidades locais e favorável aos interesses das Metrôpoles (BALANDIER, 1993). Destaca-se ainda o elemento cultural-ideológico de legitimação das relações de dominação e poder inerentes a esse modelo de paz. Nesse sentido, Adolf (2010) aponta o papel fundamental da catequização cristã dos povos indígenas no período colonial, posteriormente substituída pelas narrativas modernas de disseminação da civilização e do progresso em escala global.

Características semelhantes podem ser observados na denominada Paz Liberal, modelo de atuação das Nações Unidas para a construção e manutenção da Paz em países periféricos no contexto pós-Guerra Fria. Em primeiro lugar, aponta-se a lógica *top-down* de funcionamento das Operações de Paz, definidas e acordadas por burocratas de Organizações Internacionais, representantes do setor privado transnacional e das elites nacionais dos países nos quais se inserem, de modo a seguir marginalizando e silenciando as reivindicações das populações locais (MAC GINTY, 2010; SEITENFUS, 2016).



Também de maneira análoga à Paz Colonial, a Paz Liberal implica a imposição de um modelo específico de governança política e econômica, a democracia liberal orientada para o livre mercado, com raízes eurocêntricas e favorável aos interesses das potências industriais e elites transnacionais que financiam as Operações de Paz (PARIS, 2002). Há ainda o componente ideológico de legitimação das relações neocoloniais de poder inerentes a tais Operações. Trata-se da narrativa global de promoção do Desenvolvimento, Democracia e Direitos Humanos enquanto baluartes da política internacional (SANTOS, 2014). Os três elementos são correntemente compreendidos como indissociáveis, e o modelo consensualmente aceito como ideal para concretizá-los é a adoção de políticas econômicas neoliberais (CAMMACK, 2006).

Uma exemplificação do caráter neocolonial das Operações de Paz contemporâneas pode ser constatada através de um breve estudo de caso da Missão das Nações Unidas para a Estabilização do Haiti (MINUSTAH). De maneira sucinta, ressalta-se que após dois séculos de constantes intervenções externas, seguido de um período ditatorial entre as décadas de 1960 e 1980 e um turbulento processo de redemocratização, marcado por diversos golpes de Estado e fraudes eleitorais, no ano de 2004 o Haiti se encontrava em guerra civil, com parte do país ocupado por grupos rebeldes e um cenário de grave crise política, social e econômica (VALLER FILHO, 2007).

Essa situação conduziu à ativação da MINUSTAH, envolvendo diversas agências do Sistema ONU, FMI, Banco Mundial e organizações humanitárias. A Missão apresenta caráter claramente consonante com os princípios da Paz Liberal, tendo dentre os principais objetivos a promoção de uma democracia representativa, o fortalecimento do Estado de Direito e das forças policiais e uma revitalização econômica com base na liberalização, privatização e protagonismo do setor privado nacional e internacional (FMI, 2006, 2012; PNUD, 2011, 2015).

Os resultados obtidos pela Missão, porém, denotam algumas controvérsias. No eixo econômico, ao mesmo tempo em que há um aumento do Produto Interno Bruto (PIB) do Haiti (US\$12,05 bi/2004; 18,75 bi/2015), ocorre também um acréscimo do Índice de



Gini – instrumento que mede a concentração de renda em uma escala de 0 (igualdade total) a 100 (ultra concentração) – do país, de 59,2 (2004) para 60,8 (2012)³. Isto é, ao passo em que o Haiti obteve um certo nível de crescimento econômico durante a vigência da MINUSTAH, aumentou também a desigualdade social no interior do país.

Além disso, observa-se ainda que cerca de 40,6% dos haitianos estão desempregados, e “em 2012, oito a cada dez trabalhadores no país ganharam menos que o salário mínimo oficial de 250 HTG/dia [equivalente a US\$5,84 na cotação da época]” (SCOT; RODELLA, 2016, p. 12). Além disso, 58,5% da população do Haiti vive abaixo da linha de pobreza⁴. Logo, pode-se inferir que as melhorias econômicas haitianas estão ocorrendo em benefício a elites nacionais e transnacionais envolvidas com a Missão em detrimento ao bem-estar da população local do país.

Nesse sentido, o autor haitiano Franck Seguy (2014) reforça o caráter neocolonial inerente à MINUSTAH, indicando que as diretrizes econômicas impostas ao Haiti por intermédio da Missão consistem de fato na tentativa de estabelecimento de um parque industrial têxtil voltado para a exportação, com super-exploração da mão de obra e de modo a atender aos interesses das empresas multinacionais de roupas e tecidos. Nas palavras do autor, o que ocorre é a transformação do país em “uma colônia do capital transnacional” (SEGUY, 2014, p. 298).

Ressalta-se ainda que tais diretrizes voltadas para a inserção do Haiti na lógica de mercado capitalista não correspondem à realidade socioeconômica do país, majoritariamente composto por pequenas propriedades rurais (SEITENFUS, 2016). Esse exemplo denota perfeitamente os recorrentes apontamentos de que o modelo estandardizado da Paz Liberal é ineficiente para a representação de interesses e particularidades locais e, portanto, para a concretização de um projeto de paz verdadeiramente efetivo e duradouro nas regiões nas quais se inserem (MAC GINTY, 2010; RICHMOND, 2010; ROBERTS, 2011).

³ Fonte dos dados: Banco Mundial, 2016.

⁴ Fonte dos dados: CIA World Factbook, 2016.



Frente a tal constatação, esforços têm sido feitos no sentido de promover estratégias de construção e manutenção de paz com base em costumes locais, histórica e culturalmente enraizados na forma de viver da população nativa (RICHMOND, 2010). Tais esforços podem ser observadas na chamada “Paz Indígena” ou “Paz Tradicional”, termo genérico que engloba uma série de técnicas de reconciliação e resolução de conflitos protagonizadas por agentes locais e dimensionada em aspectos da vida cotidiana da população (MASCHIETTO, 2015).

Apesar da ampla diversidade de técnicas e processos, de acordo com as especificidades locais, algumas características podem ser apresentadas como comuns à “Paz Tradicional”. Dentre elas, a autoridade outorgada a lideranças locais; o caráter participativo, baseado em assembleias, cerimônias e rituais; a presença de elementos subjetivos (símbolos, canções, festas, etc.) e a compreensão da construção da paz enquanto um processo de longa duração: mais que a celebração de acordos e construção de instituições, envolve as relações do dia-a-dia, o diálogo e entendimento constante (MAC GINTY, 2010).

Algumas limitações a implementação da “Paz Tradicional” também podem ser apontadas. Nadarajah e Rampton (2015), por exemplo, indicam que alguns dos rituais tradicionais de construção da paz podem envolver processos violentos, bem como perpetuar hierarquias opressoras de poder, geralmente patriarcais. Além disso, a retomada de aspectos tradicionais é evidentemente restrita a situações e especificidades locais, não podendo ser ampliados para as esferas mais amplas necessárias na reconstrução de cenários pós-conflito. Destaca-se ainda o potencial de instrumentalização desses recursos para a legitimação da ordem hegemônica representada pela Paz Liberal.

Logo, tem-se que a Paz Liberal corresponde à aplicação de diretrizes alheias, formuladas no Norte Global, em países periféricos. Já a Paz Tradicional, apesar do potencial de empoderamento e coerência com a dimensão comunitária, encontra-se restrita a situações e especificidades locais. Como via alternativa a ambos os processos,



mas sem ignorar seus respectivos potenciais, apresenta-se a conceptualização de “Paz Híbrida”, que corresponde à apropriação de elementos típicos das Operações de Paz Liberal – tais quais a narrativa de participação democrática, representatividade, desenvolvimento e direitos fundamentais – a partir de referenciais propriamente locais, como a dimensão cotidiana, a concepção da paz enquanto processo, utilização de elementos simbólicos, entre outros (CHADWICK et al, 2013).

O principal potencial da Paz Híbrida seria, então, utilizar-se das ferramentas e possibilidades ofertadas a princípio pelas Operações de Paz ortodoxas para promover outras formas de organização política, social e econômica além da liberal-ocidental, mais coerentes com as realidades, perspectivas, cosmovisões e reivindicações locais (MAC GINTY, 2010; MASCHIETTO, 2015; RICHMOND, 2010).

Considerações Finais

Com base no que foi exposto, é possível afirmar que a Paz Liberal, da maneira como tem sido instrumentalizada nas Operações de Paz, reproduz uma lógica neocolonial de poder e dominação, subjugando as populações locais dos cenários pós-conflitos em prol de interesses das forças sociais hegemônicas na ordem internacional. Existem, porém, outras formas de construção da Paz, mais coerentes com a dimensão cotidiana e a cosmovisão das populações nativas, embora se encontrem limitadas a um escopo localizado.

Frente a tal paradigma, a “hibridização” da Paz se apresenta como possível estratégia de resistência, utilizando elementos discursivo-ideológicos da Paz Liberal (empoderamento, representatividade, participação, autodeterminação) em prol da estruturação de sistemas de organização política, social e econômica mais coerentes com as demandas das comunidades locais. Tal processo se apresenta como importante ferramenta para a construção de alternativas subalternas à ordem hegemônica neoliberal.



Aponta-se, por fim, a necessidade de maior efetivação desses preceitos em terreno, ainda insuficientes para constatação empírica dos resultados. Constata-se ainda a importância de uma maior dedicação de estudos nessa área por autores do Sul Global, sendo a literatura dominada por autores de grandes Universidades dos Estados Unidos e Europa.

Referências bibliográficas

ADOLF, Antony. *Peace: a world history*. Polity, 2010.

BALANDIER, Georges. A noção de situação colonial. *Cadernos de Campo (São Paulo, 1991)*, v. 3, n. 3, p. 107-131, 1993.

BOEGE, V; BROWN A; CLEMENTS, K; NOLAN; A. *On hybrid political orders and emerging states: state formation in the context of 'fragility'*. 2008.

CAMMACK, P. U.N Imperialism: Unleashing Entrepreneurship in the Developing World. In: MOOERS, C. *The New Imperialists: Ideologies of Empire*. Oxford: Oneworld Publications, 2006. Cap. 10, p. 229-257.

CHADWICK, Wren; DEBIEL, Tobias; GADINGER, Frank. *Relational Sensibility and the 'Turn to the Local': Prospects for the Future of Peacebuilding*. 2013.

FUNDO MONETÁRIO INTERNACIONAL. *Haiti: Interim Poverty Reduction Strategy Paper*. 2006.

_____. *Haiti: Poverty Reduction Strategy Paper*. 2012.

HILL, Jonathan. Beyond the other? A postcolonial critique of the failed state thesis. *African identities*, v. 3, n. 2, p. 139-154, 2005

MAC GINTY, R. Gilding the Lily? International Support for Indigenous and Traditional Peacebuildings. In: RICHMOND, O. P. *Palgrave advances in peacebuilding: critical developments and approaches*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2010. Cap. 8, p. 154-175

MASCHIETTO, Roberta Holanda. Cidadania e empoderamento local em contextos de consolidação da paz. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 105, p. 65-84, 2015.

NADARAJAH, Suthaharan; RAMPTON, David. The limits of hybridity and the crisis of liberal peace. *Review of International Studies*, v. 41, n. 01, p. 49-72, 2015.

PARIS, R. International Peacebuilding and the 'Mission Civilisatrice'. *Review of International Studies*, v. 28, n. 4, p. 637-656, Outubro 2002.

PARIS, R. *At War's End: Building Peace After Civil Conflict*. Nova York: Cambridge University Press, 2004.



PROGRAMA DAS NAÇÕES UNIDAS PARA O DESENVOLVIMENTO (PNUD). *UN Integrated Strategy Framework for Haiti (2010-2011)*. 2011

_____. *Cadre Stratégique des Nations Unies en Haiti (2015-2016)*. 2015.

PUGH, M. The Political Economy of Peacebuilding: A Critical Theory Perspective. *International Journal of Peace Studies*, v. 10, n. 2, p. 23-42, 2005.

PUREZA, J. M.; CRAVO, T. Margem crítica e legitimação nos estudos para a paz. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, v. 71, p. 5-19, 2005.

RICHMOND, Oliver P. Beyond liberal peace? responses to "backsliding". *Contexto Internacional*, v. 32, n. 2, p. 297-332, 2010.

ROBERTS, David. Beyond the metropolis? Popular peace and post-conflict peacebuilding. *Review of International Studies*, v. 37, n. 05, p. 2535-2556, 2011.

SANTOS, Boaventura de Sousa; CHAUI, Marilena. *Direitos humanos, democracia e desenvolvimento*. Cortez Editora, 2014.

SCOT, Thiago; RODELLA, Aude-Sophie. Sifting through the Data: labor markets in Haiti through a turbulent decade (2001-2012). *World Bank Policy Research Working Paper*, n. 7562, 2016.

SEGUY, Franck. *A catástrofe de janeiro de 2010, a "Internacional Comunitária" e a recolonização do Haiti*. 2014. Tese de Doutorado em Sociologia defendida no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2014.

SEITENFUS, Ricardo. *Reconstruir Haití: entre la esperanza y el tridente imperial*. Fundación Juan Bosch, 2016.

VALLER FILHO, Wladimir. *O Brasil e a crise haitiana: a cooperação técnica como instrumento de solidariedade e de ação diplomática*. Thesaurus Editora, 2007

ŽIŽEK, Slavoj. Contra os direitos humanos. *Mediações-Revista de Ciências Sociais*, v. 15, n. 1, p. 11-29, 2010.



Colonialidade do saber nas Relações Internacionais: um debate epistêmico¹

Virginia Santiago dos Santos Góes²

A presente proposta tem como objetivo problematizar a disciplina das Relações Internacionais a partir de um olhar crítico à sua estrutura tradicional.

Os diferentes enfoques *reflexivistas* são apontados pela pesquisa aqui desenvolvida como propiciadores de análises descentradas, colocando em xeque noções universalizantes sobre o mundo. Objetiva-se problematizar a formulação de conceitos-chaves das Relações Internacionais, como forma de apontar a relação de tal disciplina com a colonialidade. Alguns destes enfoques se diferenciam por destacarem a relação entre discurso e poder na configuração das localidades. Os estudos que se debruçam sobre as influências da colonialidade nas relações travadas em âmbito internacional ainda são recentes e se constituem de concepções multidisciplinares.

Aqui, utilizam-se alguns elementos de perspectivas de/descoloniais como possibilitadores de análises críticas à estrutura disciplinar das Relações Internacionais e de discussões acerca da dinâmica internacional. Parte-se de uma abordagem crítica sobre discurso, a qual nos fornece alguns aportes imprescindíveis para a análise das relações de poder, ao colocar em pauta a construção discursiva que permeia as práticas políticas. Busca-se responder aos seguintes questionamentos: “Qual o papel dos processos de colonização na constituição da disciplina das Relações Internacionais?” e “Qual a relação entre a estrutura disciplinar das RI e a configuração do Sistema Internacional?”. Para

¹ Trabalho apresentado no GT17 – Relações Internacionais e Subalternidades.

² Mestranda do Programa de Pós-graduação em Integração Contemporânea da América Latina (PPG-ICAL), Universidade Federal da Integração Latino-americana (UNILA). Graduada em Relações Internacionais pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP), Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, campus de Franca. E-mail: virginiassgoes@gmail.com.



tanto, formula-se a hipótese de que há um predomínio de modelos racionalistas e conceitos ocidentais na disciplina de Relações Internacionais, o que demonstra o legado colonial carregado por esta até a atualidade. A disciplina das RI se mostra como detentora de dinâmicas de poder internamente, refletindo a conjuntura do Sistema Internacional, a qual denota discursos e práticas carregados de influência colonial. Propõe-se, portanto, abordar o debate das Relações Internacionais sob o olhar “subalterno”, visto que identifica-se uma colonialidade epistêmica a ser questionada neste campo de estudo para sua descentralização, o que traz à tona a relação entre teoria e prática internacionais.

Neste bojo de problemáticas, faz-se a escolha de aprofundar o entendimento sobre os processos de formulação teórica, conceitual, sociopolítica que a colonialidade traz consigo e destacar sua relação com as Relações Internacionais.

Podemos afirmar que a estrutura disciplinar e investigativa das Relações Internacionais possui em sua base a estrutura colonial do saber – quando da escolha ontológica, epistemológica e, não menos importante metodológica – e do poder, quando da influência no delineamento das práticas internacionais.

As Relações Internacionais, apesar de estudos contemporâneos que buscam escapar dessa lógica, se constituíram e se consolidaram com bases bem rígidas em conceitos modernos de duas de suas áreas “mães”: a Ciência Política e a Economia. Elaboraões teórico-conceituais como as de *estado de natureza*, *contrato social*, *monopólio legítimo da violência*, *liberalismo econômico*, para citar algumas, possuem em seus cernes as relações coloniais travadas pela Europa Ocidental com outras localidades mundiais. Sensível se faz a identificação de que temáticas que poderíamos considerar relativas ao “Sul” são analisadas sem a devida desconstrução dos conceitos hegemônicos que permeiam o campo das RI.

A predominância de perspectivas racionalistas nos estudos das Relações Internacionais é um dos aspectos a serem sublinhados como definidores dos caminhos disciplinares tomados com o passar das décadas. Entendidas como carregadas de



influência positivista e racionalista, e com significativos traços de empirismo quanto a abordagens metodológicas, as teorias clássicas das RI, especialmente os realismos e liberalismos, vão travar fortes debates com as novas perspectivas que começam a surgir na área, especialmente aquelas que têm como foco principal a desconstrução de noções antes inabaláveis como as de anarquia e de Estado-nação.

É facilmente verificável que a supracitada ligação é infimamente mencionada nos cursos de graduação, tendo um espaço um pouco maior em alguns centros de investigação dedicados à agenda internacional. A centralidade ainda conferida ao Estado como ator do sistema internacional é defendida por diferentes teóricos adeptos das concepções clássicas das RI com a justificativa de que tal ator desempenha um comportamento racional, baseado nos interesses individuais, o que resultaria em uma anarquia do Sistema Internacional, devido ao “jogo” pelo alcance de tais objetivos. A ideia de que no sistema internacional prevalece o princípio da auto-ajuda e da competição, acaba sendo transpassada para as relações culturais, fazendo com que a subjugação seja naturalizada e considerada parte aceitável dessa dinâmica racionalista.

Para Arlene Tickner e David Blaney (2013, p. 212), as ferramentas conceituais e as categorias analíticas utilizadas nas Relações Internacionais fornecem pouco preparo para a compreensão de problemas globais realmente importantes, que questionem a disposição “centro-periferia” da própria disciplina. Para os autores, as RI se assumem, direta ou indiretamente, como universais. Seu caráter universalizador faz com que sejam seguidos certos conceitos ao redor do mundo, evitando uma diversidade maior de estudos e produção de conhecimento na área.

Este caráter quase dogmático da disciplina resulta na consideração de muitos dos estudos que fogem de tal dinâmica disciplinar como não acadêmicos, ou como não pertencentes ao campo das Relações Internacionais.

Ao proporem a descentralização da produção do conhecimento na área, Tickner e Blaney (2013) remetem a uma importante e sintomática característica das RI: a predominância de formulações teóricas de países do “Norte”, especialmente dos Estados



Unidos e da Inglaterra. Como apontado anteriormente, a adoção de categorias analíticas e formulações conceituais do Ocidente reflete a própria dinâmica de poder deste campo investigativo, fazendo-se imprescindível a retomada de seu processo de consolidação nas Ciências Humanas e Sociais.

Ao encontro desta perspectiva, Naeem Inayatullah e David L. Blaney (2004) identificam que os estudos do chamado “Sul” são demandados apenas para angariar informações e dados sobre o mesmo e não para o desenvolvimento de teorias sobre a política internacional que fujam da lógica ocidental. Ao analisarem as Relações Internacionais e a Economia Política Internacional a partir de um olhar da “periferia”, acabam por propor o rompimento dessa tendência de separação entre informação e teoria e identificam que a cultura ocidental possui um histórico de incompreensão das diferenças mundiais, tanto no âmbito de formulação de políticas quanto naquele respectivo às análises acadêmicas.

Tickner e Blaney (2013, p. 221) complementam esta linha de pensamento ao apontarem que um problema da produção de conhecimento das RI na “periferia” tende a ser meramente localizado, não sendo dada a devida importância às formulações teóricas que dela emergem. Em suas palavras, para o “centro”, a produção acadêmica da “periferia”, *“En el mejor de los casos, sirve como 'informante nativo' de la gran narrativa construida por los teóricos del centro. En el peor, se la ve como irrelevante para la producción de conocimiento dentro de las Relaciones Internacionales.”* (TICKNER; BLANEY, 2013, p. 221).

As Relações Internacionais enquanto disciplina, criadas a partir de conceitos modernos, possuem em sua constituição o legado colonial. Para Inayatullah e Blaney (2004, p. viii-ix), *“[...] IR will be unable to find its purpose as a study of differences – as a theory or international as intercultural relations – until we confront this legacy.”* O formato das RI, por ser um dos legados do projeto moderno-colonial, acaba por deixar de debater a questão da “diferença”. Confrontar o legado colonial das RI significa desconstruir conceitos importados, os quais desconsideram a multiplicidade cultural existente no



globo. Dessa maneira, poder-se-ia identificar recursos possíveis além da lógica europeia/estadunidense para desenvolver RI que sejam “pós-ocidentais”. É importante entender a colonização como ponto fulcral na compreensão do que é o Ocidente na atualidade, pois esse encontro entre culturas foi determinante na configuração do que corresponde ao modelo ocidental e ao que é apropriado por interesses do mesmo. Esse processo foi importantíssimo na construção das identidades das partes envolvidas. Neste sentido, podemos identificar que normas e modelos ocidentais – entendendo os estadunidenses e europeus como predominantes – se embasam na diferença com outras localidades para reafirmarem sua pertinência como modelo universal. Um exemplo disto é a consideração de que países africanos, países do sudeste asiático e da América Latina representam realidades que precisam ser modificadas, mas pelo modelo predominante. Essa consideração que pauta diversos projetos internacionais tem, em seu núcleo, a dicotomia “civilização” versus “barbárie”, a estereotipificação baseada nas categorias binárias e modernas que colocam como excludentes um “eu” de um “outro”. Essas construções imagéticas do meio social coincidem com o discurso colonial e pautam a diferenciação em nível internacional na medida em que endossam a divisão entre aspectos internos e aspectos externos, entre nativo e estrangeiro.

A dinâmica internacional é um exemplo do forte resquício de regras coloniais na contemporaneidade, o que pode ser bem analisado pela disposição discursiva de “Primeiro” e “Terceiro” mundos, cujo fundo se encontra na configuração hierárquica do globo. Para Loomba (1998), *“We cannot dismiss either the importance of formal decolonization or the fact that unequal relations of colonial rule are reinscribed in the contemporary imbalances between 'first' and 'third' world nations.”* O resquício colonial é mais do que uma característica do sistema internacional contemporâneo, ainda delinea agendas e pautas nos fóruns multilaterais, nas instituições; e, por consequência, nas formulações de práticas a serem seguidas pelos mesmos.



São frequentes noções carregadas da influência colonial na atualidade. Nosso sistema internacional continua colonizador – para os “centros de poder” – e colonizado para aqueles que sofrem influência desse poder.

As relações internacionais, como práticas sociais, refletem os modelos institucionais e discursivos do Ocidente. Neste sentido, noções como a de “desenvolvimento” trazem junto de si o caráter linear da história, cujo ponto de chegada deveriam ser as condições de vida presentes no “Norte”. Essa visão caracteriza o “Sul” como incapacitado de se autodeterminar e de se autogestionar nas questões problemáticas como a fome, por exemplo. Confiar neste arcabouço desenvolvimentista do “Norte” resulta, entre outros pontos, em uma legitimação de políticas intervencionistas (ABRAHAMSEN, 2007, p. 116).

Por um panorama mais geral, podemos apontar a dificuldade que o núcleo duro das Relações Internacionais tem em formular conceitos e práticas realmente horizontais, que confrontem as diferenças e as incluam nos processos decisórios, tendo em pauta a necessidade de questionar dicotomias ainda muito presentes na dinâmica internacional. Para o mencionado confronto – de caráter construtivo, não belicista – as interações culturais devem fazer parte do escopo central das instituições internacionais, e mais do que isso, devem compor a agenda investigativa das Relações Internacionais como disciplina, na medida em que fornece arcabouços desconsiderados por outros eixos analíticos mais clássicos. *“IR as a discipline does not (except very thinly) assess the quality of cultural interactions that shape and are shaped by the changing structures and processes of the international system.”* (INAYATULLAH; BLANEY, 2004, p. 1).

Quando se compreende a interação direta entre os processos culturais e os delineamentos do sistema internacional, muda-se a lente através da qual se vê o mundo. Passa-se a compreender as RI como parte constituinte da realidade local, das dinâmicas típicas das microesferas. As análises acadêmicas são diferentes fora do Ocidente, pelas condições sociais, experiências, processos históricos, práticas culturais, dentre outros



aspectos. Ressaltar esses estudos não-ocidentais se faz imprescindível para questionar as RI contemporâneas e fazer de tal disciplina uma área mais plural.

A colonialidade do saber como uma forma de relação de poder se faz e se mantém por sua força exportadora de preceitos, conceitos e, não menos importantes, valores que embarcam juntos com os primeiros. As Ciências Sociais, dessa forma, contribuem para a colonização do saber quando não discutidas as bases das formulações conceituais das quais se utiliza. Com as RI não é diferente, elas possuem um intenso potencial colonizador, devido, especialmente, à sua proposta de análise global. Este é o potencial que as Ciências Sociais em geral e as RI, em específico, tem quanto à manutenção da lógica vigente, a saber, a de globalização neoliberal, cujas matrizes – ou, pelo menos, algumas delas – se encontram nos confins dos processos de colonização, o que caracteriza a globalização como uma intensificação contemporânea do modelo de relação colonial, não sua diferenciação profunda (SHILLIAM, 2011). No entanto, seria de um improdutivo pessimismo acadêmico afirmar que isto está posto pela história e que não há possibilidades de modificação da mesma. Existe um outro lado possível, outra opção para as Ciências Sociais e para as Relações Internacionais, o qual demanda engajamento epistemológico: desconstruir para reconstruir, mais especificamente, descolonizar para emancipar e efetivamente conectar. Desta forma, a transformação horizontal e autônoma do “Sul” demanda este aporte acadêmico para formulação de novas estratégias.

A importância do pensamento “periférico” para o campo das RI é o de questionar a lógica colonizadora do conhecimento, ao mesmo tempo em que pode fornecer ferramentas para a mudança efetiva das realidades local e internacional. Isto não pode significar a defesa de um modelo universal, seja quanto a teorias, seja quanto a propostas de intervenção social. Defender um corpo analítico hermético em si mesmo como a melhor alternativa resultaria em deslegitimar a própria base de um pensamento fronteiro crítico, ou mesmo um pós-colonialismo de oposição, que assume o engajamento com a resistência aos modelos modernos/coloniais (SANTOS, 2004).



Descolonizar e descentrar as RI representa um passo a ser tomado pela disciplina na tentativa de alcance de uma pluralidade epistêmica, que pense alternativas horizontais para a construção de outra lógica global.

Referências bibliográficas

ABRAHAMSEN, R. Postcolonialism. In: GRIFFITHS, M. (Ed.). *International relations theory for the twenty-first century: an introduction*. New York: Routledge, 2007. p. 111–122.

INAYATULLAH, N.; BLANEY, D. L. *International Relations and the problem of difference*. New York; London: Routledge, 2004.

LOOMBA, A. *Colonialism/postcolonialism*. London; New York: Routledge, 1998.

SANTOS, B. de S. Do pós-moderno ao pós-colonial: e para além de um e outro. In: *Congresso luso-afro-brasileiro de ciências sociais*. 8, 2004, Coimbra: CES.

SHILLIAM, R. (Ed.). *International Relations and non-western thought: imperialism, colonialism and investigations of global modernity*. London; New York: Routledge, 2011.

TICKNER, A. B.; BLANEY, D. L. Pensar la diferencia: introducción. *Relaciones Internacionales*, n. 22, Madrid, 2013. p. 211–237.



Sociedade civil pelo desarmamento humanitário: um entendimento enquanto subalterna¹

Igor Chehouan Fischer²

Introdução

O trabalho buscará compreender e analisar o papel da Sociedade Civil organizada pelo Desarmamento Humanitário enquanto representante das vozes das vítimas subalternizadas, ou como subalterna em sua própria atuação frente a outros atores. Para isso, a discussão será contextualizada a partir das transformações percebidas no cenário internacional com o fim da Guerra Fria, em um período marcado, entre outros fatores, pela emergência de pautas humanitárias nas diversas esferas das Relações Internacionais, bem como o surgimento e aprofundamento de conceitos anteriormente entendidos em uma visão puramente estatocêntrica e militar, principalmente nas áreas de Segurança e Direito Internacional.

Sendo assim, o trabalho apresentará o reflexo de tais mudanças em perspectivas críticas dessas áreas – respectivamente com o conceito de Segurança Humana, a Escola Crítica de Aberystwyth (Gales) e as Abordagens do Terceiro Mundo ao Direito Internacional –, as quais permitiram a entrada de novas agendas e atores em foco, de modo que a busca pela emancipação dos sujeitos subalternizados passaram a ter considerável importância.

Portanto, o alargamento das dinâmicas internacionais nos anos 1990 refletiram-se no surgimento de processos como os de Desarmamento Humanitário e Controle de Armas, a serem analisados em um segundo momento – juntamente à postura brasileira frente ao tema. Por fim, a ampliação dos atores, percebida com a emergência da Sociedade Civil Global, será analisada como possível instrumento emancipatório para

¹ Trabalho apresentado no GT17 – Relações Internacionais e Subalternidades.

² Graduando em Relações Internacionais e Integração pela Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA). Bolsista PIBIC – CNPq (2016-2017).



grupos subalternizados e subalterna em sua atuação frente a outros agentes, a partir de elementos como a articulação transnacional de organizações da Sociedade Civil pelo Desarmamento Humanitário.

Metodologia

Para a realização deste trabalho, optou-se por uma metodologia qualitativa, através de revisão bibliográfica de livros e artigos científicos de expoentes das áreas de Segurança e Direito Internacional – especialmente de abordagens críticas ao *mainstream* dessas disciplinas –, além de trabalhos mais recentes sobre a temática do Desarmamento Humanitário e Controle de Armas e de diferentes conceitualizações sobre a Sociedade Civil Global. Ademais, realizou-se pesquisa em sites de campanhas sobre Desarmamento Humanitário nacionais e internacionais, bem como buscou-se a compreensão de documentos e tratados sobre a temática.

Discussão

A Segurança e o Direito Internacional caracterizaram-se historicamente por seu conservadorismo, estatocentrismo e por majoritariamente serem voltados para a guerra, em um padrão que não abrange de modo pragmático as especificidades sociais e culturais de grupos e indivíduos subalternizados. O entendimento sobre a Segurança marcou-se até o fim da Guerra Fria por ser enviesado pelas Teorias Realistas das Relações Internacionais, sintetizados nos chamados quatro ‘S’: *States, Strategy, Science and Status-quo* (WILLIAMS, 2008). Do mesmo modo, o Direito Internacional permaneceu na maior parte de sua existência extremamente ocidental, elitista, androcêntrico e imperial (RAJAGOPAL, 2003).

As mudanças nas dinâmicas internacionais convergiram, nos anos 1990, em um período de reinterpretação de diversos aspectos das Relações Internacionais. Destacam-se das tendências observadas com o fim da Guerra Fria: o fortalecimento dos regimes de Governança nas mais diversas áreas; o crescimento da importância do Direito



Internacional e dos Direitos Humanos; e a emergência da Sociedade Civil Global (BALLESTRIN, 2010).

Tais mudanças refletem-se na ampliação e aprofundamento do entendimento sobre Segurança – exemplificados pelo surgimento do conceito de Segurança Humana e de Escolas críticas como a de Aberystwyth (Gales) –, que permitiram a entrada de novas agendas e atores em foco, bem como o surgimento de novas abordagens do Direito Internacional que levassem em conta e buscassem a emancipação dos sujeitos subalternizados – a exemplo das “Abordagens do Terceiro Mundo ao Direito Internacional” (*Third World Approaches to International Law – TWAIL*), que aparecem em 1997, e ainda são pouco pautadas pela maioria dos internacionalistas (GALINDO, 2000).

O conceito de Segurança Humana surge no Relatório do Programa da ONU para o Desenvolvimento (PNUD), de 1994, e destaca-se por transferir o foco dos Estados para os indivíduos, englobando elementos além dos militares, como Segurança econômica, alimentar, sanitária, ambiental, pessoal, comunitária e política. O relatório reforça uma crítica à ideia de Segurança hegemônica até então, relacionada mais a ideia de Estado-nação que à população, focada na proteção territorial e dos interesses nacionais (PNUD, 1994).

Ademais, apresenta dois aspectos principais: *freedom from fear*, referente à proteção das pessoas em relação a ameaças tais como guerras, conflitos, e genocídios; e *freedom from want*, que leva em conta ameaças como a fome, doenças e questões ambientais (SORJ, 2005; PNUD, 1994). Se em um primeiro momento as questões de Desarmamento se enquadram no primeiro enfoque, a Escola crítica de Aberystwyth (Gales) permite relacioná-las ao segundo, ao associar Segurança à emancipação do indivíduo. Tendo como um de seus principais expoentes Ken Booth, opõe-se ao realismo e ao positivismo, e crítica o caráter estatocêntrico da Segurança, trazendo uma forte agenda política e emancipatória, com o objeto referencial transferido do Estado para o indivíduo (DIAS et all, 2011).



