

**ESC
OLA
DEA
TIVI
SMO**
.org.br



tuíra

#01 _ jan.2019

ATIVISMO INDÍGENA . MAIO DE 68 . CUIDADO
PESSOA ATIVISTA . FEMINISMO NEGRO
TECNOCIÊNCIA FEMINISTA . OCUPAÇÕES



Este projeto está disponibilizado sob a
Licença Internacional Creative Commons 4.0.



Pode ser copiado e redistribuído em qualquer
meio ou formato e adaptado e transformado,
desde que a fonte seja citada e que o projeto
resultante esteja sob a mesma licença.



**Lute
como
Marielle
Franco.**

tuíra #01 _ jan.2019

- 3 TUIRAGENS
- 4 TUIRANDO
- 4 MULTIPLICIDADE
ENCARNADA
Luciana Ferreira
- 20 TUÍRA, A IMAGEM
Cássio Martinho
- 36 A GUERRA INVISÍVEL E
O FACÃO NO ROSTO DO
DESENVOLVIMENTISMO
Salvador Schavelzon
- 44 CORPO CIBERFEMINISTA
Narrira Lemos
- 55 MAIO 68
- 55 MAIO DE 1968
50 ANOS DEPOIS
Cássio Martinho
- 62 ALL THE KING'S MEN
Internacional Situacionista
- 68 OCUPAÇÃO
Carolina Munis
- 74 SE EU FOSSE OUTRA:
REFLEXÕES SOBRE
AUTOUIDADO
Crimethinc
- 84 NEGRAS POTÊNCIAS -
QUANDO VOZES NEGRAS
SE LEVANTAM,
O MUNDO ESTREMECE
Jaque Conceição
- 90 PESSOA ATIVISTA
- 92 ARIEL NOBRE
- 96 REBECA LERER
- 101 MIGUEL REIS AFONSO
- 105 ÁUREA CAROLINA
- 109 ISIDORO SALOMÃO
- 112 WERÁ JEGUAKA MIRIM,
O RAPPER KUNUMI MC
- 115 QUANDO A PESSOA
SE TORNA ATIVISTA
Silvio Munari
- 118 TÁTICA
- 118 INTERVENÇÃO
VISIONÁRIA
- 122 QUEM COLABORA
NESTA EDIÇÃO

tuiragens

Uma revista que é muitas. Que não faz contar o que acontece na hora em que acontece. Que toma distância, mas não é distante. Que faz avaliação, que faz análise, mas que (quase) não faz citação. Que extrapola a situação. Que faz paradoxo, que transita pelo arco do devir. 1968, 2018. 50 anos de paradoxos. Nada mudou, nada está no (mesmo) lugar.

Anarco-situacionista-caiapó. Facão na cara do desenvolvimentismo. Violência é o que cometem contra nós. Inundam nossa história, matam nossa comida, nos expulsam de tudo aquilo que somos nós: nossa terra, nossa vida. Para gerar luz que não ilumina nossas casas. Que nos joga diretamente nas sombras. Não nos enganemos: do coração das trevas, e não da pacificação, nasce a rebelião.

Não só Tuíra, mas tantas tuiragens: múltiplas vozes – da aldeia para o mundo – fazem das lutas poesia e revolução. Colocar a revolução a serviço da poesia!

Quando vozes negras, indígenas, trans, das bordas se levantam, o mundo estremece! Fazem ruir o mundo de mentiras erigido pelos *kubên*. E não nos peça para termos calma! Amplificaremos nossas vozes por todos os meios necessários. O que pode uma ação?

Somos tantos ativistas, tantos são os ativismos. Um mosaico. Não tem encaixe perfeito. Perfeito é o encaixe que buscamos no sentido de multiplicar essas lutas e essas vidas que se encontram na vida e nas lutas. Qual é a sua forma de lutar?

Corpos ativistas. Co-fundimos e confundimos: corpos e prazeres. Somos experimentação, atravessamento tecno-ciência-xamã, acelerando as partículas do pensamento. Transformar o mundo segundo nosso desejo: eis a carne da teoria!

Quanto custa entregar o cuidado de nossos corpos aos impérios? Quanto custa entregar o tempo a uma causa? Quanto custa manter a opacidade disso que chamamos civilização?

Ocupar, ou desocupar, as terras, as casas, as escolas, as ruas, os imaginários e os corações. Inventar outra gramática. Destruir a organização dominante da vida. Criar outro mundo – um mundo onde caibam muitos mundos.

TUIRANDO

Multiplicidade encarnada

De Tuíre a Tuíra Kayapó, o encontro com a onça

Luciana Ferreira

Escolhemos deixar esse texto fluido em respeito aos acontecimentos e suas reverberações. Optamos por obedecer a um conjunto de palavras novas que aprendemos, todas no idioma Mëbengokrê, mesmo correndo o risco de cometer equívocos ortográficos, tendo em vista nossa infância no universo Kayapó. Tais palavras estão marcadas graficamente em itálico. Em notas de rodapé acrescentamos mais elementos a determinados pontos de nossa narrativa.

Ainda assim, queremos aproveitar essa nossa infância indígena para ousar um registro com a temperatura e a intensidade que uma multidão de atravessamentos mobilizaram e modificaram em nossos corpos. É no corpo, e sobretudo em nossa pele, que carregamos as marcas do encontro com Tuíra. As pinturas que marcam nossa pele nos movimentam, de tal modo que nos produzem outra pessoa. E, nesse sentido (quer dizer, no sentido de que as marcas que estão em nosso corpo nos fazem devir-outra), entendemos também o pensamento como um corpo. Tentaremos, com este texto, descrever um pouco de nossa aventura e, ao mesmo tempo, narrar os acontecimentos que nos atravessaram. Desta forma, tentamos registrar uma experiência singular.

O CAMINHO

Desde que decidimos ir ao seu encontro, demos seguimento aos nossos estudos e pesquisas. Buscamos referências sobre sua vida, sua história, sua militância, e localizamos muitas coisas: fotos, vídeos, reportagens, textos, livros e toda sorte de registros genéricos sobre a vida de Tuíra. Ir ao seu encontro, vê-la e ouvi-la foi um modo de falar desta importante liderança indígena.

Nossa expedição para encontrá-la teve pitadas de emoção. Obviamente não poderia ser diferente, já que estávamos prestes a conhecer um mito. Deixo o céu cinzento de São Paulo e sua garoa que anuncia a chegada do inverno; outro companheiro de empreitada, Cássio,





1 florestaprotegida.org.br

2 A escrita das palavras é resultado de um pacto entre os professores *Kayapó* em curso de formação apoiado pela AFP. Todas as demais formas de representar as palavras em *Mëbêngôkre* cabem no mesmo argumento.

parte de Belo Horizonte, ambos com destino à quente e úmida Marabá. A temporada de chuvas atingiu seu ponto alto: chuvas torrenciais caíram dia e noite sobre a cidade durante nossa estada.

Uma ponte destruída pela força da chuva inviabilizou nossa passagem, fazendo com que tivéssemos que dar a volta em outros municípios para chegar à Terra Indígena Las Casas, o que tornou nossa viagem ainda mais demorada. Foram cerca de 12 horas de carro com dois ótimos companheiros - Wallassy, o motorista especialista em estradas alagadas, e Adriano, mais conhecido como Pingo, coordenador geral da Associação Floresta Protegida (AFP), criada pelo povo *Kayapó* em apoio à sua formação política e econômica, para a proteção e conservação de seus territórios e em defesa dos direitos e da cultura indígena.

Segundo o site da Associação Floresta Protegida¹, o povo *Mëbêngôkre-Kayapó* está distribuído em mais de 50 aldeias, localizadas em seis terras indígenas (*Badjônkore, Baú, Capoto/Jarina, Kayapó, Las Casas e Menkragnoti*), que compreendem uma área total de 11 milhões de hectares entre o centro-sul do Pará e o norte de Mato Grosso. Estes territórios estão localizados em uma região também conhecida como “arco do desmatamento” e vêm sofrendo nas últimas décadas enorme pressão de mineradoras, madeireiras, usinas hidrelétricas, grandes fazendas de gado e obras de infraestrutura.

Tuíra vive na aldeia *Kaprânrere*², na Terra Indígena Las Casas, situada no município de Pau D’Arco, a cerca de 340 quilômetros de Marabá, um percurso que demora aproximadamente cinco horas de carro. A Terra Indígena leva esse nome por conta de um antigo posto de atração do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) estabelecido na região na década de 1940 e que homenageava o Frei Bartolomeu de Las Casas, um dos primeiros defensores dos direitos dos indígenas à época da chegada dos colonizadores europeus no novo continente.

Pelo caminho atravessamos lugares marcantes na história do Brasil. Alguns deles são caminhos obrigatórios para qualquer um que deseja chegar até a terra de Tuíra. Outros foram caminhos que o acaso dos alagamentos proporcionou.

PRIMEIRA PARAGEM: ELDORADO DOS CARAJÁS

Passando por Eldorado dos Carajás, observamos muitas barracas de militantes do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). O movimento realiza anualmente, em abril, atos em memória dos 19 mortos em uma marcha que reuniu cerca de 1.500 trabalhadores sem-terra na região, sendo que dez deles foram executados à queima-roupa pela Polícia Militar do Estado do Pará, no que ficou conhecido como Massacre de Eldorado dos Carajás, ocorrido em 17 de abril de 1996.

O tempo parece não passar em Eldorado. Ao retornar da viagem, busquei na internet vídeos e imagens que me pudessem confirmar esta sensação. Algo que se confirmou. A estrada, o acostamento, o monumento com as estacas fincadas no chão continuam lá. Como que nos dizendo o óbvio: que não podemos esquecer o que aconteceu naquele local. Mesmo 22 anos depois, o povo sem terra e suas bandeiras seguem ali fazendo seus memoriais para exigir justiça e garantir que barbáries como aquela não voltem a acontecer.

Em uma bandeira pude ler os dizeres: “Lutar não é crime!”

SEGUNDA PARAGEM: PAU D'ARCO

Na sequência passamos por Pau D’Arco, onde ocorreu a execução de 10 trabalhadores rurais em maio de 2017. Diferentemente de Eldorado, a cidade de Pau D’Arco não tinha bandeiras, barracas ou sinal de memorial por seus mortos. O lugar, bem pequeno e com pouco comércio, desenvolveu-se à beira da BR-155.

Um caminho sem dúvida marcado por uma trágica história. Um estado feito de disputas de terra, de violência e muita desigualdade. Os meses de Abril e Maio seguem Vermelhos no sul do Pará.

A CHEGADA

Finalmente, na noite de 11 de abril, chegamos à aldeia de nossa liderança indígena: *Kaprãkrere*, na Terra Indígena Las Casas. De cara, vimos poucas luzes, sinal de que a energia elétrica não chega ali. Há apenas um gerador, ligado parte da noite, que ilumina os rostos pintados das crianças sob o céu noturno estrelado. Neste momento percebemos que um dos motivos pelos quais os povos indígenas são contra as usinas hidrelétricas é extremamente material: a energia elétrica não chega até eles. A energia dita “limpa” gera impactos diretos na vida do povo indígena e sequer ilumina esta aldeia.

Nos chama a atenção o posto de saúde indígena, grande e iluminado. Um prédio moderno como os que encontramos nas cidades.

Uma aldeia típica *Kayapó*: o centro vazio, certamente para as festas e rituais, com as casas no entorno, uma ao lado da outra, algumas atrás, formando uma segunda fileira de moradias. E, olhando mais de perto, do lado de fora do carro, vimos casas de alvenaria sendo construídas ao lado de casas de palha. Uma imagem que muito nos intrigou.

A casa de Tuíra estava cheia. Algumas mulheres estavam lá no entorno dela. O mistério aumentava pois não conseguimos vê-la rapidamente. Até que a vimos, nua, com as mulheres pintando seu corpo. Deixando-a bonita e preparada para nos receber? Talvez...

Seriam pinturas de festa? Pinturas de guerra? Não sabíamos...

Cumprimentamos Takaktô (Dudu), seu marido e cacique da aldeia. Cumprimentamos as mulheres, as crianças. Pingo, nosso guia, nos ensina os cumprimentos: *Akâmatmej*³ ("boa noite" em *Mêbêngôkre*, a língua do povo *Kayapó*, como vamos chamar daqui em diante). Tuíra nos olha e sorri. Um sorriso tímido, sorriso de uma senhora.

³ Na grafia das palavras em *Kayapó*, o j possui som de i.

A REVISTA

Depois que as mulheres concluíram a pintura no corpo de Tuíra, sentamos em círculo e contamos um pouco a ideia da revista. Falávamos pausadamente enquanto Pingo, Dudu e Kaprânpoi (outra liderança da aldeia), faziam a tradução e ouviam atentamente nossa apresentação. Para tornar nosso encontro mais tranquilo, propusemos iniciar nossas conversas para composição do texto da revista na manhã do dia seguinte, parando para o almoço e continuando no período da tarde. Tuíra ficou animada! Sorriu e nos acompanhou até a casa de costura, onde ficaríamos hospedados.





A CASA DE COSTURA

Encontramos uma casa organizada, com várias máquinas de costura e alguns retalhos. Descobrimos então a origem dos vestidos que as mulheres *Kayapó* vestem no dia a dia. Pingo nos conta a história de que uma indígena foi até a cidade consultar um médico. Ela estava nua⁴, o que espantou uma senhora que igualmente aguardava o atendimento. A mulher foi até sua casa, costurou um vestido com os retalhos de tecidos de algodão que tinha e vestiu a índia *Kayapó*. No retorno à aldeia, sucesso! O vestido foi aprovado pelas mulheres indígenas, sendo adotado por todas. São coloridos, divertidos, leves e possuem cada um uma singularidade interessante, uma vez que elas não usam vestidos iguais apesar de serem todos do mesmo modelo: reto, cavado, formato de tubo, bolsos laterais e uma aba na frente. Lindo!

Os vestidos, que já tiveram confecção na cidade, hoje são feitos na aldeia pelas mulheres *Kayapó*, que os costuram rapidamente em máquinas sem motor.

4 Lembramos do texto Erro de Português, de Oswald de Andrade: “Quando o português chegou/ Debaixo de uma bruta chuva/ Vestiu o índio/ Que pena! Fosse uma manhã de sol/ O índio tinha despido/ O português.”

Pensamos nesta ação antiga de “vestir” que os portugueses tiveram há mais de 500 anos, ao impor sua cultura, seu modo de vida aos que aqui viviam. Mais uma vez e tantas vezes vimos isso acontecer, nós estamos sempre a vestir o índios, mesmo nas manhãs de sol...

DESCOBERTAS

A noite foi algo completamente mágico. Quente e úmida como de costume nas regiões amazônicas, céu estrelado de um tanto que era impossível contar. Assim como estava impossível contar ou discriminar os sons dos bichos que estavam à nossa volta - eram tantos que o sono demorou a aparecer - percebemos o quanto nossos sentidos ficam confusos na cidade. Os sons comuns dos carros, ônibus, buzinas, música alta, dos aviões, das ferramentas, das pessoas conversando, silenciados pelos sons assustadoramente altos da floresta, dos anfíbios, insetos, aves noturnas, animais grandes e pequenos, uns mais próximos, outros bem distantes, que rondavam nossos corpos esticados nas redes.

Amanheceu um dia lindo. Clima ameno, pouco calor, muita umidade. Os pássaros nos acordaram com berros infinitos. Os galos, moradores da aldeia também apareceram para demarcar seus territórios!

Tuíra nos trouxe uma garrafa de café e nos saudou com um bom dia:

“Akátimej!”

Rapidamente tomamos e agradecemos: *“Mejkumren”* (que significa “muito bom”), e seguimos com ela para sua casa. Dudu e Kaprãpoi nos esperavam sentados.

Ligamos o gravador e combinamos de conversar sobre três assuntos principais: História de Tuíra; Luta – Tuíra Guerreira; Vida atual – Tuíra mãe e avó, aprendizados e ensinamentos.