Desse modo, entende Segurança como a ausência de ameaças, e emancipação como libertação das pessoas – como indivíduos ou grupos –, dos constrangimentos físicos e humanos que os impedem de fazer o que livremente escolherem. Portanto, compreende a guerra e sua ameaça como um desses constrangimentos, mas soma a eles questões como pobreza, opressão política, educação precária etc. Segurança e Emancipação são, portanto, dois lados de uma mesma moeda (BOOTH, 1991, p.319). Pode-se deferir que as questões reguladas pelos processos de Desarmamento Humanitário e Controle de armas se incluem nessa classificação, visto que explosivos remanescentes de guerra, por exemplo, são impedimentos físicos e humanos às populações de áreas pós-conflito.

Os reflexos das mudanças percebidas no período do fim da Guerra Fria em relação ao Direito Internacional, por outro lado, podem ser exemplificados pelas chamadas “Abordagens do Terceiro Mundo ao Direito Internacional” (TWAII), como apontado. Apesar de observar-se contradições e divergências internas, apresentam em comum uma postura de oposição ao Direito Internacional tradicional e às injustiças da ordem global em relação a aspectos que afetam o Terceiro Mundo, buscando seu empoderamento e emancipação (MUTUA, 2000). Além disso, apontam a necessidade de se pensar o direito internacional como espaço de resistência e subversão das hierarquias, de modo que tanto Estados terceiro-mundistas quanto indivíduos e movimentos sociais se tornem agentes nesse processo (GALINDO, 2000).

Assim, processos como os de Desarmamento e Controle de Armas, que até o momento seguiam a visão hegemônica do debate, são afetados por essas mudanças e pelo surgimento de valores humanitários na esfera internacional, passando a considerar o ser humano enquanto objeto de referência a ser protegido, não mais havendo uma monopolização da área por uma perspectiva puramente estatocêntrica (SILVA, 2014). Desse movimento emergem os processos de Desarmamento Humanitário e Controle de Armas, inseridos no marco do Direito Internacional Humanitário, que convergiram em



acordos tais como a Convenção sobre Munições Cluster (2010) e o Tratado sobre Comércio de Armas (TCA/2014).

Nesses processos, nota-se a preocupação com danos inaceitáveis dirigidos especialmente à civis pelo uso indiscriminado de determinadas armas, com a recuperação pós-conflito dos locais onde tais armas foram utilizadas, com a redução dos danos sócio-econômicos, bem como com a proteção das populações afetadas. Ademais, são influenciados e influenciam na participação da Sociedade Civil Global enquanto agente transformador das dinâmicas internacionais em prol das vítimas – a exemplo da Campanha Internacional pelo Banimento das Minas Terrestres (ICBL), que exerceu papel fundamental no Processo de Ottawa, resultando no Tratado de Erradicação de Minas Terrestres, em 1997, bem como no Prêmio Nobel da Paz do mesmo ano para a coordenadora da campanha, Jody Williams.

Em contrapartida, a atuação do Brasil frente aos processos de Desarmamento Humanitário é marcada por uma postura que contradiz esse crescente movimento com potencial emancipatório. O país segue resistente em aderir a Convenção sobre Munições Cluster (2010) e a ratificar o TCA (2014), embora ainda seja produtor e exportador de munições cluster e o quarto maior exportador de armas leves do mundo (KRAUSE, 2015).

Além disso, levando-se em conta os princípios constitucionais que orientam a atuação do país nas Relações Internacionais, reforça-se o argumento de que a política externa brasileira sobre exportação de armas é problemática, posto que esta tem suas raízes no período da ditadura militar, com a Política Nacional de Exportação de Material de Emprego Militar (PNEMEM), de 1974, caracterizada pela falta de transparência, foco na defesa, nos setores militares e com um entendimento realista da Segurança Internacional.

Se, com o fim da Guerra Fria, por um lado é possível perceber um alargamento das dinâmicas e agendas internacionais, por outro pode-se notar uma ampliação de atores nas relações internacionais, a exemplo da emergência da Sociedade Civil Global. Kaldor (2003) sintetiza tal ator como uma plataforma com uma pluralidade de agentes,



onde se discutem, fazem campanha e negociam-se temas e ajustes que moldarão os desenvolvimentos globais (KALDOR, 2003, p. 590), tendo três entendimentos: uma versão ativista, uma neoliberal e uma pós-moderna. As duas últimas têm destaque por receberem diversas críticas, respectivamente por facilitar reformas para o mercado e propagar o modelo de democracia ocidental – majoritariamente composto por ONGs do Norte global –, e ser caracterizada por grupos nacionalistas e fundamentalistas.

Já a versão ativista é composta por movimentos sociais e redes de ativismo transnacional por causas específicas como minas terrestres, direitos humanos, mudanças climáticas etc., tendo grande impacto na construção de um “regime humanitário” (Ibid., 2003). A institucionalização de alguns desses movimentos em ONGs, segundo Kaldor (2003), reflete a necessidade de um certo “status” para se obter aceitação e voz internacionalmente.

Críticas mais amplas dirigidas à Sociedade Civil Global direcionam-se também a essa acepção ativista, tanto pela falta de *accountability* e legitimidade deste grupo, por ser muitas vezes desigual e reforçar os interesses do Norte, quanto por não contestar a legitimidade como um todo dos regimes. Em contrapartida, reconhecendo-se as ambiguidades e fragilidades desse ator, em determinados espaços é perceptível um potencial de redução da insuficiência democrática na governança nacional e internacional, bem como a ampliação das vozes dos grupos afetados, o aumento da transparência, da prestação de contas, e conseqüentemente, da legitimidade em sua atuação (BUDINI, 2010) – elementos que permitem um entendimento da Sociedade Civil global como emancipatória, especialmente nas questões de desarmamento humanitário e controle de armas.

O trabalho busca compreender e debater o papel da Sociedade Civil Global, entendida em sua acepção ativista (KALDOR, 2003), enquanto subalterna e agente transformador das dinâmicas internacionais. Nesse sentido, percebe-se nos processos de Desarmamento Humanitário a emancipação proposta por Ken Booth (1991), autor que aponta a “sociedade civil global embrionária” como essencial para a implementação de



uma estratégia emancipatória. No mesmo sentido, Mutua (2000) destaca como um elemento importante das TWAIL sua busca pela vocalização de atores não-estatais, não-governamentais, pobres rurais e urbanos, que conformam majoritariamente o Terceiro Mundo. Busca, portanto, por democratizar a governança interna e internacional, trazendo o empoderamento dos subalternos como essencial para uma mudança efetiva da realidade internacional.

Considerações Finais

É relevante reforçar que apesar da ampliação e aprofundamento do entendimento acerca da Segurança e do Direito Internacional, estas áreas permanecem majoritariamente dominadas por uma lógica estatocêntrica e militar, o que dificulta que questões humanitárias sejam pautadas, especialmente em âmbito nacional. Atores como a indústria armamentista e setores militares detém mais voz e influência nas tomadas de decisões da política nacional que representantes da Sociedade Civil, representando, em certa medida, a subalternidade desses próprios atores, decorrente de uma resistência à visões mais críticas das Relações Internacionais.

Em resposta a isso, percebe-se um crescente papel das redes de ativistas, tanto na proposição de normas, quanto na pressão e monitoramento para o êxito de suas pautas (BUDINI, 2010). Keck e Sikkink (1998), citados por Cohen (2003), descrevem um “efeito bumerangue”, referindo-se a articulação transnacional de organizações da sociedade civil, buscando superar a supressão de suas vozes internamente e promover uma “alavancagem” de suas demandas por meio de pressão internacional. Essa triangulação permite a vocalização de populações locais e subalternizadas, que passam a refletir capacidades de transformação e emancipação anteriormente dificultadas.

No âmbito do Desarmamento Humanitário e controle de armas, alguns exemplos são a Campanha Internacional pelo Banimento de Minas Terrestres (ICBL), a Coalizão contra Munições Cluster (CMC) e a Coalizão pelo Controle de Armas (Control Arms), articulações nesse modelo que obtiveram êxito ao pressionar pela formulação de



acordos internacionais com fortes aspectos humanitários, grande participação da sociedade civil na proposição, negociação e monitoramento, ademais de obter ampla e célere adesão dos Estados.

Aos Estados que não os assinaram ou aderiram, como é o caso do Brasil em relação à Convenção sobre Munições Cluster (2008) e o Tratado sobre Comércio de Armas (2013), essas articulações transnacionais seguem tendo grande importância por potencializar as vozes e demandas de organizações locais que trabalham pelo tema, de modo a acelerar a implementação de regimes de desarmamento humanitário nacional e internacionalmente, e garantir a emancipação de populações vítimas da produção, comercialização e uso indiscriminado de determinados armamentos, bem como de seus remanescentes.

Referências bibliográficas

BALLESTRIN, Luciana. *Com quantas armas se faz uma Sociedade "Civil"?: controles sobre armas de fogo na governança global, Brasil e Portugal (1995-2010)*. Tese apresentada como requisito parcial e final para a obtenção do título de Doutor junto ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2010.

BALLESTRIN, Luciana; Vieira, Gutavo O. Desarmamento: uma questão de direitos humanos. In: MEIRELLES et al. *Ensino de Sociologia: Direitos humanos, Sociais, Educação e Saúde*. Porto Alegre, 2013.

BOOTH, Ken. Security and emancipation. *Review of International studies*, v. 17, n. 04, p. 313-326, 1991.

BUDINI, Terra Friedrich et al. *Reflexões sobre a idéia de sociedade civil global e a ação política não-estatal além das fronteiras*. Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Relações Internacionais. São Paulo, 2010.

COHEN, Jean. Sociedade Civil e Globalização: repensando categorias. *Dados – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, vol 46, n. 3, 2003.

DIAS, Vanda Amaro; DA MOTA, Sarah Carreira; RANITO, Jovana Jezdimirovic. *Retrospectiva do conceito de segurança: alargamento e aprofundamento da agenda securitária no pós guerra fria*. *Universitas. Relacoes Internacionais*, v. 9, n. 2, 2011.



GALINDO, George Rodrigo Bandeira. *A volta do terceiro mundo ao direito internacional. Proceedings.* Washington, 2000.

KALDOR, Mary. The idea of global civil society. *International affairs*, v. 79, n. 3, p. 583-593, 2003.

KRAUSE, Keith, ed. *Small Arms Survey 2015: Weapons and the World.* Cambridge University Press, 2015.

MUTUA, Makau; ANGHIE, Antony. What is TWAIL?. *Proceedings of the Annual Meeting.* The American Society of International Law. 2000.

PNUD. *Informe sobre desarrollo humano 1994.* México: Fondo de cultura económica, 1994.

RAJAGOPAL, Balakrishnan. International Law and Social Movements: Challenges of Theorizing Resistance. *Columbia journal of transnational law*, v. 41, n. 2, p. 397-434, 2003.

SILVA, Gabriel Francisco. A Transformação do Conceito de Segurança e Suas Implicações Sobre os Processos de Desarmamento e Controle de Armas – Considerações a Partir do Processo de Oslo. *Centro de Direito Internacional (CEDIN).* 2014.

SORJ, Bernardo. Segurança, segurança humana e América Latina. *SUR–Revista Internacional de Direitos Humanos*, v. 2, p. 41-59, 2005.

WILLIAMS, Paul D. *Security studies: an introduction.* Routledge, 2012.



Gênero e a educação da pequena infância: histórias sobre príncipes e princesas sob a ótica das crianças¹

Nathalia Chacão Gabriel²

Este trabalho, baseado em uma pesquisa de mestrado³, analisa as relações de gênero a partir das literaturas infantis buscando compreender como as meninas e os meninos aprendem o que é ser mulher e o que é ser homem em nossa sociedade. A pesquisa busca fazer uma relação entre gênero, educação e pequena infância, abordando as questões das representações do feminino e do masculino sob a ótica das crianças. A partir da problematização das expectativas de gênero presentes nas literaturas infantis, no contexto educativo de creches e pré-escolas da rede municipal de Guarulhos – SP, busca-se refletir sobre os processos de normatização de gênero na infância e a ressignificação dessas normas pelas próprias crianças. Partindo da necessidade de aprofundamento na reflexão acerca da relação entre gênero, educação e pequena infância fazendo um diálogo com as pesquisas sobre produção de literaturas para infância.

Possui como referencial teórico a Sociologia da Infância, os Estudos de Gênero e Feministas e os Estudos sobre literaturas infantis que problematizam os processos de generificação nas propostas educativas das crianças pequenas em instituições de Educação Infantil. Afinal, quais são as normas e expectativas de gênero, presentes nas literaturas infantis que envolvem histórias clássicas de príncipes e princesas, presentes

¹ Trabalho apresentado no GT18 – Experiências de Mediação de Leitura na América Latina – ambientes escolares e não escolares.

² Mestranda em Educação pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), contato: nachacao@gmail.com.

³ GABRIEL, Nathalia Chacão. Gênero e a educação da pequena infância: histórias de príncipes e princesas sob a ótica das crianças. (Universidade Federal de São Paulo), 2016.



nos espaços educativos das creches e pré-escolas? Como estas expectativas permeiam as rotinas e as práticas educativas com crianças pequenas? Como ser menina ou menino marca o processo de educação e as práticas corporais das crianças? E finalmente, como as crianças pequenas respondem a essas normas de gênero e criam outras possibilidades?

Ao utilizar as lentes de gênero a pesquisa busca enxergar as diferentes formas de poder e também as origens das heranças do patriarcado, permite problematizar a autoridade institucionalmente imposta do homem sobre a mulher, do adulto sobre a criança, posta pelo sistema patriarcal, presentes em nossa sociedade. Essa relação de poder que destituiu a mulher de direitos sociais e caracteriza a criança como ser incapaz, está disseminada em toda a sociedade, contaminando relações pessoais, familiares e estruturas sociais. É também a forma estrutural na qual as sociedades contemporâneas se organizam, sendo a família a principal instituição de manutenção destas relações hierarquizadas (CASTELLS, 1999).

A temática da literatura e questões de gênero foi foco de recentes polêmicas. Dois recentes episódios envolvendo livros infantis, um deles na prefeitura de Guarulhos, a prefeitura de Guarulhos recentemente começou a distribuir livros nas escolas para que as crianças desde cedo pudessem discutir a respeito da igualdade entre homens e mulheres, sexualidade e preconceito, o problema surgiu quando algumas pessoas não concordaram com a distribuição dos livros afirmando que estes feriam valores da família tradicional e que temas como estes não devem ser abordados nas escolas, mas sim no âmbito privado da casa. Porém o espaço da Educação Infantil tem a interessante característica de propiciar às crianças suas primeiras experiências de convivência em um espaço social mais amplo e diferenciado do meio familiar, e uma intensa convivência com outras crianças numa interação de protagonismo infantil (FINCO, 2010). Esse contexto fomenta apresenta-se como um espaço privilegiado para a investigação sobre o processo de socialização de gênero na infância.

As relações de gênero são compreendidas muitas vezes como a distinção biológica dos sexos, isso ocorre devido a um fator cultural. Muitas vezes as relações têm



o caráter de subordinação, fragilidade, força e outras características que estão ligadas culturalmente ao que é ser mulher e o que é ser homem.

Gênero não é apenas sinônimo de sexo, masculino ou feminino. Gênero também é o conjunto de expressões daquilo que se pensa sobre o masculino e o feminino. Ou seja, a sociedade constrói longamente, durante séculos de sua história, significados, símbolos e características para interpretar cada um dos sexos. A essa construção social dá-se o nome de “relações de gênero”. Por causa do modo como as pessoas percebem os gêneros masculino e feminino na sociedade é que se espera uma série de coisas tanto dos homens quanto das mulheres. (AUAD,2003, p.57)

As identidades de gênero e sexuais são compostas e definidas por relações sociais, elas são moldadas pelas redes de poder de uma sociedade. Dessa maneira o que é ser homem e o que é ser mulher em cada sociedade trata-se de uma construção social. “Talvez devêssemos nos perguntar, antes de tudo, como determinada característica passou a ser reconhecida (passou a ser significada) como uma “marca” definidora da identidade (Louro, 2003, p.8); perguntar, também, quais os significados que, nesse momento e nessa cultura, estão sendo atribuídos a tal marca ou a tal aparência”. Sendo que é neste contexto que se tece a naturalidade da aceitação cultural do lugar da mulher e do homem na sociedade, legitimando a relação de hierarquia do poder entre os gêneros. São nas relações de poder que se estabelecem nas sociedades e que estão submetidas às simbologias e normas que buscam construir um modelo de homem e um modelo de mulher, determinando os papéis sociais e os espaços que devem ocupar na sociedade.

O campo da Sociologia da Infância contribuiu com a formação do paradigma de que as crianças são atores sociais e que constroem suas vidas e a sociedade na qual vivem a partir de uma perspectiva própria e não da reprodução da vida adulta (SARMENTO, 2008). A criança tem, então, um status social próprio independentemente de seu futuro como adulto, e a partir de sua interação com seus pares e com o mundo que a circunda desenvolve sua própria cultura. Sarmento (2008) argumenta que a consolidação deste campo é trilhada a partir da desconstrução dos paradigmas de infância elaborado no âmbito das “ciências do indivíduo”, e que o entendimento da criança como ator social é



condição essencial para tanto. Ao qualificar a criança como ator social, está implicada a consideração da criança como capaz de desenvolver suas próprias ações sociais com intencionalidade, assim como de desenvolver reflexões sobre suas práticas e ações.

A sociologia da infância, rompendo com a visão da criança como indivíduo incompleto e passivo, desenvolve-se como campo de pesquisa das relações e construções sociais da criança, como grupo social, e do pensar sobre as experiências da infância como processos de socialização e produção de culturas infantis. Neste sentido a pesquisa busca enfatizar a participação ativa das crianças na construção da sociedade na qual vivem, compreendendo que o processo de socialização também é formado por práticas coletivas de interação entre as crianças que protagonizam um processo de apropriação, reprodução e reinvenção da cultura adulta (CORSARO, 2011).

Os Estudos de gênero e feministas apontam para gênero como uma importante categoria de análise: gênero, que pode ser compreendido como um “elemento constitutivo de relações sociais fundadas sobre as diferenças percebidas entre os sexos e com um primeiro modo de dar significado às relações de poder”. (SCOTT,1995). Scott (1995) apresenta alguns elementos constitutivos das relações sociais fundadas sobre diferenças percebidas entre os sexos, e aponta como o gênero implica em elementos relacionados entre si. Um desses elementos trata da questão dos símbolos culturalmente disponíveis que evocam representações múltiplas dos significados de homem e mulher. Os conceitos normativos também colocam em evidência interpretações do sentido dos símbolos que tentam limitar e conter as suas possibilidades metafóricas. Esses conceitos são expressos em forma de uma exposição binária que afirma de forma categórica e sem equívoco o sentido do masculino e do feminino. De fato, essas afirmações normativas dependem da rejeição ou da repressão de outras possibilidades alternativas. Podemos compreender socialização neste caso, como um processo múltiplo, conjunto e heterogêneo de experiências socializadoras como um trabalho coletivo de construção e apreensão do mundo, como uma realidade social que faz existir os diferentes sujeitos.



O clássico *Educar para a submissão* (Belotti, 1975), uma importante contribuição para esta pesquisa traz a discussão das relações de gênero na infância, ao relatar observações desde os primeiros anos da criança, analisando o comportamento dos adultos a seu respeito, as relações que estabelecem com as crianças nas diversas idades, o tipo de exigências que lhes são feitas e a maneira como lhes apresentam, destacando as expectativas que envolvem o fato de pertencer a um sexo e não a outro.

Os estudos sobre literaturas infantis apontam que ela não é neutra, ela está inserida em uma cultura e é produzida por pessoas que estão inseridas nessa cultura por isso ela possui diferentes intencionalidades, como por exemplo propiciar a adoção de hábitos de consumo, livros para ensinar determinados comportamentos e boas maneiras. De acordo com Arroyo (2011) a literatura adota por diversas vezes um papel pedagógico e moralizante, uma expectativa cultural que impõe os comportamentos que são considerados adequados para meninos e meninas. A literatura infantil pode ser vista como um modo de inserir a criança em uma cultura a qual ela já está inserida. Por, carregar em si padrões sociais podemos então concluir que essas obras estão carregadas de ensinamentos e intencionalidades para atingir as crianças.

A literatura infantil, vendida como sinônimo de lazer e diversão, como um treino para a entrada no mundo dos(as) letrados(as) ou para o seu aperfeiçoamento, é capaz de ensinar algo além dessas principais atribuições? A resposta nos parece clara: através de uma linguagem moralizante – embora sutil –, os livros destinados às crianças podem influenciar seus comportamentos, suas atitudes e seus pensamentos através das inúmeras mensagens que transmitem. (Botton, 2011, p 25)

Pesquisas brasileiras realizadas recentemente alertam para o “gendramento da infância através dos livros infantis e as possíveis consequências em meninos e meninas”, revelam a presença e manutenção dos estereótipos de gênero e atitudes de submissão das mulheres em relação à dominação masculina nas literaturas infantis. Denunciam como os estereótipos de gênero tradicionais ainda estão muito presentes nessas obras contemporâneas “expondo a maternidade, o casamento e a dependência masculina associadas às figuras femininas. Já questões como o livre-arbítrio para se



manifestarem nos cenários públicos, a coragem e a virilidade foram vinculadas às figuras masculinas, trazendo conteúdos tradicionalmente estereotipados em relação às questões de gênero. (BOTTON e NEVES STREY, 2015). Pesquisas italianas apontam que as literaturas infantis se apresentam com uma ferramenta interessante para análise e estudo das relações de gênero na infância (SEVESO, 2015) e também podem oferecer estratégias pedagógicas para contribuir para a meta de igualdade de gênero.

Levando as justificativas utilizadas podemos citar que “as identidades de gênero e sexuais são, portanto, compostas e definidas por relações sociais, elas são moldadas pelas redes de poder de uma sociedade” (LOURO, 1999, p.6). É a partir da observação e do conhecimento das diferenças sexuais que a sociedade cria ideias sobre o que é um homem e o que é uma mulher, o que é masculino e o que é feminino, ou seja, as chamadas representações de gênero. É neste contexto que se tece a naturalidade da aceitação cultural do lugar da mulher e do homem na sociedade, legitimando a relação de hierarquia do poder entre os sexos. São nas relações de poder, que são estabelecidas nas sociedades que são submetidas às bases materiais que determinam o modelo e sociedade, o status social, os papéis e as relações sociais do indivíduo.

Devemos considerar que gênero ainda consiste em um tema periférico na formação de professores em geral e, portanto, se revela num campo bastante fértil para pesquisas. A grade curricular regular da maioria das instituições de ensino superior destinadas à formação docente não contempla esses aspectos, mas as políticas públicas de educação nos cobram tratamento crítico das diversidades na escola, enquanto dimensões coletivas ou meramente subjetivas do processo de construção e ampliação dos direitos. (VIANNA E SILVA, 2008, p.15).

Cambi (1999), aponta que na história da pedagogia italiana houve uma descoberta tardia das relações de gênero que permeiam os processos educativos das crianças, bem como os processos de formação de professores e professoras, destacando o silêncio da área com a questão feminina que emerge com os movimentos sociais europeus dos anos 1960, apontando para os desafios e contradições contemporâneos de



uma pedagogia das diferenças comprometida com a emancipação humana, conscientes das desigualdades históricas, mas que busca evitar a manutenção de novos binarismo e a manutenção de relações de poder que mais oprimem que libertam.

A inclusão da temática de gênero nos cursos de formação de professores e professoras propõe uma compreensão de formação que tenha como elemento constituinte uma natureza dinâmica, que considere tanto os conteúdos curriculares disciplinares quanto aqueles inúmeros conteúdos necessários à construção do ser, do saber e do fazer professor ou professora, que se volte para a promoção dos processos emancipatórios comprometidos com a ruptura de determinados modelos de sociedade e de educação excludentes, abordando questões de gênero (FINCO, 2013).

Este trabalho pretende contribuir ressaltando a importância de refletir criticamente os modelos de identidade de gênero e dos códigos de comportamento representados nas literaturas infantis para as crianças pequenas. No preocupante cenário cultural e político que vivemos hoje, no qual se questiona a pertinência da discussão no âmbito educacional sobre as desigualdades de gênero, acreditamos que é bastante relevante as reflexões sobre o processo da construção das identidades de gênero desde a pequena infância, a compreensão de como elas são reproduzidas e resignificadas no espaço educacional de creches e pré-escolas. Desta forma, espera-se contribuir para a construção de práticas sociais emancipatórias que busquem o combate às desigualdades de gênero e fomentem a autonomia e o respeito às crianças desde a pequena infância.

Referências bibliográficas

- AUAD, Daniela. *Educar meninos e meninas: relações de gênero na escola*. São Paulo. Contexto, 2006.
- ARROYO, Leonardo. *Literatura infantil brasileira*. 3 ed., Cidade: São Paulo Editora contexto, 2011.
- BELOTTI, Elena. *Educar para a submissão*. Petrópolis: Vozes, 1975.
- CAMBI, Franco. *La Scoperta del genere*. Società. Italiana, cultura pedagógica e questione femminile. In ULIVIERI, Simonetta. *Educazione e ruole femminile*. La condizione delle donne in Italia nel dopoguerra a oggi. La Nuova Italia, 2000.



BOTTON, Andressa. Andressa Botton em sua pesquisa de mestrado “E o prêmio vai para...”: os estereótipos de gênero no livros infantis premiados na última década. Porto Alegre: UFRGS, (Dissertação de mestrado) Faculdade de Psicologia, Pontifca Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2011.

BOTTON, Andressa e S STREY, Marlene Neves. A influência do Gênero na Infância: como produzimos meninos ou meninas. In: STREY, Marlene Neves; BOTTON, Andressa; CANODÁ, Eliane e PALMA, Yáskara Arrial (Orgs.) Gênero e ciclos vitais: desafios, problematizações e perspectivas. EDIPUCRS, 2011, pp.23-42.

CASTELLS, Manuel. *A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura*. O poder da Identidade. Volume 2. São Paulo, Paz e Terra, 1999.

CORSARO, William A. *Sociologia da Infância*. Porto Alegre, Editora Artmed, 2011.

INCO, Daniela. *Educação infantil, espaços de confronto e convívio com as diferenças: análise das interações entre professoras e meninas e meninos que transgridem as fronteiras de gênero*. Tese (doutorado em Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo – SP, 2010.

FINCO, Daniela. *Infância, gênero e cidadania: desafios para a formação docente*. Anais do XXIX Congresso Latinoamericano de Sociologia, Santiago de Chile, 2013.

OURO, Guacira Lopes. et al. (Org.). *Corpo, gênero e sexualidade: um debate contemporâneo na educação*. Petrópolis: Vozes, 2003.

LOURO, Guacira Lopes. *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

SARMENTO, Manuel Jacinto. Sociologia da Infância: correntes e confluências. In SARMENTO, Manuel Jacinto; GOUVEA, Maria Cristina Soares de (orgs.). *Estudos da Infância: educação e práticas sociais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

SCOTT, Joan Wallach. *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*. Educação & Realidade, Porto Alegre, v.20, n.2, p.71-90, jul./dez. 1995.

SEVESO, Gabriella. Astrid Lidgren e le eroine al di là degli stereotipi di genere. IN.: B. De Serio (a cura di), *Scrittrici d'infanzia*. Dai libri per bambini ai romanzi per giovinette, Progedit Editore, Bari, 2015, pp. 145-161.

VIANNA, Cláudia Pereira; SILVA, Claudio Roberto da. *Contribuições para a análise da educação escolar*. Revista Educação, São Paulo, p.6-15, 2008



O bibliotecário e a mediação de leitura e informação na biblioteca universitária intercultural, em Santarém-PA¹

Mayco Ferreira Chaves²

Como se daria a prática de mediação de leitura e informação com alunos indígenas e quilombolas para a produção de sentido no espaço da biblioteca universitária intercultural, sendo mediada pelo bibliotecário? Essa é apenas uma questão de partida que traz a reflexão sobre o trançado entre sujeitos, leitura, mediação e biblioteca, no campo da Ciência da Informação.

Observa-se em estudos de Jonathan Silva (2015) a compreensão da mediação como uma construção social, crítica e determinada a partir da prática para a teoria. Indica que é preciso refletir sobre a mediação de leitura e informação por meio das relações sócio históricas, identificando ainda três tipos possíveis de mediação em função de contextos coletivos e plurais: a mediação técnica, a pedagógica e a institucional.

Com Bernd Frohmann (2008) e Michael Olsson (2013) se pode entender a informação como construção social, efeito das relações e práticas sociais com documentos, assim como a linguagem, sendo a leitura inserida em contextos histórico-sociais e culturais.

Miriam Aquino (2000) reconhecendo a leitura como prática social, centra sua análise na relação sujeito-conhecimento-mundo. Alessandro Rasteli e Lidia Eugenia Cavalcante (2014) destacam que o papel do bibliotecário como mediador de leitura pode contribuir no processo de ensino-aprendizagem dos sujeitos por meio das mais diversas

¹ Trabalho apresentado no GT18 – Experiências de Mediação de Leitura na América Latina – ambientes escolares e não escolares.

² Bibliotecário-Documentalista, da Universidade Federal do Oeste do Pará (Ufopa). Mestrando em Ciência da Informação, da Universidade Federal Fluminense (UFF). E-mail: maycochaves@yahoo.com.br.



formas e práticas de leitura, ajudando-os no complexo processo de ler/interpretar e de produzir sentido.

No entanto, é importante também a problematização da leitura, como Lídia Freitas (1994) nos mostra o quanto o discurso sobre o conceito de leitura, em nossa sociedade, é visto como sacralizada, como um dom, sendo fundamental compreender que a importância não está na leitura e sim no leitor, uma vez que sem esse sujeito a prática da leitura não se concretizaria. Assim, partimos para uma reflexão sobre uma outra visão de discurso a respeito da leitura, que “o cidadão crítico e criador é importante para a formação do leitor, que por sua vez poderá cada vez mais ser cidadão crítico e criador etc.” (FREITAS, 1994, p. 45).

Com esse trançado informacional, segue-se para o contexto amazônico, mais especificamente, na cidade de Santarém (PA), na Universidade Federal do Oeste do Pará (Ufopa), a qual adotou a partir de 2012, com a Lei nº 12.711– Lei de cotas, a reserva de vagas para negros, pardos e indígenas. E dados atuais mostram que 2016, conta com, aproximadamente, 300 alunos indígenas, e de 2015 a 2016, 106 alunos quilombolas, regularmente matriculados.

Observar-se em levantamentos iniciais, segundo dados do Grupo de Estudos Multidisciplinares da Ação Afirmativa (GEMAA), o número de vagas abertas aos estudantes nas universidades federais, para as cotas de negro, pardos e indígenas, cresceu, em 2012 foram 13.392, em 2013 foram 37.028, e em 2014 foi de 43.613.

Assim, observamos que nas últimas décadas, as universidades brasileiras contam com um grande quantitativo de alunos indígenas, quilombolas e negros, o que pode não significar que ela tenha mudado seu modo de operacionalização e seu projeto civilizatório – continua o processo de reeducação desses sujeitos pertencentes a grupos diferentes que entram no ensino superior, mas o que mudou foi a composição social das universidades que teve alterações.

Apesar da sua expressiva presença no espaço universitário, esses sujeitos se deparam com dificuldades para a sua permanência, como conflitos nas relações étnicos-



raciais, preconceito, racismo, além de estudar em um idioma diferente do seu, não contando com material informacional e bibliográfico multilíngue.

Nesse sentido, a universidade se preparou (ou nunca se preocupou em estar preparada) para a entrada dos indígenas, quilombolas, negros, as chamadas minorias, que na verdade são grandes majorias? Onde está a interculturalidade na biblioteca? Sendo esta um espaço onde predomina a cultura erudita, a cultura da escrita. Povos de tradição oral como indígenas e quilombolas, se reconhecem nesse espaço? Sentem-se representados?

Nesse sentido, a fala do ativista indígena, antropólogo e professor da Ufopa, Florêncio Vaz Filho diz que:

Se a Universidade não tem sido por si mesma intercultural, se não tem favorecido a interculturalidade, os indígenas chegaram para forçar este processo. E é assim que a cara e o jeito das universidades no Brasil estão sendo transformados, e sendo levadas a uma interculturalidade de fato. E este caminho parece que não tem volta. Ao menos no que depender dos estudantes indígenas (VAZ FILHO, 2016, p. 18).

Assim, podemos pensar o que nossas bibliotecas podem fazer para contribuir com esse debate e combate aos processos de discriminação, preconceito e racismo. Isso porque falamos dos indígenas, negros e quilombolas, sem esquecer de outros como homofobia, transfobia, lesbofobia, machismo, que estão tão marcantes e presentes na sociedade.

É nesse cenário, que a atuação do bibliotecário como mediador de leitura e informação pode ter um papel fundamental enquanto um agente de mudança numa sociedade que vive processos discriminatórios e de exclusão aos que se mostram culturalmente não enquadrados na cultura dominante na Universidade.

Pode-se pensar, também, o espaço da biblioteca, sob o viés da interculturalidade, para a valorização da diversidade cultural, democratização e acesso à informação e um espaço também de luta contra formas de discriminação e desigualdades sociais. Assim como nas ações afirmativas, não basta apenas proporcionar o acesso ao ensino superior, mas oferecer condições que garantam a permanência dos indígenas e



quilombolas nesse espaço, contribuindo para a efetivação da cidadania e promoção de um diálogo verdadeiramente intercultural.

Em que sentido de interculturalidade? Aqui buscamos o que fala o Grupo de Estudos Cotidiano, Educação e Cultura(s) (GECEC), coordenado pela Professora Vera Candau, que ao tratar sobre a educação intercultural, diz que ela:

parte da afirmação da diferença como riqueza. Promove processos sistemáticos de diálogos entre diversos sujeitos - individuais e coletivos, saberes e práticas na perspectiva da afirmação da justiça - social, econômica, cognitiva e cultural -, assim como a construção de relações igualitárias entre grupos socioculturais e da democratização da sociedade, através de políticas que articulam direitos da igualdade e da diferença (CANDAU, 2014, p. 1)

Assim, refletir sobre a riqueza da diferença, sendo articulada para identidades plurais só enriquecem os processos pedagógicos, devendo ser reconhecidas e valorizadas. Dessa forma, pode-se refletir sobre as ações de mediação de leitura e informação, na biblioteca universitária, como processos de inclusão pedagógica, cultural e também de respeito à alteridade de grupos e sujeitos.

No entanto, pensar num espaço caracterizado por uma diversidade cultural, em que se tem uma cultura dominante institucionalizada, que se sobrepõe diante das demais, como se resolveria conflitos de interesse e poder? É até difícil de responder, sendo este um processo longo e histórico.

Nessa direção, ao tratar sobre o reconhecimento de uma sociedade cada vez mais heterogênea, marcada por uma diversidade cultural e linguística, a International Federation of Library Associations and Institutions (IFLA), produziu um documento intitulado Manifesto por uma Biblioteca Multicultural, destacando a biblioteca como um importante equipamento para o acesso, uso e disseminação da informação para todos os sujeitos, funcionando com um centro de aprendizagem, cultural e de informação (IFLA, 2008).

Reconhece-se, portanto, a função educativa e pedagógica do profissional bibliotecário como um mediador de leitura e informação, especialmente num espaço de



diversidade cultural, ao implementar ações e programas que visem à busca, ao uso e à apropriação da informação, contribuindo para a independência e a autonomia do sujeito-leitor, trabalhando sempre numa construção conjunta, quem sabe, de uma outra leitura, uma outra mediação, no espaço da biblioteca. Podemos, então, entender, mesmo que de forma introdutória, ser essa essência de uma biblioteca universitária intercultural.

Referências bibliográficas

AQUINO, Miriam de Albuquerque. *Leitura e produção: desvelando e (re)construindo textos*. João Pessoa: Ed. UFPB, 2000.

CANDAU, Vera Maria. *Concepção de educação intercultural*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2014. (Documento de trabalho).

FREITAS, Lídia Silva de. Uma leitura crítica da crise da leitura. *Cadernos BAD*, Lisboa, Associação Portuguesa de Bibliotecários, Arquivistas e Documentalistas, n.3, p.39-47, 1994.

FROHMANN, Bernd. O caráter social, material e público da informação. In: FUJITA, M.; MARTELETO, R.; LARA, M. (orgs). *A dimensão epistemológica da ciência da informação e suas interfaces técnicas, políticas e institucionais nos processos de produção, acesso e disseminação da informação*. São Paulo: Cultura Acadêmica; Marília: Fundepe, 2008. p. 19-34.

INTERNATIONAL FEDERATION OF LIBRARY ASSOCIATIONS AND INSTITUTIONS. *Manifesto IFLA por la Biblioteca Multicultural*. 2008. Disponível em: <http://www.ifla.org/files/assets/library-services-to-multicultural-populations/publications/multicultural_library_manifesto-es.pdf>. Acesso em 10 ago.2016.

OLSSON, Michael. Gently to hear, kindly to judge: the affective information practices of theatre professionals and journalists. *Information Research*, v. 18, n. 3, 2013. Disponível em: <<http://InformationR.net/ir/183/colis/paperC22.html>>. Acesso em: 08 ago. 2016.

RASTELI, Alessandro; CAVALCANTE, Lídia Eugênia. Mediação cultural e apropriação da informação em bibliotecas públicas. *Encontros Bibli: revista eletrônica de biblioteconomia e ciência da informação*, v. 19, n. 39, p. 43-58, jan./abr., 2014. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/eb/article/view/1518-2924.2014v19n39p43/26577>>. Acesso em 14 ago. 2016.



SILVA, Jonathas Luiz Carvalho. Percepções conceituais sobre mediação da informação. *InCID. R. Ci. Inf. e Doc.*, Ribeirão Preto, v. 6, n. 1, p. 93-108, mar./ago. 2015. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/incid/article/view/89731>>. Acesso em: 26 jun. 2016.

VAZ FILHO, Florêncio Almeida. A rebelião indígena na Ufopa e a força da interculturalidade. In.: ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 30., 2016, João Pessoa. *Anais...* João Pessoa: Associação Brasileira de Antropologia, 2016.



Estética midiática e empoderamento negro: a construção de um espelho mais colorido pelo exercício subversivo da cidadania comunicativa¹

Leslie Sedrez Chaves²

Entendido como um processo, ou seja, enquanto uma experiência que não é uniforme tem nuances e temporalidades diversas e se desenvolve no âmbito social, o sistema midiático é um elemento importante de nosso processo de constituição enquanto sujeitos. Conforme bem assinala Silverstone (2002), o sistema midiático é onipresente e somos crescentemente dependentes dele, “é uma dimensão essencial de nossa experiência contemporânea” (p. 12). Assim, a partir de sua linguagem e seus enunciados, uma parte significativa de nossa visão de mundo e, conseqüentemente, de nossa identidade é construída. Nesse sentido, a mídia aqui é compreendida como uma experiência “historicamente específica” (SILVERSTONE, 2002, p. 17), por esse motivo é tão importante prestar atenção às diferentes vivências com relação à mídia como fenômenos singulares, que têm características relacionadas aos cotidianos onde estão inseridas. É no cotidiano o espaço onde a mídia imprime sua presença ativa, trabalhando os valores simbólicos em circulação, criando e negociando representações, alimentando e sendo alimentada pelo “senso comum” (SILVERSTONE, 2002).

Nesse cenário midiático está inserida a internet, que tem participado com cada vez mais intensidade de diversos âmbitos da vida social. Como ressalta Castells (2009, p. 100), os usuários “vivem com a internet”, e dentro de suas variadas aplicações,

¹ Trabalho apresentado no GT19 – Mídia e identidades subalternas: novos olhares epistemológicos para atores emergentes.

² Jornalista, mestra em Comunicação e Informação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS e doutora em Ciências da Comunicação pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS (leslie_chaves@yahoo.com.br).



seja no trabalho, para contatos pessoais, na obtenção de informação e entretenimento, nos serviços públicos, na política ou na religião; ela “es el tejido de la comunicación de nuestras vidas”. Não só os cotidianos pessoal e organizacional passaram por transformações a partir dos usos e a internet possibilita e potencializa, mas também o modo de se relacionar e pensar sobre os meios de comunicação já existentes se transformou, gerando o fenômeno da convergência midiática, no qual a informação flui simultaneamente por diferentes canais.

De acordo com Jenkins (2008), a convergência não ocorre nos suportes tecnológicos, na dimensão material por meio da qual circula o fluxo de informações. Ela acontece no modo de pensar dos sujeitos individualmente e no seio das relações sociais entre as pessoas. Porque, conforme o autor aponta, “cada um de nós constrói a própria mitologia pessoal, a partir de pedaços e fragmentos de informações extraídos do fluxo midiático e transformados em recursos através dos quais compreendemos nossa vida cotidiana” (JENKINS, 2008, p. 30). Assim, essas transformações também atingem as formas como os indivíduos e as organizações se relacionam com a mídia, mesclando as funções de produtor e consumidor no processo comunicativo.

Jenkins (2008, p. 29-30) designa como “participantes” esses sujeitos em interação midiática, pois podem exercer, em alguns momentos, simultaneamente os dois papéis (produtor e consumidor) nesse processo, onde antigos e recentes veículos de comunicação se encontram e mídias corporativas e alternativas dialogam. Tal contexto amplia as possibilidades de diferentes atores sociais se utilizarem do potencial que essa configuração midiática oferece para colocar em prática seus projetos, defender seus direitos e exercer sua cidadania comunicativa.

A presente comunicação se propôs a refletir a respeito dessas potencialidades comunicativas, porém mais especificamente em relação aos usos que a população afro-brasileira tem feito dessas ferramentas midiáticas. Pensar os afro-brasileiros em relação e em circulação no ambiente midiático é de suma importância porque inúmeras pesquisas - entre as mais relevantes pode-se citar “A negação do Brasil - o negro na telenovela



brasileira” (2000), de Joel Zito Araújo - atestam com rigor científico o que se pode ver a olhos nus, mas que em geral não é admitido pelos meios de comunicação e por boa parte da sociedade: a ausência de negros nas produções midiáticas brasileiras, ou a presença estereotipada dessa população.

O resultado desse processo de invisibilidade e estereotipia na esfera midiática é o reforço do perverso racismo, que no Brasil é principalmente ligado a características fenotípicas, onde as gradações de cor da pele mais escuras e tipos de cabelos e feições do rosto negróides são associados a aspectos negativos e são as mais discriminadas. Em contrapartida a essa situação, tem sido observada uma série de ações em prol da valorização dos traços característicos do corpo negro. Essas iniciativas não necessariamente vêm de organizações sociais de combate ao racismo, mas principalmente de atores individuais, ou de pequenos grupos não tão formalizados, os quais extrapolam a denúncia e se utilizam principalmente da internet para, através da estética midiática, criar materiais que contribuem para a valorização da imagem e estética do corpo negro e, conseqüentemente, para o empoderamento dos afrodescendentes. São ações que, para subverter a monocromia da mídia, partem de uma “outra epistemologia” para a criação de materiais que contribuem para a valorização da imagem do negro, para o empoderamento dos afrodescendentes e para a construção de um ambiente midiático que possa refletir mais cores.

Ao considerar que “toda a experiência social produz e reproduz conhecimento e (...) qualquer conhecimento válido é sempre contextual, tanto em termos de diferença cultural, como em termos de diferença política”, e vai gerar diferentes epistemologias de acordo com o cenário em que está inserido (SANTOS, MENESES, 2009, p. 9), este trabalho objetiva pensar as recentes experiências dos afrodescendentes nesse cenário midiático. Vivências que se alinham ao chamado Sul metafórico, entendido “como um campo de desafios epistêmicos, que procuram reparar os danos e impactos historicamente causados pelo capitalismo na sua relação colonial com o mundo” (SANTOS, MENESES, 2009, p. 12).



Para Santos (2009, p. 23), o pensamento moderno ocidental divide a realidade social em dois universos de acordo com distinções invisíveis: o universo “deste lado da linha”, e o universo “do outro lado da linha”. É o que o autor chama de “linha abissal”, onde os que são considerados posicionados “no outro lado da linha” são excluídos de forma radical, uma vez que são vistos como irrelevantes e incompreensíveis. Isto é, produzem formas de conhecimento que não se adequam aos preceitos da ciência moderna ocidental, que detém o monopólio da distinção universal entre o que é verdadeiro e falso. Dentro desta proposta, a presente reflexão também foi desenvolvida tendo em perspectiva a concepção de pensamento pós-abissal (SANTOS, MENESES, 2009), em que são considerados e respeitados diferentes pontos de vistas acerca do fenômeno em estudo.

Outro objetivo em se eleger a visão pós-abissal para orientar o presente trabalho também se relaciona com uma reflexão acerca do tipo de conhecimento que se quer produzir, para quê e para quem se deseja colocar esse saber a serviço, e ainda, com as relações de poder que envolvem os papéis desempenhados pelos indivíduos dentro da academia, pois

Como produto do pensamento abissal, o conhecimento científico não se encontra distribuído socialmente de forma equitativa, nem poderia encontrar-se, uma vez que o seu desígnio original foi a conversão deste lado da linha em sujeito do conhecimento e do outro lado da linha em objeto de conhecimento. As intervenções no mundo real que favorece tendem a ser as que servem os grupos sociais que têm maior acesso a este conhecimento (SANTOS, 2009, p. 48).

Torna-se ainda mais relevante assinalar tais elementos, porque o presente trabalho foi realizado por uma pesquisadora que se autoidentifica como negra, fato que representa não só a afinidade com a perspectiva pós-abissal, mas principalmente o deslocamento do sujeito “do outro lado da linha” da posição de objeto de estudo para o lugar de produtor de conhecimento. Nesse sentido, é importante essa discussão porque a condição de ser uma pesquisadora afro-brasileira refletindo acerca das relações raciais no país envolve uma série de aspectos relativos ao contexto racial no Brasil de um modo



geral e especificamente na academia, ao histórico de lutas das populações negras e dos movimentos sociais negros organizados, e ainda á credibilidade e função do conhecimento produzido nessa situação.

O intelectual negro, mesmo o que não produz conhecimento sobre as relações raciais, por sua condição étnico-racial, enfrenta os desafios de se inserir em um contexto universitário racializado e que historicamente não representa o “lugar” atribuído ao negro pela sociedade. No entanto, os pesquisadores negros que se ocupam do estudo de temas raciais se defrontam ainda com os questionamentos a respeito da credibilidade do conhecimento que produzem, o qual entra conflito com um modelo de ciência canônico que acredita na neutralidade científica (GOMES, 2009). Por outro lado, essa inserção dos afrodescendentes na academia representa uma mudança positiva e gradativa do ponto de vista acerca dessas questões. Tanto no que diz respeito ao olhar da população negra enquanto produtora do conhecimento acerca dos objetos de estudo, quanto em relação à consolidação e legitimação do espaço desse grupo social dentro do ambiente acadêmico.

Referências bibliográficas

ARAÚJO, Joel Zito. *A negação do Brasil - o negro na telenovela brasileira*. São Paulo: Senac-SP, 2000.

CASTELLS, Manuel. *Comunicación y poder*. Madrid: Alianza editorial, 2009.

GOMES, Nilma Lino. Intelectuais negros e produção do conhecimento: algumas reflexões sobre a realidade brasileira. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina, 2009, p. 419-441.

JENKINS, Henry. *Cultura da convergência*. São Paulo: Aleph, 2008.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para Além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

SILVERSTONE, Roger. *Por que estudar a mídia?* São Paulo: Edições Loyola, 2002.



A violência do humor: por uma leitura crítica do corpo da mulher negra no contexto brasileiro¹

Ludmila Pereira de Almeida²

O principal objetivo é discutir como o corpo da mulher negra se configura por processos históricos de linguagem e práticas comunicativas dentro de um contexto marcado por uma constante colonialidade do saber e do poder (QUIJANO,2005). Sendo que estes se articulam e se disseminam por rituais de atos de fala (AUSTIN,1998) que se performam em subjetividades reguladas e hierarquizadas (FANON,2008), possibilitando reiterações de marcação da diferença por uma rede de poder que opera nos atos comunicativos de humor. Partiremos de uma leitura crítica sobre o mundo e a realidade que é posta como “verdade” (FREIRE,2001), procurando, então, desnaturalizar as percepções e estabelecer relações entre as palavras e o seu contexto de uso. Isso para obter uma compreensão contra hegemônica sobre o processo de visibilidade midiática.

Como índice das práticas de violência, trago para a discussão a performance da Inês Brasil, tida como web celebridade, popularizada a partir de um vídeo viral feito para o programa Big Brother Brasil em 2013. E partir disso, discutir como o humor atua na estigmatização do corpo por meio do açoite da injúria e da impressão a fogo pela piada (SALES, 2006). O que transforma o corpo risível, de uma mulher negra, em um objeto de prazer/servidão dos outros. Esse ato de rir, aparentemente, inocente, de brincadeira, coloca o corpo da mulher negra em seu “devido lugar”, estagnando as ações por atos de

¹ Trabalho apresentado no GT19 – Mídia e identidades subalternas: novos olhares epistemológicos para atores emergentes.

² Doutoranda em Linguística e Mestra em Comunicação pela Universidade Federal de Goiás. E-mail: ludjornalismo@gmail.com.



violência em primeira instância, invisíveis, que resulta no racismo espírituoso (SALES JR,2006), frequente no contexto brasileiro.

Lembrando que Inês não pretende, aparentemente, ser motivos de risadas, o que me fez questionar se esse discurso humorístico, resgatado em várias das aparições de Inês na TV, são motivados para ela ou sobre sua performance, do que rimos?

O corpo de Inês retoma uma trajetória histórica brasileira que intersecciona gênero e raça, pela invenção da noção de mulata (CORRÊA, 1996) estruturada pela ideia hegemônica de que “branca é para casar, mulata para fornicar e preta para cozinhar”. Assim, o humor sobre o corpo de Inês, tido como hipersexualizado (com seus 900 ml de silicone em cada seio, cintura fina e comportamento sexy), se torna uma força disciplinadora (FOUCAULT, 1987). Como se percebe na primeira aparição de Inês em rede nacional, na entrevista ao programa SuperPop em 2013 com a apresentadora Luciana Gimenez.

A entrevista foi composta por uma série de correções e nomeações ao comportamento de Inês, atitudes reiteradas em várias outras participações em mídia hegemônica. Caretas, olhares esnobes, indiretas, risos, demonstrações de como se fala um nome estrangeiro adequadamente, perguntas íntimas e interrupções da fala são evidentes, silenciando fatores como Inês saber falar muito bem outras línguas estrangeiras, tocar piano, cantar, conhecer outros países. Tudo a fim de “colocar”, alinhar e ordenar as ações de Inês dentro de um estereótipo de mulher negra, a corrigindo para que ela se enquadre nas “normas civilizadas” de se portar de maneira disciplinada, inclusive, perante a câmera, “fecha as pernas”, “deixa ele falar, só você que fala Inês”.

O que evidencia uma visibilidade controlada, com a fala traduzida e legitimada por sujeitos, Luciana Gimenez e convidados, que são autorizados a organizar e avaliar a experiência vivida de Inês (SPIVAK, 2010). A narrativa que se constrói não se expõe a violência e a destruição epistêmica que a tomada da palavra e a drenagem do poder pelo ato de rir das ações do outro, produz. Já que não é porque somos diferentes que



sofremos com a violência, mas é quando somos discriminados, inferiorizados, é que nos tornamos diferentes (KILOMBA,2016). É o ato de apontar e infantilizar o outro pelo riso (DAHIA,2008), por um jogo de poder, que ritualiza a diferença em escalas hierárquicas.

Esse processo de compreensão (ou não) da complexidade que compõe o corpo da mulher negra se constrói por atos de linguagem e seus rituais performativos que se tornam um dizer-fazer em contexto específico na/pela prática comunicacional, e em sua representação midiática. Com isso,

O corpo é, ao mesmo tempo, um lócus onde se expressam ideais societários, e onde se expressam relações de poder e desejo. A exibição de corpos sexualizados enquanto espetáculos públicos revela um investimento erótico no romance nacional, um processo que tem sido característico ao longo da história do Brasil enquanto nação (MAIA, 2012, p. 334).

Portanto, a exploração colonial, proporcionada pelo descobrimento de novas terras pelos europeus, e que tem seus ideais perpetuados até os dias atuais, tem cunho objetivo de domínio pelo mercado capitalista, porém seus efeitos nos sujeitos são da ordem subjetiva, a ponto de destruir o imaginário e os sistemas de referências culturais dos dominados (FANON, 2008). Por isso, “o objetivo do racismo não é o homem particular, mas uma certa forma de existir” (FANON, 1969, p. 36) que provém da violência epistêmica do outro (SPIVAK, 2010), e de uma naturalização dos modos culturais do opressor que são produzidos por um conjunto de artificialidades históricas (FOUCAULT, 1987).

E nessa relação de corpo e subjetividade, Fanon (2008) diz que no processo colonial e na criação da polaridade branco/negro o europeu impõe o que é e como de ser negro. Então este surge pela negação à noção de humanidade ao não ser reconhecido como humano, dotado de direitos e voz, se tornando “apenas” o negro. O que, ainda segundo o psicanalista, faz emergir um duplo narcisismo, pois ao negar o outro à humanidade o branco também se nega a isso, por se tornar incompleto – desejando o outro, estabelecendo oposições radicais (humano x animal) e se distando de uma interação com o outro que possibilite a existência pelo contato.



Esse duplo narcisismo impacta as subjetividades de ambos e geram efeitos de generalização do negro como sendo o depositário da animalidade, do corpo, da agressividade libidinal, da potência sexual, dos desejos, da emoção, já o branco se torna ligado à razão negando sua corporeidade. Assim, o branco cria espaços do qual o negro se convence de estar exercendo sua liberdade (como ser desejado sexualmente), o que o impede de sair da prisão subjetiva e reivindicar sua representação no mundo fora dos filtros eurocêntricos.

Para isso, a “subjetivação [é] o processo pelo qual se obtém a constituição de um sujeito, mais precisamente de uma subjetividade, que evidentemente não passa de uma das possibilidades dadas de organização de uma consciência de si” (FOUCAULT, 2006, p.262) que pode se materializar pela aceitação do próprio corpo e pela consciência dos limites sociais impostos. Sem esse processo de subjetivação o subalterno não se torna sujeito por não poder se agenciar como tal, pois possui uma subjetividade dentro da ilusão de liberdade proporcionada pelo poder hegemônico (FOUCAULT, 1995).

Nesse sentido, de acordo com Silverstone (2002, p. 31), “tanto a estrutura como o conteúdo das narrativas da mídia e das narrativas de nossos discursos cotidianos são interdependentes, que, juntos, eles nos permitem moldar e avaliar a experiência. O público e o privado se entrelaçam, narrativamente”. Nessa perspectiva de dominação a subjetividade vem sendo produzida, conforme Foucault (1995), por meio de saberes institucionais que fabricam indivíduos para o funcionamento da máquina estatal, no qual o corpo se torna o suporte de subjetividades subjugadas por estratégias de saber-poder.

Configurando, portanto, o ato de rir como correção e enquadramento dos corpos em seus “devidos” lugares sociais. Pois, de acordo com Bergson (2006, p. 146), “o riso é, acima de tudo, uma correção. Feito para humilhar, deve dar a impressão penosa à pessoa que lhe serve de alvo. A sociedade vingá-se por meio dele das liberdades tomadas com ela. Ele [o riso] não atingiria seu objetivo se não trouxesse a marca da simpatia e bondade”. O riso a custo do subalterno ritualiza práticas racistas sutis, veladas,



“cordiais”, de “integração subordinada” (SALES JR, 2006), que continuam a ser semeadas pelo/no contexto brasileiro.

Por isso, o riso nunca é inocente ou fruto de mal-entendidos, pois segundo Fonseca (1994, p. 53), “os grupos sociais quando riem de determinada piada, demonstram que estão aparentemente de acordo com suas mensagens”. Pois essas precisam ser compreendidas culturalmente, já que humor é pura inteligência (BERGSON, 2006) e se associa aos sistemas de significação do outro e do eu. Assim, o corpo da mulher negra se torna algo, historicamente, risível, naturalizado à violência por arquiteturas de linguagem. Que torna esse corpo distante do eu e do que a epistemologia hegemônica adota como padrão, desqualificando o sujeito e o endereçando performativamente pelo riso à um lugar apagado, a uma realidade de opressão.

Referências bibliográficas

- AUSTIN, John L. Performativo-constativo. Tradução: Paulo Ottoni. In: OTTONI, Paulo Roberto. *Visão Performativa da linguagem*. Campinas: Editora da Unicamp, 1998. 107-144.
- BERGSON, Henri. *O Riso - Ensaio sobre a Significação da Comicidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- CORRÊA, Mariza. Sobre a invenção da mulata. In: *Cadernos Pagu* (6-7), Campinas, Unicamp, 1996
- DAHIA, Sandra Leal de Melo. A mediação do riso na expressão e consolidação do racismo no Brasil. *Sociedade e Estado, Brasília*, v. 23, n. 3, p. 697-720, set./dez. 2008.
- FANON, Frantz. Racismo e Cultura. In: _____. *Em defesa da revolução africana*. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1969.
- _____. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad.: Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FONSECA, Dagoberto José. (1994) *A piada: discurso sutil de exclusão, um estudo do risível no “racismo à brasileira”*. 1994. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica (PUC) de São Paulo.
- FOUCAULT, Michael. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert L; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. P. 231-249.



_____. O sistema prisional. In: *Vigiar e punir: nascimento da prisão*; tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis, Vozes, 1987.

_____. Ética, sexualidade, política. In: *Ditos e escritos V*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

FREIRE, Paulo. *A importância do ato de ler: em três artigos que se completam*. Cortez. São Paulo: Cortez, 2001.

KILOMBA, Grada. *Descolonizando o conhecimento: uma palestra-performance de Grada Kilomba*. 2016. Tradução: Jessica Oliveira. Disponível em: <http://www.goethe.de/mmo/priv/15259710-STANDARD.pdf>. Acessado em: 6 de junho de 2016.

MAIA, Suzana. Identificando a branquidade inominada: corpo, raça e nação nas representações sobre Gisele Bündchen na mídia transnacional. *Cad. Pagu*. 2012, n.38, pp. 309-341.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Trad.: Julio Cesar Casarin Barroso Silva. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – Clacso, 2005.

SALES JR., Ronaldo L. *Democracia racial: o não-dito racista*. *Tempo Social*, revista de sociologia da USP, 2006, v. 18, n. 2.

SILVERSTONE, Roger. *Por que estudar a mídia?* São Paulo: Editora Loyola, 2002.

SPIVAK, Gayatri. C. *Pode o subalterno falar?* Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.



Teologia de fronteira: encontros com a gnose liminar de Walter Mignolo¹

Carlos Alberto Motta Cunha²

Introdução

Desde os anos 70 do século XX, o deslocamento migratório tem provocado, além de transformações demográficas, impactos sociais em várias partes do mundo diante do surgimento de situações limites de tolerância. As sociedades mais ricas do planeta, detentoras do poder e do conhecimento, agora são provocadas à convivência com o “outro”, que até então vivia distante, seguramente domesticado. O “outro”, considerado subalterno, ex-colonizado, passa a ocupar os mesmos espaços cotidianamente com aqueles que o dominavam. Os lugares até então frequentados por uma elite branca, heterossexual, cristã e com poder aquisitivo alto passa a receber também pessoas portadoras de diversidades raciais, de gênero, de outras matrizes religiosas, pluricultural e socioeconômica. Essa situação provoca tensões e traz consigo valores que colocam sob suspeita “as verdades” apreendidas. Abre-se um novo embate teórico e prático, seja da parte dos ex-colonizados, seja na perspectiva dos antigos colonizadores, sobre os valores e o conhecimento tradicional impostos pela cultura eurocêntrica e/ou estadunidense.

É neste contexto que surgem os processos de descolonização, usados para indicar um posicionamento próprio a nível metodológico e filosófico, não cedendo privilégios a nenhum sistema conceitual ou tradicional, mas privilegiando a cultura nativa e, ao mesmo tempo, desvelando a lógica da colonialidade e da reprodução da matriz

¹ Trabalho apresentado no GT 20 – Colonialidade e de(s)colonialidade do crer, do saber e do sentir: implicações epistemológicas nos estudos da religião.

² Pós-doutorando em Teologia no PNPd da CAPES e Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE).



colonial do poder (que, é claro, uma economia capitalista) desconectando-se dos efeitos totalitários das subjetividades e categorias de pensamento ocidentais.

A teoria descolonial de Walter Mignolo emerge nesse quadro como uma das críticas ao projeto de modernidade/colonialidade imposto por povos colonizadores. O seu pensamento abarca contornos diversos questionando os modelos adquiridos nas esferas da política, da economia, da sociedade e da epistemologia. O nosso objetivo, sem cair no reducionismo por desconsiderar o todo do pensamento de Mignolo, é propor um encontro entre a teologia cristã e uma das suas ideias: a gnose liminar. Portanto, faremos uma opção no pensamento de Mignolo por verificar o impacto de sua proposta epistemológica à teologia cristã.

A gnose liminar de Walter Mignolo

Walter D. Mignolo (1941-) é argentino, licenciado em Filosofia e Literatura, possui doutorado em Semiótica e Teoria Literária pela École des Hautes Études, França. Atualmente é professor na Duke University, Estados Unidos. Em sua pesquisa, explora conceitos como colonialidade global, geopolítica do conhecimento, transmodernidade e pensamento de fronteira.

Mignolo aponta para a emergência de novos lugares de enunciação, uma “gnose liminar” que é expressão de uma razão subalterna lutando para afirmação dos saberes historicamente subalternizados. Para o autor, estamos vivendo a emergência de um “outro pensamento”, um pensamento liminar que aponta para uma razão pós-ocidental. Essa gnose ou pensamento liminar é uma reflexão crítica sobre a produção do conhecimento e implica na sua redistribuição geopolítica até então pautada na colonização epistêmica e na subalternização de todas as formas de saberes, povos e culturas que não estivessem pautadas nos cânones da ciência eurocêntrica.

O deslocamento do lócus de enunciação dos centros do sistema moderno-colonial para suas margens, para as fronteiras das diferentes histórias locais não significa



negar a importância da ciência e das formas de saberes ocidentais hegemônicas. Não se trata também de um relativismo cultural e epistêmico. Esses projetos não são universais e abstratos, mas circunscritos nos limites das diferenças coloniais específicas na formação do sistema-mundo moderno colonial.

Inspirado em Aníbal Quijano, sociólogo peruano, Mignolo diz que reconhecida a colonialidade, feita a crítica a partir da sua perspectiva, o próximo passo indispensável é o que Quijano chama de “*desprendimiento*” e que Mignolo batiza de “*delink*”, uma tradução para o inglês do termo utilizado em espanhol e que atribuiu a seu projeto de mudança epistemológica. Para o nosso semiótico, foi no campo epistemológico que a retórica da modernidade ganhou força por produzir e reproduzir discursos e narrativas que justificam a colonialidade.

Mignolo defende a descolonização epistêmica, isto é, ela se desvincula dos fundamentos genuínos dos conceitos ocidentais e da acumulação de conhecimento. O desvinculamento epistêmico não significa abandono ou ignorância do que já foi institucionalizado por todo o planeta, mas um aprender a desaprender: “Descolonização (da mente) deve revelar o totalitarismo da cumplicidade da retórica da modernidade e a lógica da colonialidade, a fim de abrir espaço para a possibilidade [...] de “outro mundo”, em que muitos mundos coexistirão” (MIGNOLO, 2007, p.469).

A descolonização pressupõe o que Mignolo chama de “pensamento de fronteira” como espaço entre-lugares entre a diversidade das histórias subalternas e suas correspondentes subjetividades, isto é, o pensamento deve vir das margens. Apoiado no conceito de transmodernidade cunhado por Enrique Dussel, Mignolo afirma que a crítica deve vir não só de fora, mas da exterioridade: “onde a diferença entre o ‘espaço da experiência’ e entre ‘o horizonte da expectativa’ torna-se aparente” (MIGNOLO, 2007, p.494).

A gnose liminar é conhecimento construído nos espaços liminares, nas fronteiras da diferença colonial que, na perspectiva do subalterno, está deslocando e absorvendo as formas hegemônicas do conhecimento. Não se trata de sincretismo e nem



de hibridismo, mas uma maneira de ser e de existir de todos aqueles que habitam a fronteira:

Quem habita a fronteira do lado da colonialidade “sente”, cedo ou tarde, a diferença colonial. A questão é o que fazemos uma vez que estamos conscientes? Há três caminhos possíveis: tentamos nos assimilar, e boa sorte na assimilação; nos adaptamos o melhor que podemos, pois temos que viver; ou, a terceira, nos adaptamos e começamos a construir projetos que apontam para outras formas de vida. Neste momento a consciência e o ser de fronteira transformam-se no pensamento fronteiriço em ação, colocamos a experiência e o pensamento em ação (MIGNOLO, 2002).

O pensamento descolonial pressupõe o fazer descolonial, ou seja, um giro com a pretensão de substituir a geopolítica de Estado de conhecimento de seu fundamento na história imperial do Ocidente dos últimos cinco séculos, pela geopolítica de Estado de pessoas, línguas, religiões, conceitos políticos e econômicos, subjetividades etc., que foram negadas. Tal comprometimento pressupõe: primeiro, desvelar a lógica da colonialidade e da reprodução da matriz colonial do poder; e, segundo, desconectar-se dos efeitos totalitários das subjetividades e categorias de pensamento ocidentais.

Teologia de fronteira

A teoria descolonial pede uma desobediência epistêmica capaz de “desvincular-se de uma concepção de saber que se considera o único capaz e possível. É necessário pensar de outra maneira” (MIGNOLO, 2007, p.138). O projeto de descolonização lida com epistemologias de fronteira e múltiplos saberes a partir de línguas e categorias de pensamento excluídas dos fundamentos dos pensamentos ocidentais. São as “sociedades silenciadas em que há fala e escrita, mas que não são ouvidas na produção planetária de conhecimento, orientadas pelas histórias locais e as línguas locais das ‘sociedades silenciadoras’” (MIGNOLO, 2003, p.108). No mundo plural como o nosso, onde se questiona os projetos colonizadores, não se pode negar a sabedoria e a riqueza cultural oriunda das pequenas localidades.

A história do cristianismo embrionário reforça a ideia de um movimento de fé que se iniciou a partir das pequenas localidades, marginalizadas, e por pessoas,



majoritariamente, simples e pobres. Conhecidos como “os do caminho”, os primeiros cristãos acolhiam as necessidades dos empobrecidos que lutavam pela sobrevivência numa sociedade excludente. Ser cristão, nos primeiros anos da “Era da fé” (COX, 2015, p.16), significava ouvir atentamente as vozes dos excluídos e atender as suas necessidades. A esperança por um mundo melhor movia os crentes em Jesus Cristo a assumir o seguimento do seu mestre na construção do reino de Deus.³

A “Era da Crença” (COX, 2015, p.16) converteu a fé jesuânica em preceitos a respeito dele. Uma elite composta por especialistas eclesiais acabou por transformar a simplicidade da fé em complexos tratados de crença. O que era um movimento marginal, sob influências diversas, tornou-se, no século IV a.C., a religião oficial do império romano. A era constantiniana cristalizou o cristianismo num sistema de preceitos hegemônicos monitorados por uma hierarquia e por decretos imperiais. Esta era durou por aproximadamente quinze séculos até os despertamentos anticoloniais do século XX.