5 Esta revelação em relação ao nome de nossa entrevistada sofrerá alterações ao longo do texto. Deixaremos mais evidente nossa intenção ao chamá-la hora de Tuíra, hora de Tuíre.

6 *Kubêns* é o modo como os *Mêbêngôkre* referem-se ao homem branco.

A HISTÓRIA DE TUÍRA

O pai de Tuíre nasceu na aldeia *Kubēnrākēj* – a aldeia-mãe. A mãe nasceu em *Kokrajmoro*, lugar onde conheceu o pai de Tuíre e onde Tuíre nasceu. Quem lhe deu este nome foi sua avó, dito e grafado deste modo: Tuíre⁵, com “E”. Ao perguntá-la sobre a origem de seu nome, ela confirma: “*foram os kubēns⁶ que começaram a me chamar de Tuíra*” – e neste momento não conseguimos identificar se havia um incômodo por parte dela quanto a esta mudança em seu nome.

Sua família morou na mesma aldeia até Tuíre completar 17 anos, quando então mudaram-se para *Kubēnrānkēj*, aldeia de origem de seu pai, onde Tuíre permaneceu até seus pais falecerem. Mudou-se de lá ainda jovem, já com um filho nos braços, para a aldeia *Āukre*. Um dia foi visitar sua irmã na aldeia *Gorotire* e conheceu Dudu. Casaram-se pouco tempo depois. Os pais de Dudu e Tuíre são da mesma aldeia. A mãe de Dudu era de origem *Xikrin-Kayapó*. Os avós de Tuíre, tanto materno quanto paterno, eram caciques das aldeias *Kubēnrākej* e *Kokrajmoro* e se dedicaram a defender bravamente seus territórios. Guerreavam entre si antes do contato relativamente recente com os brancos.

Tuíre nos contou com pesar que seu avô *Betikré*, muito conhecido entre o povo *Kayapó*, resistiu e lutou o quanto pôde. Ao estabelecer uma relação de amizade com um *kubēn*, foi iludido e acabou caindo em uma armadilha. Matararam o avô, cacique, guerreiro, e o povo percebeu o quanto esta relação poderia ser perigosa. Tuíre revela que essa amizade com um homem branco “amansou” o avô e sua morte enfraqueceu a luta, deixou os guerreiros desorientados. A morte dos mais velhos e a aproximação dos brancos deixaram o povo *Mēbēngôkre* mais vulnerável: “Tudo foi ficando mais difícil”, revela.

Tuíre considera que a morte do avô materno está diretamente ligada à aproximação dos *kubēns*. Seu avô não pôde ser substituído: era único, um guerreiro valente. O modo amistoso como aquele homem branco se aproximou do avô de Tuíre, sem brigas, pelo contrário, com grande amizade, deixou a aldeia quieta. Perguntamos a Tuíre: “O que mudou de lá pra cá? Como você vê esta aproximação dos brancos?”

Ela nos conta que os brancos de antes vinham atrás de onça. A pele que custava caro. A seringueira e seu ouro branco, o látex, que também é extraído de uma árvore chamada *Caucho*. Hoje o homem branco procura outras coisas: ouro, madeira, minérios que estão nas terras dos indígenas. Para Tuíre, “os homens brancos do governo são mentirosos. Oferecem coisas para o povo. Mas o que precisamos mesmo, que é nossa terra, eles tiram da gente! O governo não consulta os indígenas. Ele decide de longe e manda! Nós índios continuamos aqui defendendo nosso território. Esta é a terra dos meus pais, dos meus avós. Os brancos não são daqui, não podem vir aqui pegar a nossa terra!”

QUANDO TUÍRE SE TORNA TUÍRA!

Segundo Tuíre, seus avós e seus pais sempre a incentivaram a se tornar uma guerreira. Ela foi formada para defender o território de seu povo. “Aqui tem remédio, tem comida, tem peixe, tem tudo. Tem aqui alimento nativo que fortalece o índio. Os *kubêns* trazem doenças, veneno, agrotóxico.” Quando teve seu primeiro filho, se deu conta de que precisava proteger a floresta, a terra, a água, tudo isso também para os novos que chegavam. Neste sentido ela percebe que as crianças representam a continuidade, o futuro do povo *Kayapó*.

Seguimos com a conversa. Fomos tasteando os movimentos dela, os sinais de disposição em avançar na produção de nossa relação. Atentos, buscamos nas lembranças de Tuíre aquele dia, mais de uma década atrás, em que ela usou seu facão contra a instalação de uma usina hidrelétrica, em favor do povo indígena. Ela nos conta que os *Kayapó* suberam da construção da Usina Hidrelétrica de *Kararaô*, hoje Belo Monte, por dois antropólogos que trabalhavam com algumas aldeias. Eles explicaram para a então liderança *Bepkororooti Kayapó*, também conhecido como Paulinho *Paiakã*⁷, primo de Tuíre como seria o projeto. Rapidamente mobilizaram recursos para levar o máximo de indígenas à audiência pública agendada na cidade de Altamira. Segundo a narrativa de Tuíre, chegaram indígenas de todos os lados, cortando caminhos pela terra, riscando as águas dos rios com suas canoas, flutuando entre nuvens. Vieram de ôni-bus, barcos e aviões pequenos, todos lotados de guerreiros *Kayapó*.

7 Liderança *Kayapó*, internacionalmente conhecida na década de 1990, pela denúncia contra a exploração da Amazônia, exposto na mídia pela acusação de abuso, hoje reside na aldeia *Aukrê* como referência do povo.

Perguntamos então a Tuíre: “Você já sabia o que fazer? As lideranças indígenas combinaram o que fariam na audiência?” Nossa expectativa era de compreender o sentido das táticas usadas naquela ação ainda viva quase três décadas depois. Mas Tuíre, com aqueles olhos miúdos e profundos, como uma onça em descanso, apenas sorri e responde:

“Eu já sabia o que fazer. Fui com o espírito preparado!”

Tuíra revela que, durante a audiência, quando o diretor da Eletronorte José Antonio Muniz começou a falar sobre o projeto, ficou muito brava. Sentiu que estava sendo desrespeitada por ele. Levantou-se e caminhou até a mesa onde estava o diretor e esfregou o facão nas duas faces dele demonstrando que estava pronta para o confronto: "*Vocês podem vir.*"

"Mas e depois?" – perguntamos a Tuíre o que as lideranças e demais indígenas, presentes naquela oportunidade que ganhou repercussão mundial, disseram.

Neste momento, Dudu, que estava sentado, pediu para falar. Disse-nos que todas as lideranças que estavam ali levantaram e saudaram Tuíre. Fizeram uma dança e cantaram o canto da vitória! A partir deste dia, Tuíre, uma indígena valente, guerreira, conhecida apenas por seu povo, passa a ser reconhecida internacionalmente. É a partir deste dia, deste ato, que Tuíre torna-se Tuíra, com "A" no final, e passa a ser uma referência. Nasce o mito, mulher, guerreira, indígena *Kayapó*. Para nós, esta é uma marcação importante da história e do texto.

Tuíre é a pessoa que nos conta sobre sua vida, sobre seu nomadismo, sobre sua família, expõe suas preferências, sua pintura, seus filhos. TuírA é a imagem, o símbolo, a guerreira do povo *Mëbêngôkre*, que tem disposição para lutar, caçar, brigar para defender o território e a cultura de seu povo.

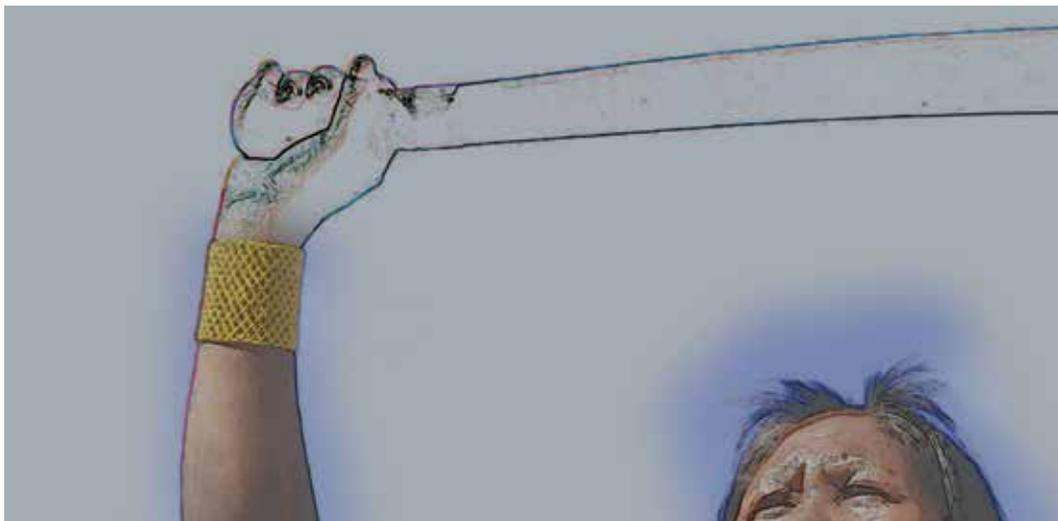
Tuíre é a mulher, indígena *Mëbêngôkre*.

TuírA é a imagem, a guerreira que empunhou seu facão pelo povo *Kayapó*.

Denominada pelos *kubêns*, vamos adotar este nome como referência às ações de luta, de guerra, de relação com a sociedade branca.

Mas, para termos certeza, perguntamos a ela: "E como você gostaria de ser chamada, então?"

Ela responde com um sorriso: "*Tuíre foi o nome que minha avó me deu!*"



O GESTO

Queríamos entender melhor os sentidos daquele gesto. O que seria este facão encostado nos dois lados da face?

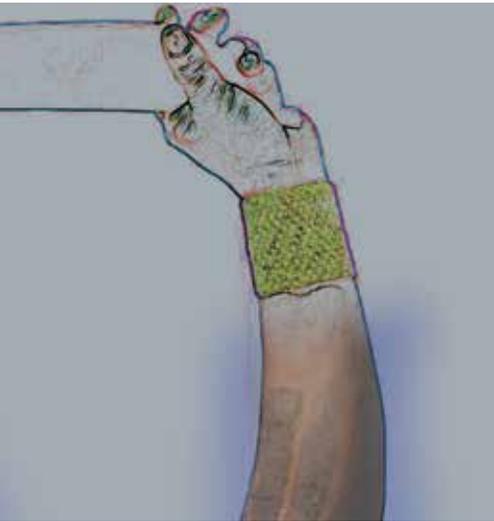
Perguntamos à Tuíra, mas é Dudu quem encena e narra exatamente o significado destes objetos projetados ao alto ou que encostam em uma face.

Dudu busca uma borduna – uma espécie de cajado muito utilizado pelos indígenas nas manifestações, nas atividades fora da aldeia⁸. Falava ao mesmo tempo que encostava o objeto em meu companheiro de Escola, Cássio. Ele faz o gesto e seu corpo dança. Ele narra o sentido de passar o facão na face dos dois lados para pedir que o outro o respeite. E reforça que a borduna é utilizada pelos homens e o facão pelas mulheres.

Dudu diz:

“Se kubên fala com respeito, elas abaixam o facão [e neste momento ele salta para trás e abaixa a borduna]. Se kubên fala com desrespeito, não deixa a mulher falar, ela ergue o facão” – e salta novamente, agora com a borduna para cima.

⁸ É sempre curioso, quando encontramos indígenas em Brasília, especificamente em alguma audiência pública na Assembleia Legislativa, vemos ali na porta diversas bordunas que não podem entrar, pois são consideradas armas.



O MEDO

A conversa me impactou profundamente. Meus olhos sentiram a vibração dos gestos de Dudu, do dedo indicador de Tuíra que ajudava a explicitar seus pensamentos. Seus olhos que se apertavam para afirmar sua valentia. Tamaña intensidade no movimento de seus corpos, uma agitação que me atravessava ao ponto de marejar os olhos. Começava a perguntar a mim mesma se Tuíra sentiu algum medo. Porque eu sentia: sentia medo da borduna que se levantava, sentia os olhos energizantes de Tuíra que daquele momento em diante se transformara na onça que esperávamos encontrar desde nossa partida. Como no momento em que o onceiro vai se transformando em onça em *Meu tio o lauretê*, de João Guimarães Rosa⁹. A presença dela nos trazia um medo diferente: uma espécie de encantamento, um agito no peito, uma descarga de adrenalina, um arrepio. O efeito Tuíra tomava meu corpo. Ela nos atravessava com uma energia impressionante. Então, venço meu medo e pergunto:

“Tuíra, do que você tem medo?”

“*Não tenho medo de nada!*”, ela responde com a serenidade das onças, afirmando que, se alguém deve temer, são os

⁹ Conto presente no livro *Estas Estórias*, de João Guimarães Rosa, publicado pela editora Nova Fronteira em 2015.

brancos. Os brancos é que devem ter medo dela. E continua: *"Não tenho medo nem de onça! Um dia eu estava com Dudu e Paiakã, passando pelo Rio Vermelho, quando duas onças vieram ao nosso encontro. Eles ficaram com medo, não gostaram não. Eu estava com meu facão e olhei para elas. Elas olharam para mim e se foram!"* E acrescenta: *"Não tenho medo de morrer! Estou pronta para caçar, para lutar, para me defender e defender os meus!"*

Ela conta (e Dudu confirma) que ele é bem mais medroso do que ela. Lembram que um dia, na aldeia *Gorotire*, Tuíre estava com bebê pequeno no colo quando ouviu um bando de porcos (porcos selvagens) passando. Ela deixou o bebê, pegou um machado e saiu para pegar um dos porcos. Tuíre não só abateu um dos porcos selvagens, como também trouxe a caça para casa. Esta é uma atividade tipicamente masculina entre os *Kayapó*. Mas Tuíre estava desde 1989 acima das convenções, das divisões do que era próprio destes universos. Tuíre mistura as dimensões do masculino e feminino. Após aquele ato da audiência pública em Altamira em que Tuíre tornou-se figura pública, constituiu-se também em liderança indígena, participando das reuniões com os caciques e sendo convidada para as atividades, atos e manifestações de toda ordem. Tuíre passou a ser ouvida pelo seu povo e pelos líderes, tornando-se uma nova *Betikrê* do povo *Kayapó*.

Até os dias de hoje, Tuíra é reconhecida como a única mulher *Kayapó* com tal notoriedade. No cenário nacional, temos hoje Sônia Guajajara, mas até então tínhamos apenas o nome de Tuíra como referência feminina em torno da causa indígena.

TUÍRE MÃE, AVÓ E GUERREIRA!

Perguntamos como funcionava este acúmulo de atividades. Tuíre nos disse que passou por diversas aldeias. Esta condição do nomadismo, presente no modo como ela explica seu pensamento e sua história, é bastante interessante. Tuíre tem dois filhos, um neto de três anos e outro a caminho.

Nos diz que está contando a sua história para o neto. E vai fazer isso também com o que está para nascer. Está contando sobre ela e seus antepassados para que ambos também sintam vontade de lutar pelo seu povo, encorajando-os assim como ela foi encorajada por seus avós.

"Não sei escrever, não sei falar português, mas eu luto! Meus netos vão estudar e vão ser guerreiros melhores do que eu!", diz Tuíre.

Ela manifesta muita preocupação com o futuro do povo. Segundo Tuíre, de modo geral os *Kayapó* procuram manter a cultura viva, a língua, os rituais, as músicas e danças. Mas revela também que alguns elementos estão se perdendo. Hoje em dia realizam somente uma festa com as mulheres, as demais são todas com homens. Sente também que a juventude pode-

ria estar mais engajada nas atividades da aldeia: *“O futebol está mais interessante para os mais jovens do que as danças, os rituais... Tem menino aqui que não sabe mais a música do milho”,* acrescenta.

A LUTA, OS APRENDIZADOS

Fizemos uma provocação à Tuíra sobre os aprendizados ocorridos com as lutas. Por muitos anos, os indígenas conseguiram impedir que o projeto de barramento no Xingu acontecesse, mas Belo Monte saiu do papel, então temos aí um cenário de talvez pequenas vitórias, seguido de uma contundente derrota. O que teria Tuíra a dizer sobre isso? O que diria aos povos que estão enfrentando situação semelhante de barramentos em outros rios, como o povo *Munduruku* no Tapajós?

Tuíra revela a percepção de que a Funai (Fundação Nacional do Índio) e o governo estão sempre em acordo, um acordo contra os interesses dos indígenas. Ela conta a história de um representante da Funai na época da construção da Usina de Belo Monte. Ele foi até ela e a convenceu de que todos os demais povos do Xingu estavam em comum acordo sobre a construção da usina, que apenas ela estava em desacordo. Eles disseram que a construção traria muitos benefícios para o povo *Kayapó*.

“O governo prometeu nos ajudar se a usina fosse construída. A promessa era de fazer somente uma barragem! Nada disso foi cumprido, nosso povo continua sem nada. Tem muita barragem sendo planejada e nosso povo virá com força! O telhado da escola caiu, as crianças aqui estão sem estudar. Eles mentem! Não acredito mais no governo. Não negocio nada com o governo!”

Parece que Tuíra neste momento começa a elaborar pela primeira vez a questão que lançamos. Ela visivelmente expressa no olhar os possíveis aprendizados desta relação entre indígenas e Estado e nos faz lembrar o texto clássico de Pierre Clastres, *A Sociedade Contra o Estado*¹⁰, em que o filósofo e etnólogo expõe a ideia de que as sociedades ditas primitivas deixam de ser pensadas a partir da imagem

¹⁰ Pierre Clastres. *A Sociedade Contra o Estado*. Ubu, 2017

do Estado como doador único de sentido e, com ou sem Estado, passam a ser reconhecidas como sociedades contra o Estado por trilharem um caminho natural de não afirmar as instituições como fundamentais para sua sobrevivência.

Tuíra continua:

“É preciso ter cuidado com o governo. Nós estamos longe do Xingu aqui, mas vamos continuar cuidando dele. As barragens são muito perigosas, precisamos cuidar dos nossos rios.”

Tuíra afirma que, apesar de estarem distantes do Xingu, continuam a zelar por ele. Percebemos que o povo *Kayapó* sempre esteve muito ativo na interrupção dos barramentos, principalmente no Xingu. Hoje os povos mais atingidos por Belo Monte é que têm buscado seus direitos, e as grandes manifestações já não contam com o mesmo volume de indígenas *Kayapós*. No entanto, continuam travando suas batalhas.

Revelam Tuíra, Dudu e Kaprãnpói que um projeto da Ferrovia Paraense, um empreendimento do governo do Estado do Pará, está em andamento. A ferrovia vai passar a três quilômetros da Terra Indígena Las Casas e existe grande preocupação por conta das crianças. Outro empreendimento que tem unido não só o povo *Kayapó*, mas também o povo Munduruku e outros, é o empreendimento da Ferrogrão, obra que impactará cerca de 19 povos devido ao seu traçado, que pretende ligar o Mato Grosso ao Pará por trilhos.

Os *Kayapós* estão atentos. Sabem exatamente como as coisas acontecem no governo do Pará: não há abertura para conversas, para ponderações. O recado é claro:

“Não vamos aceitar nada. Aqui não vão existir obras grandes que venham do governo. Esta ferrovia não será construída aqui! Vamos à luta e vamos bloquear esta construção.”

“O que fazer, então?”, pergunto, preocupada com os empreendimentos que vão impactar todos estes povos.

“Precisamos estar juntos!”, diz Tuíra.

Uma provocação: “E se o presidente viesse aqui com bastante dinheiro para fazer outras barragens, o que você diria?”

“Nós liberamos uma barragem com a mão esquerda. Sou representante Kayapó e venho defendendo tudo o que temos. Eu deixei a barragem acontecer e eles tinham que arcar com o compromisso deles: melhorar a vida dos Kayapós. Hoje eles estão ricos, a energia está funcionando, mas e aqui na minha aldeia? Aqui não tem energia. Aqui não tem nada. Vou conversar com os outros parentes e vamos cobrar isso!”

Nesta parte final da conversa Tuíre era já Tuíra, a onça encarnada, a gesticular e falar alto. Uma voz aguda penetra nos ouvidos disputando com a chuva forte que cai do lado de fora da casa de costura. Esta mudança de comportamento de Tuíre foi percebida por nós aos poucos. Ao chegarmos, encontramos uma senhora, uma Tuíre calma, tranquila, tímida, sorrisos frequentes numa face relaxada. Uma onça em estado de anestesiamento, como quando precisa de cuidados. Onde estaria a guerreira? À medida que Tuíre recorda suas memórias, as perguntas vão fazendo seu pensamento vibrar e algo se passa. Ela passa a olhar-nos fixamente nos olhos, ela gesticula, ergue a voz. Afirma com o corpo suas posições. Nos impõe sua presença guerreira: Tuíra está aqui! A onça agora acordada. Acabou-se o efeito do anestésico estamos inebriados do efeito Tuíra! Sua presença forte, determinada, despossuindo a nossa subjetividade ao impor a sua e dizer que não sente medo. Ao dizer que vai acertar as contas com o governo. Ao dizer que está sempre pronta para a guerra!

Essa energia em defesa da vida é o que mais nos falta neste ambiente opaco, que chamamos de civilização. _



Altamira, Pará, fevereiro de 1989: num ginásio lotado, Tuíra executa seu emblemático gesto político contra a face do homem do Estado. A imagem circula o mundo.



TUIRANDO

Tuíra, a imagem

Se a fotografia necessita do acontecimento para existir, ela por si só pode produzir ou inventar um acontecimento

Cássio Martinho

Tuíre, a mulher *Mëbêngôkre*, preexiste a qualquer fotografia que capture um breve instante de seu cotidiano, seja um momento político de luta num auditório longe de casa, seja na lida diária entre parentes, na intimidade da aldeia. Tuíre, mulher e liderança *Mëbêngôkre*, persiste e sobrevive a toda fotografia, ainda que possa ser transformada em alguma medida por ela. Tuíra, signo, é outra coisa; pode ter vida independente numa espécie de esfera das imagens ou no imaginário coletivo de uma luta ou de uma constelação de ativistas. Tuíra, mito, pode emergir da circulação dos signos e das imagens de luta em circuitos de mídia e sociabilidade, de redes de interação sociopolítica para além das fronteiras de seu território de experiência. Tuíra, mito, pode aliás viver em outros territórios existenciais com atributos notadamente distintos da Tuíre “original”.

Tuíre, a pessoa, cujo nome foi grafado erroneamente pelos *kubên*, existe na condição irreduzível da singularidade de sua própria vida. Tuíra, o símbolo, é um móvel nos fluxos de enunciação política que múltiplos atores operam em seus jogos de poder e contrapoder.

É claro que a separação entre os planos da existência concreta e do símbolo desaparece em algum ponto: Tuíre se alimenta de Tuíra, há um devir-Tuíra de Tuíre, na experiência humana o corpo e o signo são indissociáveis, e é só para facilitar a reflexão que às vezes colocamos de lado temporariamente as camadas de um mesmo fenômeno.

Na casa de Tuíre, em *Kaprânkrere*, sua aldeia na Terra Indígena Las Casas, no sudoeste do Pará, há um grande pôster de Tuíra encostado a um canto a “decorar” o ambiente ou a sinalizar a convergência possível entre a pessoa e seu próprio ícone glorioso.

Do mesmo modo, pode haver um devir-Tuíre de Tuíra: o símbolo saindo em busca da pessoa. Este é um desafio que o pensamento político do ativismo de hoje (tão hábil que é em manejar os discursos e as imagens) pode vir a confrontar num tempo de crise do (próprio) espetáculo.



É possível considerar, para prosseguir numa análise livre do tema Tuíra, estes três elementos: a cena, o ato, a foto.

A CENA

Há um vídeo que mostra a cena. Flashes de câmera espocam; há uma barreira de fotógrafos e participantes em torno da mesa de uma audiência pública em Altamira, no dia 21 de fevereiro de 1989. O cacique Kayapó Paulinho Paiakã e o ambientalista (à época deputado federal) Fábio Feldmann ladeiam o engenheiro, então diretor da Eletronorte, José Antônio Muniz Lopes. A jovem Tuíre está ornada com uma faixa de contos no cabelo sobre a testa, dois longos colares de miçangas (um azul, outro, vermelho). Suas mãos estão pretas pela mistura de carvão e jenipapo. Tuíre fala palavras indignadas primeiro batendo a lâmina do facão contra a superfície da mesa, depois brandindo-o no alto em frente ao engenheiro. Feldmann, em pé, então se senta. Tuíre, neste momento, pressiona a lâmina na face direita, em seguida na face esquerda de Lopes, cuja cabeça cede ligeiramente para os lados sob a pressão do instrumento. Tão logo realiza seu ato, Tuíre vira as costas para a mesa e sai. Por trás da mesa, um bloco de corpos masculinos permanece estático enquanto tudo se desenrola: os homens não se mexem, nenhum braço se levanta. Feldmann observa a reação do engenheiro e a saída de Tuíre.

Lembrando: trata-se de uma cena de vídeo. Há duas tomadas, dois planos. Há um burburinho como ruído de fundo: o lugar parece cheio, movimentado. Quando Tuíre termina seu ato, o vídeo também termina. O contato físico do facão contra o rosto do engenheiro não dura mais do que três segundos.

Há uma fotografia da cena: na mesa do encontro de Altamira encontra-se Paiakã em pé, a barriga enfeitada com o tradicional grafismo Kayapó, com um microfone na mão, o que sugere que nesse momento é ele quem tem a fala. Paiakã observa a ação de Tuíre. Feldmann, também em pé, de camiseta branca, mira o engenheiro. Sobre a mesa, gravadores, alguns fios, caderno, papéis. Um homem de camisa clara olha Tuíre com um meio sorriso. Ao fundo, vê-se um homem de camisa escura que bate palmas, um soldado de bigode, um rosto de mulher, uma faixa que trata da “vida” dos índios (a palavra “vida” é só sugerida: um punho erguido oculta a primeira sílaba presumida), onde se pode ler também “CIMI”, a abreviatura do Conselho Indigenista Missionário. Há muita gente no recinto. O cenário do fundo do “palco” é revestido por um emaranhado de folhas de palmeira. Um outro homem de bigode testemunha o facão sendo balançado no ar e traz a mão sobre a boca e o nariz. Um esperto fotógrafo aponta a câmera para a jovem indígena em ação. Tuíre é vista de lado, o braço do facão esticado em frente ao engenheiro que recua um pouco a cabeça para trás, olhar baixo, braços cruzados sobre a mesa, impassível. Um braço de Tuíre cruza o corpo logo abaixo de um seio; vemos os colares rodeando o tronco da moça; a boca está aberta porque ela fala (ou grita). A fotografia registra a cena em preto e branco.



Há outra fotografia da cena, tirada de um ângulo ligeiramente à esquerda da primeira: a camisa do engenheiro é azul; Feldmann está agora sentado e seu rosto é ocultado pelo cabo do facão que corta o quadro. Do homem ao fundo que batia palmas com os braços erguidos agora só se vê o rosto e os óculos. Um pequeno gravador é preto; outro gravador de mesa é branco. Os colares azul e vermelho caem ao redor de Tuíre; fios pendem dos cabelos, brincos de contas pendem da orelha esquerda; é possível notar o tom avermelhado da pintura corporal à base de urucum. A luz do dia atravessa uma treliça de cobogós que cerca o espaço (um ginásio, uma quadra?) do evento. Há muitas pessoas. A faixa está lá e a primeira sílaba da palavra “vida” surge; a segunda está oculta pelo que parece ser também um punho erguido. “Pela vida dos índios” diz o texto pintado no pano. Uma linha quase completamente horizontal divide a fotografia em duas metades: o braço estendido de Tuíre sustenta o terçado longo e rijo e o pressiona sobre a face do engenheiro. O *punctum* da imagem, segundo o famoso conceito de Roland Barthes¹, situa-se na bochecha do homem: sob o peso da lâmina, um naco redondo de pele brilha. Ele parece ter os olhos apertados, mal respira. A linha tesa e tensa – uma linha de força – segue da ponta do nariz de Tuíre até a testa lisa e acentuada do representante do Estado. O dedo indicador de Tuíre, que dirige o facão, aponta o engenheiro. A ponta do facão ultrapassa o limite da orelha do homem.

EXTRACAMPO

Voltando à cena. Existe um relato de indígenas presentes ao encontro que dão conta de algo que as imagens não mostram. Enquanto Tuíre se indignava em frente à mesa, guerreiros *Mébengokrê* tomavam posição de alerta com suas bordunas e flechas, meio agachados, as pernas flexionadas para dar um bote.

Tudo isso que não se encontra no quadro habita o *extracampo* da foto. A cena, factual, irremediavelmente se perdeu; permanece apenas na lembrança de quem participou do evento 29 anos atrás. Esse *extracampo* está perdido.

1 Roland Barthes. A câmara clara. Edições 70, 1981. Talvez não seja por coincidência que o *punctum* surja aqui. Para o semiólogo francês, em contraposição a uma forma genérica, ampla, analítica de ver as imagens – chamada de *studium* –, o *punctum* é um elemento da foto que “salta da cena, como uma seta” e que vem perturbar quem a olha. *Punctum*, em latim, designa “essa ferida, essa picada, essa marca feita por um instrumento aguçado”, diz ele (p. 47).

Uma legenda explicativa pode construir uma atmosfera ou cenário e assim elaborar um contexto de referência para a visualização de uma fotografia. Mas há um *extracampo* (o exterior para além do quadro) que, mesmo não estando no quadro, habita a fotografia e a compõe. Toda imagem convoca um *extracampo* para constituí-la, sem o qual seu sentido deixa de existir plenamente. Na medida em que recorta um quadro, os limites da imagem bordam a própria interface entre o que está ali e o que não está. O *extracampo* é uma extensão inventada pelo “campo” de visão. Toda imagem solicita o olhar para reconstruir a totalidade da cena, da qual a foto é apenas uma parte destacada.

Isso quer dizer algo mais: a cena onde se desenvolve a ação de Tuíra pode também ser *produzida* pela imagem. A fotografia também pode *fazer* a cena. O fenômeno fica mais evidente neste caso em que um registo torna emblemático um momento e transforma uma personagem viva em ícone. A cena factual irremediavelmente perdida retorna na forma de uma “cena substituta” – e é essa que passa, para todos os efeitos, a valer. O famoso encontro de Altamira de 1989 com suas cores e seu clima tenso! Há, assim, um processo novo apresentado aqui: se a fotografia necessita do acontecimento para existir, ela por si só pode produzir ou inventar um acontecimento.

O ATO

Há atos brandos e há atos de força. Há uma gramática dos atos de força e, portanto, é preciso considerar antes o código que organiza e situa os atos no amplo quadro de referência que confere a eles a força que têm. O ato de força depende de uma cena e carece de uma plateia e de uma audiência. A força sem a cena é nada. Há também uma relação forte, que passa pela cena, entre a força e a imagem. Uma imagem forte exige uma cena forte, um ato forte. Um ato forte exigiria por sua vez a força de uma imagem correspondente.

Tomando como base a tese de que uma imagem pode produzir a cena, é possível aventar a hipótese de que também a imagem pode produzir a força.

 Tuíra costuma falar uma fala rápida, aguda e abrasiva, com o dedo indicador em riste. A língua *Mëbengokrê*, de modulação curta e um tanto dura, com muitos “R”, parece acentuar o discurso eloquente. O dedo em riste é reforço da contundência. O timbre agudo da voz de Tuíra torna-a mais “incisiva” (como narra o locutor de um vídeo sobre os fatos de 1989).