Vivemos hoje o limiar de um novo momento da história cristã. Os projetos de descolonização revelam a “lógica encoberta que impõe o controle, a dominação e a exploração, uma lógica oculta atrás do discurso da salvação, do progresso, da modernização e do bem comum” (MIGNOLO, 2007, p.32). A tradição teológica cristã foi, e continua sendo em algumas situações, um dos mecanismos do processo colonizador. A transformação do espaço intelectual, inclusive teológico, no final do século XX e início do século XXI está ocorrendo devido a emergência do “pensamento crítico subalterno, tanto como prática de oposição na esfera pública quanto uma transformação teoria e epistemológica na academia” (MIGNOLO, 2007, p.139).

A contemporaneidade com toda a sua complexidade reclama a construção de uma teologia consciente da pluralidade cultural e religiosa capaz de abraçar dentro de seu horizonte as experiências sócio-religiosas do conjunto da humanidade. Esta tarefa de reescrever a teologia, e/ou de recriar seu conteúdo, não implica apenas uma novidade no

³ Cf. Os relatos bíblicos dos Atos dos Apóstolos.



objeto, mas exige também uma novidade no sujeito, ou seja, faz-se necessário um novo tipo de teólogo, com um novo tipo de consciência e postura diante da atualidade.

A gnose liminar proposta por Mignolo interpela a teologia cristã a repensar a sua epistemologia e avaliar criticamente até que ponto a inteligência da fé está comprometida com o *status quo* psicológico, social e político hegemônico. É preciso libertar a teologia e revisar o seu discurso para que a fé não seja prisioneira de um pensamento único e dominante. “As certezas teológicas prévias parecem cerrar o coração e o entendimento, para dar um valor absoluto aos sinais que permitem reconhecer a Jesus pelo que realmente é” (SEGUNDO, 1978, p.91).

A gnose liminar é cheia de oportunidades e rica em novas possibilidades e desafios. O pensamento fronteiro desinstala o sujeito da zona de conforto e o provoca a mudanças. A fronteira dá a ideia da totalidade dos espaços existentes nas linhas fronteiriças entre os saberes. As regiões fronteiriças são ideais para a construção de identidades porque favorecem a articulação de diferenças culturais num movimento de deslocamento e sobreposição de diferenças. “Esses ‘entre-lugares’ fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação” (BHABHA, 2013, p.20).

A fronteira é ambiente de mobilidade, andança, no qual se permitem encontros com “o novo”. Na linguagem teológica, o espaço do “entre-lugares”, seria como um evento kairótico, em que a esperança do “além” entre os que dialogam, alimenta a expectativa da novidade por outro lugar.

O lugar de fronteira é propício para refletir a partir do horizonte da fé, instituído em conteúdos objetivos no seio da confessionalidade religiosa, advém boa parte da matéria-prima para a reflexão teológica e do horizonte comum da razão lógica e investigativa, instituída em métodos e teorias, advêm as regras do jogo do conhecimento, tanto quanto em outras áreas. Portanto, as margens são espaços de criação, de colaboração e de contestação, em que o sujeito peregrina numa experiência de travessia



e retorno com os companheiros dos outros lugares, criando-se um terceiro espaço vivencial capaz de recriações.

Pensar a teologia, especificamente no âmbito teórico-teológico, a partir da gnose liminar é propiciar um espaço propício para que ela, ao mesmo tempo, acolha a inquietação do lugar e manifeste a sua própria palavra, quer dizer, a epistemologia da teologia é interpelada pela estrutura teórica de outros conhecimentos, vozes e saberes a dizer o que lhe é próprio.

Conclusão aberta

Fazer teologia cristã a partir da gnose liminar é desafiador. Para esse labor é necessário que o teólogo tenha uma postura crítica e madura frente a uma releitura crítica descolonial da herança teológica do cristianismo. Como conclusão aberta, deixamos duas importantes considerações de Mignolo para este feito. Primeiro, a configuração-chave do pensamento liminar é pensar a partir de conceitos dicotômicos ao invés de organizar o mundo em dicotomias – como possibilidades de novos processos colonizadores. Segundo, criticar conceitos dicotômicos implica pensar a partir de ambos e não, necessariamente, contra ambos. A gnose liminar e essa dupla crítica são condições necessárias para “um outro pensamento que não é mais concebível na dialética de Hegel, mas localizado na fronteira da colonialidade do poder no sistema mundial moderno” (MIGNOLO, 2003, p.102). Aqui, temos a possibilidade para a elaboração de outra teologia cristã revisada desde e com grupos subalternos.

Referências bibliográficas

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. 2.ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2013.

COX, Harvey. *O futuro da fé*. São Paulo: Paulus, 2015.

MIGNOLO, Walter. *Delinking*. The rethoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality. Em: *Cultural studies*, n. 21, vols 2 e 3. Routledge. 2007, p.469.



_____. *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2007, p. 138.

_____. *Histórias locais/Projeto globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Ed.UFMG, 2003, p.108.

_____. *Descolonialidade como o caminho para a cooperação*. Entrevista disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=5253&secao=43> . Acesso em 20 de jul. 2016.

SEGUNDO, Juan Luís. *Libertação da teologia*. São Paulo: Ed. Loyola, 1978.



A regulação/regulamentação da ayahuasca como fluidez entre o religioso e o político¹

Janaína Alexandra Capistrano da Costa²

A palavra ayahuasca é proveniente do quéchuá, idioma oficial do Tawantinsuyu o império inca³. Atualmente mais de oito milhões de pessoas na América Latina tem o quéchuá como língua materna, sendo este o idioma indígena mais usado na região. A extensão desse uso se deve tanto ao alcance territorial de dito império, quanto à ação dos colonizadores, especialmente dos missionários religiosos que traduziram e sistematizaram o quéchuá a fim de utilizá-lo na catequização dos nativos (UNICEF 2009: 85). A referida palavra é o principal termo empregado hoje em dia para denominar uma substância psicoativa⁴ pertencente à farmacopeia indígena amazônica e criada a partir da decocção de basicamente duas espécies vegetais, o cipó *Banisteriopsis Caapi* e a folha do

¹ Trabalho apresentado no GT 20 – Colonialidade e de(s)colonialidade do crer, do saber e do sentir: implicações epistemológicas nos estudos da religião.

² Doutora em Ciências Sociais pela UFRN e Professora do curso de Ciências Sociais da UFT.

³ *Tawantinsuyo* em quéchuá significa “os quatro cantos do mundo” e corresponde segundo León (2007: 221-244), a quatro grandes porções administrativas *Chinchaysuyo*, *Collasuyo*, *Contisuyo* e *Antisuyo*, definidas por características climáticas e geográficas e cujo centro era Cuzco. Segundo Martins (2005) não é possível precisar a extensão desse império, estima-se que sua população chegou aos 14 milhões de pessoas e que seu território chegou a ter 2.600.000 de m², já León (2007) faz referência a 4.000.000 de m². Para o cronista Felipe Guaman Poma de Ayala a zona do Antisuyo teria avançado até o atlântico norte. Arqueólogos da Universidade de Helsinki da Finlândia identificaram a presença de uma fortaleza e fragmentos de cerâmica inca na fronteira da Bolívia com o Acre no Brasil. Em pesquisa da UFPA sobre diversos geoglifos na região do Acre aventou-se a hipótese da existência de antigos assentamentos influenciados pela cultura inca no local. Eduardo Galeano (2010: 67) descreve a extensão do Império Inca da seguinte maneira: “Quando os espanhóis chegaram a América, estava em seu apogeu o império teocrático dos Incas, que estendia seu poder sobre o que hoje chamamos Peru, Bolívia e Equador, abarcava parte da Colômbia e do Chile e alcançava até o norte da Argentina e a selva brasileira”. O Império foi sujeitado pela coroa espanhola em 1553.

⁴ A ingestão da substância psicoativa provoca alterações no pensamento, no humor, na emoção e na percepção das pessoas. Neste caso a psicoatividade é produzida por uma combinação com a molécula alcalóide N,N-dimetiltriptamina (DMT), a qual fora proscrita durante a Convenção sobre substâncias psicotrópicas da ONU de 1971 (ONU 2015: 15).



arbusto *Psichotrya Viridi*. O consumo ritual da ayahuasca ocorre em diferentes países ligados à Amazônia como Peru, Colômbia e Equador, mas foi somente no Brasil que no início do século XX surgiram grupos de caráter religioso dotados de fundamentos cristãos e que tornaram essa substância um sacramento. Refiro-me às religiões ayahuasqueiras brasileiras, a saber, o Santo Daime, a Barquinha e a União do Vegetal (LABATE 2004: 64; GOULART 2004: 13).

A tese mais consensual entre os autores (BIANCHI 2005, LUNA 2009, 2005 e 2011, MACRAE 1992, DE MORI 2011) é a de que esse fenômeno religioso brasileiro teria se desenvolvido através dos contatos entre nativos e demais sujeitos envolvidos com o processo de modernização da Amazônia. O qual estaria marcado pela presença de missões religiosas cristãs, os fluxos populacionais ligados às atividades econômicas da extração de madeira, do garimpo e dos sucessivos ciclos de exploração da borracha. O impacto modernizante desses acontecimentos teria influenciado decisivamente o surgimento de um sujeito que Luna (2005) qualificou como *vegetalista* e definiu como sendo um curandeiro mestiço, especializado no uso da ayahuasca com o principal objetivo de curar os membros de sua comunidade. Desse modo, teria ocorrido uma espécie de desenvolvimento do uso da ayahuasca no xamanismo indígena que se desdobrou no uso do xamanismo mestiço *vegetalista*, como uma manifestação das novas formas de relação interpessoal e com o meio ambiente influenciadas pelo paradigma civilizacional e surgidas no transcorrer de dito processo. Dessa experiência, o uso da bebida teria sido absorvido e resignificado pelas religiões fundadas no êxtase ayahuasqueiro enquanto revelação mística, as quais se fixaram no meio urbano, precisamente nas capitais do Acre (Rio Branco) e de Rondônia (Porto Velho), se institucionalizaram e se expandiram em número de fiéis e em número de locais de culto ao longo dos anos.

Por volta do início da década de 1980 tal crescimento associado a certo exotismo despertou o interesse da sociedade brasileira e a suspeita desses cultos se constituírem em engodo para o uso e tráfico de drogas gerou grande polêmica. Isso



instou o Estado nacional a se pronunciar sobre a legalidade das religiões ayahuasqueiras e durante aproximadamente trinta anos uma agência estatal realizou pesquisas sobre esses grupos e manteve diálogo com seus líderes e fiéis, para finalmente decidir se os mesmos tinham ou não autorização para consumir o seu sacramento. Em 2010, o CONAD (Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas) publicou uma resolução estabelecendo parâmetros deontológicos para dito consumo e com isso garantiu o direito à liberdade religiosa dos fiéis. O Brasil constituiu-se, assim, numa referência para outros países que também têm enfrentado a questão do uso religioso de psicoativos inseridos no paradigma proibicionista⁵.

No que se refere aos estudos da religião, a experiência em tela suscita questionamento sobre a efetividade de princípios da modernidade religiosa como a separação entre as esferas da vida, a racionalização e a laicização, pois compreende uma relação entre aparato estatal e religiões. Dentro desse debate desenvolvi esta pesquisa afinada com Giumbelli (2002; 2008), Maríz (2011), Oro (2011), Oro e Ureta (2007), e Burity (2001; 2008), para os quais dita modernidade configura-se mais como um projeto político levado a cabo através de relações de poder assimétricas e históricas do que como uma realidade em pleno curso. Numa perspectiva de longa duração Monteiro (2011) e Giumbelli (2002) observam que o processo de constituição do Estado Nacional brasileiro influenciou decisivamente a expressão das religiões no país. Para Giumbelli (2002: 244) a construção da República demarcou a distinção entre o catolicismo oficial e unificador da Nação e os chamados “acatólicos”; protestantes, cultos de matriz africana, espíritas e indígenas, assim discriminados negativamente. Sobre estes “outros”, mesmo quando puderam contar com uma igualdade jurídica, recaiu o preconceito e a perseguição fundados em ideologias raciais, médico sanitaristas e modernizantes promovidas pelo

⁵ O paradigma proibicionista orienta a relação planetária com as substâncias psicoativas e assenta-se em três convenções da ONU, vigentes e complementares: a Convenção Única sobre entorpecentes de 1961, que revogou as convenções anteriores e foi revista em 1972; o Convênio sobre substâncias psicotrópicas de 1971; e a Convenção das Nações Unidas contra o tráfico ilícito de entorpecentes e substâncias psicotrópicas de 1988 (Convenção de Viena).



Estado e que viam nessas manifestações representações do arcaísmo e da degeneração humana (GIUMBELLI 2008: 82). Segundo o autor, instaurou-se nesse contexto um regime de relações entre Estado e religiões demarcado pela combinação entre a ausência de uma definição e de um ordenamento jurídico específico para a religião, o atendimento a expectativas de auto-regulação com poucas restrições e, por fim, formas de regulação indireta do religioso (GIUMBELLI 2002).

Considero que estas formas de regulação indireta operam através da (re)produção de estigmas, desigualdades simbólicas e políticas, ao mesmo tempo em que possuem em alguns casos uma dimensão institucionalizada, pois podem expressar-se através de normatividade específica. Como é o caso da proibição da prática do espiritismo pelo código penal de 1890 e da obrigatoriedade do registro dos cultos de matriz africana na Seção de Entorpecentes Tóxicos e Mistificações vigente em 1937 (GIUMBELLI 2003: 256). Ao usar os termos regulação/regulamentação da ayahuasca procuro destacar essas nuances uma vez que a peculiaridade do processo em questão reside justamente na ênfase que adquire a parte jurídica, permeada pela ação de especialistas de diferentes áreas –história, antropologia, sociologia, psicologia, bioquímica, jurídica- que dão suporte científico à decisão Nº1 de 2010 do CONAD. Tendo em vista, portanto, a permeabilidade e os deslocamentos entre o religioso e o político compartilho com Sanchis (2001: 29-30) a ideia de que não se trata de opor “lógica secularizante” e “volta da religião”, mas sim “administrar a articulação das duas pontas de uma (demultiplicada) aporia. [Pois] É nas modalidades desta administração que nossos equilíbrios são diferentes. E é ali que é desafiada a nossa criatividade”.

Minha proposta é tomar a ayahuasca como categoria epistemológica considerando-a capaz de nos fornecer uma imagem dessa articulação. Desde a etimologia da palavra, até os múltiplos entendimentos elaborados pelas cosmologias das religiões da ayahuasca está configurada a ideia de trânsito permanente entre vida e morte, corpo e espírito, homem e natureza e, portanto, de alteridade. Nesse sentido, podemos identificar nesse fenômeno aquilo que Edgard Morin (2012) chamou de unidualidade



cérebro espírito, onde o pensamento empírico/técnico/racional interage e dialoga com o pensamento simbólico/mitológico/mágico (mito-logos).

Em análise do processo institucional de regulamentação da ayahuasca a partir de documentos oficiais e entrevistas, pude observar que tanto do ponto de vista dos agentes estatais, quanto do ponto de vista dos agentes religiosos a bebida exercia um papel protagonista (COSTA: 2015). A diferença nestas perspectivas baseava-se no fato de a ayahuasca ser compreendida respectivamente como uma droga poderosa que precisava ser dominada e como um ser em si de caráter sobrenatural com o qual era necessário se relacionar com respeito. A mediação entre estes pontos de vista tão díspares e marcados por epistemologias adversas ocorre a meu ver através do que Serge Gruzinski (2001) definiu como “dinâmica mimética da ocidentalização”, que administra a aparente aporia criando assim, uma solução.

Em 1982 o governo brasileiro criou a primeira comissão de investigação do consumo ritual da ayahuasca formada por agentes da polícia federal, militares do exército e intelectuais. Porém, mesmo esta comissão emitindo parecer favorável à liberdade desse uso, em 1985 a Divisão de Medicamentos (DIMED) do governo federal incluiu as espécies utilizadas na composição da ayahuasca na lista de substâncias proscritas⁶. Para dirimir esse impasse institucional e atender a demanda das religiões da ayahuasca que contestaram a proibição, o Conselho Federal de Entorpecentes (CONFEN) criou um grupo de trabalho sem a presença da força policial, para “examinar a questão da produção e consumo das substâncias derivadas daqueles vegetais, em todos os seus aspectos” (Resolução Nº 4 de 30/07/1985) e meses depois suspendeu provisoriamente os efeitos da Portaria 02/85 da DIMED (Resolução Nº 06 de 04/02/1986). O relatório final apresentado

⁶ A forma como a portaria publicada no Diário Oficial (13/03/1985) definiu a espécie revela confusão: “*Banisteriopsis caapi* (cipó de chinchona ou chacrona ou mariri) – produtos obtidos da planta [no singular] ou de suas partes”. A definição correta para as espécies são: no vocabulário científico para o cipó *Banisteriopsis Caapi* e para a folha *Psychotrya Viridis*, ou popularmente cipó jagube, ou mariri, e folha chacrona ou rainha. As proibições sob a égide do paradigma proibicionista são pródigas em proibir sem saber ao certo o que estão proibindo e o porque.



por esse grupo de trabalho em 1987 foi favorável à exclusão definitiva de ditas espécies da lista de substâncias proscritas. Em 1992, respondendo a novos questionamentos e denúncia de que as religiões da ayahuasca constituíam-se em organização criminosa, o CONFEN realizou nova avaliação e concluiu outra vez pela autorização do uso. Em 1995 e em 1997, após certa polêmica sobre o consumo da bebida por menores de idade, o órgão recomendou que a ayahuasca não fosse ministrada para pessoas nessa faixa etária e nem para portadores de distúrbios mentais. Ao adentrar o novo milênio a situação do uso religioso da ayahuasca ainda era instável no país, por não existir lei ou uma medida administrativa específica destinada a regular claramente essa prática. O que deixava os grupos à mercê de quaisquer reveses políticos. Em 2002, o CONAD (antigo CONFEN) nomeou a Câmara de Assessoramento Técnico e Científico sobre o uso da Ayahuasca a fim de sanar essa deficiência (Resolução N°26 31/12/2002). Em parecer técnico de 2004, esta reiterou a liberdade do uso religioso da ayahuasca e ainda no mesmo ano o CONAD criou o Grupo Multidisciplinar de Trabalho Ayahuasca com o objetivo de redigir um documento que traduzisse a deontologia do uso da ayahuasca no país (Resolução N°05 4/11/2004). Diferentemente das experiências anteriores que apenas consultavam e pesquisavam os grupos religiosos, o GMT Ayahuasca incluiu 1/3 de membros eleitos por estes mesmos grupos. Tal participação facilitou que a noção de uso religioso da ayahuasca fosse delineada a partir do lugar de onde provém esse discurso. Isso incidiu decisivamente no formato do relatório apresentado pelo grupo em novembro de 2006 e aprovado na íntegra pelo CONAD em 2010.

Nesse trajeto, seguindo as duas principais vias de presença do religioso no espaço público, a generalista e a diferencialista (GIUMBELLI 2002), os agentes religiosos reivindicaram seu reconhecimento como uma forma religiosa dentre tantas outras, bem como uma manifestação cultural autêntica que deita suas raízes na origem indígena e amazônica. Evoca-se dessa forma, o que Peter Sloterdijk (2008) chamou de “princípio genealógico”, segundo o qual o parentesco e a territorialidade predominam sobre a simpatia e a liberdade de movimento, aspecto este característico da modernidade. Tal



dinâmica, entretanto, não anula a unidualidade cosmológica, uma vez que a ayahuasca é o centro, o meio e o trânsito entre mundos. Logo, há sempre uma tensão que exige fluxo e adaptação entre as partes, atualmente a nova fronteira a ser conquistada pelos grupos ayahusqueiros no Brasil, depois da autorização normativa para o uso religioso, é a patrimonialização da bebida e a autorização para o seu uso terapêutico.

Referências bibliográficas

BIANCHI, Antonio. (2005). *Ayahuasca e xamanismo indígena na selva peruana: o lento caminho da conquista*. In: LABATE, Beatriz. C. & GOULART, Sandra. L. (orgs) *O Uso ritual das plantas de poder*. Campinas, SP: Mercado de Letras.

BURITY, Joanildo A. (2008) Religião, política e cultura. *Tempo Social, revista de sociologia da USP*. V20 n2, novembro. p.83-113 Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/sociologia/tempo-social/site/images/stories/edicoes/v202/v20n2a05.pdf>> Acesso em: 10 abr 2013

BURITY, Joanildo A. (2001) Religião e Política na Fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica. *Rever. Revista de Estudos da Religião* N° 4 / 2001 / p. 27-45. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv4_2001/p_burity.pdf> Acesso em: 10 abr 2013

COSTA, Janaína Alexandra Capistrano da. (2015) *A ayahuasca como locus mediterraneus da América do Sul*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Em 6 de novembro de 2015.

DE MORI, Bernd Brabec. (2011) *Tracing hallucinations: contributing to a critical ethnohistory of ayahuasca usage in the peruvian amazon*. In: LABATE, Beatriz C. & JUNGABERLE, Henrik. *The Internationalization of Ayahuasca*. Zurique: Lit Verlag.

DICCIONÁRIO (2005) *Quechua-Español-Quechua*. Academia Mayor de la lengua Quechua. 2ª Edición, Gobierno regional de Cuzco Perú.

GALEANO, Eduardo. (2010) *As veias abertas da América Latina*. São Paulo. L&PM.

GOULART, Sandra L. (2004). *Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica: as religiões da ayahuasca*. Doutorado em Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

GRUZINSKI, Serge. (2001) *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras.



LABATE, Beatriz C. (2004) *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas: Mercado das Letras y São Paulo: FAPESP.

LEÓN Azcarate, Juan Luís. (2007) *La muerte y su imaginario en la historia de las religiones*. Bilbao, Espanha: Universidad de Deusto.

LUNA, Luis Eduardo. (2005). *Narrativas da alteridade: a ayahuasca e o motivo de transformação em animal*. In: LABATE, Beatriz. C. & GOULART, Sandra. L. (orgs) *O Uso ritual das plantas de poder*. Campinas, SP: Mercado de Letras.

LUNA, Luis Eduardo. (2009). *Xamanismo amazônico, ayahuasca, antropomorfismo e mundo natural*. In: *O uso ritual da ayahuasca*. 2ª Ed. ARAÚJO, Wladimir Sena & LABATE, Beatriz C. Campinas: Mercado de Letras.

LUNA, Luis Eduardo. (2011). *Some reflections on the global expansion of ayahuasca*. In: LABATE, Beatriz C. & JUNGABERLE, Henrik. *The Internationalization of Ayahuasca*. Zurique: Lit Verlag.

MACRAE, Edward. (1992). *Guiado pela lua: xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo: Brasiliense.

MARIZ, Cecília. (2011) *Algumas reflexões sobre religião e luta pela cidadania*. In.: Joanildo A. Burity e Péricles Andrade Jr. *Religião e cidadania*. São Cristóvão/Recife. UFS e Fundação Joaquim Nabuco. p. 263-272

MARTINS, Cristiana Benzatoni. (2005) *Representações do antisuyo em El primer nueva corónica y buen gobierno de Felipe Guaman Poma de Ayala*. *Revista de História* 153 (2ª 2005) p.117-138

MONTEIRO, Paula. (2011) *O campo religioso, secularismo e a esfera pública no Brasil*. *Boletim CEDES*. Outubro/Dezembro de 2011. Disponível em: <http://www.cis.puc-rio.br/cedes/PDF/out_2011/campo.pdf> Acesso em: 10 abr 2013

ORO, Ari Pedro & URETA, Marcela. . (2007) *Religião e Política na América Latina: uma análise da legislação dos países*. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre. Ano 13. Nº 27. p.281-310

ORO, Ari Pedro. (2011) *A laicidade no Brasil e no ocidente: algumas considerações*. *Civitas*. Porto Alegre. Vol. 11. Nº 2. p. 221-237

ONU Organização Das Nações Unidas. 2015 (1971) *Convention on Psychotropic Substances*. Disponível em: <http://www.unodc.org/pdf/convention_1971_en.pdf> Acesso em: 14 mai 2015.

SANCHIS, Pierre. *Desencanto e formas contemporâneas do religioso*. In: *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*. Nº3, Ano 3, Porto Alegre, 2001. P.27-43

SLOTERDIJK, Peter. (2008) *Extrañamiento del mundo*. Valencia: Pre-texto.



UNICEF (2009) Fondo De Las Naciones Unidas Para La Infancia. *Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina*. Cochabamba, Bolivia. UNICEF/FUNPROEIB Andes.



A lei da TV paga como garantia dos espaços religiosos na mídia fechada¹

João Paulo Pugin Souza²

Introdução

A proposta de pesquisa aqui relatada foi desenvolvida durante o primeiro semestre de 2016, a partir do trabalho conjunto com a orientadora da pesquisa, professora doutora Ana Keila Mosca Pinezi, bem como a partir das discussões promovidas na disciplina de Métodos e Planejamento de Pesquisa.

Trata-se de um trabalho distinto do projeto inicial submetido à seleção do programa, cuja proposta visava abordar como a organização da Assembleia de Deus Vitória em Cristo em indústria cultural religiosa permitia que esta se organizasse politicamente, ocupando cargos estratégicos nos mecanismos de representação pública. Tal proposta primeira carecia de um corpus específico que sustentasse a hipótese - e, sobretudo, a comprovasse (ou refutasse) a partir de um trabalho cujo resultado não recaísse em obviedades.

A partir da proposta de problematizar de que maneira a representação política por grupos religiosos conflui para a defesa de seus interesses no campo midiático, propôs-se trabalhar a partir de uma legislação específica - a que dispõe sobre o sistema fechado de TV. O foco escolhido foi no processo de tramitação de projeto de lei até sua sanção, onde, segundo a hipótese levantada, as Igrejas desenvolveram estratégias para trabalhar a legislação em favor de seus interesses.

¹ Trabalho apresentado no GT 20 – Colonialidade e de(s)colonialidade do crer, do saber e do sentir: implicações epistemológicas nos estudos da religião.

² Universidade Federal da Integração latino-americana. Mestrando em Ciências Humanas e Sociais.



Entre o Estado e o religioso

O debate sobre o papel regulador do Estado na comunicação social consta em diversas leis, como a Constituição Federal, a Lei de Imprensa e a Lei das Telecomunicações. Desde 1997, quando a Agência Nacional de Telecomunicações foi criada a fim de regular o mercado audiovisual, juntamente com a Agência Nacional do Cinema, as discussões sobre a comunicação de acesso condicionado - TV e rádio por assinatura - se intensificaram.

Em 2007, o então deputado federal Paulo Bornhausen (PFL-SC) apresentou ao plenário da Câmara o projeto de lei 27, que dispunha sobre a organização e a exploração das atividades de comunicação no sistema fechado. Participava dos objetivos principais adaptar a legislação brasileira visando possibilitar que as empresas concessionárias de telefonia pudessem prestar o serviço de distribuição de TV por assinatura.

Ao PL 27 foram pensados outros dois projetos: o PL 70, que limitava o capital estrangeiro nas empresas produtoras e distribuidoras de conteúdo condicionado, e o PL 332, que versava sobre o regime jurídico das empresas.

Ainda em 2007, o projeto foi encaminhado às comissões permanentes da Câmara dos Deputados. Inicialmente, a Comissão de Desenvolvimento Econômico, Indústria e Comércio (CDEIC) elaborou pareceres a respeito da importância da regulação das operações econômicas no sistema fechado de TV. Posteriormente, o projeto foi enviado à Comissão de Ciência e Tecnologia, Comunicação e Informática (CCTCI). Ao longo de três anos de discussões na CCTCI, o PL foi revisado e modificado por diversas vezes, tendo sido propostas mais de 150 emendas ao texto original.

Faz-se importante o registro de que, até o relatório final da CDEIC, nenhum parlamentar ligado a grupo religioso sugeriu emendas ao projeto. Apenas quando discutido na CCTCI, à época composta de 36% de deputados evangélicos, esses parlamentares passaram a propor que se discutisse o conteúdo nos canais por assinatura.

Das proposições de tais deputados, convém ressaltar algumas, que, pela alteração proposta no texto, evidencia os interesses dos grupos religiosos a que



pertencem. A emenda 13, de autoria do deputado João Campos (PRB-GO) previa a discussão sobre não apenas a livre iniciativa, possibilitando empresas de telefonia a operarem no ramo de TV por assinatura, mas propunha dispor sobre o conteúdo veiculado nos canais distribuídos. Por sua vez, a emenda 25, proposta por Lincoln Portela (PRB-MG) introduzia ao debate a questão da obrigatoriedade de distribuição de canais, como forma de assegurar que a TV por assinatura brasileira não se caracterizasse como uma filial das *major*s norte-americanas. Em 2009, a deputada Fátima Pelaes (PMDB-AM) propôs requisitos acerca do conteúdo dos canais cuja distribuição fosse obrigatória e gratuita, sendo pautado pelos princípios da liberdade de expressão e estímulo à produção nacional e independente.

Após dezenas de reuniões e debates na CCTCI, o projeto de lei foi encaminhado à Comissão de Constituição e Justiça e de Cidadania, onde o então relator, deputado Eduardo Cunha (PMDB-RJ), alterou a redação dos artigos relacionados aos canais obrigatórios. Foram excluídos os critérios relativos ao conteúdo como requisito à obrigatoriedade, e redigidos termos técnicos: a presença dos canais nas cinco regiões geopolíticas do país e a transmissão para, no mínimo, um terço da população.

Desta forma, os princípios da comunicação de acesso condicionado foram substituídos por requisitos de abrangência, privilegiando canais abertos, com grande número de retransmissoras, em detrimento de canais com conteúdo nacional diversificado e parceiro de produtoras independentes, como o Canal Brasil, da Globosat; o Curta!, da Synapse; o Primebox Brazil, do Grupo BoxBrazil; e mesmo canais com conteúdo educativo, como a TV Cultura e a TV Brasil, ambos estatais. Mas mais do que canais abertos, a reação dada por Cunha obrigou a transmissão gratuita de emissoras, em sua quase totalidade, pertencentes a grupos religiosos.

Dos canais que passariam a ser distribuídos obrigatória e gratuitamente, dois são de propriedade da Igreja Universal do Reino de Deus (Record e Record News), um da Igreja Internacional da Graça de Deus (RIT), três de grupos católicos (TV Aparecida, Rede Vida e Canção Nova), três com cerca de 35% de seus horários locados a Igrejas evangélicas



(Rede Brasil, RedeTV! e Band), dois com 100% de sua programação arrendada a Igrejas evangélicas (Ideal TV e CNT) e apenas três sem conteúdo religioso (Globo, SBT e MixTV). Após a relatoria final, o projeto foi sancionado pela presidente Dilma Rousseff em 2011, tornando-se a lei 12.485.

Diante deste cenário, a proposta da pesquisa consiste em analisar os trabalhos que os grupos religiosos que possuem conteúdos nos canais citados realizaram para garantir a obrigatoriedade dessas emissoras no sistema fechado de TV. A hipótese corrobora a ideia da construção de estratégias políticas, no sentido de atuar nos momentos-chave da tramitação do projeto de lei.

Assim, os exemplos exponenciais acima apresentados, quando ao menos três deputados propuseram emendas ao texto-base da lei, mostram uma articulação dos grupos religiosos desde a inclusão do tema do conteúdo até a definição de quais emissoras seriam assim distribuídas. Todos os deputados mencionados a partir das discussões na CCTCI pertencem a grupos religiosos, sendo, inclusive, líderes expoentes da Bancada Evangélica: João Campos, da Assembleia de Deus de Vila Nova, Goiás; Lincoln Portela, presidente da Igreja Batista Solidária; Fátima Pelaes, da Assembleia de Deus Vitória em Cristo; e Eduardo Cunha, então membro da Igreja Sara Nossa Terra, e, desde 2015, membro também da Assembleia de Deus Ministério Madureira.

Epistemologias em questão

A partir de uma revisão de literatura em projetos de pesquisa e artigos publicados, pouco se constatou de trabalhos desenvolvidos em torno da lei da TV paga. O enfoque predominante dado nas pesquisas levantadas opera nas discussões sobre os resultados da Lei para o mercado audiovisual brasileiro, como o incremento da produção independente e as consequências para o mercado a partir da entrada das empresas de telefonia no ramo da TV fechada.

Para a abordagem desejada, foi proposta a discussão da representação política das Igrejas a partir das discussões de autores como Figueiredo Filho (2002). que



entende que os parlamentares ligados aos grupos religiosos atuam em favor da manutenção e da expansão de suas atividades, e de Oro (2003), que reconhece serem poucos os temas nos quais a Bancada Evangélica atua de maneira coordenada - e a mídia é um deles.

Já em relação ao processo de midiaticização porque passam as Igrejas, são fundamentais os trabalhos de Vital da Cunha (2012), cujas pesquisas demonstraram que os parlamentares evangélicos atuam para assegurar o acesso das Igrejas à mídia, e de Cunha (2008), que pesquisa as disputas dos grupos por visibilidade nos meios de comunicação.

Como fontes primárias para a compreensão da importância dos grupos religiosos em alcançar espaços na mídia propõe-se a revisão bibliográfica a partir das obras de teóricos da comunicação, da religião e do sistema de representação política.

O trabalho realizado até o momento se desenvolveu em pesquisas nos sites das instituições por onde tramitou a lei (Câmara Federal, Comissões e Senado), onde estão dispostas as informações detalhadas sobre os passos cronológicos porque passou o projeto. Também constam ali as proposições, emendas, relatorias, atas de reuniões, discussões nas Comissões em audiências públicas, enfim, dezenas de documentos oficiais que servirão como fontes secundárias e de base para a pesquisa documental acerca das estratégias empregadas pelos grupos religiosos.

São desafios identificados no momento o desenvolvimento de uma pesquisa capaz de abordar a representação religiosa a partir das estratégias empregadas pelos parlamentares e abordar, com rigor acadêmico e livre de (pre)conceitos, a importância da ocupação desses espaços para os grupos religiosos. Para além disso, pensar em marcos teóricos a partir de outros teóricos foi fundamental para determinar a importância de se repensar os marcos teóricos essenciais ao desenvolvimento do projeto.

Ressalte-se que trabalhar a partir de um problema que envolve questões interdisciplinares como a religião, a política e a mídia se torna um dos objetivos - e desafios - do PCHS, uma vez que, tal como ressalta Casanova (2006), a



interdisciplinaridade não une simplesmente as disciplinas, mas as reúne em torno de um problema, se complementando mutuamente. Entende-se, por fim, que as perguntas feitas para o passado são produzidas no presente e, sobretudo neste caso, fundamentais para entender de que maneira as relações entre lideranças religiosas e parlamentares se desenvolveram na busca por apoio político.

Referências bibliográficas

CASANOVA, Pablo Gonzáles. *As novas ciências e as humanidades: da academia à política*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2006.

FIGUEIREDO FILHO, Valdemar. *Entre o palanque e o púlpito: mídia, religião e política*. 2002. 125 f. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – Programa de Pós-graduação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.

CUNHA, Magali do Nascimento. A serviço do rei: uma análise dos discursos cristãos midiáticos. *Rever – Revista de Estudos da Religião*, Rio de Janeiro, v. 1, p. 46-69, set. 2008.

ORO, Ari Pedro. A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 18, n. 53, p. 53-69, out. 2003.

VITAL DA CUNHA, Christina. *Religião e política: uma análise da atuação de parlamentares evangélicos sobre direitos das mulheres e de LGBTs no Brasil*. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll, 2012.



Quando falamos de amor: vivências afetivas na produção de intelectuais negras¹

Bruna Cristina Jaquetto Pereira²

As experiências no âmbito da sexualidade e da afetividade são, ao mesmo tempo, subjetivas e sociais, pelo qual se prestam à compreensão de como se conformam as intersubjetividades e as estruturas e hierarquias sociais, tais como aquelas articuladas em torno de gênero e raça. Formulações interpretativas largamente aceitas sobre a sociedade brasileira atribuem à afetividade e à sexualidade papéis centrais nas descrições e interpretações que propõem. Autores clássicos das Ciências Sociais, como Gilberto Freyre, tomaram os altos índices de miscigenação da população brasileira como indicadores da “amenidade” das relações raciais no Brasil, recorrendo a imagens de “viris” portugueses e “lúbricas” negras e indígenas; Thales de Azevedo identificou uma “troca de status” (entre classe e raça) na preferência de “mulatos” em ascensão social por mulheres brancas para o casamento, na Salvador dos anos 1950; Florestan Fernandes considerou “frouxos” os laços entre homens negros e mulheres negras na sociedade paulista da mesma época.

Um retrato distinto emerge da maneira como intelectuais negras – acadêmicas e/ou ativistas – retratam e analisam as vivências afetivas e sexuais de mulheres negras, bem como do papel que aquelas desempenham nas relações sociais brasileiras. Neste trabalho, o estudo dos escritos de Virgínia Bicudo, Lélia Gonzalez, Beatriz Nascimento e Sueli Carneiro faz contraponto ao *mainstream* e seu olhar masculino e branco(cêntrico) – produto da colonialidade e pedra angular da sua contínua

¹ Trabalho apresentado no GT 21 - Experiências em torno do gênero, raça e sexualidades: diálogos entre as ciências sociais e a decolonialidade.

² Doutoranda em Sociologia Universidade de Brasília (UnB).



reprodução. Nenhuma delas devotou-se exclusivamente ao estudo das vivências afetivo-sexuais. Contudo, estas aparecem entretecidas na malha maior das dinâmicas sociais a que se referem.

Já na década de 1940, Virgínia Bicudo (BICUDO, 2010) identificou em São Paulo dinâmicas raciais e de gênero destoantes daquelas retratadas em estudos clássicos. Suas percepções vão no sentido contrário das de Florestan Fernandes, para quem as dinâmicas sociais afetivo-sexuais dos/as negros/as estariam embasadas em sua incapacidade para assimilar os valores da “sociedade inclusiva”. Para ela, o elemento explicativo primordial recai justamente na propensão dos/as negros/as de incorporar maneiras de pensar e de sentir “do branco” – com base em sua socialização primária e na classe social que ocupam. As representações dos/as negros/as como moral e esteticamente inferiores seriam interiorizados por este/as. Nesse sentido, seria justamente a assimilação dos valores da sociedade mais ampla que alicerçaria a maneira como pretos/as e “mulatos/as” se enxergam e no que empenham seus esforços, bem como articularia as atitudes adotadas para com os/as brancos/as “superiores” e também em relação a outros/as negros/as.

A preocupação com o clareamento da prole foi mencionada como um dos motivos da propensão pela escolha de pares brancos. Traços diacríticos da negritude nos/as filhos/as constituíram ainda um fator de tensão para mulheres negras que viviam uniões inter-raciais. A predileção pelo embranquecimento não impediu que fossem identificados casos de preferência por filhos/as mais escuros/as, na medida em que filhos/as mais claros/as levantariam suspeita sobre a fidelidade da mãe negra. Por outro lado, o nascimento de filhos/as mais escuros que o pai e/ou a mãe podia apontar para um signo que se pensava já retirado da família. Seu ressurgimento levava, muitas vezes, à culpabilização da mulher por ser aquela que, em sociedade de valores patriarcais e racistas, não teria sido suficientemente capaz de manter esquecido o passado ancestral e a ascendência negra.



Como Azevedo (1955), Bicudo identificou que os homens negros favoreciam a união com mulheres mais claras do que eles. Porém, os achados da autora sobre as preferências em relação a cor do/a parceiro não estão articulados em termos de “troca de status”. Bicudo propôs que a preferência por uniões com brancos/as estaria relacionada a uma vontade de se distanciar de outros/as negros/as em todas as esferas de convivência social. Além disso, a escolha da cor do/a parceiro/a emergiu como estratégia das pessoas negras para evitar novos episódios de discriminação. Por esse motivo, homens pardos procurariam a união com mulheres mais claras do que eles, e mulheres negras prefeririam homens mais escuros do que elas para não sofrerem discriminação da família do marido – ainda que sofressem grande pressão de seus/suas próprios/as familiares para se casar com homens mais claros do que si próprias.

Para além da questão da escolha do par, Bicudo também capturou dinâmicas desencadeadas pelo pertencimento racial no escopo dos relacionamentos. Nas entrevistas de mulheres pardas, é possível perceber que o fato de ser negra influenciava suas atitudes e ações em relação aos parceiros brancos. Por um lado, não ser branca e ser mais escura que o parceiro pareceu constranger tais mulheres a adotar uma atitude de certa passividade e de hesitação em apresentar a eles demandas que consideravam legítimas. Por outro lado, foram observados comportamentos discriminatórios por parte de homens brancos em relação às suas parceiras negras – se não num momento inicial do relacionamento, ao menos após o nascimento dos/as filhos/as e da constatação de que dispunham de traços fenotípicos remetentes à negritude.

As formulações de Beatriz Nascimento, cuja produção data das décadas de 1970 a 1990, compartilham com as de Bicudo o pressuposto de que a interiorização de valores e representações negativas sobre negros/as por pessoas negras presidiria as lógicas de sua interação social e, especificamente, de escolhas e vivências afetivas e sexuais. Segundo ela, o sequestro e o tráfico transatlântico acarretaram, para a população negra, numa “perda de imagem” (ÔRÍ, 1989) – ou seja, de referência próprias –, na interiorização da perspectiva do/a dominador/a (NASCIMENTO, 1982 *apud* RATTS,



2006) e na alienação dos/as negros/as em relação a seus semelhantes (NASCIMENTO, 1974 *apud* RATTTS, 2006).

Nesse cenário, no caso dos relacionamentos afetivo-sexuais, estariam presentes padrões de envolvimento guiados pelo desejo pelo/a parceiro/a branco/a, com quem o envolvimento emergiria como uma possibilidade de embaquecimento – próprio ou dos/as filhos/as. Segundo Nascimento, mesmo quando ocorre, o encontro entre pessoas negras não deixa de ser mediado pela dominação branca, na medida em que, a partir de mecanismos projetivos, adotariam uma atitude de defesa e até de agressão frente a outros/as negros/as, e que se incomodariam com sua presença ou com o confronto com o/a outro/a (NASCIMENTO, 1974 *apud* RATTTS, 2006).

A autora propôs a existência de uma “dominação sexual” que, iniciada com a colonização, estabeleceu diferentes lugares para mulheres brancas e negras. Enquanto a moral cristã portuguesa teria incumbido as mulheres brancas das classes altas de desempenhar o papel de esposa ou de solteirona – economicamente dependentes e, no primeiro caso, procriadoras –, a liberação sexual dos homens teria recaído sobre as mulheres negras (NASCIMENTO, 1990 *apud* RATTTS, 2006). Mais do que um passado remoto, a exploração sexual das negras teria se mantido vigente através do tempo por meio de mecanismos ideológicos. Para sua legitimação e perpetuação, contribuiriam as ideias de que a capacidade sexual das mulheres negras sobrepuja a das demais mulheres; de que sua cor funciona como atrativo erótico; e de que pertencer às classes baixas e a uma raça “primitiva” as fariam mais sexualmente “desreprimidas” (NASCIMENTO, 1977 *apud* RATTTS, 2006).

A historiadora também ponderou sobre as consequências da inserção precária e subalterna de mulheres e homens negros/os no mercado de trabalho para os padrões de envolvimento afetivo-sexual. Segundo Nascimento, nas camadas sociais mais baixas, a mulher constituiria o eixo econômico da família negra, na medida em que o homem negro teria dificultado o seu acesso ao mercado de trabalho, pelo qual não se poderia considerar vigentes os padrões patriarcais. O núcleo familiar, ao mesmo tempo, fugiria



daquele prescrito pela modernidade: filhos/as, maridos/as e parentes em situação extremas de pobreza são todos/as considerados/as como da família (NASCIMENTO, 1990 *apud* RATTS, 2006). Depreende-se das proposições de Nascimento que o capitalismo racialmente estratificado limita o desempenho do papel tipicamente masculino para os homens negros e que este é, portanto, menos beneficiado pela “dominação masculina”. A união de homens e mulheres com base na parceria (ao invés da dominação) seria, assim, favorecida.

Nascimento adentrou ainda uma temática que tem sido recorrente na produção intelectual e ativista de mulheres negras sobre vivências afetivo-sexuais: a solidão. A autora abordou a situação das mulheres negras que ascendem socialmente. Para ela, esse grupo de mulheres teria maiores dificuldades para estabelecer relacionamentos com homens (negros ou não). Isso porque, embora dispensadas de atender às necessidades materiais mais imediatas, essas mulheres negras não escapariam dos padrões estéticos que privilegiam as mulheres brancas ou mestiças mais claras, ou que favorecem o envolvimento exclusivamente sexual em detrimento do “relacionamento institucional”. Além disso, elas se recusariam a aderir aos “padrões formais de relação dual”, calcados na submissão feminina, pelo qual seria difícil encontrar homens dispostos a atuar de fato como seus parceiros – e não como dominadores. “Desse modo, ou permanece solitária, ou liga-se a alternativas onde os laços de dominação podem ser afrouxados” (NASCIMENTO, 1990 *apud* RATTS, 2006, p. 129). Assim, a solidão aparece relacionada à ascensão social e também à insubordinação das mulheres negras.

A terceira intelectual negra a ser considerada é Lélia Gonzalez. Como Beatriz Nascimento, Gonzalez recorreu ao momento de fundação da sociedade brasileira para construir o seu arcabouço explicativo das experiências de mulheres negras com seus pares. Para ela, a bibliografia a que se contrapunha rotulava como “casamentos inter-raciais” os estupros de mulheres negras por senhores de engenho e traficantes de escravos/as – homens brancos. Os tons suaves emprestados pelas elites nacionais à



narrativa de violências contra mulheres negras desde a década de 1930 prestava-se, segundo a autora, ao embasamento do mito da democracia racial, articulado pela convicção de que a miscigenação da população brasileira atestaria a inexistência de racismo (GONZALEZ, 1982b).

Mais do que lidar com as investidas sexuais dos senhores brancos, as mulheres negras teriam enfrentado, durante a escravidão, o “ciúme rancoroso” das sinhás. Na década de 1980, a autora enxergava um cenário um tanto distinto, mas com importantes continuidades. As mulheres negras seriam vistas pela sociedade brasileira a partir de dois tipos de qualificação “profissional”: doméstica e mulata, estereótipos que lhes seriam atribuídos de forma alternada, conforme o contexto em que se encontrassem inseridas, ou que poderiam, ainda, aparecerem conjugados, combinando sexualidade e trabalho remunerado. Por exemplo, segundo a autora, não seria incomum que mulheres brancas contratassem trabalhadoras domésticas com o objetivo de que seus filhos se iniciassem sexualmente com elas (GONZALEZ, 1982b; 1994).

O olhar de Gonzalez também esteve voltado às ações e predileções de pessoas negras, sobretudo quando propôs que a “ideologia do embranquecimento estético” funcionaria a partir da “internalização do valor branco” e do “esquema racista” (GONZALEZ, 1991), instituindo a prevalência do desejo por brancos/as (GONZALEZ, 1982a) – principalmente dos homens negros por mulheres brancas. Gonzalez entendia que a preferência de homens negros por relacionamentos com mulheres brancas derivava de dois fatores: a inexistência de um passado comum de discriminação e de resistência conjunta, como no caso de mulheres negras, pelo qual eles ficariam mais à vontade para exercer seu machismo sobre mulheres brancas; a rivalidade dos homens negros com os homens brancos na disputa por mulheres brancas. Como resultado, as mulheres negras seriam preteridas e ficariam solitárias, havendo mesmo um grande ressentimento de sua parte em relação aos homens negros – sobretudo, entre as militantes, que chegariam a assumir, por isso, posturas do “movimento feminista branco”, “ocidental judaico-cristão” (GONZALEZ, 1991).



Uma última contribuição de Gonzalez deve ainda ser mencionada. Sobre sua experiência pessoal, a autora relatou não ter tido qualquer problema com a família do marido, branco, até que os/as parentes do cônjuge descobriram que o casal havia formalizado a união, quando foi alvo de ofensas como “prostituta” e “negra suja”. Segundo Gonzalez, o regime matrimonial admitido para o casal homem branco-mulher negra seria apenas o de “concubinagem” – uma mistura de concubinato e “sacanagem” – , tendo em vista que, no imaginário racista, mulher negra não se casaria legalmente com homem branco. A autora também explora como o envolvimento de homens brancos com mulheres negras em regimes não formais de união emergiu a partir da figura da mucama (GONZALEZ, 1994). Nesse ponto, suas formulações adicionam-se àquelas que indicam as moralidades afetivas e sexuais na sociedade brasileira são racializadas, e que estão associadas aos padrões predominantes de envolvimento. Por outro lado, ao contrário do que consideram os estudos demográficos, apontam para significados distintos de uniões consensuais e casamentos formais, ao menos para o par homem branco-mulher negra.

Também a filósofa e militante Sueli Carneiro faz referências a vivências afetivo-sexuais de mulheres negras. Mais uma vez, a experiência colonial é acionada: para a autora, no Brasil como em outros países da América Latina, a construção da identidade nacional – da qual participa o mito da democracia racial –, articulou-se a partir da violência sexual colonial perpetrada por homens brancos contra mulheres negras e indígenas. De fato, o estupro calcado em hierarquias de gênero e raça seria o próprio “cimento” das relações sociais travadas no contexto brasileiro, que teriam mantido os mesmos parâmetros de disparidade e assimetria mesmo com o advento de uma ordem “supostamente democrática”. Para tanto, contribuiriam as representações de mulheres negras, muitas vezes opostas àquelas atribuídas às mulheres brancas: enquanto estas são tomadas como frágeis, aquelas sempre tiveram que efetuar trabalhos pesados; enquanto estas são consideradas como modelo de beleza, aquelas são tidas como “antimusas da sociedade brasileira”, bem como consideradas como descartáveis (CARNEIRO, 1995; 2001).



Carneiro é outra autora que adentra a questão da preferência de homens negros por se relacionarem com mulheres brancas, a partir da fala de um militante negro reforçando tal predileção com a justificativa de que a mulher branca constitui um signo de ascensão social. Em sua argumentação, a autora evoca a teoria da troca de mulheres para afirmar que os homens negros que assim procedem procuram “libertar-se da condição social de negro e colocar-se em situação de igualdade em relação ao homem branco” – seu verdadeiro objeto de desejo. A predileção por mulheres brancas, disfarçada sobre o argumento de superioridade estética das mulheres brancas, camuflaria desejos de “aliança e pertencimento”, pelo qual a autora compreende que as relações afetivas inter-raciais e aquelas travadas entre negros/as estão articuladas por lógicas machistas e racistas. Inclusive, o machismo configuraria, para Carneiro, o único espaço de cumplicidade efetiva entre homens brancos e negros (CARNEIRO, 1995).

Em sua leitura, a estratégia estaria condenada ao fracasso, por dois motivos. Em primeiro lugar, não haveria possibilidade de investir alguns poucos homens negros de poder, pois este estaria restrito aos homens brancos. Qualquer exercício de poder do homem negro se daria por delegação de alguém branco/a, tenderia a ocorrer em posições desvalorizadas por brancos/as e seria, portanto, precário, na medida em que a mobilidade da coletividade negra estaria vetada. Em segundo lugar, as relações inter-raciais estariam perpassadas por tensões raciais (CARNEIRO, 1995).

Para explicar a adesão dos homens negros às lógicas mencionadas, Carneiro retoma a violência sexual colonial como elemento explicativo. Segundo a autora, os homens negros estariam relegados a uma situação de impotência econômica e social crônica e histórica, em virtude da supremacia dos homens brancos. Os homens negros, entende, teriam sido humilhados por terem que assistir à apropriação sexual “de suas” mulheres pelo colonizador branco, bem como por terem que ser sustentados pelas mulheres negras, em virtude de seu preterimento no mercado de trabalho em favor dos imigrantes brancos. Padeceriam, por isso, de um complexo de castração, aliviado pela união com as mulheres brancas. A branquidão da mulher, emprestada ao homem, seria



tomada como um “pênis emblemático”, pois símbolo de poder que o aproximaria do homem branco. O acesso sexual dos homens negros às mulheres brancas seria entendido como uma forma de derrotar e humilhar os homens brancos, ou seja, uma oportunidade de resgate da humilhação secular e de revanche histórica. É importante indicar que, mesmo assim, a autora não descarta a possibilidade de que um relacionamento inter-racial se articule em torno da solidariedade e do amor (CARNEIRO, 1995).

Referências bibliográficas

AZEVEDO, Thales de. *As elites de cor numa cidade brasileira: um estudo de ascensão social & Classes sociais e grupos de prestígio* São Paulo: Nacional, 1955.

BICUDO, Virgínia Leone; MAIO, Marcos Chor (org.). *Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo*. São Paulo: Editora Sociologia e Política, 2010.

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL SOBRE RACISMO, XENOFÓBIA E GÊNERO, 2001, Durban. *Anais...*, 2001.

_____. Gênero, raça e ascensão social. *Estudos Feministas*, v. 3, n. 2, p. 544-552, jan. 1995.

GONZALEZ, Lélia. Lélia fala de Lélia. *Estudos Feministas*, ano 2, n. 2, p. 383-386, segundo semestre de 1994.

_____. Entrevista ao MNU. *Jornal Nacional do Movimento Negro Unificado*, n. 19, p. 8-9, maio/junho/julho de 1991.

_____. A esperança branca. *Folha de São Paulo*. São Paulo, 21 de março de 1982a. Folhetim, p. 5.

_____. A mulher negra na sociedade brasileira: uma abordagem político-econômica. In: LUZ, Madel T. *O lugar da mulher: estudos sobre a condição feminina na sociedade atual*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1982b, p. 89-106.

ÔRÍ. Direção de Raquel Gerber. São Paulo: Angra Filmes, 1989.

RATTS, Alex. *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. Instituto Kuanza; Imprensa Oficial: São Paulo, 2006.



Roça, corpo negro e escola na contemporaneidade: breve reflexão sobre a descolonização do pensamento¹

Maria Dalva de Lima Macêdo²
Francisco de Sales Araujo Sousa³

Introdução

Este trabalho propõe uma discussão sobre corpo negro rural e escola, e é resultante de pesquisas realizadas e pesquisas em andamento no Programa de Pós-graduação em Educação e Contemporaneidade. As leituras e debates no grupo de estudo *Ruralidades e Espacialidades* do Campus IV da Universidade do Estado da Bahia contribuíram também para a construção desse trabalho.

Objetiva compreender as tramas das vivências de negros(as) da roça, estudantes em escolas públicas, atentando para a importância do corpo, enquanto ícone de identidade e de discriminação, como elemento fundamental na luta pela descolonização do pensamento na contemporaneidade. Nesse sentido, busca compreender o impacto dos processos civilizatórios que, de forma assertiva, infligiram ao corpo de negros(as) da roça estigmas, preconceitos e discriminações, determinaram civilizados e incivilizados, incluídos e excluídos, identidades e diferenças, e impuseram paradigmas ocidentais que se firmaram como verdades absolutas na formação docente, nas universidades e nas escolas; espaço, também, de possíveis estratégias de resistência

¹ Trabalho apresentado no GT 23 Formação docente e práticas pedagógicas descolonizadoras: reflexões teóricas, relatos de experiências e estudos de caso em Sul global.

² Doutoranda em Educação e Contemporaneidade. E-mail: mdmacedo@uneb.br; Professora de História da Universidade do Estado da Bahia, Campus IV.

³ Mestrando em Educação e Contemporaneidade. E-mail: fsouza@uneb.br; Professor de Educação Física da Universidade do Estado da Bahia, Campus IV.



que implicam em formar, na efervescência contemporânea, sujeitos autônomos através da descolonização do pensamento na contemporaneidade.

Referenciais Teórico-Metodológicos

A contemporaneidade se apresenta, como o espaço/tempo global da inquietação, da fluidez, do mal-estar⁴. A solidez das teorias que, a partir do ocidente, buscavam historicizar o mundo perturba-se diante de desafios de diversas ordens. Nesse contexto, o debate sobre diversidade surge de forma impositiva, pois diferentes sujeitos que se constituíram em resistências históricas, insistem insurgentes, em ocupar os espaços, até então, ocupados por grupos hegemônicos.

Entendemos que não será possível ressignificar nossa forma de ler e estar no mundo a partir de paradigmas epistemológicos que historicamente nos colonizaram, mas, que é necessário utilizarmos novas categorias políticas e novos aportes teórico-metodológicos. Nesse sentido, a pesquisa se fundamenta, principalmente, nos estudos culturais e pós-coloniais.

Inicialmente, se faz necessário compreender quem são os sujeitos da pesquisa bem como o espaço geográfico que ele ocupa.

A roça se apresenta aqui como um determinado recorte da diversificada ruralidade brasileira. Situado no sertão, esse espaço se originou da fusão entre índios, negros e brancos empobrecidos, que em volta da casa grande ou em clareiras da mata, em áreas não ocupadas pela produção agrícola para exportação, condensaram suas experiências culturais, reinventando a vida (DEL PRIORE, 2006).

A palavra roça é polissêmica, significando o eito onde se planta e se colhe; lugar que, em oposição à cidade, representa a incivilidade e o atraso; e, ainda, território que em sucessivas desterritorialização e reterritorialização desloca paradigmas e verdades universalizantes. A roça se apresenta, nas produções discursivas e imagéticas, ora romantizada – lugar da pureza e da inocência, ora como o

⁴ Sobre mal estar na contemporaneidade ver GIDDENS, 1990; HOBBSAWM, 1995; ROUANET, 1993; SANTOS, 2001.



lugar do “cabra da peste”; ora como sinônimo de incivilidade, de vida dura, de pobreza e fome, ora como solução contemporânea contra os problemas de ordem ambiental que assolam a humanidade.

Para o morador e a moradora rural do sertão baiano o espaço no qual se movimentam é a roça. Lugar de trocas materiais e simbólicas, de vivências e experiências que fogem ao sentido imposto pela razão ocidental. Nesse sentido, a terminologia campo longe de representar o recorte espacial desta pesquisa, coloniza a roça. Portanto o conceito de roça se fundamenta no reconhecimento por parte dos sujeitos que ali vivem dessa terminologia como a que de fato traduz suas relações e interações na sua forma mais expressiva (MACÊDO, 2011).

A roça reinventada tanto no discurso que a vitimiza e/ou negativa, quanto na prática, no labor cotidiano dos seus sujeitos, nas trocas materiais e simbólicas com o urbano, transforma-se em um espaço híbrido que desfaz qualquer tentativa de purismo, de compreendê-la a partir do bipolarismo rural/urbano.

Em relação aos sujeitos dessa pesquisa, em um primeiro momento eles não afirmam uma identidade negra, situando-se fora dos espaços quilombolas e das insipientes políticas públicas que visam reparação étnico-racial. Contudo, suas vozes denunciam inúmeras situações de racismo que os vitimaram (MACÊDO, 2011). Além disso, suas experiências sócio-culturais apontam para condensação de múltiplas experiências africanas que, através de construções híbridas se perpetuaram no Brasil. Com o propósito de coisificar os africanos, vítimas da diáspora para o Brasil, durante o período colonial, os senhores responsáveis pela escravidão inviabilizavam a vivência de sujeitos que falavam uma mesma língua, detentores de uma mesma cultura (GLISSANT, 2005).

Em atos de resistência, os escravizados condensaram em espaços mínimos e de forma ressignificada, múltiplas experiências africanas, configurando, uma reterritorialização de África no Brasil. Surge, desde então uma cultura negra resultante do que Sodré chamou de “sedu o da verdade”. Desde os primórdios   através de



jogos de sedução que a roça se constitui. O canto na labuta, as rodas, as trocas solidárias, a dança como alforria do corpo etc., confere a roça uma especificidade que não se conforma, no entanto, no limite rígido da fronteira. A cultura da roça (negra) interpenetra a cultura urbana (branca), sofre a influência desta, mas, influencia também. A cultura urbana representante do princípio civilizatório ocidental branco é, dessa forma, seduzida pela cultura da roça, [...] porque é pela reduplicação, pela contiguidade, pela aproximação que a diferença ameaça seduzir a identidade branca, obrigando-a a realizar a divisão do lugar de onde fala” (SODRÉ, 2005, p. 30). Assim, a ideia de ler os sujeitos da roça como negros(as) está relacionada com a cultura negra que especifica a roça e lhe dá sentidos.

O(a) estudante da roça sofre racismo atravessado pelo estigma e discriminação do ser da roça, o “matuto”, o “tabaréu”. A sua inserção na escola abre novas perspectivas de vida e, nesse sentido, a escola pública representa quase que a única oportunidade para a mudança. É preciso orientar a escola no sentido de romper com a verdade ocidental consolidada nas academias, abrir espaços para a escuta, ouvir outras vozes. O conhecimento que impera é ainda impregnado dos ideais colonizadores e a educação escolar tanto pode disseminá-lo quanto atuar no sentido de desconstruí-lo, e, assim, descolonizar o pensamento.

A descolonização do pensamento passa pela desconstrução de estereótipos, de preconceitos e discriminações que aprisionam esses sujeitos em conceitos padronizados de corpo e estética. A beleza e a fealdade estão intimamente ligadas a padrões que definem quem está incluído e quem está excluído. Nesse sentido, o(a) negro(a) da roça apresenta um fenótipo que o(a) distancia do padrão estabelecido como ideal de beleza. A dupla cor da pele e cabelo impõe a esse sujeito o lugar da fealdade, associada a todo processo de negatização que se expressa através do corpo.

O corpo é o objeto de interação pelo qual se dá todas as trocas. Através dele, em processos relacionais, as identidades se constituem. As interações sociais



que ocorrem fora do âmbito familiar aparecem, então, como fator determinante para a positivação ou para a negativação da identidade negra. Essas interações sociais, por vezes, agregam informações e, no conjunto dessas informações, vem embutida uma série de ideologias, de valores que se apresentam com a finalidade de sujeitar o outro aos próprios interesses, ou seja, aos interesses hegemônicos colonizadores. Em outros momentos, essas interações se dão a partir e em favor de um interesse comum, do lugar da insurgência, da resistência, da ressignificação do ser no tempo e no espaço.

O corpo fala a respeito do nosso estar no mundo, pois a nossa localização na sociedade dá-se pela sua mediação no espaço e no tempo. Estamos diante de uma realidade dupla e dialética: ao mesmo tempo que é natural, o corpo é também simbólico (GOMES, 2002, p.41).

Assim, ainda que o corpo seja determinado por uma série de necessidades fisiológicas como alimentar-se, hidratar-se, descansar etc. ele experimenta as tramas relacionais que proporcionam as diversas dinâmicas de trocas e saberes, mas que também estão eivados de questões subjetivas, muitas vezes traduzidas em preconceitos e discriminações.

A questão que nos colocamos a analisar diz respeito à necessidade de uma formação que não ignore os diversos sentidos apreendidos e expressos pelos corpos desses sujeitos que, no exercício futuro de suas profissões, vão lidar constantemente com outros sujeitos e seus respectivos corpos em formação/desenvolvimento.

Embora seja possível constatar a busca pela aproximação do corpo ideal, o corpo urbano, pode-se verificar especificidades que distinguem os sujeitos da roça no que tange a questão da corporeidade. O peso da dupla discriminação sofrida por esses sujeitos marcam, de forma indelével, seus corpos e essas marcas se apresentam através de diferentes ícones identitários. De um modo geral, do ponto de vista físico, não há notáveis diferenças entre corpos desse ou daquele lugar o que vai denunciar tais diferenças são expressões corporais que embora sutis, marcam de forma indiscutível a



origem, os hábitos culturais e as posturas a exemplo da negação de uma identidade negro-rural, da ideia de que a roça é o lugar do atraso e da imobilidade social. Essas e outras premissas se tornaram historicamente verdades absolutas e induziram a naturalização da ideia de uma roça como lugar do atraso a ser, paulatinamente consumido pelo urbano, e do sujeito que ali vive como o jeca, o matuto, o tabaréu, etc.

Assim, o corpo se constitui, ao mesmo tempo, como espaço de introjeção das ideias e práticas colonizadoras e como veículo da descolonização do pensamento, uma vez que por ele passa todo processo de subjetivação que tanto pode sujeitar ou engendrar resistências.

Considerações Finais

Podemos considerar, de forma não conclusiva, que:

Os(as) estudantes da roça carregam consigo experiências dolorosas de atravessamento no que diz respeito a discriminação: além de roceiros(as) eles(as) apresentam as marcas identitárias da cultura negra da roça. Em seus relatos⁵ denunciam situações nas quais sofreram discriminação racial e expressam o peso desse atravessamento.

A roça comporta diversos sentidos e representa rupturas com terminologias que nos coloniza, a exemplo de campo, conceito externo, não reconhecido pelos sujeitos que vivem na roça. O movimento desses sujeitos na apropriação do seu real faz da roça um território de cultura negra, que, se reinventa em processos constantes de desterritorialização e reterritorialização. A roça contemporânea é negra e híbrida, assim como os sujeitos que ali vivem.

As escolas públicas, onde a maioria dos estudantes da roça se encontra, embora ainda estejam presos a paradigmas iluministas ocidentais, podem e devem atuar no

⁵ Ver MACÊDO, 2011.



sentido de desconstruir verdades absolutas, e, considerando os sujeitos históricos que a compõem abrir escutas para outras vozes seduzirem essas verdades.

Assim como os estereótipos e discriminações que afligem os estudantes da roça passam pelo corpo enquanto ícone identitário, também a desconstrução desses estigmas só se efetivará através do corpo. A existência contemporânea está marcada pela hipervalorização do corpo, a partir de um padrão de beleza baseado no homem branco ocidental que define quem são os incluídos e os excluídos.

Referências bibliográficas

- CARY NELSON, Paula A. Treichler & GROSSBERG, Lawrence. *Estudos Culturais: uma introdução*. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Alienígenas em sala de aula: uma introdução aos estudos culturais em educação*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- DEL PRIORE, Mary. *Uma história da vida rural no Brasil*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.
- GIDDENS, Anthony. *As consequências da Modernidade*. São Paulo: Unesp, 1990.
- GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Juiz de Fora: UFJF, 2005.
- GOMES, Nilma Lino. *Trajetórias escolares, corpo negro e cabelo crespo: reprodução de estereótipos ou resignificação cultural?* *Revista Brasileira de Educação*, set/out/nov/dez 2002, nº 21.
- MACÊDO, Maria Dalva de Lima. *Resistência cultural de estudantes negros da roça, nas escolas públicas de Santa Bárbara –Ba Salvador: Universidade do Estado da Bahia – Uneb* (Dissertação Mestrado em Educação e Contemporaneidade), 2011.
- ROUANET, Sérgio Paulo. *Mal estar na Modernidade*. São Paulo: Schwarcz, 1993.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez, 2001.
- SODRÉ, Muniz. *A verdade seduzida: por um conceito de cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.



A universidade popular das mães de maio: saber/conhecimento do sul para o sul¹

Ivandilson Miranda Silva²
José Lúcio Santos Muniz³
Lilian Almeida dos Santos⁴

Introdução

A Universidade, no século XXI, ainda, reforça/traz o ranço, de produções de conhecimentos altos, de produções culturais universais e conhecimentos instrumentais a mão de obra qualificada por meio do tripé: Ensino, Pesquisa e Extensão. Contudo, as demandas sociais, em suas diversidades e interculturalidades, desmitificaram a Colonialidade do Saber de reprodução de padrões de produção de conhecimentos e significações das Culturas Europeias e Norte Americana como uma sedução de acesso ao poder – Conhecimento Regulação (QUIJANO, 1992; SANTOS, 2004). A concepção da Universidade das Mães da Praça de Maio possibilita uma Universidade das Ideias Socioculturais para além da formação de mão de obra qualificada e conhecimentos instrumentais. Diante desse contexto, as universidades populares são ações ancoradas numa perspectiva de um Outro Mundo, de um Outro Modus de saber e de viver na Interculturalidade de Conhecimentos Horizontais - conhecimento não é separado da prática social e política.