Tuíre um dia conta, quando perguntada sobre como se deu seu gesto disruptivo naquele dia distante, que tudo foi espontâneo, sem planejamento específico, que o ato apenas emergiu – num impulso gerado pela indignação, podemos interpretar. Tuíre diz que a preparação para a ação é algo incorporado nela desde a infância. Está pronta para a luta desde sempre. A luta a constitui.

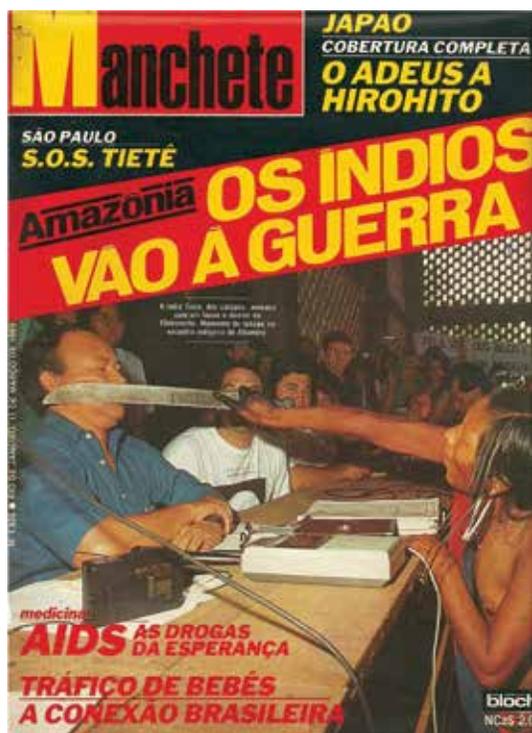
Se o impulso existiu, se a indignação gestada ao longo do tempo em que passou ouvindo a fala enrolada dos homens do Estado está na origem do impulso e o produz como espasmo, pelo que mostram as cenas do vídeo, seu ato de força não é propriamente espasmódico; Tuíra exhibe um controle fino: no manejo do instrumento, no compasso da fala, na precisão do afago forte da lâmina na bochecha brilhante do engenheiro. O controle fino transparece também na duração do gesto: são três segundos de drama, que encerram toda a potência da cena (uma multidão de indígenas armados de bordunas e flechas se esparrama ao redor do pequeno palco, como mostra outra imagem de vídeo). É também com precisão calibrada que Tuíra encerra o ato. O afago do facão é o último gesto, a exclamação final do discurso, depois do qual é preciso retirar-se para deixar que seu impacto ressoe ali, se desdobre no tempo, como um eco, contamine a atmosfera, se misture ao lugar. Parece ter sido esta a tentativa: fazer persistir o sentido para além da vida útil de seu suporte, mensagem que sobrevive a seu mensageiro.

Tuíra precisa sair de cena para deixar na cena o afago do facão. Puro gesto calculado, ato político total.

Está lá, numa hipotética gramática dos atos de força, que é preciso suspender de algum modo o *continuum* do tempo para deixar reverberar a força como símbolo. É o mesmo recurso utilizado pelo orador eficiente quando eleva a voz para lançar sua bomba retórica final e a encerra com um silêncio.

Em geral, no mundo das manifestações políticas, hoje o clímax é sucedido quase imediatamente por uma explosão de palmas e gritos, após o que, fingindo modesto constrangimento, o orador é cumprimentado por colegas de palco numa típica firula autocongratatória. Em 1989, Tuíra escapuliu dos holofotes, se misturou à turba de cocar. Podemos imaginar ali, depois do fechamento do gesto, um grande urra em uníssono indígena, talvez uma bateção de pés no chão, um pancadão de índio atordoante. Pelo vídeo não se pode saber o que aconteceu. Mas o gesto, em sua radical teatralidade, ficou, em flutuação significativa, pairando sobre a cena, num tempo congelado de silêncio.

O entorno (vamos chamá-lo assim) do ato de Tuíra é curioso quando analisado por meio das imagens. Ninguém parece ter antevisto a “ameaça”: nenhum braço se levanta, Paiakan não se mexe, Feldmann decide sentar-se, o diretor da Eletronorte emula um Buda. Ou o gesto de ameaça pega a todos de surpresa, ou, o que parece mais provável, ali opera um código compartilhado que mantém a possibilidade do ato circunscrita ao campo próprio da retórica política (mesmo indígena). O afago do facão teria sido um procedimento discursivo previsto no código daquele momento tenso e, desse modo, passível de ocorrência, em suma: um ato normal. Ninguém contava, porém, com o tamanho do silêncio que se seguiria.



Essa fotografia, colorida, é a capa do número 1.925 da revista Manchete, de 11 de março de 1989. A legenda, vazada em branco em letras de tamanho discreto no centro da página, conta que “A índia Tuíra, dos caiapós, ameaça com um facão o diretor da Eletronorte. Momento de tensão no encontro indígena de Altamira”. A manchete principal da capa, ao contrário da pequena chamada explicativa, é espalhafatosa: letras grandes, em caixa alta, impressas em amarelo sobre uma faixa vermelha que atravessa a foto em diagonal e para cima. Há um marcador gráfico que emula urgência e gravidade impresso em preto: “Amazônia”. O título anuncia: “Os índios vão à guerra”.

A FOTO

Alguém um dia disse que uma foto é o tempo congelado (ou “o instante contínuo”, como afirma o título de uma história particular da fotografia do ensaísta Geoff Dyer). O tempo congelado deve ser, possivelmente, um lugar silencioso.

Pelas cenas de vídeo, quando Tuíra susta teatralmente o gesto do facão e some, quer convocar um tipo de interrupção congeladora do ato político para potencializá-lo. Mas o tempo o consome e também some com ele. O urra dos índios (a cena imaginada) toma o lugar; há caos, alarido, distúrbio. O silêncio é um recurso escasso, frágil.

Já a fotografia, não, ela extrai o silêncio e o sustenta firme ali onde Tuíra desejou que flutuasse. Na capa da revista *Manchete*, mesmo com a balbúrdia gráfica dos títulos em amarelo e vermelho, há um silêncio congelante que mantém vivo, permanente, constante, contínuo, talvez eterno, a faca-só-lâmina do instrumento político de Tuíra contra a pele reluzente do Diretor. Está lá agora. Encontrar-se-á ali daqui a pouco. O “instante decisivo” de Cartier-Bresson. Em sua minúcia, em todo seu drama. O Diretor-do-Estado como estátua. O deputado sem rosto. O público apartado. A índia em gesto tenso. A pele vermelha. O contato. O objeto que é/não é uma arma. A pressão contínua. O afago eterno do facão.

A fotografia de Tuíra com seu facão em ação sobre a face do Estado evoca tudo o que se espera da luta. A luta continua, decerto, e o tempo congelado a sustenta. A luta é constante, sabemos, mas há um momento, que se anuncia no tremor da bochecha que por enquanto resiste, em que a pressão, a força empregada de forma sutil pela mulher que o confronta, fará o Estado ceder e tombar de lado, sem sangue, sob o peso da precisão, da tenacidade e da astúcia.

A imagem de instante decisivo, como essa, realiza um fenômeno de condensação; faz parecer que “tudo” está ali: a história inteira. A imagem parece conter o conteúdo todo.

Em 2018, outra imagem histórica, de Francisco Proner, que mostra do alto Lula sendo carregado pela multidão no dia de sua prisão em São Bernardo, vem condensar toda a narrativa sobre um mito. Os extracampes da cena e outros recursos analíticos podem colaborar na composição do relato da história, mas o drama está todo inscrito ali em seus múltiplos tons e cores, na hiperatividade dos pontos, no deslizamento das linhas de fuga da imagem. O fenômeno dessa condensação simbólica primeiro opera por reter na imagem toda a força do drama (do sonho ou do desafio); em seguida, desencadeia os fluxos da narrativa e faz rolar para fora da cena (na imaginação ou na memória) os nexos que unem a cena à vida. Há uma pulsão da narrativa no tempo congelado. Descongelar o tempo, derretê-lo, é narrar.

A foto do facão de Tuíra fez crescer a narrativa de uma luta. Junto, fez nascer um mito. O mito, se sabe, é narrativa.

GRAMÁTICA

Uma imagem é compreendida no âmbito de um regime das imagens. Uma imagem é escolhida, destacada, tornada emblema, no âmbito desse regime. Do mesmo modo, uma imagem é produzida levando-se em conta uma possível (projetada) posição relativa da fotografia que se vai produzir na constelação de todas as imagens.

2 Susan Sontag. Ensaios sobre a fotografia. Arbor, 1981, p. 3.

“A fotografia transforma e amplia nossas noções sobre o que vale a pena olhar e o que efetivamente podemos observar”, afirma Susan Sontag². “Constitui ela uma gramática e, o que é mais importante, uma ética do ver”. Assim como há uma axiologia e um sistema técnico dos atos de força, há essa mesma gramática que baliza toda foto, todo ato de fotografar. Naquele dia em Altamira, a presença daquele “batalhão” de fotógrafos não era à toa, pulsava algo de muito fotografável no ar. Aliás, pelas imagens que nos chegam, tudo era fotogênico e *interessante*. A massa de índios: uma imagem faz você sentir o cheiro e a temperatura da multidão. Uma jovem Tuíre quieta surge, o fundo desfocado, facão na mão, olhar marejado e perdido, numa placidez inusual (cf. pág. 39). Valia a pena olhar.

Um regime expressa uma economia política das imagens. É nesse circuito que se pode inserir um mito; é a partir e dentro desse âmbito que o mito, feito imagem e pela imagem, pode ser construído. Toda câmera apontada, suspeito, desejava revelar um mito ali.

Do mesmo modo como o significado de uma fotografia só se dá na relação com as imagens que a precederam, uma fotografia dispara outra série de imagens a partir dela – e pode, se bem sucedida, fundar uma *linhagem*. É assim, também, com o mito. Para o bem e para o mal, uma fotografia retroalimenta o fluxo de produção de imagens: ora inova o código visual e abre novo campo de possibilidades; ora faz reforçar um viés, cristalizando uma perspectiva, contribuindo para tornar hegemônico um modo de ver. É certo que na origem de todo clichê existiu um dia algo novo; o estereótipo nasce sempre de um original.

Depois de quase vinte anos do primeiro episódio do facão, tivemos outro, em maio de 2008, também em Altamira. Nas imagens de vídeo disponíveis, podemos assistir Tuíra circulando pelo ginásio em frente à mesa a brandir no ar, em grandes voltas enérgicas, o seu instrumento (então já icônico). O gesto, devidamente codificado, carregava na ocasião o sentido produzido e transformado pelas imagens e sua circulação. Tínhamos ali a reencenação do acontecimento inaugural, seu retorno como mitologia.

No repertório dos atos de força indígena, o facão de Tuíra passara a ter outro lugar; ganhara um verbete próprio.

No ginásio de Altamira em 2008, importam menos os resultados da exortação de Tuíra à luta (um grupo de guerreiros toma a cena, cerca um novo engenheiro representante do Estado, derruba-o, rasga suas roupas e o fere com um corte no braço). Do mesmo modo como uma palavra produz efeito conforme o contexto em que é proferida, o facão-no-ar só foi lido como foi por conta daquela circunstância. Importa é que o signo foi compreendido, porque incorporado ao léxico da luta em sua nova dimensão.

Pode-se presumir que também a cena de 2008 adicione ao signo outra carga de sentido – em 1989, o afago-do-facão ajudou a sustar o projeto de Kararaô; em 2008, o facão-no-ar compôs o quadro-do-engenheiro-ferido numa linha do tempo que culmina com a derrota em função da construção de Belo Monte –, qual seja: a de que o signo é instável, e, talvez por isso, mais perigoso.

CLICHÊ

Uma rápida busca na web vai revelar outras imagens de Tuíra e seu facão. Elas contam um pouco da dinâmica de fabricação do mito. O fato de as fotos terem sido feitas daquele modo indicam sua condição intertextual. Uma Tuíra jovem numa aldeia, vestindo um típico vestido Kayapó vermelho, segura de um lado uma criança; de outro, seu facão ereto. É um mau retrato, burocrático, mas tem a clareza de remeter seu sentido diretamente ao evento inaugural do mito – uma foto apenas remissiva, por isso tão explícita acerca do jogo que ela joga. O olhar baixo da criança, da imagem, talvez diga mais sobre as outras dimensões da luta e da experiência indígena, mas, no circuito das imagens políticas da causa, ela é apenas subsidiária da primeira grande foto, caixa de ressonância da primeira, seu eco tardio.

Outra imagem mostra Tuíra de baixo para cima, o facão no alto da cabeça. Ela veste um vestido estampado com círculos, tem nos braços listras pintadas de carvão e jenipapo e, nos punhos, duas pulseiras de miçangas amarelas. Tuíra agora é uma mulher de meia idade. O modo de exibir o facão é diferente: sobre a cabeça, na horizontal, segura com uma das mãos o cabo; com a outra, a ponta da lâmina. A série intertextual dessa foto traça um percurso mais distante. Ela não só remete, claro, à foto de 1989, mas carrega na composição do qua-

dro todo um conjunto de procedimentos discursivos visuais de uma tradição política ocidental de luta. É uma figura típica dessa tradição – a conotar força, às vezes, vitória, triunfo. Já vimos muitas vezes armas empunhadas dessa forma. Trata-se, aliás, de um grande e antigo clichê. O fato de ser antigo não o impede de ser atualizado dia a dia.

Se se pode concluir que essas duas imagens míticas de Tuíra são essencialmente ocidentais – e, portanto, brancas, não indígenas –, não é possível afirmar que a luta indígena não se valha deliberadamente delas. É aqui, de alguma forma, que há um nexo entre Tuíre e Tuíra. Pode aí haver um encontro – uma tática da luta; pode aí também encontrar-se uma separação, que talvez nos escape.

O clichê tem poder. É o poder do símbolo: seu compartilhamento intersubjetivo, seu reconhecimento, sua função de agregação e de organização, seu apelo ao corpo, sua capacidade de mobilização. O clichê tem uma fraqueza: é o símbolo degenerado, enfraquecido; o símbolo banal. Ocorre que nem todo símbolo decai a clichê – aí, nesse caso, encontramos outro tipo de força, sua resistência à banalização.

De fato não é tão simples precisar a condição do valor simbólico de um signo (ou de um mito) nesse *continuum* da flutuação símbolo/clichê. Tudo pode mudar: a circunstância histórica, os agentes, a importância relativa do discurso, as razões, os propósitos. A questão que permanece desafiadora para o ativismo é justamente essa flutuação e, em geral, a precisão e a pertinência que a luta simbólica exige do manejo dos símbolos. O clichê é fácil, o uso do clichê é fácil, é possível até um uso inovador do clichê. Difícil é o caminho que o recusa.

Resta dizer, de todo modo, que as imagens de Tuíra e seu facão já encontram-se devidamente repertoriadas, talvez enquadradas. Uma questão é se estão destituídas de força, se mantêm sua força – ou se há um modo de operação que condiciona a força que têm ou possam vir a ter.

Há um campo vasto de reflexão sobre o mito e o clichê. E estudos de casos fascinantes a fazer ou examinar – Che Guevara, Frida Kahlo, o pasa-montañas zapatista, Marielle Franco – e sua re-incidência sobre o mundo. Há outro campo vasto sobre os quase-mitos, ou sobre a potência irrealizada do mito que nunca chegou a ser. Há o campo vastíssimo da vigência da ausência do mito.

Numa conversa em sua casa na aldeia *Kaprānkrere*, Tuíre se exalta ao dizer que os *kubēn* são mentirosos, todos mentirosos, falseiam tudo, tudo o que dizem é mentira. Ela repete essas variações da mesma ideia com o dedo em riste, apontado, como um facão.