¹ Trabalho apresentado no GT23 – Formação Docente e Práticas Pedagógicas descolonizadoras: reflexões teóricas, relatos de experiências e estudos de caso em Sul global.

² Mestre em Cultura e Sociedade (IHAC-UFBA). Doutorando em Educação e Contemporaneidade (PPGEduC – UNEB). E-mail: ivandilson-silva@ig.com.br

³ Mestre em Educação e Contemporaneidade (PPGEduC - UNEB). Doutorando em Educação e Contemporaneidade (PPGEduC - UNEB). E-mail: jlsmuniz@hotmail.com

⁴ Mestre em Educação e Contemporaneidade (PPGEduC - UNEB). Doutoranda em Educação e Contemporaneidade (PPGEduC - UNEB). E-mail: liliansalmeidas@gmail.com



Proposições epistemológicas

Dentro desse contexto de complexidade para se entender o mundo que está se transformando muito rapidamente apenas para atender a lógica do mercado, o horizonte da maioria da população, sobretudo os afros – descendentes pobres –, os índios descendentes e os poucos “quase” brancos pobres, que estudam na escola pública, tem sido de dificuldades para acompanhar as mudanças políticas e tecnológicas que formatam o mundo globalizado, internético, pós-muro de Berlim e pós-socialismo real. A educação, neste contexto, tem uma importância relevante, pois pode reproduzir essa lógica ou buscar alternativas que transformem essa realidade que se instaura contemporaneamente.

Os mundos, vivemos e percebemos, são transformações/intervenções crítica numa possibilidade de melhorar esse *ethos* contemporâneos, assim como a ciência não é a verdade absoluta, mas a busca da verdade ou das verdades, tornando assim o conhecimento em uma prática social – Conhecimento Emancipação.

Diante desse cenário de exclusão para os mais pobres, o movimento social tem se articulado em muitos países para buscar alternativas contra essa onda de mosteirização pós – moderna do saber. As experiências das Universidades Populares, tem se constituído como alternativa ao processo de exclusão da maioria da população pobre do acesso ao conhecimento científico/filosófico.

Na Argentina, as Mães da Praça de Maio (mulheres que se organizaram politicamente, em 1975, para buscar notícias sobre o paradeiro de seus filhos que eram presos políticos) consolidaram a Universidade Popular das Mães da Praça de Maio como instrumento de construção de cidadania, tendo como grande princípio dessa iniciativa o conhecimento e que possibilite compreender a realidade e lutar por direitos humanos, essa é a tarefa original da Universidade Popular das Mães na Argentina que fundada, em 2001, e:

Em apenas seis meses de trabalho, sem pedir autorização a ninguém ou seguir qualquer trâmite burocrático, as mães conseguiram comprar uma casa e botar a



universidade em funcionamento. No começo, eram 100 professores e 200 alunos. Atualmente, após pouco mais de um ano de funcionamento, o número de estudantes já cresceu para 1.300, que se dividem em dez carreiras: Psicologia Social, Economia Política, Educação Popular, Jornalismo Investigativo, Cinema, Teatro, Arte e Narrativa, Direitos Humanos e Cooperativismo. (NEIVA, 2004, p.11)

Os documentos do Fórum Social Mundial de 2005, também pautam debates sobre as Universidades Populares, defendendo sua criação como elemento de mobilização da sociedade organizada para consolidar uma memória dos movimentos sociais:

O projeto vem sendo discutido e planejado desde o I FSM em 2001. A inovação da proposta, segundo Boaventura, é congregar em uma universidade xxx conhecimentos e experiências dos diversos movimentos sociais. Ele destaca que em todo o mundo há diferentes escolas segmentadas, que tratam de temas específicos sem congregar as lutas populares, a integralidade dos movimentos. (FSM, 2005, p.15)

Temos um conjunto de iniciativas se articulando na direção do estabelecimento das Universidades Populares, cada uma com sua própria dinâmica, sua história, suas necessidades, seu público e suas perspectivas, pois seus propósitos são articular a teoria e a prática, gerar ferramentas para sociedade, abrir um espaço para que os setores populares possam participar e criar formas de construção política.

A UPMPM é fundamentalmente uma universidade de luta e de resistência que objetiva contribuir para a formação do pensamento crítico, latino-americano, engajado em um profundo compromisso político de transformação da realidade, como assinalam as próprias Madres na apresentação da universidade em sua página oficial. (OLIVEIRA, 2015, p.15)

Percebe-se que há um cuidado com a construção da Universidade Popular das Mães da Praça de Maio que dialoga com a preocupação de Boaventura Sousa Santos quando levanta o debate sobre as “Epistemologias do Sul” e propõe uma “Ecologia de Saberes” que percebe o conhecimento “como intervenção no real – não o conhecimento como representação do real – é a medida do realismo” (SANTOS, 2010, p. 57).



Investigar esse processo e essa dinâmica que consolida a Universidade das Mães de Maio e sua relação com o conceito e as práticas de Educação Popular é relevante para Sociedade Humanamente construída.

Considerações finais

As imposições de padrões de mistificados de conhecimentos de uma cultura, minoria social, sobre várias culturas, maiorias sociais, como fonte única de conhecimento objetivo, verdadeiro e absoluto gerou relações de subalternidades num tripé Político, Econômico e Ideológico. Contudo as Universidades Populares, neste contexto a Universidade Popular das Mães da Praça de Maio, materializa a possibilidades de Outras Dizibilidades Epistêmicas, ou seja, uma comunicação epistemológica de trocas de conhecimentos – experiências.

Referências bibliográficas

- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 14ª ed. 1985.
- _____. *Ação Cultural Para a Liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 7ª ed. 1984.
- _____. *Pedagogia da Esperança: Um Reencontro Com a Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 16ª ed. 2009.
- NEIVA, Álvaro. *As Mães da Praça de Maio*. Fórum Social Mundial. Acesso em <<http://forumsocialportoalegre.org.br/forum-social-mundial/>> Acessado em 20. 08. 04.
- OLIVEIRA, Carlos Eduardo Rebuá. *Mães Da Praça E Filhos Da Terra: As Universidades Populares de Madres de Plaza de Mayo e o MST na Década de Crise do Neoliberalismo na América latina*. Anais do Colóquio Internacional Marx e o Marxismo 2015: Insurreições, passado e presente, Organização: Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas sobre Marx e o Marxismo (NIEP-Marx), Niterói (RJ), agosto de 2015.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *A Universidade no Séc. XXI: Para uma Reforma Democrática e Emancipatória da Universidade*. São Paulo: Cortez Editora, 2010.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências*. Revista Crítica de Ciências Sociais, 63, 237-280.



QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y Modernidad-racionalidad. In: BONILLO, Heraclio (comp.). *Los conquistados*. Bogotá: Tercer Mundo Ediciones. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento, FLACSO, 1992, p. 437-449.



Histórias e culturas indígenas: (re) pensando o currículo de formação docente a partir de uma pedagogia decolonial¹

Laís Reis Ribeiro²
Marcos Luciano Lopes Messeder³

Introdução

O modelo de racionalidade que permeou os processos formativos ao longo da modernidade obteve fracasso em seu desenvolvimento, pois, não foi possível dar conta de inúmeros problemas civilizatórios diante da tentativa de reduzir o múltiplo ao uno. Essa razão totalizante imprimiu na sociedade, bem como nos currículos escolares, diversos estereótipos e preconceitos direcionados às populações historicamente subalternizadas e não pertencentes à condição hegemônica. As histórias e culturas indígenas no Brasil estão entre os saberes traduzidos pela concepção colonial, a partir de uma narrativa que imprime homogeneidade aos diversos povos, empobrecimento e folclorização dos modos de vida. Esse fato tem reflexo na contemporaneidade, pois, contribui para a negação de direitos, bem como para uma visão de assunto alheio ou distante da realidade dos educandos.

Atualmente, no cenário educacional vigoram as leis nº 10.639/2003 e a nº 11.645/2008 que tornaram obrigatório o ensino de história e cultura africana, afro-brasileira e indígena na educação básica. Isso implica reconhecer que a história tradicionalmente narrada nos livros didáticos e nas práticas escolares esteve apoiada em uma visão eurocêntrica e a um conhecimento colonial que insistiu em permanecer. Nesse

¹ Trabalho apresentado no GT 23 Formação docente e práticas pedagógicas descolonizadoras: reflexões teóricas, relatos de experiências e estudos de caso em Sul global.

² Pedagoga, mestre e doutoranda em Educação e Contemporaneidade – Universidade do Estado da Bahia (UNEB) – lai.reis@yahoo.com.br.

³ Doutor em Sociologia e Antropologia/Université Lumière Lyon 2, professor adjunto da Universidade do Estado da Bahia (UNEB) – marmesseder21@gmail.com.



trajeto, a formação docente torna-se ponto essencial do debate, visto que a formação esteve, por muito tempo, ligada àquela racionalidade moderna homogeneizante.

Esse trabalho visa discutir a produção de sentidos acerca da formação de pedagogas e pedagogos para o ensino de história e cultura indígena, tendo como *locus* de pesquisa⁴ a Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC), localizada no município de Ilhéus, sul da Bahia, que é palco de relações interétnicas conflitivas, especificamente entre ruralistas e o povo Tupinambá de Olivença. Os Tupinambá de Olivença, assim como outros povos indígenas do Nordeste, têm enfrentado graves problemas sociais, decorrente de um histórico de perseguição, crueldade, diversas tentativas de eliminação física e simbólica, somado hoje à negação identitária por parte da população não-índia, criminalização do movimento, violência e lentidão no processo de demarcação de terras.

A situação agravante da região, o esforço de mobilização e reorganização política do povo Tupinambá em defesa de seus direitos, associada às exigências legislativas referente ao ensino de histórias e culturas indígenas nas escolas brasileiras nos instigou a conhecer o papel da Universidade no que diz respeito à formação docente frente a tais questões.

Os resultados dessa pesquisa nos revelaram que há pouco diálogo entre a realidade regional e o projeto acadêmico curricular do curso de Pedagogia da UESC, sendo um tema considerado secundário para a formação. Por outro lado, algumas práticas de professores refletiram o caráter de contestação dos currículos (SILVA,1997), considerando que as dimensões éticas e políticas não estão dissociadas da formação. As questões suscitadas nesse texto, visam contribuir para uma revolução epistêmica, em defesa de uma ética intercultural (FORNET-BETANCOURT, 2001) e do diálogo simétrico entre os conhecimentos, o que Boaventura de Souza Santos intitula de ecologia de saberes (2010).

⁴ Trata-se de uma pesquisa de Mestrado em Educação e Contemporaneidade/UNEB, realizada no ano de 2015 que objetivou compreender os discursos relacionados a temática indígena que circulam no currículo e nas práticas de formação do curso de Pedagogia da UESC, considerando o contexto de relações interétnicas conflitivas.



Currículo: espaço, lugar e território de poder

Nos últimos anos, com os intensos debates sobre a atuação do/a pedagogo/a e com a promulgação das Diretrizes Curriculares Nacionais (DCNs) para os Cursos de Pedagogia no ano de 2006, é possível perceber um aumento no número de trabalhos que visam analisar os currículos desse curso, em especial, com um enfoque na diversidade cultural. Nesse documento, dentre as diversas recomendações e encaminhamentos, são apontados como parte da ação educativa: a consciência da diversidade e o respeito às diferenças, bem como a identificação de problemas socioculturais e a exigência de posturas críticas, investigativas e propositivas em busca da superação de exclusões sociais, étnico-raciais, econômicas, culturais, religiosas, de gênero, etc. (BRASIL, 2006). A partir dos novos princípios e concepções apresentadas nas DCNs (fruto de intensos debates e reivindicações de profissionais da área), os cursos de Pedagogia no Brasil precisaram passar por reformulações a fim de atender a essas novas exigências, observando inclusive as demandas referentes às leis de nº 10.639/03 e 11.645/08.

No ano de 2012, o ministério da educação divulgou um relatório de levantamento e análise de informações sobre o desenvolvimento da temática “história e cultura indígena” nos cursos de licenciatura de instituições públicas e privadas, na qual, apresenta dados nacionais de 3.718 licenciaturas credenciadas junto ao MEC, sendo dentro desse universo 1.901 cursos de Pedagogia. Em um trecho do texto, traz a seguinte consideração:

Note-se que, assim como os cursos de Graduação em História, as licenciaturas em Pedagogia responderam mais prontamente às demandas da lei do que outras licenciaturas, mas a adaptação dos currículos para abrigar a temática indígena tem sido também lenta e secundária em relação às exigências relativas à história e cultura afro-brasileira, de forma que a maior parte dos cursos que optou por inovar o currículo o fez acrescentando conteúdos referentes aos povos indígenas a disciplinas que contemplam de alguma forma a diversidade, a diferença e a inclusão (BRASIL, p. 20).

O atual Projeto Acadêmico Curricular (PAC) do curso de Pedagogia da UESC passou por recente reformulação no ano de 2012, com primeira turma em 2013, após anos de debates diante do cenário de mudanças na Educação brasileira e referente à



identidade do curso. Os dados do MEC, acima apresentados, foram também verificados no contexto em questão.

Verificou-se que não existe disciplina específica e obrigatória que trate de temas referentes às questões étnico-raciais, tampouco sobre histórias e culturas indígenas. Há um componente curricular obrigatório – Diversidade Cultural e Educação, com carga horária de 60h, que tenta englobar tais discussões, mas que o faz de forma extremamente limitada. No bloco optativo, foram identificadas duas disciplinas sobre a temática indígena: Etnologia dos povos indígenas e Educação escolar indígena (CH 45h) que até o momento da pesquisa não tinham sido ofertadas. Além disso, as ementas dos referidos cursos apresentaram problemas no que diz respeito aos conteúdos e sugestões de bibliografia, não mantendo diálogo com o contexto local.

A inclusão de outros modos de ser, viver e conhecer nos cursos de formação inicial de educadores/as é recente e sua abordagem ainda é feita de forma esporádica e pouco sistemática. O que temos visto é uma redução da complexidade dos diversos regimes culturais a simples visibilidade de algumas expressões genéricas, o que torna o debate superficial e empobrecido. É nesse sentido que Santos (2013) propõe uma ecologia de saberes como forma de superação do pensamento abissal que considera válido apenas um único modelo epistêmico. Pensar a partir de uma ecologia de saberes nos faz romper com a hierarquização do conhecimento, pois, todos os saberes são postos em diálogo e em igual validade.

A forma de organização dos currículos na academia reflete a racionalidade moderna hierarquizante em que os conhecimentos considerados “mais importantes” são incluídos em disciplinas obrigatórias e os de “menor importância” lançados a título de optativos. Entendemos que currículo é um produto de contínuas lutas entre grupos dominantes e dominados, fruto de conflitos, acordos, concessões, sendo estes não apenas a nível socioeconômico, mas também de dinâmicas de raça e gênero (LOPES e MACEDO, 2011).



A pedagogia decolonial (WALSH, 2009), que defendemos, preocupa-se com as relações de poder que produziram a subalternização, exclusão e negação de sujeitos e grupos racializados, submetidos ao processo colonial. Tal prática requer pensar nas “ausências” de saberes, das diferenças, de tempo, etc. (SANTOS, 2002) e a questioná-las dentro dos currículos.

Os discursos produzidos dentro desse espaço (observados no período da pesquisa) nos revelaram que quando se trata de cultura indígena, essa ainda é entendida como estática, sem possibilidade de reelaboração, o que dificulta enxergá-los na contemporaneidade. Além disso, há uma generalização “do índio” como uma coisa só, desconsiderando a diversidade étnica dos diferentes povos indígenas no Brasil. Como podemos constatar no enunciado abaixo, proferido pela professora da disciplina “Diversidade Cultural e Educação”, e retirado do diário de campo da pesquisadora:

O indígena tem os valores bem arraigados, dentro do meu imaginário... daquela crença no tradicional, de manter as tradições.... Aí, quando eles saem, são aculturados.

Da mesma forma, os diálogos com estudantes do curso deixaram evidente lacunas relacionadas à temática indígena na formação e imagens ainda folclóricas sobre os povos indígenas que nada tem a ver com as condições e modos de vida dos Tupinambá de Olivença, os quais mantêm relação próxima à população, inclusive na Universidade, mas que continuam sendo invisibilizados e silenciados.

O cenário atual denuncia a urgência de repensar a formação de professoras/es a fim de oferecer um tratamento qualificado sobre essas temáticas com a intenção de combater a intolerância, o preconceito e concepções estereotipadas, decorrentes do desconhecimento das culturas e das histórias dos povos historicamente subalternizados.

Os estudos que dão enfoque a pluralidade cultural colocam em questão as políticas universalistas e igualitárias em nome do qual produziram exclusões sociais, assim como exclusões curriculares. Discutimos, pois, não apenas inclusões, mas principalmente, reformulação, transformação e superação de paradigmas que abarcam valores próprios de um determinado setor social. Isso implica em ouvir as interrogações dos movimentos



sociais para a construção de um novo formato que auxilie na democratização dos ambientes escolares e universitários.

O currículo como espaço, lugar e território de poder (SILVA, 2001) anuncia sua força em produzir e legitimar cosmovisões, ao mesmo tempo também que pode atuar como palco de contestação e afirmação identitária. Nesse sentido, defendemos um currículo construído através do diálogo, das relações interculturais e a partir do cotidiano dos sujeitos, rompendo com o pensamento colonial e dando espaço para as memórias, saberes ancestrais, não como algo ligado ao passado, mas como um conhecimento (re)feito na contemporaneidade.

Referências bibliográficas:

BRASIL, Ministério da Educação – CNE. *Levantamento e análise de informações sobre o desenvolvimento da temática “história e cultura indígena” nos cursos de licenciatura de instituições públicas e privadas*. Consultora: Beatriz Carretta Corrêa da Silva, 2012.

BRASIL. Conselho Nacional de Educação. Resolução n.1, 15.5.2006. *Diretrizes Curriculares Nacionais para o Curso de Pedagogia*, 2006.

FORNET-BETENCOURT, R. *Transformación Intercultural de la Filosofía*. Bilbao-España: Desclée de Brower, 2001.

LOPES, A. C.; MACEDO, E. *Teorias de Currículo*. São Paulo: Cortez, 2011.

SANTOS, B. S. *Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes*. In: SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (Orgs.) *Epistemologias do Sul*. São Paulo; Editora Cortez. 2010.

_____. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. *Rev. Crítica de Ciências Sociais*, 63, out. 2002.

SILVA, T. T. *Currículo e identidade social: territórios contestados*. In: _____ (org.). *Alienígenas na sala de aula: uma introdução aos estudos culturais em educação*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

WALSH, C. *Interculturalidade crítica e Pedagogia Decolonial: in-surgir, re-existir e re-viver*. In: CANDAU, V. *Educação intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas*. São Paulo. Ed. 7 letras, 2009, p. 13 a 42.



Ensaio sobre os sujeitos das cotas socioeconômicas e étnico-raciais no IFBA/ Campus Salvador¹

Antonia do Socorro Freitas Chaves²

Introdução

Este ensaio é o compartilhamento de reflexões durante a escolha dos sujeitos da pesquisa que estou desenvolvendo no mestrado na Universidade Estadual da Bahia (UNEB) sobre a efetividade e o significado do Programa de Assistência e Apoio Estudantil (PAAE), na permanência acadêmica e na construção de identidade dos estudantes bolsistas que se autodeclararam cotistas das vagas socioeconômicas e étnico-raciais dos cursos de Nível Médio e Superior do IFBA/ Campus Salvador/ Bahia/ Brasil.

No momento da escolha dos sujeitos da pesquisa, fiquei na dúvida se seria pertinente trazer a população negra e a indígena, uma vez que muitos pesquisadores fazem a escolha entre uma população ou outra, entendendo que são problemáticas muito diferentes. Contudo entendo que apesar de muitas diferenças, há muitas semelhanças, e são nestas semelhanças que pretendo desenvolver este ensaio. Assim, trago essa discussão para este congresso, com o intuito de compartilhar este entendimento e, sobretudo, para conhecer a recepção e a percepção de outros olhares.

¹ Trabalho apresentado no GT 23 Formação docente e práticas pedagógicas descolonizadoras: reflexões teóricas, relatos de experiências e estudos de caso em Sul global.

² Mestranda do Programa de Pós- Graduação em Educação e Contemporaneidade (PPGEduC)/ Linha 1 – 2016 e Docente de Língua Inglesa e de Bases Legais Nacionais e Internacionais para a Promoção da Igualdade Étnico-racial do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Bahia (IFBA)/ Campus Salvador. Licenciada em Letras Vernáculas e Língua Inglesa, pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA); Bacharela em Direito, pela Universidade Federal da Bahia (UFBA); Especialista em Direitos Humanos pela Universidade Estadual da Bahia (UNEB); Email: socorrochaves2010@gmail.com.br.



Fazendo uma breve exposição da política de reservas de vagas por critério sócio econômico e étnico-racial e de assistência estudantil do atual IFBA, pode-se afirmar que após muitos debates que culminaram com a publicação da Resolução n.10/ 2006 do Conselho Diretor (pois a instituição ainda era CEFET), foram aprovadas as cotas para “afrodescendentes, indígenas e índios descendentes”, no processo seletivo de ingresso a todos os seus cursos, turnos e em todos os níveis. Somente em outubro de 2010, o então Conselho Superior (CONSUP) aprovou as Diretrizes para a Política de Assistência Estudantil do IFBA, como forma eficiente de redução da evasão escolar, além de “favorecer aos estudantes, familiares e comunidade um acompanhamento socioeconômico e cultural para tornar mais qualitativa sua a permanência nas escolas” (IFBA, 2010). O CONSUP, através da Resolução nº194, 04 de dezembro de 2014, normatizou as Diretrizes e estabeleceu três eixos de atendimento ao estudante: Programa de Assistência de Apoio ao Estudante (PAAE), Programas Universais e Programas Complementares. A nossa pesquisa enfatizará o Programa de Assistência e Apoio ao Estudante (PAAE), que é o único que exige seleção socioeconômica, sendo direcionado para estudantes em “situação de vulnerabilidade econômica”. O programa atendeu cerca 1400 (hum mil e quatrocentos) alunos dos níveis Médio e Superior, sendo 120 (cento e vinte) do Superior, no calendário acadêmico de 2015.

A Lei Federal 12.711/2012, conhecida como a “Lei das Cotas”, faz um recorte socioeconômico e étnico-racial no acesso da educação superior pública e no ensino médio dos Institutos Federais, nos artigos 4º e 5º. No recorte étnico-racial, a lei estabelece o critério da autodeclaração do candidato, como sendo “preto, pardo ou indígena”. Logo, a partir desta lei, houve uma mudança na previsão legal do acesso às vagas de estudantes nas instituições federais de ensino de nível médio e superior, apesar de algumas instituições estaduais de nível superior, terem iniciado essa ação antes mesmo de 2012, como é o caso da Universidade estadual da Bahia (UNEB). A partir da luta travada dentro das próprias instituições, bem como fora dela, tem-se uma vitória contra o discurso da “democracia racial” no Brasil. E ainda tem o aspecto positivo de reconhecer o acesso ao



ensino superior e ao ensino médio em instituições federais, às populações subalternizadas no país, como é o caso das populações negras e indígenas, que durante séculos têm sido *invisibilizadas* em várias políticas públicas.

Refletindo sobre os sujeitos da pesquisa

Na pesquisa, ora em tela, fizemos a opção de trabalhar com todos os grupos sociais que podem concorrer às cotas: “pretos, pardos ou indígenas”, conforme redação da Lei. Esta opção tem guarida nas reflexões de Boaventura de Sousa Santos, no livro *Direitos humanos, democracia e desenvolvimento*, em que relata a terceira característica da “luta por direitos humanos contra-hegemônicos no início do século XX”, indo contra ao que ele considera como “as inércias do pensamento crítico e da política de esquerda eurocêntricos” (SANTOS & CHAUI, 2013a, 124), em que segundo ele, para se combater “as novas regras do capitalismo-global-sem-regras”, há “necessidade de articular lutas até agora separadas por um mar de diferenças e divisões entre tradições de luta, repertórios de reivindicações, vocabulários e linguagens de emancipação de formas de organização política e de lutas”. (SANTOS & CHAUI, 2013b, 124).

Assim, há necessidade de se compartilhar as agendas de lutas pela dignidade humana e contra a exploração desumana. E trazendo a reflexão de Boaventura sobre a situação racial e sócio-econômica das populações subalternizadas no Brasil, faz-se necessário unir forças de diferentes segmentos. Este estudo trata, especificamente, da luta das populações negras (afrodescendentes) e indígenas, quanto ao acesso à escolarização de melhor qualidade, pública e gratuita, até então, acessível somente, aparentemente, aos de melhores condições econômicas.

A escolha da abrangência dos sujeitos de minha pesquisa traz a dimensão humana, através de um olhar humanizado/ humanizador, onde há uma violência simbólica na invisibilidade da participação desses povos na História do Brasil, contada pela grande maioria dos livros didáticos, antes das leis 10.639/2003 e 11.645/2008. Daí, sinto a necessidade de vislumbrar a questão na perspectiva ética na visão de Ricardo Timm de



Souza que afirma: “A Ética não é um elemento a mais a ser levado em consideração quando se pensa sobre a questão filosófica fundamental: a condição humana. Em verdade, a Ética é o fundamento da *própria possibilidade de pensar o humano*.” (SOUZA, 2004 a, 19). Assim, a ampliação dos sujeitos da pesquisa para as populações negras e indígenas, é estudar “eticamente” um problema da condição humana, dando os contornos que a própria história revela.

A escola é um local, por excelência, o lugar de produção do capital cultural, de acordo com o conceito do sociólogo francês Pierre Bourdieu, que consiste em um princípio de diferenciação quase tão poderoso como o do capital econômico. Segundo Queiroz (2004a, 10), dentro do sistema de ensino, os estudantes “de determinados segmentos vão sendo eliminados, num processo que Bourdieu e Passeron (1973) denominaram *mortalidade escolar*”, atingindo principalmente os que possuem “várias categorias de exclusão, isto é, quando se articulam, por exemplo, características como a classe, a raça e o gênero”, e que a “exclusão se exacerba à proporção que se elevam os graus de escolaridade, ampliando-se, deste modo, a desigualdade entre os segmentos sociais” (QUEIROZ (2004b, 10).

Considerações

Com este ensaio, tentei acender um “palito de fósforo” sobre uma discussão *cara*, a respeito da aproximação da temática da luta pelo acesso e permanência de negros, pardos e indígenas e indígenas descendentes nas universidades e instituições federais de ensino, por meio da Lei 12.711/2012 (Lei das Cotas). A nossa proposta de ensaio era de provocar uma reflexão crítica sobre a resistência de algumas pessoas em não ver semelhança temática de invisibilidade e desigualdades entre os dois segmentos sociais de negros e indígenas. Não com o intuito de simplesmente homogeneizá-los, mas sobretudo de reconhecer as semelhanças e as diferenças das lutas e das histórias. Assim, acreditamos que este ensaio, pelo menos, suscita uma chamada sobre a necessidade de aproximação da demanda destes dois segmentos populacionais brasileiros.



Entendemos que há necessidade da *luta* pela isonomia de direitos, que por mais que se afirme a possibilidade da existência dos *direitos humanos*, é inegável que há uma divisão não equânime dos mesmos na sua concretização, portanto trazemos a argumentação de Boaventura da luta pelos direitos humanos contra-hegemônicos, sendo fortalecida pela união de agendas de lutas que outrora eram apartadas, mas que agora urge ações conjuntas. Assim, é com um sentimento de alegria que nosso projeto de pesquisa no Mestrado do PPGEDUC/ UNEB traz a presença do indígena e do negro, como sujeitos.

Sendo pertinente a observação de que temos como sujeitos da pesquisa: negros e indígenas e/ou descendentes indígenas. Logo, não fazemos o recorte de um único segmento étnico e/ou social das populações subalternizadas brasileiras, abrangidas na política pública de cotas, por entender que devemos realizar uma reflexão sobre a condição humana marcada pelo processo histórico hegemônico do Brasil, em que continuamente é afirmado e confirmado na *invisibilização* desses segmentos populacionais, sendo a escola/universidade o lugar privilegiado para esta discussão.

Referências bibliográficas

IFBA, Diretrizes para a política de assistência estudantil do instituto federal de educação, ciência e tecnologia da bahia. Salvador, 201p. Disponível em: http://www.portal.ifba.edu.br/attachments/335_politica_assistencia_estudantil_ifba_vers_aofinal.pdf. Acesso em 15.10.2015.

IFBA. Resolução n.º 10 de 1º de junho de 2006. Disponível em: http://www.ifba.edu.br/informativo/resolucoes/RE_10-2006_Sobre_COTAS.pdf. Acesso em 20 jan. 2016.

QUEIROZ, Delcele Mascarenhas. Universidade e desigualdade: brancos e negros no ensino superior. Brasília: Liber Livro, 2004.

SANTOS, Boaventura de Sousa; CHAÚÍ, Marilena. Direitos humanos, democracia e desenvolvimento. São Paulo: Cortez, 2013.

SOUZA, Ricardo Timm de. Ética como fundamento: uma introdução à ética contemporânea. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004.



Mulheres que moem, mulheres que ensinam: um estudo sobre as pedagogias das casas de farinhas em um *Mocambo* do Baixo-Sul da Bahia¹

Marcus Vinicius Araújo Ávila²
Lívia Alessandra Fialho da Costa³

A proposta desta reflexão nasce de um recorte de uma pesquisa realizada entre 2013 e 2015 que consistiu na observação participante de práticas corporais no cotidiano de uma comunidade negra rural do interior da Bahia. Trata-se das comunidades negras do Tombador II do Jiquiriçá e de Bernardo de Lapa, ambas localizadas na zona rural do município de Valença-Ba. A pesquisa, que seguiu inspiração da etnografia, foi realizada ao longo de dois anos e culminou com a apresentação da dissertação de mestrado intitulada “CORPORALIDADES E MEMÓRIA LÚDICA: um estudo sobre educação e expressões culturais numa comunidade negra rural da Bahia”. Durante dois anos foram desenvolvidas várias

¹ Trabalho apresentado no GT 23 Formação docente e práticas pedagógicas descolonizadoras: reflexões teóricas, relatos de experiências e estudos de caso em Sul global.

² Professor Dedicção Exclusiva do Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia da Bahia (IFBA). Doutorando em Educação e Contemporaneidade pela Universidade Estadual da Bahia (UNEB). Mestre em Educação e Contemporaneidade pela Universidade Estadual da Bahia (UNEB). Especialista em Educação Física Escolar pela Faculdade de Ciências Educacionais (FACE). Especialista em Saúde Coletiva pela Faculdade de Tecnologia e Ciências (FTC). Graduado em Educação Física pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Atua nas áreas de Educação, Educação Física com os temas: Educação, Corporalidades, Estudos Decoloniais. avilafitness@yahoo.com.br.

³ Professora Adjunto do Departamento de Educação e do Programa de Pós-graduação em Educação e Contemporaneidade da Universidade do Estado da Bahia (UNEB). Pesquisadora no Programa de Pós-graduação em Família na Sociedade Contemporânea da Universidade Católica do Salvador (UCSAL). Possui Pós- doutorado pela *Université Paris 13*. Doutora e mestre em Antropologia Social e Etnologia pela *École des Hautes Études em Sciences Sociales* (EHESS). Mestre em Sociologia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Atua nas áreas de Ciências Sociais, Antropologia e Educação com os temas: Educação, Escola, Família, Religião, Protestantismo e Conversão. fialho2021@gmail.com.



técnicas de coleta (observação, entrevistas formais, informais e grupos focais). Interessada nas diversas formas de aprendizagem observadas na comunidade, a pesquisa revelou a importância do cotidiano das casas de farinha, espaço privilegiado, rico de momentos de ensino-aprendizagem, compartilhado preferencialmente entre mulheres e crianças.

Nas casas de farinha da comunidade do Tombador II encontramos mulheres dispostas numa roda de conversa que enquanto raspavam as mandiocas ensinavam o ofício com simplicidade, respeito e, sobretudo, autoridade. Os encontros nas casas de farinha são momentos de trabalho árduo e de socialização entre gerações: crianças aprendem o ofício observando os mais velhos e adolescentes são aconselhados sobre as coisas da vida por adultos que, por vezes, reprimem erros de conduta dos jovens diante de todos. O que caracteriza esses encontros é a partilha, a harmonia e o consentimento, tudo baseado numa forma de viver, de ser e de ensinar práticas educativas mais colaborativas, respeitando as subjetividades e a vida em comunidade, um tanto distante de ideais reconhecidamente de uma sociedade de consumo.

A contemporaneidade, apesar de trazer em si o pensamento complexo estruturado na diversidade tem estimulado o consumismo irracional, o que tem contribuído para o fortalecimento das bases do modo de produção capitalista, sobretudo nos currículos das escolas formais que promovem a supervalorização do pensamento hegemônico, desencadeando a rejeição de formas de ensino típicas de comunidades tradicionais ou grupos sociais historicamente excluídos. Entretanto, em comunidades ditas “tradicionais” negras, na zona rural da Bahia, alguns sítios privilegiados para construção de conhecimentos, como as casas de farinha, têm demonstrado que suas práticas pedagógicas encerram por contribuir com a formação humana em maior amplitude do que as escolas formais locais.