Há uma foto de Tuíra numa sessão do Congresso Nacional em que ela eleva a ponta de sua mão, seu instrumento, na direção de um (outro) representante do Estado. Todos compreendemos a virtualidade e sabemos qual objeto Tuíra de verdade empunha ali.

É o que, da imagem, salta para o real. É o que, uma vez despencado sobre o real, segue com ele sempre.

IN/VISIBILIDADES

O que muda num acontecimento quando se “eleva” a capa da revista Manchete? Muda certamente sua influência sobre os demais acontecimentos. O que se pode dizer sobre ele também é que passou no teste da noticiabilidade: provou ser capaz de superar uma multidão de outros acontecimentos na competição por um espaço escasso de visibilidade. *Chegou lá.*

A noticiabilidade é um critério de seleção – estabelecido socialmente e, como tal, compartilhado e reproduzido. Sabe-se que grande parcela da luta política tem como objeto a própria reorientação dos pressupostos valorativos que culminam mais à frente na noção de noticiabilidade. Uma luta pode ter a necessidade de criticar o que e quem pode dizer o que é notícia ou o que não é, quando o fato é bom ou ruim, útil ou imprestável para ser notícia.

Que Tuíra tenha sido unguida como mito a partir de um processo de circulação de sentidos pela mídia não retira dela ou da luta indígena ou da situação crítica do enfrentamento contra Kararaô/Belo Monte qualquer atributo específico; atesta que a imagem (ou a luta) acedeu a determinada instância por uma relevância que lhe foi conferida socialmente. Uma meta de toda luta é dotar-se de relevância. Por si só esse é um desafio posto a todo ativismo. É um trabalho árduo – especialmente quando luta contra a própria noticiabilidade hegemônica.

De novo, eis o problema da produção e da circulação das imagens e de sua contribuição para fortalecer o sistema hegemônico dos símbolos ou, numa outra perspectiva, para enfraquecê-lo ou transformá-lo. Um problema teórico e um problema tático. Que podem ser expressos pelas perguntas: Para quê visibilidade? Qual visibilidade interessa? O que é passível de visibilidade? O que é digno de ser visto? Cada imagem produzida e publicizada responde a essas questões de alguma forma.

No ativismo, a visibilidade tornada regra, e assumida irrefletidamente como ingrediente padrão de uma fórmula pronta da tática, muitas vezes só leva a um impacto pífio. O ir-pa-ra-a-rua como tática *default* se enquadra nesse caso. Realizar uma ação espetacular para a mídia, igualmente. Foto-oportunidade, idem. Atos que têm o propósito de produzir visibili-

dade acabam muitas vezes apenas por serem reconhecidos como atos-que-têm-o-propósito-de-gerar-visibilidade; visam produzir um *efeito* e são lidos apenas como *atos de efeito*. A disfuncionalidade não reside somente aí. A repetição estereotipada das táticas produz, em seu conjunto, uma decorrente diminuição geral da capacidade de impactar dessas táticas, uma dessensibilização, a erosão da condição de sensibilizar. A inflação simbólica gera perda de valor. Torna-se mais difícil ainda comunicar.

3 A informação visual. Publicado em: Roland Barthes. Inéditos, vol. 3: imagem e moda. Martins Fontes, 2005, p.74.

Para Roland Barthes, uma "imagem veicula fatalmente outra coisa que não ela mesma, e essa outra coisa não pode deixar de ter relação com a sociedade que a produz e consome"³.

Quando o ativismo age sobre e na produção das imagens, é sobre essas outras coisas que ele deve ou pode atuar.

Parece óbvio que ativistas escolham para compor o imaginário de uma causa os signos que evoquem a bravura, a agilidade, a força, a resistência, a astúcia. Falamos de um regime das imagens, mas elas combinam-se também a outros elementos discursivos no âmbito da esfera mais ampla da significação política *lato sensu*. As imagens se referem a esses signos – gestos, palavras, emblemas, coisas – bem como são referidas por eles. Qualidades como agilidade e força, inteligência e astúcia são valores da política do conflito, do confronto e da negociação.

Outros critérios passam a valer quando mudam os quadros de referência e outros valores fundam os fluxos simbólicos necessários para os fins em jogo. Por isso, abundam as imagens que evocam colaboração, senso de conjunto, ação coletiva e comunidade nas cadeias semióticas do trabalho de desenvolvimento social das ONGS, por exemplo. Para cada segmento, digamos assim, há um projeto de imaginário que prevalece, sintaxes visuais particulares, mitos e estereótipos diferentes. O empreendedorismo pede figuras de pessoas vencedoras de olhar altivo; a educação, gente sorridente e ativa; o sindicalismo, multidões reunidas em assembleia; e assim por diante, numa série numerosa e variada, nas quais



praticamente clichês sempre estão presentes mas são sempre diferentes. A convencional família de margarina da publicidade de mercado não cai bem, por exemplo, num panfleto de luta. Os códigos visuais se estabelecem por diferenciação recíproca. São *escolhas*.



A fotografia documental há muito tem sido forçada a enfrentar as questões éticas da visibilidade. A “ética do ver” de Sontag pressupõe uma política ativa da visão, recorta previamente os contornos do que torna visível e do que deixa ficar na invisibilidade. Toda ação de iluminar é também ato de jogar sombra sobre as coisas. Uma política da visão e da visibilidade requer, num outro enfoque, que, num caso particular, seres humanos possam também decidir controlar ou interferir sobre o uso ou o destino das imagens nas quais habitam como objetos fotografados.

A invisibilidade como direito é a outra face do direito à visibilidade. Na sociedade do espetáculo, há quem deseje fugir ao espetáculo. Na luta política, agir ou não no âmbito da espetacularidade é uma decisão de amplas consequências para a vida.

INSTANTE DECISIVO

Brasília, 25 de abril de 2018, Acampamento Terra Livre. Entre as tendas onde se reúne um grupo de *Mêbêngôkre* da aldeia de Tuíra, uma mulher “branca”, de ascendência Arana (mas disso ninguém sabe), acaba de ser pintada por uma mulher Kayapó. Ela pede uma foto com o grupo da tenda, onde se encontram Tuíra e o cacique Dudu, seu marido. As mulheres vestem lindos vestidos típicos, faces e braços pintados, adereços de miçanga amarela; os homens exibem o

peito coberto pelo grafismo bicolor Kayapó; o cacique carrega um cocar de penas cor-de-laranja, colar azul, braceletes de miçanga verde-amarelas. À sombra das árvores, sentados, se ajeitam para a pose.

É uma foto de celular. Algo de perturbador percorre a imagem: um ineditismo, uma presença incômoda, uma espécie de falha, uma linha de fuga, uma disparidade. As pessoas da foto riem. Todas riem. O cacique ri. Você olha fixamente, olha de novo.

Tuíra ri.



A pessoa que opera a câmera dispara o obturador naquele instante. Quem decide qual é o “instante decisivo”?

Na busca do preciso momento que pode dizer tudo, sabe-se que uma imagem não conta toda a história e que o registro do “decisivo” diz mais sobre nós do que sobre tudo o que acontece. Pois Tuíra poderia ter nascido dos olhos úmidos de Tuíre naquele dia de 1989 em Altamira?

Poderia haver um mito construído a partir de um molhado olhar indígena? Se uma gramática das imagens da luta impede uma formulação assim, talvez seja necessário trocar de gramática. _

TUIRANDO

A guerra invisível e o facão no rosto do desenvolvimentismo

O ato guerreiro de Tuíra, para além das chaves de leitura convencionais, se recusa a falar a linguagem política dos brancos e deve ser lido a partir dos próprios pressupostos da luta indígena

Salvador Schavelzon

1

Qual o efeito de uma ação simbólica, como aquela que protagonizou Tuíre em 1989, quando encostou um facão no rosto do diretor da Eletronorte?

O que nos diz essa ação hoje, depois que a represa de Belo Monte foi construída e inúmeras hidrelétricas, dutos, estradas e plantações avançam sem parar sobre a Amazônia?

É apenas um gesto performático que representa uma oposição política, nos remetendo assim ao campo da política institucionalizada para entender seu sentido? Ou podemos ver no gesto uma força que fala desde outro lugar?

Entre as populações tradicionais do Brasil e o desenvolvimento econômico promovido pelo poder econômico e o Estado, existe um conflito. Podemos dizer que os conflitos têm uma dimensão pragmática e material, e outra dimensão simbólica, ritualizada, formal. Nesse sentido, a ação simbólica pode ter efeitos práticos numa negociação, e simbólicos dentro de um campo de disputa entre os índios, as empresas e o Estado.

Os índios têm sabido se posicionar no cenário político nacional, traduzindo sua resistência em demandas legislativas, por políticas públicas e garantia de direitos.

Mas os conflitos são também vividos nas profundezas do ser, individual ou coletivo, no corpo e na constituição subjetiva que nos determina. No caso dos povos indígenas, o ser coletivo se define longe da linguagem do mundo formatado pela modernidade ocidental, a política nacional e a influência das relações capitalistas de produção, trabalho e mercado.



*As lutas indígenas têm
essa potência. Trazem
outro mundo e se impõem
fortemente, ativando essa
realidade ancestral que nunca
deixa de se reinventar e estar.*

Nessa medida, o conflito político é também um confronto que está além da política. Não se reduz a um campo codificado de disputas ou relações determináveis. É o campo daquilo que não pode ser entendido, organizado e classificado pela racionalidade dos conflitos internos em um mundo político convencional. A sua política, assim, aparece como grito, violência sem forma e sem sentido. Só assim se manifesta uma civilização que de fato não é sintetizável e inteligível em termos da outra.

Quando o conflito avança para além da disputa de interesses políticos mais diretos, e exprime a oposição entre mundos, histórias e experiências vividas, memórias e espaços essenciais de funcionamento social, os símbolos podem superar a força de uma simples representação, ou ritualização, do confronto político, mobilizando e fazendo presente uma verdade material em ato.

Um símbolo, assim, vai além da representação de posições políticas ritualizadas ou da simbolização metafórica de algo ausente na situação. O ato simbólico pode ser entendido como uma bomba que, jogada contra o vidro de um prédio, se introduz, gerando um incêndio que pode fazer esse mundo interno do prédio – fechado, estruturado, separado do fora – arder.

As lutas indígenas têm essa potência. Trazem outro mundo e se impõem fortemente, ativando essa realidade ancestral que nunca deixa de se reinventar e estar.

Não solicita apenas “inclusão”, “participação” no mundo dos outros. Não é gesto estético que passa a formar parte de uma sociedade multicultural que incorpora sempre de forma controlada, localizada e tergiversada.

O gesto guerreiro encontra sua força numa civilização não subsumida pelo capitalismo e pela modernidade de matriz europeia. Faz essa civilização estar presente, como possibilidade e realidade alternativa, na forma da resistência e insubordinação.

Os povos indígenas podem ter tido seus sistemas de organização social desarticulados, suas roças tomadas e territórios invadidos, mas se mantêm como espaços de diferença que sempre encontram a forma de continuar, fugir, se refazer.

Numa guerra de conquista que leva séculos, a vida indígena convive e se encontra com a civilização invasora. Às vezes é incorporada, desarticulada ou arrasada. Às vezes também

*Os Kayapó, e
outros povos
indígenas, não
buscam disputar
o controle do
poder político da
sociedade.*



compõe com ela territórios intermédios de convívio. Mas também existe autônoma, como virtual-real que se mantém nas margens, invisível, ou que parte para o confronto e pode nesse mesmo ato de guerra, existir.

O gesto de guerra é em si mesmo um ato guerreiro, de materialização da sociedade indígena contra o Estado, com efeitos materiais que não somente representam, mas também performam e criam essa possibilidade de mundo não moderno, não subordinado, não conformado a entrar nos mecanismos de negociação de compensações por obras.

A força do gesto da Tuíre, na mesma direção de muitas lutas ameríndias do continente, não reivindica compensação. Ele simplesmente diz não. Recusa. Foge. Nega com um ato. O gesto é guerreiro porque se opõe sem medir consequências nem se rebaixar a falar na língua do outro. Ao mesmo tempo, ele pode ser um símbolo que nos mobiliza do outro lado da fronteira. Na sociedade dos brancos, onde também abrimos trincheiras contra os mesmos inimigos que cercam o povo *Kayapó*.

2

Qual é a guerra da Tuíre? Ela não é uma guerra estatal ou entre nações. O povo *Kayapó* não se encontra em guerra com o Estado brasileiro, embora este tenha sido governado sempre pelos poderosos que questionam o mundo *Kayapó*.

O poder que enfrenta o povo *Kayapó* não o questiona quando é considerado folclore, "cultura", ou "diversidade que compõe o povo brasileiro", mas se opõe a um mundo *Kayapó* levado a sério, com outro tempo e espaço, com outras formas de sociedade/natureza que interfiram na lógica capitalista da exploração, espoliação e valor.

A luta dos índios no Brasil também não constitui uma guerra de guerrilhas, nem uma luta anticolonial que busca expulsar os invasores para criar uma nação independente no coração da floresta. Os *Kayapó*, e outros povos indígenas, não buscam disputar o controle do poder político da sociedade.

A guerra de Tuíre é uma guerra não declarada e, portanto, sem direito a tréguas, armistícios, intercâmbio de prisioneiros ou processos de paz. A guerra que ameaça os povos tradicionais tem para o mundo do poder branco e invasor o nome de "paz".

Da colônia à república, da república velha aos distintos gestores do capitalismo no Brasil, a pacificação modifica as linguagens com que se apresenta, incorpora novos personagens nas castas aristocráticas ou de elite, reconhece novos direitos e permite, inclusive, uma certa abertura e capacidade de circulação que situações de poder anteriores bloqueavam.

*Como entender a
importância de um símbolo
como Tuíre, a índia que
mostrou que eles resistem,
apesar da força dos
inimigos, com dignidade e
força, não como símbolo
estético e espetacular (...)?*

Mas toda pacificação não demora muito em se constituir como nova centralização e busca de monopólio. Os povos indígenas viram isso acontecer muitas vezes. É uma guerra perigosa porque se apresenta como formas de vida mais convenientes, como progresso, liberdade, civilização. A guerra que ameaça a sociedade indígena se apresenta como possibilidade para empreender, receber benefícios do Estado, se integrar num mundo onde nada falta e tudo é confortável, como uma propaganda de TV.

O último embate, pós-ditadura, neoliberal, globalizado, se mostra especialmente perverso. Reserva para os índios o lugar da mercadoria cultural. Não outorga mais o lugar de passado da nação nascente, também não trata do índio a civilizar. Os poderes políticos da formação de nação retrocedem e apenas contam o que pode circular como discurso, como mercadoria, como imagem espetacular sem conteúdo, numa sociedade que se imagina como grande mercado sem fora.

O fim da sociedade da floresta tem um rosto violento, de extração de recursos naturais que secam a terra e matam a vida, com o qual o convívio cosmopolítico de seres não humanos se efetua. Como exorcismo que também a sociedade dos brancos propõe da espiritualidade da floresta, a colonização mostra uma face bélica inocultável.

Mas a guerra também se apresenta de forma amiga. Como benefícios e integração num mundo avançado. É contra essa forma de invasão contínua e conquista invisível que é preciso mostrar o facão.

Simbolizando a oposição a um mundo de energia, progresso e desenvolvimento, Tuíre e os povos indígenas mostram que estão atentos e bem cientes das distintas formas com que a guerra se apresenta como impossibilidade de existir de todo um mundo que não é apenas humano e ameaça o território não apenas em termos econômicos.

O embate que hoje ameaça as populações indígenas, camponesas, ribeirinhas é o da imposição de uma forma de vida que transforma tudo em mercadoria sem saber bem para quê. É um sistema econômico e social contrário à vida, que acumula, produz, desfloresta, ocupa, cerca, vende, mata e desconhece, nega e descaracteriza tudo que não se adapte a esse funcionamento e organização de uma ordem social unificada.