Portanto, para além do que diz Michel de Certeau (2014, p.129), que “a escola não é mais o centro distribuidor da ortodoxia em matéria de prática



social”, nesses territórios negros, há elementos civilizatórios próprios e formas variadas de transferir a cultura a despeito dos currículos formais de educação. Notemos que mesmo antes da educação formal chegar à região já havia ambientes educacionais que subsidiavam a vida em comunidade.

Segundo Ataíde (2003, p. 81-98), o momento atual “se caracteriza como uma fase do acirramento das contradições sociais e de confrontos étnico-culturais” típicos do Capitalismo. A ideologia das elites está impregnada na sociedade, sobretudo na escola formal. Compreendendo a Educação como uma atividade da cultura humana, não podemos dissociá-la das questões de poder, sobretudo de subalternização de populações negras e rurais. Nessa ótica, Narcimária Luz (2003, p. 61-80) afirma que:

A educação concebida para os povos que tiveram seus destinos sobredeterminados pelo impacto dos valores do mundo neocolonial-imperialista, sempre esteve ancorada na ordem produtiva urbano-industrial, ou seja, a dinâmica (...) das políticas educacionais voltadas para a formação do sujeito produtor e consumidor.

As comunidades rurais negras foram deixadas à margem do processo de cidadania, juntamente com sua cosmovisão fundamentada no sentimento de comunalidade que propicia um modelo de civilidade apoiado na solidariedade, na valorização das diferenças e do ser humano. A escola deve acolher linguagens que permitam a criação emocional e poética de diversos povos, respeitando a corporeidade destes e sua forma de construir conhecimento através do movimento.

A subalternização dos sujeitos negros é fruto de uma herança histórica do período da escravidão, que por sua vez, encerra por alimentar construção do mito deste a partir da desvalorização dos traços físicos como: lábios grossos, nariz achatado, cabelo ruim e nádegas ou falo grande. Estes estereótipos denotam a discriminação que marca os corpos da população negra sobre estigmas como: o da vergonha, hostilidade e o primitivismo sexual. A violência racista estabelece por meio da cor da pele, uma relação persecutória a este corpo, ora subordinado ao



apelo erótico, visto como um objeto sexual, ora reduzido a um utensílio ornamental sob o rótulo de exótico.

Essa violência ainda se torna maior para com as mulheres negras, que muitas vezes são forçadas, pela imposição dos meios de comunicação, a sonhar com ideais de beleza típicos de outras culturas – notadamente a europeia – que marcam não somente o seu corpo, mas também a sua experiência subjetiva, sua afetividade. Essas mulheres, que são foco da atual pesquisa que desenvolvemos na mesma comunidade negra, são responsáveis por transmitir as gerações futuras os conteúdos necessários a vida em suas comunidades. Nas casas de farinha, enquanto raspam as mandiocas, ensinam aos mais novos a viver em comunidade e a produzir o sustento que garante a permanência de suas famílias na terra.

É importante atentar para os elementos civilizatórios que seguem na contramão do desenvolvimento do modo de produção capitalista e da hegemonia do pensamento da classe dominante. Nessa perspectiva, deve-se atentar para os processos da educação não-formal e sua influência na construção de diferentes formas de cidadanias visando a garantir uma educação pluricultural que responda as reais necessidades destes sujeitos, bem como proporcionar o diálogo com novas formas de aprender que contribuem para a educação e emancipação dos grupos sociais historicamente excluídos. Portanto, a casa de farinha no território negro do Jiquiriçá se constitui em um ambiente pleno de ensino aprendizagem onde são desenvolvidos conteúdos necessários à vida comunitária.

A educação formal nos últimos dois séculos apresenta dois propósitos basilares: o primeiro de fornecer conhecimento e de preparar a mão de obra necessária à maquinaria produtiva em expansão do sistema capitalista; o segundo consiste na transmissão de valores que legitimam os interesses das classes dominantes. Transformando a escola formal em um ambiente de dominação estrutural hierárquica e de subordinação reforçada pelo currículo como um instrumento de poder das oligarquias políticas brasileiras.



Conseqüentemente, um movimento contra-hegemônico se faz necessário para que surja uma proposta de reformulação significativa da Educação que conceba processos de transformação, ressignificando as práticas sociais historicamente relevantes para condição humana numa perspectiva de emancipação do homem e não de sua alienação. Necessitamos emergencialmente de uma perspectiva que caminhe na contrainternalização coerente e sustentada que não se esgote na simples negação do sistema capitalista como determinante dos processos educacionais, mas que proponha alternativas usando as próprias brechas deste sistema, apontando na direção de uma perspectiva abrangente como a vida humana e, sobretudo, sustentável, por incorporar aspirações emancipatórias e de autorregulação. Se os elementos progressistas da educação formal forem bem sucedidos em redefinir uma alternativa contra a hegemonia à ordem existente, somente assim, poderão dar uma contribuição vital para a ruptura da lógica do capital dialogando com pedagogias tradicionais.

A partir de dados coletados na pesquisa de campo realizada na região do Jiquiriçá durante o mestrado, percebemos que as escolas visitadas revelaram uma prática político-pedagógica distante da realidade dos estudantes, as ruralidades específicas, bem como as questões étnicas são abordadas em projetos alienígenas trazendo a perspectiva de professores forasteiros. A forma lúdica de viver do povo do Jiquiriçá é negligenciada em um currículo que contribui para subordinação ao imaginário urbano-normativo e a cultura hegemônica. Por conseguinte, a escola formal não tem contribuído nem para a permanência dos jovens na terra melhorando suas condições como trabalhadores rurais, tampouco para o seu acesso e continuidade no ensino superior. Por outro lado, as casas de farinha demonstraram ser um local privilegiado de educação onde todo o princípio lúdico entendido na pesquisa anterior como alegria de viver era transmitido, além de outros conteúdos necessários a vida no Vale do Jiquiriçá.

As mulheres são a grande maioria entre os trabalhadores nas casas de farinha, sobretudo durante as minhas observações durante a etnografia da



região, observei que elas não são somente a maioria, mas as protagonistas dos processos pedagógicos existentes nesses espaços. Enquanto raspam as mandiocas ensinam técnicas de trabalho, mas também conversam sobre como se viver, aconselham os mais jovens, ensinam como se relacionar com o mundo, com o outro, consigo mesmo e com as pessoas da zona urbana. São mulheres negras, que moem a massa da mandioca e que são moídas ao mesmo tempo pelo duro trabalho que realizam, pelas condições difíceis de vida, pela sociedade machista patriarcal, e que apesar de tudo ensinam de uma forma digna que a felicidade está para além das mazelas do mundo, que ser feliz é uma escolha, mas não se furtam as lutas e assim celebram a vida no beneficiamento da mandioca durante os dias da semana e sambando, cantando e bebendo aos fins de semana.

O objeto de estudo dessa proposta de investigação são as pedagogias das casas de farinha da região. Pretendemos trabalhar esse objeto a partir das relações entre as seguintes categorias: educação não-formal, educação e trabalho, cultura, a roça como espaço e mulher negra, dispostas em um mapa de conceitos ainda aberto sem relações pré-estabelecidas já que o campo através das categorias êmicas delinearão as relações entre as essas categorias e outras que porventura surgirem.

A abordagem metodológica situa-se no campo das pesquisas qualitativas: a proposta é de adotar algumas estratégias e instrumentos típicos de uma etnografia apoiada nos estudos pós-coloniais, através de uma observação participante nas duas casas de farinha da região do Tombador II do Jiquiriçá ao longo do período de um ano, quando poderemos observar, inclusive, as mudanças naturais proporcionadas pelas quatro estações do ano, já que o clima tem um grande efeito na mudança das paisagens e *modus vivendi* em comunidades agrícolas.

Os instrumentos de coleta serão: observação participante, diário de campo, entrevistas narrativas e fotografias. Pretendemos proceder com as entrevistas narrativas sem a presença de pauta estruturada ou semiestruturada,



elas podem ser acidentais ou provocadas, porém no intuito de elucidar dúvidas que emergirem durante a convivência nos espaços poderão ser realizadas entrevistas com pauta semiestruturada. As análises serão feitas utilizando os recursos da hermenêutica durante o texto final.

A Educação ainda é vista como uma tarefa única das escolas formais, contudo seus currículos trazem fortes traços de eurocentrismo na forma de se conceber o mundo, o que promove o distanciamento entre os clássicos e os tradicionais construídos nas casas de farinha. Nessa perspectiva, as escolas formais da região do Jiquiriçá do município de Valença- Ba não dialogam com a realidade emergente dos sujeitos negros e rurais em lhes proporcionar meios dignos de permanência na terra melhorando a sua vida enquanto pessoas e trabalhadores rurais e por outro lado não lhes desperta a vontade de ingressar numa carreira universitária mesmo com as políticas de reparação atuais que facilitam o acesso de quilombolas às universidades públicas. No entanto, nas casas de farinha da região a educação proposta parece aproximar os sujeitos da natureza, sobretudo de sua própria natureza humana, através um ensino contextualizado e afetivo.

Referências bibliográficas

ATAÍDE, Y. D. B.; MORAES, E.S.A. A (re)construção da identidade étnica afro-descendente a partir de uma proposta alternativa de educação pluricultural. *Revista da FAEBA – Educação e Contemporaneidade*, Salvador: UNEB, jan./jun. de 2003. , v. 12, n.19. pág. 81- 98.

BRACHT, Valter. A constituição das teorias pedagógicas da educação física. In: *Cadernos Cedes*, ano XIX, nº 48, agosto de 1999, p. 69-88.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano 1: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 2014. COSTA, Jurandir Freire. Da cor ao corpo: a violência do racismo. In SOUZA, Neusa. *Tornar-se negro*, (prefácio) Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

GOHN, Maria da Glória Marcondes. *Educação não-formal e cultura Política: impactos sobre o associativismo no terceiro setor*. 4. ed. São Paulo: Cortez, 2008.



LUZ, Narcimária. Do monopólio da fala sobre a educação à poesia mítica africano-brasileira. *Revista da FAEEBA – Educação e Contemporaneidade*, Salvador: UNEB, jan./jun. de 2003. , v. 12, n.19. p. 61-80.

MÉSZARÓS, István. *Educação para além do capital*. São Paulo: Boitempo, 2008.

SILVA, Tomaz Tadeu da. Diferença e identidade: o currículo multiculturalista. In: *Documentos de identidade: uma introdução às teorias do currículo*. 2. ed. Belo Horizonte: Autentica, 2007. p. 85-90.



Transculturização, intersubjetividade, zona de contato em uma perspectiva decolonial da tradução¹

Piras Giorgia²

Como sugere Tapia a *politica selvaje* è un tiempo de suspensión del orden social, a través de dudas, críticas, ironía, huida, sabotaje. Um intervalo, ou melhor dito um corte, no ordem social, que brota baixo formas improvisadas e repentinas, irreverentes e sem medida, alheias à previsão das instituições do poder constituído. Continua Tapia esclarecendo, que a política selvagem è *forma de reformas sem projeto de ordem social e político*, e *forma de desmercantilización de las relaciones sociales y del trabajo humano*. Além de ser pratica sem teoria, è ação de sujeitos desordenados que gera pratica ordenada. Uma política selvagem nasce fora da política em si, porque a politica clássica não é capaz nem sequer de prevê-la. Como a política emancipadora da América Latina, do mesmo modo a *poética selvagem* prolifera além das categorias fixas, existe fora do cânon e do anti-cânone literário, ou seja, desvinculada do poder. È literatura invisível, resulta desafinada ao ouvido do leitor ocidental, aos ouvidos dos leitores ocidentalizados. Dificilmente vem reconhecida como literatura, por se afastar dos gêneros literários e revolucioná-los. È política selvagem aquela das editoras que desmercantilizam literatura, que publicam autores que vão além (ou melhor dito, em outras direções) das expectativas do leitor. Poética selvagem è aquela das obras que desfazem pedaço por pedaço o horizonte de espera do leitor. Mas, de resto, elas não contemplam exclusivamente o tempo lineal das literaturas ocidentais, por isso nem podemos afirmar que desconstroem um tempo não considerado em suas cosmovisões.

¹ Trabalho apresentado no GT 24 – Arte verbal e descolonização da palavra: sobre as poéticas selvagens.

² Università di Cagliari – UNICA, Centro Interdipartimentale di Studi sull'America Pluriversale – CISAP. PhD Literaturas Comparadas. giorgiapiras@yahoo.it.



Zona de contato

Muitos autores latino-americanos falam desde as fronteiras, e propõem discursos pertencentes às comunidades invisibilizadas, ou seja, que ficam debaixo da linha abismal. Essas mesmas comunidades se tornam visíveis se forem olhadas a partir de outras perspectivas. Naquele espaço que Mary Louise Pratt chama *zona de contato* (PRATT, 2002) a invisibilidade das populações marginalizadas transforma-se em copresença social e histórica. Sem conservar o valor imperialista europeu do conceito de fronteira, zona de contato explica melhor as dimensões interativas e imprevisíveis dos encontros coloniais deixados de lado nos relatos de conquista e dominação, que sempre adotam a perspectiva do invasor. Pratt toma como exemplo o da segregação sul-africana, que no ano 1993 ainda era vigente: *Sob uma perspectiva do contato, um fenômeno como a segregação, por exemplo, consistiria não simplesmente na separação ou isolamento mutua, como vem sendo definido pela própria segregação, mas como uma forma de ajuntamento que assume a copresença social e historicamente estruturada de grupos dentro de um espaço - uma zona de contato. A partir dessa perspectiva, a 'invisibilidade' de grupos colonizados e subalternos na consciência de um grupo dominante não seria entendida como tal, ou seja, invisibilidade (B não existe para A), mas como uma forma de co-presença (B aparece para A na forma da negação da presença de B; B só pode ser 'não visto' se já estiver presente e se sua presença já for algo sabido)*(PRATT, 1993). A comunidade colonizada pela lógica colonizadora, feito um deslocamento de perspectiva, pode transformar sua invisibilidade em constante que garante sua presença: invisibilidade é o nome da presença do subalterno para o grupo dominante.

Se aplicar a expressão zona de contato à proposta para uma tradução descolonizadora, o tradutor tem que se deslocar numa perspectiva que proporcione uma metamorfose nos seus sentidos: como a invisibilidade das comunidades guetizadas virou-se em copresença, da mesma maneira o tradutor tem que olhar para aquilo que percebe como invisível.



Transculturização

O processo de transculturização constrói a base das imagens e discursos, que brotam na zona de contato. Sempre segundo Pratt o fenômeno da transculturização é próprio das zonas de fronteira porque refere-se às tomadas dos materiais autóctones pelos europeus, mas também às apropriações feitas pelos mestiços dos estilos hegemônicos, construindo assim maneiras próprias de representação.³ Walter Mignolo interpreta o conceito de transculturização e o de tradução como processos fundamentais na construção da ideia de modernidade e da sua contraparte (a colonialidade). Ele parte do pressuposto pelo qual a tradução foi um processo que a colonialidade do poder empregou para articular a diferença cultural no contexto latino-americano desde os séculos da conquista; continuando a reflexão sobre o conceito de transculturização cunhado por Fernando Ortiz em 1940, e sobre as práticas de tradução dupla empregadas nos discursos políticos do EZLN. Se nas crônicas e na obra cristianizadora dos missionários do século XVI o processo de tradução demonstra óbvios traços de ocultamento da diferença colonial através do processo de assimilação cultural e linguística, para o EZLN a diferença cultural é identificada como lugar onde intervir politicamente e epistemologicamente. No discurso do EZLN o processo de tradução/transculturização acontece em termos ameríndios, difundindo um movimento libertador de uma extensa história de opressão e de subalternidade do saber e da língua. A particularidade desse discurso reside no uso de um socioleto diferente daquele empregado nas produções discursivas políticas de outros contextos latino-americanos, que pretende miscigenar a sintaxe da língua espanhola com às das línguas de origem maya, faladas no estado mexicano de Chiapas (tzeltal, tzotzil, ch'ol, tojolabal). Isto é, a atitude transcultural proporciona uma ruptura no discurso, tal que a cosmologia da gramática indígena

³ O termo transculturização tem origem no estudo etnográfico do cubano Fernando Ortiz (*Contrapunteo Cubano del Tabaco y el Azúcar*, 1940), e foi cunhado para compreender a situação sócio-cultural da ilha de Cuba e a de América em geral. Na década dos '70 vem empregado por Angel Rama em estudos literários, ele mesmo elabora a expressão de transculturização narrativa. Esta atitude *transculturadora* da literatura se repercute na língua de escritores, segundo Rama herdeiros de uma tradição regionalista, que forjam uma língua artificial e literária, servindo-se de algumas das línguas autóctones americanas.



irrompe na sintaxe da língua hegemônica. A dinâmica de tradução dupla falada por Mignolo consiste em uma primeira mediação entre as línguas ameríndias de Chiapas (as línguas do movimento zapatista), e em segundo lugar há outro processo de tradução que procede das línguas indígenas ao espanhol, que proporciona uma entrada de conceitos e maneiras de pensar próprios das cosmologias indígenas. As línguas ameríndias, nesse passagem ao espanhol, não perdem totalmente as cargas de diferença cultural delas. No outro sentido, os conceitos ocidentais vêm traduzidos nas línguas autóctones em sintonia com as cosmologias que essas línguas veiculam. Esse sentido duplo da tradução/transculturação oferece uma mudança na história do sentido unidirecional da tradução, que durante muitos séculos dominou o panorama da comunicação entre comunidades subalternas e hegemônicas.

Literaturas escritas alternativas: um exemplo de Chiapas

No prólogo do seu livro *La voz y su huella* (1990), Lienhard corrobora que a produção literária alternativa (que muitos já assinalaram com diferentes nomes: *visión de los vencidos* de Portilla, *narrativa de transculturación* de Rama, *literatura heterogénea* de Cornejo Polar, *otra literatura* de Bendezú), alude à algumas manifestações de um amplo conjunto literário que se relacionam com as coletividades históricas “responsáveis” dos textos ou, quanto menos, das interferências “não ocidentais” que se descobrem neles. As chamadas *literaturas escritas alternativas* refletem bem o caráter da poética selvagem, pois elas fundamentam em três eixos: 1) o sistema semiótico e as diferentes leituras dele, 2) a oralidade, 3) e finalmente a escritura alfabética. Esta renovada dimensão literária, imprevisível e invisível ao olhar da literatura excludente e exclusiva do chamado boom latino-americano, abraça uma série de escritores americanos em que, como afirma Antonio Melis falando de José María Arguedas, a dimensão vital e a prática literária, de modo case corpóreo, tendem cada vez mais a coincidir.⁴ (MELIS, 2011, 279) O que nasce

⁴ Ao transportar o discurso social e político à literatura, vai-se avaliar como na biografia do escritor peruano José María Arguedas o encontro de prática e teoria, o seja, de vida e literatura, tem sua origem na infância



em Arguedas criança, è semente de poética selvagem: ao margem do amor paterno, lacerado por dentro, empreende sua trajetória de escritor, case metáfora humana daquele Peru *lacerado por el trauma no resuelto de la Conquista*. (MELIS, 2011, 279) Os universos literário, social e emotivo do escritor peruano encontram ecos no panorama das literaturas contemporâneas em língua espanhola, oriundas de outras terras americanas.⁵ Segundo as diferenças que intercorrem entre as categorias de discurso testimonial e etnoficcional, (reprodução de um discurso oral realmente pronunciado e invenção de um discurso oral fictício), podemos afirmar que o romance *Memorial del tiempo* de M. Bermúdez, pertence à primeira. De fato seu título completo é *Memorial del tiempo o vía de las conversaciones*. Publicado em 1987, homenageado como *Premio Nacional de Literatura-Testimonio*, INBA & Governo do estado mexicano de Chihuahua, pode definir-se um discurso literário de ruptura em relação à abundante produção literária indigenista da região. O romance é um testemunho da vida que o autor compartilhou com os indígenas ch'oles na região da floresta de Chiapas. *Memorial* é a recriação de um discurso indígena na variante de espanhol regional, chamada *castilla*; é reelaboração do discurso indígena do ponto de vista *ladino*, mestiço. O romance reproduz umas imagens e uma sintaxe indígenas, do povo ch'ol, de origem maya. Essas expressões moldam o idioma hegemônico até criar uma forma de narração que subverte o gênero literário do romance, revolucionando o paradigma espaço-temporal da narração ocidental. O *castía* o *castilla* è precisamente um espanhol interferido para uma língua indígenade substrato. Em *Memorial* a mediação pode-se definir uma verdadeira

dele, quando órfão de mãe desde pequeno, o pai advogado rural frequentemente longe de casa, ficou vivendo com a madrasta, relegado na cozinha com os criados índios. Este gesto de desprecio troca-se em ocasião irrepitível de assimilação do mundo indígena, em encontro original com outro universo afetivo e cultural, e desde esse tempo brota a maneira consciente de pensar em relação ao mundo quíchua, *aunque acompañada por la conciencia dolorosa del choque inevitable con el sistema de poder dominante que esta opción provoca*. (MELIS, 2011, 281)

⁵ [...] como Arguedas, yo mismo he hecho antropología, creo, y literatura, creo; y como él, me fue dado compartir parte sustancial de mi vida entre comunidades y pueblos de indios, entre quienes fui adoptado en hermandad y, en ocasiones, como un mayor a quien se debe respeto y retribución de consejo. *Las lindes de transformación humana y la permanencia de formas de vida indias en la estructura personal en Arguedas, en mí mismo, es otra de las colaterales en diálogo*. (MORALES BERMUDEZ, 2012, 36)



tradução/transculturização operada pelo autor da língua indígena à língua espanhola, porque essa língua inclina-se para uma versão extremadamente estrangeirizante em relação às normas, até modificar suas próprias estruturas sintáticas e gramaticais.⁶ A voz de *Memorial* encarna uma responsabilidade coletiva, e efetivamente nisto se atem à tradição memorialística que emprega o *nos*, sujeito plural que designa a coletividade, para enunciar os discursos das sociedades indígenas marginadas, dirigidos à um poderoso ou à opinião pública.

Intersubjectividade

O conceito de comunidade expresso com o *nosotros*, se constitui como palavra-chave na compreensão das cosmogonias indígenas da região de Chiapas, porque representa um conjunto orgânico no qual se integra uma multidão de componentes ou membros. A ação de falar em nome de uma comunidade não cancela a individualidade do falante, ao contrário, alimenta a identidade, que o filósofo e linguista Carlos Lenkesdorf, estudioso de cultura tojolabal, chama de voz *nosótrica*. O conceito de *nosotros* enfatizado pelo linguista conduz à reflexão sobre a ação comunicativa na cultura de origem maya, a qual se desenrola de forma intersubjetiva. Na língua tojolabal não se identificam objetos, por isso a comunicação constitui-se de frases fragmentadas e sujeitos com distintas valências, de *agência* e de *vivência*: *Yo te dije* (español) >> *Yo dije. Tú escuchaste.* (tojolabal)

Segundo o exemplo de cima feito de Lenkesdorf, a língua espanhola seria caracterizada de uma unidirecionalidade;⁷ ao contrário, na língua tojolabal, ademais de ter duas frases no lugar de uma, essas seriam caracterizadas de uma bi-direcionalidade,

⁶ *Así como venimos contando porque hay cuentos que pasan en los lugares así como vivimos, así contamos cosas según como nos tenemos recordado. Pero se pasa hay veces que ya tenemos olvido así como de sucesos que ya se pasaron los que son campesino como nosotros, como mismo pues, igual como nosotros que dicen la palabra verdadera.* (MORALES BERMUDEZ, 1987, 8)

⁷ Ou seja: *del sujeto agencial Yo se procede mediante el verbo DECIR hacia el objeto indirecto TE, que recibe pasivamente la acción.* (LENKESDORF, 2002, 10)



uma complementaridade.⁸ Essa língua vive graças às estruturas inter-subjetivas, as quais funcionam de maneira bidirecional. Isto significa que para o sucesso comunicativo, os dois sujeitos devem estar de acordo em comunicar-se, proporcionando a complementaridade da criação da fala. Segundo o linguista alemão, seria oportuno chamar estas línguas, mais do que ergativas, como consagradas pela disciplina linguística ocidental, *intersubjetivas*, porque este termo exprime de maneira mais fiel a idiosincrasia da estrutura delas. Sem negar ou cancelar o *eu*, sujeito privilegiado das sociedades e narrações ocidentais, Lenkesdorf afirma como na cosmogonia da língua mayense, o *nos* vem antes dos outros pronomes-sujeitos: é só graças ao *nos* que podem existir um *eu* e um *tu*. Esta dimensão comunitária abraça tudo o que vem considerando-se sujeito em língua tojolabal, como também nas demais línguas da família mayense, fazendo da *intersubjetividade* a diferença que as caracteriza.

Conclusões

O papel de mediadores que assumem os autores mestiços das escritas literárias alternativas lhes obriga, em muitos casos, ser também tradutores daqueles mundos indígenas que pretendem representar. Essas mediações além de resultar visíveis ou não no texto literário, podem seguir a ética e política da não unidirecionalidade do processo tradutivo, o que proporcionará traduções estranhas. As poéticas selvagens que chegam a ser traduzidas, são aquelas que resultam ao leitor final leituras esquisitas, obras que se afastam da norma, que se apresentam ao público alvo como obras anti-canônicas. No caso de *Memorial* a língua indígena de substrato influi na versão final na língua espanhola regional, proporcionando uma leitura caracterizada pela sintaxe fragmentária e o léxico híbrido. Morales Bermúdez apresenta um gênero transculturado, um memorial indígena, que veicula a cosmovisão ch'ol, onde o ser humano relaciona-se com a natureza

⁸ *Dos sujetos agenciales se encuentran como iguales y se complementan al nivel horizontal para realizar el acontecimiento de la comunicación. Mejor dicho, el accionar de los dos sujetos tiene que complementarse. La comunicación, pues, no es impositiva como en la frase española, sino complementaria. Si uno de los sujetos no corresponde, la comunicación no se puede realizar.*(LENKESDORF, 2002, 13)



e com a espiritualidade através de uma dinâmica inter-subjetiva. Seguindo uma trajetória descolonizadora da crítica literária que ré-semantiza velhos conceitos e que ao mesmo tempo manifesta novos conceitos que não tem precedentes na teoria crítica eurocentrada, os conceitos de *zona de contato*, *transculturação*, *intersubjetividade* podem constituir-se à base de uma ética da tradução que pretende difundir as múltiplas articulações da alteridade.

Referências bibliográficas

- LENKESDORF, Carlos, *Filosofar en clave tojolabal*, México: M.A. Porrúa, 2002.
- MELIS, Antonio, *José María Arguedas. Poética de un demonio feliz*, Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2011.
- MIGNOLO, Walter, *Transculturation and the Colonial Difference. Double Translation*. In: MARANHÃO, Tullio, STRECK, Bernhard, *Translation and Ethnography: The Anthropological Challenge of Intercultural Understanding*. Arizona: University of Arizona Press, 2003.
- MORALES BERMUDEZ, Jesús, *Evocación personal y literaria de José María Arguedas en la memoria y vida de un escritor*, *América sin nombre*, vol.1,17, Alicante: dic.2012. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10045/26472> Acesso em 15 dezembro 2015.
- MORALES BERMÚDEZ, Jesús, *Memorial del tiempo o vía de las conversaciones*, México: Editorial Katún, 1987.
- MORALES BERMÚDEZ, Jesús, *Obra Literaria Reunida*, México: Juan Pablos Editor, 2007.
- PRATT, Mary Louise, *Criticism in the Contact Zone: Decentering Community and Nation*, In: M. BELL Steven, LE MAY Albert, ORR Leonard, *Critical Theory, Cultural Politics and Latin American Narratives*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1993.
- PRATT, Mary Louise, *Ojos Imperiales. Literatura de vialé y transculturación*, México: FCE, 2010.



O sulear-se como ferramenta de leitura do mundo na educação: contribuições da Geografia a partir de um estudo de caso¹

Alexandre Lima Garcia²

Nos mapas atualmente utilizados e produzidos nos mais diversos meios acadêmicos, escolares e sociais, é tradicional a utilização do Norte como referência. Com algumas exceções, que buscamos apresentar neste trabalho, adota-se no Hemisfério Sul as convenções cartográficas que foram definidas a partir do e para o Hemisfério Norte, mais precisamente a partir dos referenciais europeus. Isto se dá sem qualquer contextualização ou adaptação para os contextos locais em que as convenções são importadas, o que deveria ocorrer, visto que as definições de um referencial se baseiam nas construções socioculturais historicamente acumuladas e nos interesses sociais e políticos, bem como nas características ambientais observáveis, específicas da sociedade que as produz (CAMPOS, 1999), o que implica que se as referências e representações não são devidamente contextualizadas e adaptadas, estas podem se constituir como obstáculos, ao invés de auxiliarem, na compreensão do mundo e, ainda, se transformarem em ferramentas de imposição de um interesse e interpretação externos em detrimento das circunstâncias e leituras do mundo locais.

No âmbito da importação da convenção do Norte como referencial – aparentemente único e/ou obrigatório – para o Hemisfério Sul, há um campo de problemáticas muito comuns que são reproduzidas e percebidas nos indivíduos e nos diversos meios de veiculação do saber. Essa convenção que se impõe a partir das

¹ Trabalho apresentado no GT 26 - Educação e interculturalidade: pensando com e a partir de vozes subalternas.

² Instituto Federal de São Paulo – IFSP. Graduando em Licenciatura em Geografia. Email: allexlgarcia@gmail.com.



representações cartográficas, alcança outras formas de reprodução, como a linguagem e as práticas corporais de localização espacial, como aponta Campos (1999).

Por um ponto de vista mais geográfico, consideremos que, mercadorias, conceitos e regras “práticas” relativas a espaço ou a tempo são exportadas do hemisfério norte para o sul, e aceitas sem a devida contextualização para nossos lugares de vida. Esse é o caso do ensino dos pontos cardeais, renitente em tomar a direção norte como o referente fundamental. [...] A análise desse problema é rica de reflexões de caráter extremamente interdisciplinar, além do enorme potencial de desdobramentos inesperados que proporciona. É notável, por exemplo, a presença da conotação ideológica nos referenciais do Norte com os quais carregamos o germe da dominação. Este germe explicita-se com frequência nas oposições do tipo: Norte/Sul, acima/abaixo, subir/descer, superior/inferior, central/periférico, desenvolvido/em desenvolvimento. (CAMPOS, 1999, p. 42).

Joaquín Torres García, artista e intelectual uruguaio, em sua obra “Universalismo Constructivo”, apresenta, por meio da “Escuela del Sur”, uma proposta de reinvenção do referencial geográfico estabelecido como convenção, que pressupõe o Norte como a referência absoluta nas representações. Em sua proposta de representar a América do Sul de forma invertida a essa convenção e dizer que “nosso norte é o Sul”, Torres García exemplifica as formas e caminhos possíveis de serem tomados nessa reinvenção de paradigmas.

O suleamento, subentendido na proposta de Torres García, já é uma perspectiva de significação do mundo e de contextualização epistemológica que vem sendo desenvolvida pelo físico Marcio D’Olne Campos, por meio da sugestão de ferramentas teóricas e práticas que permitem esse processo. Campos (1991) nos apresenta o ato de SULEar-se como uma dessas ferramentas, da qual nos utilizamos de forma adaptada neste trabalho para a realização do estudo de caso na Educação de Jovens e Adultos - EJA.

Portanto, vemos a necessidade de, também, a Geografia se debruçar sobre esta tematização, à medida em que ela se coloca como uma ferramenta de problematização histórica da cartografia que é veiculada nos meios acadêmicos e escolares e a partir da qual muitas representações e leituras foram reproduzidas sem a devida contextualização. Ainda, também, pelo fato de o próprio ato de sulear



compreender e possibilitar uma leitura e consciência do espaço, utilizando definição de Moraes (2005, p. 32).

Conforme apresenta Campos (1991, p. 61), a atividade prática do suleamento consiste na referenciação no espaço a partir do Cruzeiro do Sul, constelação visível para quem se encontra no Hemisfério Sul, com vistas a encontrar o Polo Sul Celeste e a partir deste o sul geográfico. Podemos ressaltar, então, que um dos objetivos do suleamento é realizar a compreensão do espaço para a localização do Sul geográfico e a partir desse a referenciação em relação às outras direções e localidades possíveis. Para a proposta didática desenvolvida no estudo de caso adotou-se este como objetivo da atividade em vista do suleamento. Trata-se de um ato de conscientização do espaço, conforme Moraes (2005, p. 32).

Campos apresenta dois métodos para a determinação do polo sul celeste e da direção do sul geográfico, ou seja, para o ato de sulear-se. Reproduziremos a seguir o segundo método apresentado, sobre o qual nos debruçamos.

[...] com o braço esticado procure incluir e apontar as duas estrelas do braço maior do Cruzeiro do Sul entre o polegar e o indicador mantendo a distância entre os dedos. Alinhando com o braço maior e na direção de à, Cruxis, reproduza 4,5 vezes essa mesma distância. Com isso, você chega ao polo sul celeste.

SUL GEOGRÁFICO: Do polo sul celeste desça com uma linha vertical e você estará apontando para a direção sul, ou seja se "SULeando" pelo Cruzeiro do Sul e não se NORTEando pela Estrela Polar que não se vê no hemisfério sul.

[...]

Atenção! Mapas devem ser usados com os meridianos e paralelos nas direções que você acabou de determinar.

Quando aprendemos a nos ORIENTar, gerações e gerações são ensinadas a colocar o braço direito para o lado do ORIENTE. O problema é que desse jeito estamos olhando para o NORTE. Os habitantes do hemisfério NORTE continuam NORTEados por essa regra prática da mão direita, para nós ela nos desNORTEia.