A guerra que enfrentam os índios é a de uma ordem sem ideologia, sem história, sem sentido, a não ser aquele dos indivíduos que concorrem para obter mais, das empresas que buscam se expandir numa fuga desesperada para nenhum lugar, onde quem não escapa é alcançado pelas dívidas, pela carreira onde todos devem superar os outros, inferiores, lentos, incapacitados, para chegar antes, para serem melhores. Do outro lado, para quem não corre e não deixa tudo no plano da autovalorização, resta o deserto que o crescimento econômico e a busca por produzir mais vão deixando por onde passam.

3

O que pode ser hoje uma luta indígena, à qual possamos vir a somar, conseguindo não ser vetores da incorporação deles ao mundo que ainda eles olham de fora?

Poderemos nós também olhar esse mundo de fora?

Poderemos abrir essas formas fechadas para nós, que impõem individualismo, concorrência e narcisismo por todo lado... num regime aberto para o outro, da relação e do gosto antropofágico pelo diferente?

Poderemos ver a força atual, e não simbólica, ritual, folclórica nem cultural, de um gesto, de uma ação, e de formas alternativas vividas por eles, na sua constituição coletiva da pessoa, na imaginação perspectivista e multinaturalista que ainda circula na cosmopolítica que está além da política e que não pode nunca ser traduzida para nossa política?

Como entender, na chuva contínua de informações e dados, a importância de um símbolo como Tuíre, a índia que mostrou que eles resistem, apesar da força dos inimigos, com dignidade e força, não como símbolo estético e espetacular que se soma a essa chuva de informação, mas na abertura de possíveis para eles e para nós – desde que saibamos abandonar tudo aquilo que levamos mesmo sem querer e que faz parte da impossibilidade do mundo deles?



Como fazer com que esse mundo apareça, não seja eclipsado na fragmentação que costumamos impor entre o que seria político, econômico, do campo das artes, das formas culturais, da religião, da espiritualidade, da economia e do que tem valor ou não?

Cosmopolítica de uma floresta habitada, num mundo onde tudo é conexão e não separação... tudo está feito das mesmas forças e formas e tensões... onde o universo está em nós e nós no universo...

Por isso a realização de uma grande obra, estrada, jazida de mineração, porto, barragem, hidrelétrica, não é apenas uma intrusão física, que invade um território. Ela também invade um mundo. Não interrompe uma cultura, que faz do jeito deles o que nós fazemos do nosso. Interrompe um mundo, onde a própria forma de estar no mundo, um tempo, um espaço, se articulam de forma diferente.

Podemos fazer, no Brasil, com que Belo Monte e todos os crimes civilizacionais do Estado e do poder econômico não sejam esquecidos?

Que a floresta e uma sociedade que não se opõe à natureza não se dilua como simbologia retórica! Que seja simbologia que cria mundos e se organiza como materialidade de outros regimes de vida!

Entre a antropofagia e a guerra, o espírito indígena sabe tecer uma forma social que incorpora, sintetiza, processa e dialoga com o mundo do qual faz parte, mas também se opõe, em defesa.

Do outro lado, destruição da floresta e das condições de existência de outras sociedades...

A morte de um índio... de um rio, de um guerreiro...

Somos contemporâneos de uma luta de empobrecimento do mundo. O capitalismo se expande de acordo com uma lógica própria de valorização e lucro que é contra a vida.

Do outro lado encontramos quem diz "não!". O facão do povo Kayapó, na mão valente da Tuíre. É um símbolo que nos coloca o desafio de criar outro mundo onde caibam muitos mundos e onde o desenvolvimento destruidor do capitalismo seja desarticulado pelas formas selvagens de luta, de vida, e de bem viver comum. _

Corpo

TECNOCIÊNCIA E RESSIGNIFICAÇÃO

Como as revoluções sociais e políticas são relacionadas à revolução digital e às vidas das mulheres? Teóricas feministas têm argumentado por uma tecnociência feminista, que considere as relações de gênero, mas também classe e raça, muito além das visões utópicas e distópicas que o imaginário tecnocientífico tem apresentado, tanto nas ficções como nos projetos futuros.

Narrira Lemos

ciberfeminista

Foi nos laboratórios da NASA, no final do anos 1960, que o termo ciborgue foi explorado como hoje o conhecemos: um híbrido de máquina e organismo. Não só isso, ciborgue era considerado pelos cientistas Clynes e Kline¹ como uma solução na corrida espacial, em que se poderia ajustar o corpo para sobreviver às condições extraterrestres, ao invés de levar as necessidades biológicas, como o oxigênio, nas viagens. Nessa corrida por testes, os animais não humanos são sempre as primeiras vítimas, e é assim que nasce o primeiro ciborgue de que temos notícia: *oncomouse*. Produzido pelos cientistas Clynes e Kline, *oncomouse* era um rato de laboratório que carregava, segundo a legenda, uma bomba ciborgue “que alimentava produtos químicos num ritmo lento e controlado na corrente sanguínea [do ciborgue], usada no trabalho de câncer para dar drogas a camundongos. É impulsionado por osmose, a difusão de líquidos através de uma membrana”.

Essa jornada tecnocientífica é materializada e estabelecida no contexto pós-Segunda Guerra Mundial, fruto de uma aspiração pós-apocalíptica, em que cientistas se engajaram para pensar mundos e possibilidades para os piores dos cenários: as guerras químicas e nucleares, Hiroshima e Nagasaki, Guerra Fria. Corpos de animais humanos e não humanos destroçados pelas ruas, queimados, esquecidos, sem rumo, sem porto; o choro pela política que destróçou uma realidade antes “humana”, agora pós-humana. O impacto da utilização de armas nucleares ainda não está bem resolvido: cidades devastadas e abandonadas, e pessoas que não

1 Manfred E. Clynes e Nathan S. Kline. *Cyborgs and Space*. Publicado em: *Astronautics*, 1960.

A tecnociência é uma semiose materializada. É como nós nos engajamos com e no mundo. O que não é a mesma coisa que dizer que o conhecimento é opcional. É dizer que há nele uma especificidade que você não pode esquecer.²

2 Fragmentos: Quanto como uma folha. Entrevista com Donna Haraway. Revista Mediações, v. 20, n. 1, janeiro a junho de 2015, p. 48-68.

morreram nos ataques, mas que viveram as consequências posteriores, com vidas impactadas por doenças derivadas do uso de tais armas. A produção tecnocientífica desta corrida espacial fica assim, navegando entre vislumbres utópicos e distópicos: uma promessa de um mundo melhor e mais bonito, se por acidente ou ganância este mundo for destruído.

A tecnociência emerge nesse cenário como um conhecimento que não vive a suposta neutralidade da ciência ou da tecnologia. Ela é o reconhecimento da existência de contexto, das ciências sociais, da sociedade.

Mas a tecnociência não é por si só revolucionária. Algumas teóricas feministas como Judy Wajcman têm alertado há algum tempo sobre a relação entre a ciência e a tecnologia, de um lado, e a reprodução de desigualdades nos campos de gênero, classe e raça, de outro. O ciberfeminismo também degusta as fontes cibernéticas³ de Wiener nos anos 1960, mas igualmente as relações com a internet dos anos 1990 e movimento antiglobalização do mesmo período, além de carregar sua própria trajetória política.

3 Norbert Wiener. Cibernética e Sociedade: o uso humano de seres humanos. O físico Norbert Wiener conceituou cibernética como a ciência do controle e da comunicação, no animal e na máquina. Sua teoria foi base para vários desenvolvimentos teóricos nessa área.

O começo dos anos 2000 foi marcado por séries de movimentações entre grupos autônomos e anticapitalistas, numa transição para o que conhecíamos como “globalização” – hoje em desuso como termo, mas não como condi-

ção. Nesse processo, vários grupos e coletivos surgiram e passaram a explorar as novas camadas tecnológicas que insistiam em surgir e se espalhar, como a internet. Na exploração dos espaços online, uma nova palavra (não tão nova assim) passa a acompanhar as demais: o *ciber* – ciberespaço, ciberativismo, ciberfeminismo, etc.

O corpo do ciborgue é cheio de potência: de robocop a blade runner, ele é o retrato da imaginação masculina sobre sua própria força física e intelectual e sua luta contra as fragilidades humanas. Ele é tecnociência, sujeito resultado do contexto tecnocientífico. As ciborgues imaginadas nesse cenário também são resultado da construção teórica desses sentidos, mas estão mergulhadas no retrato histórico falocentrado: a romântica Rachel de Blade Runner, a histórica Linda, mãe do Selvagem de Aldous Huxley, entre várias outras que passeiam entre as categorias determinadas por séculos às mulheres.

As narrativas históricas que permeiam as teorias e ficções científicas parecem ser centradas na construção masculina do homem branco europeu. É, nesse sentido, a reprodução situada de “verdades” únicas, característica de uma ciência normatizadora e positivista. É na percepção das verdades parciais que alguns grupos ativistas localizam a necessidade de criar seu próprio espaço de produção de narrativas, e concebem várias localizações ciber, como os midiativistas.

No Brasil, neste período, acontecia um evento construído colaborativamente em Belo Horizonte, chamado Carnaval Revolução. Foi em 2006 que aconteceu a última edição deste evento na sua cidade de origem, que, como dizia seu samba-enredo, falava sobre copyleft, softwares e rádios livres. Foi lá que uma porção de mulheres que se relacionavam nas redes de conversas pela internet, e que formavam um coletivo de aprendizagem em software livre só para mulheres, se encontrou com o objetivo de aprendizado coletivo a respeito da tecnologia.

midia independente.org

Muitas pessoas que participavam desses movimentos participavam também do Centro de Mídia Independente (CMI), uma rede de midiativistas que mantinha o slogan surgido em 1999: “odeia a mídia, seja a mídia”. O CMI possuía grupos de trabalho entre as pessoas voluntárias, divididos por interesse e necessidade, e um deles era o coletivo técnico, que cuidava de toda a parte técnica da rede no Brasil. Foi no Carnaval Revolução que esse grupo de mulheres na tecnologia, que se denominava Biroasca, realizou uma oficina de manutenção de máquinas e instalação de GNU/Linux. Mas não era uma oficina qualquer: muito além de abrir uma CPU, desmontar e falar sobre suas peças, foi também uma conversa sobre corpos.

O CORPO COMO METÁFORA

[Essa história] é uma coisa que eu ouvia da minha mãe, de tias, ou de tias mais velhas (...) que não são tias de sangue, são mulheres que eu conhecia desde pequenininha (...) e eu sempre sentava para escutar (...) e isso foi uma coisa muito gravada na minha mente sempre... (...) [tem] uma senhorinha que eu adoro e elas estão sempre conversando (...) de como era essa questão de bater na porta para pedir receita, que não era na verdade para pedir receita. Era uma desculpa pra saber se a mulher estava bem, pra sair de casa, porque os maridos só deixavam elas saírem de casa se fosse pra fazer uma comida diferente. Era uma rede de apoio, né? [Geisa, do grupo Periféricas]

Geisa narra histórias da sua infância, permeadas pelas relações entre mulheres com ou sem laços de sangue. São tramas e redes formadas por histórias orais, que se conectam num processo de amparo mútuo. A construção da narrativa é, além de historiográfica, uma metáfora para o que se segue à produção das oficinas dentro de grupos de mulheres feministas na tecnologia.

cryptorave.org

A primeira vez que ouvi Geisa, no evento de segurança e privacidade CryptoRave, em 2017, ela contava uma história sobre como as mulheres da região em que ela visitava criaram condições para ter segurança e apoio coletivamente,

Como com a ciência, a própria linguagem da tecnologia, seu simbolismo, é masculina. Não é simplesmente uma questão de adquirir habilidades, porque elas estão embutidas na cultura da masculinidade, que é amplamente delimitante na cultura da tecnologia.⁴

⁴ Judy Wajcman. *Technofeminism*. Editora Polity, 2004, p. 15.

no passado. Sua narrativa é cheia de sentidos e intenções: é usada para argumentar pela construção de redes autônomas feministas, feita por mulheres e para mulheres. A infraestrutura feminista pensada em forma de rede de apoio se tornou, assim, a ideia de uma outra internet, segura, com vida, com movimento, com corpo e, conseqüentemente, com cosmologia própria.

Grupos feministas que atuam na tecnologia têm investido na construção de um outro universo para a internet, entendendo este espaço como historicamente militarizado: centrado na geografia da exploração civilizatória, o caminho da internet ainda é o mesmo do período das navegações. Como pensar uma nova internet? Como pensar uma nova rede? Essas são perguntas que as chamadas “Coletivas” têm explorado para reimaginar a internet e o ciberespaço, construindo seu próprio cosmos – como a rede Kefir, com uma proposta de um novo ecossistema.

kefir.red

Além de construir sua própria cosmologia, as metodologias dos grupos técnicos feministas vivem outra metáfora. O grupo Biroasca falava sobre o corpo para pensar a máquina: *se temos medo de tocar nossos corpos, como teremos coragem de tocar a máquina?* Abrir a máquina para observar seus

A escrita, o poder e a tecnologia são velhos parceiros nas narrativas de origem da civilização, típicas do Ocidente, mas a miniaturização mudou nossa percepção sobre a tecnologia. A miniaturização acaba significando poder; o pequeno não é belo: tal como ocorre com os mísseis ele é, sobretudo, perigoso.⁵

5 Donna Haraway. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. Publicado em: Antropologia ciborgue: as vertigens do pós humano. 2009, p. 43.

chips, seus slots, é como abrir as pernas e observar nossos pêlos, lábios, vulva. Hã que se ter coragem num mundo em que somos incentivadas a nos desconhecermos e a pouco explorarmos os conhecimentos a respeito dos nossos corpos e nossas máquinas.

De um lado, o corpo, do outro a máquina; de um lado a violência, do outro a rede de apoio: todos compondo, juntos, a construção de múltiplas histórias.

O CORPO COMO HISTÓRIA

Além da metáfora, uma das mais poderosas tecnologias que as feministas exploram é a palavra, e a ciência que a explora no mundo ocidental: a escrita. Chimamanda Adichie, numa fala no TED, explorou a necessidade de pensarmos o perigo da história única: ela só mostra um ponto de vista e ela mesma pode ser a produção e reprodução de desigualdades.

No entanto, uma vez que os grupos insistem em repensar as tecnologias e a produção de conhecimento, também podem se apropriar das técnicas para construí-lo, e assim, mudar o curso das histórias. Nesse sentido, para Haraway, a escrita é a tecnologia mais importante das ciborgues-feministas.

A escrita é a técnica utilizada para validar a história. Muitas vezes ouvimos sobre povos de outras culturas que a história deles é apenas oral - que muito se perde ou se transforma. Essa é uma das narrativas para desvalidar o conhecimento tradicional; mas é, também, uma das forças das narrativas

[ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story/transcript?language=pt-br](https://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story/transcript?language=pt-br)

A escrita é, preeminentemente, a tecnologia dos ciborgues – superfícies gravadas do final do século XX. A política do ciborgue é a luta pela linguagem, é a luta contra a comunicação perfeita, contra o código único que traduz todo significado de forma perfeita – o dogma central do falocentrismo.⁶

6 Donna Haraway. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. Publicado em: Antropologia ciborgue: as vertigens do pós humano. 2009, p. 88.

das mulheres, como a contada por Geisa, e de vários povos que não se apegam àquelas tecnologias ocidentais que teimam em dizer o que é verdade e o que não é, como se a verdade fosse validada pela escrita.

Para reconfigurar nossa maneira de olhar para as palavras deterministas construídas por um poder tecnocientífico militarizado, ou para construir outras ciências comprometidas com o conhecimento situado, uma das tecnologias que podemos utilizar é proposta na metodologia das oprimidas, da Chela Sandoval: *ressignificar*. A ressignificação, muito além de transformar o significado de um termo, é também “apropriar-se de formas ideológicas dominantes e utilizá-las para transformar seus significados em um conceito novo, imposto e revolucionário”.⁷

7 Chela Sandoval, bell hooks e outras. Nuevas ciencias: Feminismo cyborg y metodología de los oprimidos. Publicado em: Otras inapropiables: feminismo desde las fronteras. Traficantes de Sueños, 2004, p. 86.