Por que não instituir a regra que para nós é prática: colocar a mão esquerda apontando o lado do nascente ou oriente para estarmos olhando para o SUL no ato de "SULear".



Com isso integramos esquema corporal e lateralidade de uma forma coerente entre o Céu e a Terra, PERCEBENDO o nosso horizonte, o nosso ambiente. (CAMPOS, 1991, p. 61).

Como podemos ver, o *suleamento* se apresenta não como uma simples inversão do mapa – que poderia estabelecer então uma nova relação de superioridade agora do Sul sobre o Norte, invertendo a situação –, mas como uma proposta de problematização epistemológica, de desconstrução da ideia de um lugar sobre outro, o que transcende a própria limitação hemisférica, como expõe Campos:

el SUR no es solo un referente histórico y geográfico, puede convertirse en una interface de tipo epistémico que ayude a construir lugares simbólicos de relaciones sociales, interculturales, simétricas y emancipatorias dentro de la diversidad humana. De alguna forma, construir ese SUR, evitando cualquier tipo de hegemonía y relaciones de poder, implica pensar una plataforma transétnica, transfronteriza, transcultural y abierta a toda la diversidad humana. Pensamos un SUR que no sólo ubica pueblos enteros geográficamente, sino que engloba también aquellos que viven una condición subalterna dentro del propio hemisferio norte. (Baez, 2016 *apud* CAMPOS, 2016).

Neste trabalho adotamos o uso do termo “nortecentrismo” para se referir ao projeto hegemônico político-ideológico da representação e sobreposição do Norte em detrimento das outras regiões geográficas, neste caso o Sul, por meio das representações cartográficas do mundo, dos continentes ou de países, cujo exemplo pode ser observado na utilização dos mapas escolares de pequena escala, que têm como local de apresentação a parede e não a mesa ou o chão, o que permitiria alinhar paralelos e meridianos das projeções, que são horizontais e não verticais, com o plano também horizontal das direções Norte, Sul, Leste e Oeste. Nesse sentido também vemos a importância de que esta discussão seja feita de forma associada à Geografia escolar.

Sobre representações, fazendo uma discussão a respeito da apropriação do espaço, Raffestin (1993) revela o seu caráter político ao associá-las às relações de poder.

Produzir uma representação do espaço já é uma apropriação, uma empresa, um intento e um controle portanto, mesmo se isso permanece nos limites de um conhecimento. Qualquer projeto no espaço que é expresso por uma representação revela a imagem desejada de um território, de um local de relações. (RAFFESTIN, 1993, p. 144).



Mais adiante, no mesmo texto, Raffestin ainda vai apontar que “todo projeto é sustentado por um conhecimento e uma prática, isto é, por ações e/ou comportamentos que, é claro, supõem a posse de códigos, de sistemas sêmicos. É por esses sistemas sêmicos que se realizam as objetivações do espaço [...]”. (RAFFESTIN, 1993, p. 144).

Partindo deste fragmento, se pensarmos o nortecentrismo como um projeto hegemônico de sobreposição do Norte em relação ao Sul, podemos desvendar todas as “pseudo-regras-práticas”, terminologias e formas de confecção e utilização de materiais cartográficos decorrentes, como ferramentas de desenvolvimento e manutenção do referido projeto. Neste sentido, se há o interesse de subversão deste mecanismo, simbólico e efetivo, de manutenção da inferiorização de tudo que está ao sul, ou de qualquer superiorização de uma região geográfica ou sociedade em detrimento de outra, não basta apenas expor seu caráter hegemônico e ideológico, como no caso da crítica ao eurocentrismo, mas, além disso, é necessário criar e/ou apropriar-se de novas práticas, palavras, escritas e conceitualizações – ou seja, leituras do mundo – que façam sentido para o contexto local de quem se encontra norteadado³ e façam parte do arcabouço consciente dos indivíduos, e não do conhecimento assimilado incompreendidamente porque foi imposto por uma convenção que, apesar de incongruente no Hemisfério Sul, se pressupõe como única possibilidade.

Em suma, a importação e imposição da ideologia geográfica que coloca o Norte como referência absoluta e obrigatória, mesmo para lugares ao sul, sem a devida contextualização e adaptação é um cenário que, conforme nos indicou Moraes (2005, p. 43), pode ser problematizado se analisarmos o desenvolvimento histórico da cartografia

³ Fazendo alusão ao significado que a palavra “norteadado” possui no México: conforme aponta Campos, “é interessante notar que a sabedoria popular no México usa o termo “norteadado” para referir-se a uma pessoa que se encontre desorientada espacialmente ou que não consegue se organizar para agir.” (LANDA *apud* CAMPOS, 2016, p. 228).



que é reproduzida nas escolas, contextualizando sua origem e o momento em que passou a ser posta como imprescindível.

Desta forma, desenvolvendo este trabalho enquanto proposta para a Geografia escolar, tomamos como referencia a concepção de educação apresentada por Paulo Freire (2011a; 2011b) no livro *Pedagogia do Oprimido* e rediscutida em *Pedagogia da Esperança*, de que o papel do professor não é, apenas, ensinar os conteúdos de uma disciplina, mas ler o mundo em que se vive, em diálogo com o educando, utilizando estes conteúdos científicos para a conscientização acerca da realidade, em suas circunstâncias e relações sociais, políticas e de poder, e em relação ao próprio sujeito como ator e, conseqüentemente, possível transformador deste mundo.

Assim, tomamos como estudo de caso o desenvolvimento de uma proposta didática de Geografia para a Educação de Jovens e Adultos – EJA da EMEF Miguel Vieira Ferreira, escola municipal localizada na periferia da zona sul da cidade de São Paulo, sendo aplicada durante regência do estágio obrigatório do curso de licenciatura em Geografia do IFSP, campus São Paulo, ocorrido em período concomitante ao desta pesquisa, o que possibilitou tal aproveitamento.

A proposta, desenvolvida em três encontros diferentes, nos dias 28 de setembro, 26 de outubro e 30 de novembro de 2016, compreenderam uma aula sobre a história da cartografia e a realização do ato de *sulear-se*; e foi avaliada a partir do relatório e análise das atividades práticas e de dois questionários respondidos pelos educandos participantes.

Observamos que, embora nos meios escolares se reproduzam as práticas e representações nortecentristas, estudantes e professores têm buscado leituras do mundo que transcendam a esta condição. Da mesma forma, pôde-se aferir a importância do ato de *sulear* na educação geográfica, à medida que este se mostra como indicador do caminho e da ferramenta alternativa que faltavam à problematização e desconstrução da incongruente importação e imposição dos referenciais do Norte para o Hemisfério Sul.



Neste sentido aponta-se a importância da pesquisa e experimentação, no meio acadêmico e especialmente na educação, de ferramentas geográficas e bases teóricas que possibilitam esta mesma experiência de descoberta e conscientização, como pôde ser proporcionado na realização deste trabalho, a partir da fundamentação teórica utilizada e da prática do ato de *sulear-se*.

Referências bibliográficas:

CAMPOS, Marcio D'Olne. *A Arte de Sulear-se*. In: *Interação Museu-Comunidade pela Educação Ambiental, Manual de apoio a Curso de Extensão Universitária*. Teresa Cristina Scheiner (coord.). Rio de Janeiro: TACNET Cultural/UNI-RIO, 1991. p. 59-61.

_____. *Porque SULEar?* In: *Perspectivas etnofráficas e históricas sobre as astronomias*. Priscila Faulhaber; Luiz Carlos Borges (orgs). Rio de Janeiro: Museu de Astronomia e Ciências Afins, 2016. p. 215-240.

_____. *SULEar vs NORTEar: representações e apropriações do espaço entre emoção, empiria e ideologia*. *Série Documenta*, ano VI, n. 8, p.41-70, 1999.

_____. *Pedagogia da Esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido*. Prefácio de Leonardo Boff; notas de Ana Maria Araújo Freire. 17. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2011a.

_____. *Pedagogia do Oprimido*. 50 ed. rev. e atual. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011b.

MORAES, Antonio Carlos Robert. *Ideologias geográficas*. São Paulo: Annablume, 2005.

RAFFESTIN, Claude. *Do espaço ao território*. In: _____. *Por uma geografia do poder*. Tradução de Maria Cecília França. São Paulo: Ática, 1993. Cap. 1, p. 143-149.



Gestão de resíduos sólidos, atores sociais e saúde coletiva no Brasil: um estudo de caso no Distrito Federal

Aldira Guimarães Duarte Domínguez¹

Nádia Candeira Castro Silva²

Núbia Patrícia Freitas Maia³

Senilde Alcântara Guanaes⁴

Os grandes centros urbanos do Brasil concentram hoje uma maioria expressiva da população. Dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) indicam que hoje mais de 165 milhões de brasileiros, ou seja, 85% da população do país vivem em cidades. Um dos grandes problemas que essa realidade representa, consiste em poder garantir condições ambientalmente adequadas para a saúde e vida das pessoas que aí residem. Nessa linha, destaca-se aqui a preocupação com o quantitativo, e o comumente, descarte inadequado do lixo nas cidades brasileiras (IBGE, 2010).

Estima-se que hoje no Brasil, seja recolhido diariamente de 180 a 250 mil toneladas de resíduos sólidos urbanos, isso equivale em média a 1 kg por habitante/dia. Esse padrão de produção de resíduos sólidos do país atualmente já se iguala a alguns países da União Europeia e aos Estados Unidos que são países desenvolvidos (GOUVEIA, 2012).

A informalidade laboral é parte constante do dia a dia de muitos trabalhadores que atuam no processo de catação e seleção de resíduos sólidos nos lixões para reciclagem

¹ Doutora pela Universidade de Brasília - UnB, Distrito Federal (Brasil). Professora pela Universidade de Brasília - UnB, Distrito Federal (Brasil). E-mail: aldira@unb.br.

² Especialização em Educação e Promoção da Saúde pela Universidade de Brasília -UnB, Distrito Federal (Brasil) E-mail: nadiacandeiracastro@gmail.com

³ Graduada em Saúde Coletiva Universidade de Brasília – UnB, Distrito Federal (Brasil). E-mail: nubiapfmaia@gmail.com.

⁴ Doutora pela Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP, São Paulo (Brasil). Professora pela Universidade Federal da Integração Latino-Americana - UNILA, Paraná (Brasil) E-mail: senilde.guanaes@unila.edu.br.



no Distrito Federal/Brasília. A precarização das condições de trabalho dessa categoria é notória. De modo geral, trata-se de pessoas que encontram nesta atividade a única saída possível para sua sobrevivência (PDAD, 2004). Os catadores podem ser vistos de várias formas dentro da sociedade. Por um lado, são responsáveis diretos por selecionar e disponibilizar o encontrado no lixo para grandes indústrias em forma de mercadoria, aliviando as consequências ambientais; e por outro, ocupam uma posição marginal na sociedade, dadas suas fragilidades em termos de escolaridade e formação profissional. (GOUVEIA, 2012). Em Brasília, essa realidade dista muito de ser satisfatória devido principalmente ao alto poder aquisitivo da maioria das pessoas e a proximidade que se tem do centro do poder onde decisões importantes podem ser tomadas, incluindo aí, mais justa igualdade de oportunidade para esse trabalhadores.

Algumas iniciativas já foram tomadas, como a implementação em 2010 da Política Nacional de Resíduos Sólidos (PNRS), aprovada por meio da Lei nº 12.305/10 que traz como prioridade a extinção dos lixões até 2014, assim como a implantação da coleta seletiva, a logística reversa e a compostagem dos resíduos úmidos. Neste sentido, esse estudo busca apresentar um diagnóstico de como se encontra a implementação da Política Nacional de Resíduos Sólidos no Distrito Federal desde a perspectiva da Gestão e do Gerenciamento dos Resíduos Sólidos. Espera-se com o aqui apresentado ampliar o debate e a discussão sobre o tema, assim como subsidiar reflexões que possam ajudar em tomadas de decisões mais assertivas sobre o assunto.

A Política Nacional de Resíduos Sólidos (PNRS) instituída pela Lei nº12. 305 de 2 de agosto de 2010 dispõe sobre princípios, objetivos, instrumentos e diretrizes para um melhor gerenciamento dos resíduos sólidos, assim como as incumbências dos geradores e do poder público. Ademais, espera-se que as ações impostas pela PNRS ajudarão o Brasil a alcançar uma das metas do Plano Nacional sobre Mudança do Clima, que é de atingir o índice de reciclagem de resíduos de 20%.(BRASIL, 2010).



A Política Nacional de Resíduos Sólidos responsabiliza as administrações públicas municipais pela implementação das ações de gestão participativa visando a gestão integrada e o gerenciamento ambientalmente adequado dos resíduos sólidos, assim como a extinção dos lixões a céu aberto em todo o território nacional. No que se refere a inclusão do catador a PNRS em seu Art. 43 é enfática em mencionar que: “A União deverá criar programa com a finalidade de melhorar as condições de trabalho e as oportunidades de inclusão social e econômica dos catadores”.

No Art. 44. III. Destaca a necessidade de melhoria nas condições de trabalho dos catadores (BRASIL, 2010). A participação social no processo de estruturação do trabalho é uma importante ferramenta para garantir o cumprimento das leis, assim como oferecer educação e capacitação para os catadores o que poderia resolver a falta de qualificação para outras áreas de atuação. Ações como essas oferecem o suporte legislativo e uma consequente melhoria na renda dos catadores. Os catadores de resíduos sólidos são todos os trabalhadores responsáveis pela catação, seleção, preparo e expedição de todo material reciclável e reaproveitável (BRASIL, 2013).

Sabe-se que atualmente 30% de todos os produtos descartados como lixo poderiam ser reaproveitados, contudo, somente 3% desse total vão para a reciclagem talvez devido ao aumento do volume de resíduos sólidos urbanos aliado à reduzida taxa de reciclagem e ao baixo número de programas de coleta seletiva e centros de triagens. Tudo isso pode estar contribuindo para o agravamento da questão socioambiental e econômica relacionado aos lixões no país (PAIVA, 2015). Desde a perspectiva do gerenciamento e da gestão dos resíduos sólidos o que se busca hoje é um sistema de coleta seletiva eficiente e eficaz baseado em uma coleta de materiais previamente segregados e separados conforme sua constituição ou composição em que a princípio uma triagem previa tenha sido realizadas pelas pessoas nas suas casas, instituições, repartições, empresas, indústrias, dentre outros locais.

Nota-se que a Política Nacional de Resíduos Sólidos tem incentivado a reciclagem e o número de municípios brasileiros que adotaram o sistema de coleta seletiva



aumentou, no entanto, ainda não representa nem 20% das cidades. Estima-se que oito em cada dez municípios brasileiros ainda não têm programa de coleta seletiva e os que têm, reciclam abaixo da capacidade esperada. Vale mencionar que o trabalho do catador de resíduos sólidos tradicionalmente tem sido marcado pela precariedade até mesmo entre os catadores cooperados.

É importante mencionar que o Distrito Federal possui hoje 31 Regiões Administrativas que concentram uma população de 2.096.534 habitantes, dos quais 51,9% são mulheres e 48,1% são homens. A renda domiciliar média da população do Distrito Federal é da ordem de R\$ 2.331,76 (9,0 Salários Mínimos) e a renda per capita é de R\$ 625,14 (2,4 Salários Mínimos) (PDAD, 2004).

Os dados apresentados à continuação são do Cadastro Único para Programas Sociais que é uma importante ferramenta de coleta de dados e informações que objetiva a identificação de famílias de baixa renda. Podem ser cadastradas as famílias que possuem renda mensal de até $\frac{1}{2}$ salário mínimo por pessoa. Esse cadastro aparece como um importante instrumento de gestão, ao identificar famílias e suas características socioeconômicas que deverão ser contempladas por políticas sociais públicas. Sobre a população de catadores de resíduos sólidos/materiais recicláveis, o CadÚnico tem um item específico no formulário de cadastro para atender às famílias em que um ou mais membros atuem na coleta de material reciclável e reaproveitável, em que é realizada prioritariamente nas ruas e lixões (INESC, 2015).

Neste sentido, os dados apontam que o Distrito Federal conta hoje com aproximadamente 1.990 famílias de catadores cadastradas no Cadastro Único. Estão incluídas neste cadastro as 26 Regiões Administrativas do Distrito Federal onde foram identificados e avaliados 5.663 catadores de materiais recicláveis e reutilizáveis (CadÚnico, 2015). É importante ressaltar que a quantidade de catadores atuando no Distrito Federal varia de acordo com o mercado, sendo que em épocas favoráveis para conseguir emprego o número de catadores reduz, caso contrário, ou seja, quando a



economia está ruim o número de catadores tende a aumentar (DOMINGUEZ e CRUVINEL, 2016).

Por gerenciamento de resíduos sólidos deve se entender o conjunto de ações exercidas, direta ou indiretamente, nas etapas de coleta, transporte, transbordo, tratamento e destinação final ambientalmente adequada dos resíduos sólidos e disposição final ambientalmente adequada dos rejeitos. Já por gestão integrada de resíduos sólidos entende-se o conjunto de ações voltadas para a busca de soluções para os resíduos sólidos, de forma a considerar as dimensões política, econômica, ambiental, cultural e social, com controle social e sob a premissa do desenvolvimento sustentável (BRASIL, PNRS, 2012).

Em conclusão, este estudo apresentou uma breve amostra do atual contexto do processo de gerenciamento e gestão dos resíduos sólidos no Brasil e no Distrito Federal em particular, com ênfase no exacerbado aumento de resíduos produzidos e descartados de forma incorreta em vazadouros ou lixões a céu aberto atraindo milhares de pessoas para situação de penúria e lastima que estes ambientes apresentam. É urgente a necessidade do fechamento desses lixões, e com eles a extinção de um mercado de trabalhos desumano, intolerável, inaceitáveis nos dias de hoje. A legislação sobre o tema avançou bastante, o que traz esperança de dias melhores para estes trabalhadores. No entanto, sabe-se que os desafios são grandes e perpassa por questões de ordem política, econômica, cultural, ambiental e social. Mas, o debate e as discussões sobre o tema estão abertos, e espera-se com este estudo ampliar o debate na busca por uma sociedade mais equitativa e com justa igualdade de oportunidade para todos.

Referências bibliográficas:

BRASIL. Lei Federal nº 12.305, 02 de agosto de 2010. Institui a Política Nacional de Resíduos Sólidos. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 03 de Agosto de 2010. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei112305.htm

BRASIL. Classificação de acordo com a Secretaria de Assuntos Estratégicos (SAE) da Presidência da República. Disponível em <http://www.sae.gov.br/imprensa/sae-na->



midia/governo-define-que-a-classe-media-tem-renda-entre-r-291-e-r-1-019-cidade-verde-em-24-07-2013/. Acesso em 01 de outubro de 2016.

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Programa Nacional por Amostra de Domicílios – PNAD 2010.

DOMINGUEZ, A.G.D. e CRUVINEL V.R.N. A política Nacional de Resíduos Sólidos no Brasil e o Papel do Catador: Avanços e Desafios. In Cidadania, Direitos Humanos e Políticas Públicas no Brasil. Orgs. XAVIER e AVILA, Curitiba: CRV, 2016.

GOVERNO DO DISTRITO FEDERAL – Secretaria de Estado de Planejamento e Orçamento. Pesquisa Distrital por Amostra de Domicílio: PDAD-2013 Estrutural. Disponível em: <http://www.Codeplan.df.gov.br>, Acesso 12 de agosto de 2016.

GOVERNO DO DISTRITO FEDERAL. Serviço de Limpeza Urbana. Relatório do Diagnostico Preliminar do Lixão do Joquei. Brasília, Distrito Federal, 2015.

GOUVEIA, N. Resíduos Sólidos Urbanos: Impactos Socioambientais e Perspectiva de Manejo Sustentável com Inclusão Social, al. In Ciências e Saúde Coletiva. Vol. 17 nº 6 p. 1503- 1510, 2012.

INESC. Projeto Pró-Catador DF: Fomento a Empreendimentos de Inclusão Social e Econômica dos Catadores de Materiais Recicláveis no Distrito Federal com foco na Organização, Capacitação e Articulação Política em Conformidade com a PNRS/2010. Brasília: Instituto De Estudos Socioeconômicos, 2015. Disponível em: <file:///C:/Users/Pc/Downloads/Pro%20Catador%20INESC%20%20Produto%20%20%20Relatorio%20Descritivo%20e%20Fotografico%20(1).pdf> Acesso em: 15 de setembro de 2016.

PAIVA, R. Apenas 3% de todo o lixo produzido no Brasil é reciclado. São Paulo: Jornal Hoje, 2015. Disponível em: <<http://g1.globo.com/jornal-hoje/noticia/2015/04/apenas3-de-todo-o-lixo-produzido-no-brasil-e-reciclado.html>> Acesso em: 11 de abr. de 2016.



Movimentos sociais e o uso contra-hegemônico do direito¹

Rayann Kettuly Massahud de Carvalho²

O capitalismo e a modernidade são processos históricos diferentes e autônomos. O paradigma sócio-cultural da modernidade surgiu entre os séculos XVI e o final do século XVIII, antes do capitalismo ter se tornado o modo de produção dominante. Ao se tornar dominante os processos passaram a convergir. Não é pressuposição da modernidade o capitalismo como modo de produção, da mesma forma que o capitalismo não pressupõe as premissas da modernidade para se desenvolver. Desse modo, a modernidade vai desaparecer antes que o capitalismo perca tal posição (2001, p.49).

O desaparecimento da modernidade é um fenômeno complexo, ao mesmo tempo, trata-se de um processo de superação e de obsolescência; de déficits e excessos. A superação se deve ao fato de que a modernidade cumpriu (em algumas vezes em excesso) parte de suas promessas. Quanto à obsolescência, se deve ao fato de que a modernidade já não consegue cumprir tantas outras. Os referidos déficits e os excessos no cumprimento das promessas da modernidade explicam o período que se vive, um período de transição paradigmática. (2001, p.49).

Os supracitados excessos e déficits foram interpretados de forma reconstrutiva. Enquanto os excessos foram considerados desvios eventuais; os déficits foram considerados como meras deficiências temporárias. Assim, em ambos os casos, para saná-los bastaria uma maior, ou melhor, utilização dos recursos materiais, intelectuais ou institucionais da modernidade (2001, p.51-52). Essa gestão reconstrutiva foi confiada à ciência e ao direito. (2001, p.52-54).

¹ Este trabalho foi desenvolvido durante iniciação científica orientada pelo Professor David Gomes.

² Graduando em Direito - Membro do Núcleo de estudos Direito Modernidade e Capitalismo. Membro do Projeto de Extensão Direito e Emancipação: difusão e efetivação de direitos fundamentais no entorno da UFPA. Pesquisador voluntário de iniciação científica sob orientação do Prof. David Gomes.



Entre as promessas da modernidade estão a dominação da natureza (sua utilização para o bem comum da humanidade), que levou a uma exploração excessiva da natureza, catástrofes ecológicas, destruição da camada de ozônio, por exemplo. Quanto à promessa de uma paz perpétua, na modernidade houve o desenvolvimento tecnológico que potencializou a guerra e o aumento do poder destrutivo. Quanto à promessa de uma sociedade mais justa e livre, na modernidade houve o aumento da distância entre países do Norte e Sul (2001, p.56).

A ciência moderna ao invés de eliminar os riscos (atualmente da destruição por meio da guerra, ou desastre ecológico); opacidades (entre os nexos de causalidade, entre as ações e consequências); as violências (violência da guerra, da fome, da injustiça, industrial ao sistema ecológico, violência simbólica de redes mundiais de comunicação, por exemplo) e ignorâncias que eram associadas a pré modernidade, tem recriado-as de forma “hipermoderna” (2001, p.58).

O direito no período de transição paradigmática não é o direito reformista, conservador neoliberal, que apenas garante que a sociedade civil baseada no mercado funcione, ou seja, o direito moderno. O Direito, no momento de transição paradigmática, tem o papel de buscar a emancipação social, procurando no mundo grupos, organizações, movimentos que lutam de modo contra-hegemonico. Pois se a globalização propagou o sistema de dominação e exclusão, também propagou meios, condições de grupos contra-hegemonicos se perceberem enquanto tal, perceberem as lutas em comum e de se unirem em combates contra-hegemonicos, formados por projetos emancipatórios distintos, mas relacionados entre si. (2003, p. 9).

São nas lutas contra-hegemonicas, no seu caráter jurídico, que se pode encontrar o caráter emancipatório do direito. Há a necessidade de “re-pensar” o direito, ou seja, pensá-lo de forma a adequá-lo as reivindicações normativas dos grupos sociais subalternos e dos movimentos, das organizações que lutam por alternativas à globalização neoliberal. Para reinventar o Direito é necessário que se busque concepções e práticas subalternas. Para Boaventura há três tipos: 1- concepções, e práticas, dentro do



ocidente, que foram oprimidas ou marginalizadas pelas concepções liberais que se tornaram dominantes; 2- concepções que se desenvolveram fora do ocidente, nas colônias e nos Estados pós-coloniais; 3- concepções e práticas propostas por organizações e movimentos que se esforçam para propor uma globalização contra-hegemonica; práticas cosmopolitas subalternas³. (2003, p.10).

O direito visto de um modo redutor e estreito acaba por desacreditar, silenciar, negar experiências jurídicas de grupos populacionais. No entanto, quando se recupera a experiência sócio-jurídica, torna-se possível compreendê-la nas suas diversas escalas e diversidade interna. O direito figura em muitas lutas, movimentos, organizações, como um recurso utilizado para fins emancipatórios. Pode-se utilizar formas de direito informal, não oficial e mesmo quando se utilizar o direito estatal, ou oficial, seu uso nunca é feito de modo convencional. Para Boaventura, o direito não pode ser emancipatório, ou não emancipatório, por que o que é emancipatório, ou não-emancipatório são os movimentos, organizações e grupos cosmopolitas subalternos que utilizam à lei na sua luta (2003, p. 70-71).

O campo contra-hegemônico, central no referido momento de transição paradigmática, é formado por cidadãos e cidadãs que tomaram consciência de que o processo de mudança constitucional lhes garantiu direitos de forma significativa. Desse modo, passaram a compreender tanto o direito como os tribunais como instrumentos na reivindicação de seus direitos, e as pretensões que abarcadas no contrato social. O que essas pessoas enxergam na sociedade é a exclusão social, a precarização do trabalho, violência, eles enxergam todos os dias o fascismo social⁴ (2007, p.21).

³ Cosmopolismo subalterno são projetos e lutas de grupos e movimentos progressistas contra a globalização hegemônica; a forma político-cultural da globalização contra-hegemonica. São projetos emancipatórios cujas reivindicações e critérios de inclusão social de projetos para além dos horizontes do capitalismo global. (2003, p.26-27).

⁴ O Fascismo social não é criado diretamente pelo Estado, mas por um sistema social injusto, que deixa os cidadãos e cidadãs desprotegidos de violências, extremismos e arbitrariedades por parte de agentes sociais e econômicos poderosos (2007, p.21).



Devido a essa tomada de consciência, muitos dos cidadãos e cidadãs tem se organizado em movimentos sociais, associações e passaram a reclamar por direitos, nos últimos 30 anos. No início, os movimentos sociais, eram incrédulos em relação ao potencial emancipatório do direito e na luta jurídica, pois, entendiam o direito como um instrumento burguês e das classes oligárquicas, utilizado sempre a favor das mesmas (2007, p.21-22).

No entanto, depois da referida tomada de consciência, os movimentos passaram a utilizar das funções instrumentais, políticas e simbólicas do direito e dos tribunais a seu favor. Passaram, por meio de uma hermenêutica crítica e contra-hegemônica do direito e seus institutos, a ressignificar sua luta, a partir de vocabulários do campo jurídico, se apropriaram, por exemplo, de conceitos como a função social da propriedade (2007, p.22). Os movimentos sociais perceberam que havia a possibilidade de utilizar da legalidade, para alcançar resultados. A partir daí, passaram a utilizar o direito e o judiciário como uma de suas armas (2007, p.23)

Importante ressaltar que são coisas diferentes a utilização de um instrumento hegemônico, e utilização de um instrumento de maneira hegemônica. Assim, é possível utilizar um instrumento hegemônico de maneira hegemônica, da mesma forma que pode ser utilizado de forma contra-hegemonica. Isso é possível sempre que as ambigüidades conceituais próprias desses instrumentos são exploradas por grupos sociais na busca de concepções alternativas, que utilizam das lacunas e das contradições do sistema jurídico e do judiciário (2007, p.22).

O uso contra-hegemônico do direito esbarra em limites e em reações contrárias, muitas vezes poderosas e influentes, quanto mais os conflitos se estiverem relacionados com objetos de disputa entre interesses diferentes, maior o nível de poder da influência contrária (2007, p.74).

As divergências internas, dentro do próprio sistema judicial são de grande relevância para se abrir espaços que permitam a utilização do direito por meio de uma legalidade contra-hegemônica (2007, p.74). É fundamental dentro no campo contra-



hegemônico pressionar as instituições. No entanto, é necessário que a ação social seja ampla e variada, que ocorra dentro e fora do limite oficial moderno, que articule a mobilização jurídica e a mobilização política, utilizando-se de diferentes escalas de legalidade: local, nacional, global; e que faça alianças translocais e transnacionais (2007, p.74).

Referências bibliográficas:

SANTOS, Boaventura de Sousa. (2003). Poderá o direito ser emancipatório? *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Centro de Estudos Sociais — Universidade de Coimbra, (65), 3-- 76.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência. Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática*. São Paulo: Cortez, 2001. v. 1.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Para uma revolução democrática da justiça*. São Paulo: Cortez, 2007.

LISTA DOS GRUPOS DE TRABALHO

- 01 ESTADO E “TERROR RACIAL” NA AMÉRICA LATINA
- 02 INTERCULTURALIDADE EPISTÊMICA E PERSPECTIVAS DECOLONIAIS NA AMÉRICA LATINA
- 03 FAMÍLIA COMO CATEGORIA EPISTEMOLÓGICA
- 04 DEMOCRACIA Y POPULISMO
- 05 REPENSANDO AS LINHAS ABISSAIS: PERSPECTIVAS CRÍTICAS DA MUSEOLOGIA E DO PATRIMÔNIO CULTURAL
- 06 “A QUEDA DO CÉU” E AS POSSIBILIDADES DE RENOVAÇÃO NO PENSAMENTO SOCIAL E POLÍTICO
- 07 BORDANDO OUTRO PONTO DE VISTA: PENSAMENTO ENVOLVENTE PARA FEMINISMOS, NEGRITUDES E FAZERES COTIDIANOS
- 08 CORPO E EDUCAÇÃO: FORMAÇÃO DOCENTE PARA AS AUSÊNCIAS E PARA AS EMERGÊNCIAS DAS POPULAÇÕES AFRO-BRASILEIRAS
- 09 PERSPECTIVAS EPISTEMOLÓGICAS, VIVÊNCIAS E OUTRAS RACIONALIDADES: IMPLICAÇÕES E DESAFIOS PARA O FAZER CIENTÍFICO CONTEMPORÂNEO
- 10 POPULAÇÃO NEGRA: RAÇA E GÊNERO, POLÍTICAS PÚBLICAS E DESIGUALDADES
- 11 WEB-FEMINISMOS SULAMERICANOS
- 12 DIÁLOGOS INTERCULTURAIS E EPISTEMOLOGIAS OUTRAS: SUJEITOS, LINGUAGENS, PRÁTICAS E POLÍTICAS DE EDUCAÇÃO E DE PRODUÇÃO DO CONHECIMENTO
- 13 JORNALISMO E NARRATIVAS DO SUL GLOBAL: VOZES E TEMAS EMERGENTES
- 14 EPISTEMOLOGIAS DO SUL NA PERSPECTIVA DO PARADIGMA DA COMPLEXIDADE
- 15 A LINGUAGEM DA (R)EXISTÊNCIA: LUTAS SOCIAIS E PRODUÇÃO PARTILHADA DE CONHECIMENTO EM AUDIOVISUAL
- 16 OLHARES CONTRA-HEGEMÔNICOS: O REVERSO DO VISÍVEL AO INVISÍVEL DA MÍDIA
- 17 RELAÇÕES INTERNACIONAIS E SUBALTERNIDADE
- 18 EXPERIÊNCIAS DE MEDIAÇÃO DE LEITURA NA AMÉRICA LATINA: AMBIENTES ESCOLARES E NÃO ESCOLARES
- 19 MÍDIA E IDENTIDADES SUBALTERNAS: NOVOS OLHARES EPISTEMOLÓGICOS PARA ATORES EMERGENTES
- 20 COLONIALIDADES E DE(S)COLONIALIDADE DO CRER, DO SABER E DO SENTIR: IMPLICAÇÕES EPISTEMOLÓGICAS NOS ESTUDOS DA RELIGIÃO
- 21 EXPERIÊNCIAS EM TORNO DO GÊNERO, RAÇA E SEXUALIDADES: DIÁLOGOS ENTRE AS CIÊNCIAS SOCIAIS E A DECOLONIALIDADE
- 22 EPISTEMOLOGIAS DO PONTO DE VISTA E COSMOPOLITISMOS DECOLONIAIS
- 23 FORMAÇÃO DOCENTE E PRÁTICAS PEDAGÓGICAS DESCOLONIZADORAS: REFLEXÕES TEÓRICAS, RELATOS DE EXPERIÊNCIAS E ESTUDOS DE CASO EM SUL GLOBAL
- 24 ARTE VERBAL E DESCOLONIZAÇÃO DA PALAVRA: SOBRE AS POÉTICAS SELVAGENS
- 25 DIREITOS E DIREITOS HUMANOS: REFLEXÕES DESDE O SUL COMO CATEGORIA EPISTÊMICA
- 26 EDUCAÇÃO E INTERCULTURALIDADE: PENSANDO COM E A PARTIR DE VOZES SUBALTERNAS