Essa tecnologia, embora hoje explorada por diversos teóricos, é de uso comum da população. Transformamos os significados quando eles já não nos servem, acompanhando a fluidez da existência da própria língua, matéria viva e em constante transformação nos corredores das escolas e nas avenidas das cidades. Mas, além disso, de forma intencional e política, os grupos feministas já perceberam há muito a necessidade de transformar nossa língua — que tem por base humana o homem, sendo assim, uma linguagem não-inclusiva.

Birosca foi um desses grupos que trouxe ressignificações e reapropriações no começo dos anos 2000, quando teve que nomear sua primeira máquina servidora virtual, nascendo assim a Baderna. A máquina virtual do coletivo tinha uma

página dedicada a explicar o porquê seu nome: Marietta Baderna foi uma bailarina italiana que migrou para o Brasil e passava suas tardes dançando junto aos escravos. Era extremamente adorada pelo público. Há fontes que dizem que os que a adoravam eram chamados de *baderneiros*; há outras que dizem que, naquela época, baderneiro era algo bom, mas, aos poucos, essa conotação mudou.

De baderneiros bons a ruins, Baderna foi reapropriada como uma marca singular, uma homenagem a uma mulher e uma ressignificação de seu nome para gerar potência. Além de ressignificar, ressaltar esse processo de transformação dos nomes e das histórias é também uma produção de conhecimento, memória e narrativa. Da mesma maneira, outros grupos têm se apropriado de histórias de mulheres para resgatá-las, explorá-las e potencializar suas vozes; um desses grupos são as ciberfeministas Vedetas.

vedetas.org

Vedetas é um coletivo derivado da rede MariaLab e que se define como uma servidora feminista. As ciberfeministas da Vedetas investiram em explorar narrativas de várias mulheres para inspirar as ferramentas que estão oferecendo. Seu próprio nome faz esse resgate: vedetas é o “nome das estruturas tipo casinhas que ficavam nas praias, de onde era feita a vigilância da costa. Durante a Guerra de Independência da Bahia, no início do século XIX, uma negra ex-escrava chamada Maria Felipa tomou a Ilha de Itaparica de assalto. Durante algumas semanas, sua tropa feminina esteve em vigília nessas casinhas, derrubando embarcações portuguesas. As mulheres da tropa ficaram conhecidas como vedetas, e são bem populares no imaginário popular de Itaparica, associadas ao canto de capoeira Maria Doze Homens. Maria seria a Maria Felipa, que teria derrubado 12 homens de uma vez.” As demais ferramentas também exploram narrativas de outras mulheres, como Antonieta e Eveliyn.

antonieta.vedetas.org e
eveliyn.vedetas.org

Olhando ainda mais longe, Judy Wajcman aprofunda a investigação das histórias das mulheres, dentro ou fora da oralidade, e seu papel na construção do que hoje chamamos de tecnologia, no mundo ocidental:

No entanto, o conceito de tecnologia é por si mesmo sujeito a mudanças históricas, e diferentes épocas e culturas tiveram nomes diferentes para o que nós agora pensamos como sendo tecnologia. Uma grande ênfase nas atividades das mulheres pode sugerir imediatamente que elas, em particular as mulheres indígenas, estão entre as primeiras tecnologistas.⁸

8 Judy Wajcman. Technofeminism. Editora Polity, 2004, p. 15.

O CORPO COMO VERBO

“Do que mais me arrependo são dos meus silêncios”⁹

9 Audre Lorde. A transformação do silêncio em linguagem e ação.

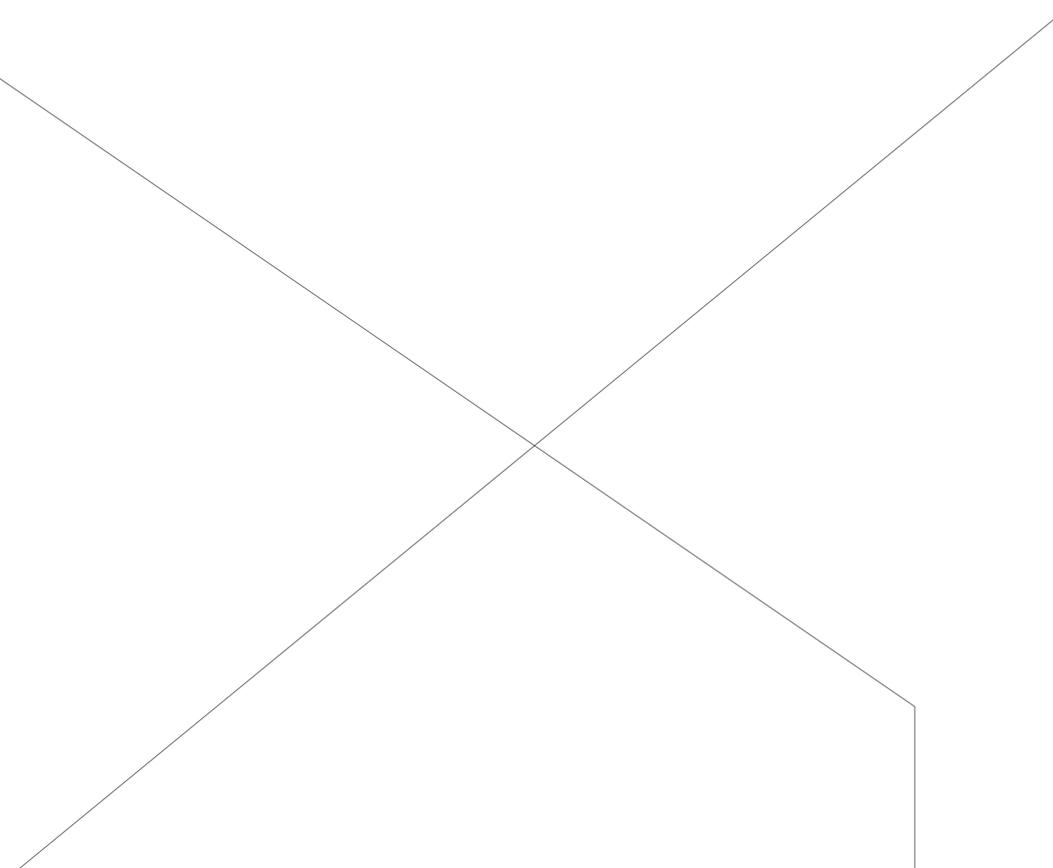
Olhar para o corpo feminista é perceber suas inúmeras potências: é a primeira tecnologia, que pode ser usada para escrever e fazer a história, para construir narrativas e metáforas, para gestar e transformar ação. Corpo é local de fala, é verbo. Audre Lorde, feminista e ativista negra e lésbica, escreveu certa vez sobre a descoberta de sua voz ao perceber seu corpo doente e suas chances de deixar de existir: “Eu ia morrer, se não agora, mais tarde, quer eu tivesse falado, quer não. Meus silêncios não haviam me protegido. Seu silêncio não a protegerá.”

Nosso corpo grita, ele é ação, ele é política. O corpo da mulher está centrado na construção de normas e regras. Ele é objeto de experimentação da ciência, como o foi nos anos 1960, na libertação sexual, quando da produção do *DES*, hormônio que matara vários animais não humanos em laboratórios para a produção de um contraceptivo, e que, posteriormente, descobriu-se ser o causador de câncer de ovários que causara a morte de várias mulheres.

No limite, o corpo da mulher é experimentação e política em várias esferas: de Adão e Eva à presidência da república, às leis da criminalização do aborto e tantas outras que invadem a tomada de decisão das mulheres e que investem na dicotomia centrada no homem/mulher e sexo/gênero. Paul B. Preciado, em seu Manifesto Contrassexual, convoca a

desconstrução biopolítica do corpo; não há mais sexualidade delimitadora: o corpo, o sexo e a sexualidade são mutáveis. O objeto de prazer não é necessariamente natural, ele é plástico, técnico e técnica, construído em torno de prazeres possíveis, podendo ser corrompido, transformado e reconfigurado – e está em um contrato que pode ser finalizado ou renovado. A confusão de prazeres está, também, na confusão dos corpos.

O corpo deixa de ser agente passivo e passa a ser verbo: ele se mostra potente, cheio de força e decisão. Ele injeta hormônio por conta própria, ele tem voz – e sua voz não está calada. _



MAIO DE 1968

50 anos

depois

Marco simbólico do ativismo contemporâneo, o fenômeno perturbador de Maio permanece inquietante e disruptivo até hoje

Cássio Martinho

O conceito de Acontecimento tem sido invocado pelas ciências humanas para designar fenômenos coletivos decisivos e imprevisíveis, capazes de alterar profundamente estruturas de poder, dispositivos institucionais, regimes simbólicos, relações sociais e a experiência concreta de vida das pessoas numa dada sociedade – na forma de um abalo, um turbilhão, uma tempestade que anula (ainda que seja temporariamente) a ordem vigente e a supera por meio da instauração de outras dinâmicas de vida e contrapoder.

Maio de 1968 francês é um desses casos singulares, cujos efeitos, 50 anos depois, ainda se fazem sentir; um “acontecimento-esfinge” (na expressão de Edgar Morin), que até hoje se busca decifrar. Enquanto fenômeno emergente, tem similaridades com o 2013 brasileiro: irrompe de forma súbita, embaralha as regras do jogo, tira os atores do lugar, desabilita os instrumentos analíticos tradicionais (torna-se “opaco”), desorganiza os sistemas explicativos. “O acontecimento é em primeiro lugar aquilo que a princípio não compreendo”¹ diz Jacques Derrida, a propósito do 11 de Setembro, outro “acontecimento”. A essa crise da explicação, segue-se uma enxurrada de interpretações e versões dos fatos, de narrativas e mitologias que tentam dar inteligibilidade ao fenômeno na mesma medida do abalo produzido.

¹ Giovanna Borradori. *Filosofia em Tempo de Terror: Diálogos com Jürgen Habermas e Jacques Derrida*. Campo das Letras, 2004, p. 148-149.

MAIO DE 1968

2 François Dosse. Renascimento do acontecimento: um desafio para o historiador: entre Esfinge e Fênix. Unesp, 2013, p. 286.

Maio de 1968 vem sendo então, década após década, insistentemente esmiuçado, analisado, interpretado à direita ou à esquerda, por filósofos liberais ou de viés anarquista. “O significado de Maio”, afirma o historiador François Dosse, “continua sendo elaborado e ao mesmo tempo, em cada comemoração, o significado tenta se fixar nas memórias. (...) O quadragésimo aniversário comprovou que não havia fixação definitiva e que a questão continua viva e presente. São necessários quarenta anos para ter tempo para refletir?”² Estamos agora, 50 anos depois, tentando, de novo e de novo, compreender sua singularidade que resiste à captura.

3 Jean-Paul Sartre e Daniel Cohn-Bendit. A ampliação do campo do possível. Publicado em: Sergio Cohn e Heyk Pimenta (orgs.). Maio de 68. Azougue, 2008, p. 25.

Para os teóricos do Acontecimento, ele é uma espécie de evento que não cessa. Ao produzir uma ruptura na história, de alguma forma o Acontecimento (quase) tudo reinaugura e, desse modo, é impossível circunscrever-lhe os efeitos ao tempo em que sucedeu. Numa conversa de Jean-Paul Sartre com um dos líderes estudantis, Daniel Cohn-Bendit, publicada no calor da ocupação de Paris, Sartre aponta com admiração o que lhe parece ser uma das maiores contribuições da “imaginação” do levante de Maio: “Existe algo que surgiu de vocês que assombra, que transtorna, que renega tudo o que fez de nossa sociedade o que ela é. Trata-se do que eu chamaria de expansão do campo do possível. Não renunciem a isso.”³ Eis aqui, para o ativismo contemporâneo, a atualidade permanente de 1968.

EMERGÊNCIA

A sucessão de eventos de Maio em Paris é semelhante às reações em cadeia e enxameamento presentes também nos episódios da Primavera Árabe (2011) e das Jornadas de Junho no Brasil em 2013: deflagração a partir de pequenas ações de resistência e luta política, seguidas de repressão policial e um súbito incremento da mobilização alcançando uma escala ampla sem precedentes. Primeiro, a revolta estudantil contra o fechamento da universidade; depois, uma série de confrontos entre estudantes e o aparato policial (as emblemáticas cenas de barricadas e carros incendiados); por fim, a adesão em massa dos operários que ocupam fábricas e realizam a maior greve geral da história da França

(10 milhões cruzaram os braços). O país estava virtualmente paralisado (ocupado) e o governo De Gaulle, acuado e perplexo. Na última semana de maio, no entanto, o levante, abalado, pelo apoio dado ao governo por parcela significativa da população francesa, de um lado, e por uma série de acordos do governo com as centrais sindicais e o Partido Comunista, de outro, perde força e chega ao fim. No final de junho, depois de convocadas eleições gerais, De Gaulle vence novamente.

A cronologia do levante e o desenvolvimento do processo, da eclosão à decadência, é menos importante do que o impacto e a natureza dos agenciamentos históricos produzidos em e por Maio de 1968. Para a genealogia do ativismo contemporâneo, 1968 surge como um marco, senão inaugural (uma vez que as linhas de força das ideias, princípios e táticas contemporâneas remontam até mesmo ao século XIX e incorporam contribuições de outras fontes inclusive antitéticas a um certo estilo europeu de luta), certamente como um divisor de águas: todo um conjunto de noções, problemas e desafios políticos e táticos se apresenta ali de forma significativa e inovadora.

É isso também o que explica a mitologia de Maio: o levante adensa, produz e faz transbordar a teoria que se atualiza por meio do Acontecimento. No pano de fundo de Maio, ressoa uma teoria da ação política. A ocupação das universidades e das fábricas, as barricadas de rua, a "tomada da palavra" e a expressão dos cartazes e inscrições nos muros da cidade, as experimentações da convivência e da organização dos vários *grupelhos*⁴ e comitês, tudo isso, em paralelo, concebeu e teceu um pensamento sobre a ação e a organização, o confronto e a mobilização, a comunicação e a produção simbólica, a mudança histórica e a revolução. Se somarmos a isso, as inovações estéticas, simbólicas e táticas dos movimentos contraculturais que agitaram os Estados Unidos entre 1966 e 1969, teremos então, a conformação de um novo paradigma estético-político de luta que está presente no ativismo do Ocidente ainda no século 21. (As lutas de 1968 no Brasil, onde os estudantes emergem como agentes políticos decisivos da resistência à ditadura militar, não se enquadram tipicamente nesse caldo de cultura.)

4 A ideia de "grupelho" faz alusão ao termo ressignificado por Felix Guattari no texto *Somos todos grupelhos*, publicado em *Revolução molecular: pulsações políticas do desejo*. Brasiliense, 1981.

TEORIA DA AÇÃO CONTEMPORÂNEA

O conjunto de problemas postos no Acontecimento de Maio e seu entorno temporal mais imediato (um pouco antes, um pouco depois, no âmbito do espírito da contracultura da década de 60) persiste 50 anos depois com um renovado incômodo – seja pelo acirramento das contradições no âmbito da prática ativista, seja pela expansão e ampliação dos dispositivos de controle e espoliação do Estado e do Capital.

A crítica da mercadoria e da “sociedade do espetáculo” – ideias que os situacionistas e, particularmente Guy Debord, formularam de forma pioneira pouco antes da eclosão do levante francês – de certa forma prefiguram a superação do desenvolvimentismo e do industrialismo (tão caro aos dogmas da revolução proletária de então) que viriam conformar o ambientalismo nascente nos anos seguintes e, mais recentemente, o anticonsumismo, o movimento adbuster e as proposições de “suficiência intensiva” a partir dos anos 2000. Há, nos discursos de Maio, também uma aposta no caráter emancipador das tecnologias (de comunicação e de produção), que poderiam, enfim, libertar a humanidade do fardo da alienação. Este é um desafio inescapável para o ativismo que é contemporâneo das redes, dos capitais voláteis, dos algoritmos opacos, dos robôs fabris, dos bots e drones. Tanto a recusa da mercantilização do mundo quanto a crítica ao trabalho (alienado) puderam ser tematizados em 1968; a revolução digital e os problemas qualitativos que suscita estavam longe de seu alcance – e é uma realidade para a qual só os ativistas deste século podem dar resposta.

Maio de 1968 pôs em crise o próprio modelo de revolução até então hegemônico (capitaneada por uma vanguarda entrincheirada sob a redoma de um partido burocrático de viés hierarquizante e autoritário) e as condições de sua construção; o levante francês aliás revelou as próprias organizações tradicionais dos trabalhadores – os sindicatos – como agentes de suporte do poder estabelecido, seja por cooptação explícita, seja por degeneração de sua natureza representativa (em Maio tivemos greves selvagens, autogeridas, à revelia das direções sindicais). Maio de 1968 foi declaradamente antistalinista. O levante enfatizou a juventude como



agente político da transformação por excelência, algo que as cartilhas de então sequer poderiam imaginar.

O caráter libertário da organização coletiva do levante atualizou as práticas dos soviets e conselhos de base da primeira fase da revolução russa e os procedimentos da democracia direta e da autogestão (algo que pôde ser visto em alguns pontos do Brasil durante as Jornadas de Junho de 2013). Assembleias gigantes, lideranças móveis, dezenas de comissões, horizontalidade, um forte caráter espontaneísta e emergente das ações desenhavam em Paris o antimodelo de um novo tipo de projeto revolucionário. O que, mais tarde, na década de 1990, Hakim Bey viria a elaborar como Zona Autônoma Temporária (TAZ) – uma forma de luta efetiva pelo desaparecimento tático e pela “invisibilidade” –, a própria natureza fluida do Acontecimento de Maio prefigurava.

Também ali se experienciou o diverso terreno da vida onde “tudo é política” e o exercício comunitário do território da revolução: as ocupações das salas de aula e das fábricas, a apropriação dos lugares e das ruas (e uma correspondente formulação teórica do urbanismo e da errância), a disposição do corpo na espacialidade concreta da cidade – um traço significativo e característico de outros marcos do ativismo recente, como as ocupações das escolas por secundaristas em 2016 no Brasil e os acampamentos-TAZ nas praças Tahir, no Cairo, e no Zucotti Park durante o Occupy Wall Street, em Nova York, ambos em 2011.

A exemplo da contracultura hippie e yippie norte-americana que deflagrou nos anos 60 novas frentes de luta micropolítica (que vêm desembocar em grandes avalanches no século 21), Maio de 1968 contribuiu para (re)estabelecer ou reforçar a perspectiva de construção de outras formas de vida cotidiana (família, amor, sociabilidade etc), indissociável ela mesma da experiência coletiva da revolução (ou do levante). Os relatos das testemunhas e participantes da tomada de Paris naquele ano trazem sempre a menção aos “dias de felicidade” ou à alegria coletiva que a suspensão da ordem provocou. Essa inseparabilidade da ação coletiva revolucionária em relação aos afetos da vida, a própria imbricação proposta (e realizada) entre vida e política e – conforme sugeriam os





Sob o piso [das ruas], a praia, diz a inscrição, numa referência direta ao ato de retirar os paralelepípedos do calçamento de Paris

situacionistas a partir do dadaísmo – entre arte e vida são os signos da grande singularidade, vamos dizer, experiencial do projeto instaurado pelo Acontecimento de Maio.

Mesmo hoje é difícil imaginar um projeto de transformação política que seja formulado em bases esteticamente sólidas e que se articule, pelo menos em parte, por meio de estratégias de caráter poético. A tradição que opõe a poeticidade à “dureza” da luta é um tropo corrente (a poesia, para alguns, é um instrumento risível). Durante o levante parisiense, em função do pensamento situacionista e de sua abordagem experimental da linguagem, não só a produção simbólica dos cartazes e slogans nos muros, mas algumas táticas de rua, de comunicação e de interlocução com as autoridades – alguns modos de fazer a luta – encontravam-se atravessados por um viés estético que tornou-se talvez a marca registrada da novidade do Acontecimento e sua grande diferença.

A práxis de 1968 postulou e realizou essa possibilidade da ação política na vida como estética, da ação estética na vida como política, da ação estética na política como a vida que se pode viver como num levante. Arte+política+outras formas de viver. Esta é uma equação que parece urgentemente contemporânea e que nos desafia fortemente – cinco anos (depois de 2013), 50 primaveras depois de Maio. _



Cenas de Paris durante os conflitos de Maio, quando uma inusitada *beleza* tomou as ruas e a imaginação



All the King's Men

É difícil pensar a emergência de Maio de 68 sem considerar a influência dos modos de pensar, falar e fazer elaborados pelos situacionistas na Europa desde o final da década de 50. O texto a seguir é um exemplo eloquente do estilo e das ideias do grupo.

Internacional Situacionista

tradução: Carolina Munis

NOTA INTRODUTÓRIA

Fundada em 1957, a Internacional Situacionista surgiu da fusão de três grupos de artistas e intelectuais radicais – o Comitê Psicogeográfico de Londres, o Movimento por uma Bauhaus Imaginista e a Internacional Letrista – reunindo franceses, suíços, belgas, holandeses, ingleses, alemães e africanos do norte, que combinavam a tradição das vanguardas artísticas, um tanto da teoria marxista do valor e da mercadoria, pitadas de anarquismo teórico e tático e uma forte recusa do capitalismo e da sociedade de consumo. Como antiartistas e revolucionários ao mesmo tempo, os situacionistas produziram um corpus de ideias políticas provocativo, disruptivo e inovador num tempo de cristalização de uma teoria da luta que servia mais à manutenção das burocracias partidárias e sindicais do que à irrupção ou produção de novos “acontecimentos” revolucionários. O conceito de situação – na origem da autodenominação situacionista – se opõe diretamente ao de espetáculo, que pressupõe um espectador passivo. “A situação é feita para ser vivida pelos seus construtores”, é resultado da ação de pessoas vivas, afirmam num de seus textos fundadores.

A revista Internationale Situationniste teve 12 edições entre 1958 e 1969 e foi o principal veículo da produção teórica do grupo. Em 1967, foram publicadas as duas obras situacionistas mais influentes: A sociedade do espetáculo, de Guy Debord, e A arte de viver para as novas gerações, de Raoul Vaneigem. Outro texto situacionista está diretamente vinculado à eclosão de Maio. A miséria no meio estudantil (redigido pelo situacionista tunisiano Mustapha Khayati e revisado por Debord) foi distribuído aos milhares entre os estudantes franceses a partir de 1966 (o próprio Daniel Cohn-Bendit ajudou na distribuição) e tornou-se uma espécie de panfleto seminal do levante.

O texto All the King's Men foi publicado no número 8 da revista Internationale Situationniste, em janeiro de 1963. Talvez tenha sido escrito por Vaneigem, já que várias das ideias contidas no artigo aparecem mais tarde em A arte de viver para as novas gerações. O título em inglês, um misterioso “Todos os Homens do Rei”, foi mantido conforme a publicação da revista no original em francês.

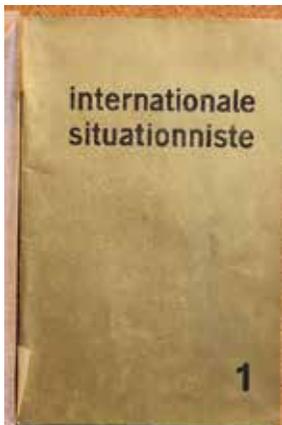
O problema da linguagem está no centro de todas as lutas em prol da abolição ou da conservação da alienação presente; é inseparável de todo o terreno destas lutas. Vivemos na linguagem como no ar poluído. Ao contrário do que julgam as pessoas espirituosas, as palavras não brincam. Não fazem amor, como acreditava Breton, a não ser em sonhos. As palavras trabalham, por conta da organização dominante da existência. E todavia não estão completamente automatizadas; para a infelicidade dos teóricos da informação, as palavras não são em si mesmas “informacionistas”¹; há nelas forças que se manifestam, forças estas que podem frustrar os cálculos. As palavras coexistem com o poder numa relação análoga àquelas que os proletários (tanto no sentido clássico como no sentido moderno do termo) têm com o poder. Empregadas por ele quase o tempo todo, exploradas por todo o sentido – ou falta dele – que pode ser delas extraído, as palavras continuam a lhe ser, de certa maneira, radicalmente alheias.

O poder apenas fornece o falso cartão de identidade das palavras, impõe-lhes uma licença de passagem, determina o seu lugar na produção (onde algumas visivelmente fazem horas extras); entrega-lhes, por assim dizer, um contracheque. Devemos reconhecer a seriedade do Humpty Dumpty de Lewis Carroll ao considerar que toda a questão, ao se decidir sobre o emprego das palavras, reside em “saber quem será o dono” delas; em mais nada. E ele, um patrão socialmente responsável neste quesito, afirma que paga hora extra àquelas que emprega muito. Devemos pois entender assim o fenômeno da insubmissão das palavras, a sua fuga, a sua resistência aberta, que se manifesta em toda a escrita moderna (de Baudelaire aos dadaístas e a Joyce) como sintoma da crise revolucionária global que se registra na sociedade.

Sob o domínio do poder, a linguagem designa sempre algo que não o autenticamente vivido. É precisamente nisso que reside a possibilidade de uma contestação completa. A con-

1 NE: A Teoria da Informação (ou Teoria Matemática da Informação), formulada pelos norte-americanos Shannon e Weaver no final da década de 40, esteve bastante em voga nas décadas seguintes como base dos estudos da comunicação. Segundo essa teoria, a unidade básica de informação é o bit; a “mensagem” circula por um “canal” entre “emissor” e “receptor”, convertida em “sinal”, e pode ser perturbada por um “ruído”. O modelo informacionista é também chamado de funcionalista.

NT: Tradução adaptada por Carolina Munis com base na tradução retirada da obra *Antologia Situacionista*, organizada por Júlio Henriques e publicada por Edições Antígona em Lisboa, bem como nas versões espanhola, inglesa e no texto original em francês, publicado na revista *Internationale Situationniste*, n. 8, em 1963. O título, que o próprio texto original traz em inglês, significa "Todos os homens do rei". À primeira vista misterioso, faz referência à rima infantil *Humpty Dumpty*, bastante popular em países anglófonos: *Humpty Dumpty sat on a wall / Humpty Dumpty had a great fall / All the king's horses and all the king's men / Couldn't put Humpty together again*. O mistério se abranda quando o texto recorre à sabedoria de *Humpty Dumpty*, que, transformado em personagem por Lewis Carroll, conversa com Alice sobre a liberdade para se definir o significado das palavras.



fusão tornou-se de tal ordem, na organização da linguagem, que a comunicação imposta pelo poder se desvenda como uma impostura e um embuste. Em vão um embrião de poder cibernético tentará colocar a linguagem sob a dependência das máquinas que ela mesma controla, de maneira que a informação se torne a única comunicação possível. Mesmo neste terreno manifestam-se resistências, e podemos considerar a música eletrônica como uma tentativa, obviamente ambígua e limitada, de combater a relação de dominação, desviando as máquinas em proveito da linguagem. Mas a oposição é muito mais geral, muito mais radical. Denuncia toda a "comunicação" unilateral, tanto na velha arte como no informacionismo moderno. Convoca a uma comunicação que arruíne todo e qualquer poder separado. Onde de fato houver comunicação, deixará de haver Estado.

O poder vive de recepção. Não cria nada, só captura. Se ele criasse o sentido das palavras, não haveria poesia, haveria apenas "informação" pragmática. Ninguém poderia jamais expressar oposição na linguagem e toda a recusa seria exterior a esta, seria puramente letrista. Ora, o que é a poesia senão o momento revolucionário da linguagem, e, como tal, inseparável dos momentos revolucionários da História, bem como da história da vida pessoal?

O cerco do poder sobre a linguagem é semelhante ao cerco que exerce sobre a totalidade. Só a linguagem que tenha perdido qualquer referência imediata à totalidade pode fundamentar a informação. A informação é a poesia do poder (a contra poesia da manutenção da ordem); é a falsificação mediatizada do que existe. Inversamente, a poesia deve ser compreendida como comunicação imediata no real e modificação real deste real. Ela não é outra senão a linguagem liberta, a linguagem que reconquista a sua riqueza e, desfazendo os seus signos, ao mesmo tempo reconquista as palavras, a música, os gritos, os gestos, a pintura, a matemática, os fatos. A poesia depende, portanto, do maior grau de riqueza em que, em um determinado estágio da formação econômico-social, a vida pode ser vivida e transformada. Torna-se assim inútil precisar que esta relação da poesia com a sua base material na sociedade não constitui uma subordinação unilateral, mas sim uma interação.

Reencontrar a poesia pode confundir-se intimamente com reinventar a revolução, como o provam tão claramente certas fases das revoluções mexicana, cubana ou congoleza. Entre os períodos revolucionários durante os quais as massas acessam a poesia através da ação, podemos pensar que os círculos da aventura poética continuam a ser os únicos lugares onde subsiste a totalidade da revolução, como virtualidade irrealizada mas próxima, sombra de uma personagem ausente. De modo que aquilo a que chamamos aventura poética é difícil, perigoso e, seja como for, nunca garantido (na realidade, trata-se da soma dos comportamentos quase impossíveis numa dada época). Só podemos ter certeza de que já não é a aventura poética de uma época a sua falsa poesia reconhecida e autorizada. Assim, apesar do surrealismo, no tempo de seu assalto contra a ordem opressora da cultura e do cotidiano, ter podido justamente definir o seu armamento como uma “poesia sem poemas, se necessário”, trata-se agora para a IS [Internacional Situacionista] de uma poesia necessariamente sem poemas. E tudo o que dizemos da poesia em nada diz respeito aos atrasados reacionários de uma neoversificação, ainda que alinhados com os menos velhos dos modernismos formais. O programa da poesia realizada consiste em nada menos que criar ao mesmo tempo os acontecimentos e a sua linguagem, de maneira inseparável.

Todas as linguagens fechadas – as dos grupos informais da juventude; as que as vanguardas atuais, no momento em que se buscam e definem, elaboram para sua utilização interna; as que, outrora, transmitidas em objetiva produção poética para o exterior, puderam chamar-se *trobar clus* ou *dolce stil nuovo* – têm como fim e resultado efetivo a transparência imediata de uma certa comunicação, do reconhecimento recíproco, do acordo. Mas tais tentativas são expressão de agrupamentos restritos, de um modo ou de outro isolados. Os acontecimentos que estes puderam preparar, as festas que entre si puderam organizar, tiveram sempre de permanecer nos mais estreitos limites. Um dos problemas revolucionários consiste em articular estas espécies de soviets, de conselhos de comunicação, a fim de inaugurar por toda a parte uma comunicação direta, que já não precise recorrer à rede de comunicação do adversário (ou seja, à linguagem do poder) e possa assim transformar o mundo segundo seu desejo.

Não se trata de pôr a poesia a serviço da revolução, trata-se de pôr a revolução a serviço da poesia. Só assim a revolução não trai o seu projeto. Não iremos reeditar o erro dos surrealistas, que se puseram a seu serviço quando justamente já não havia revolução alguma. Ligado à lembrança de uma revolução parcial rapidamente abatida, o surrealismo tornou-se também rapidamente um reformismo do espetáculo, a crítica de uma certa forma do espetáculo reinante empreendida no interior da organização dominante deste mesmo espetáculo. Os surrealistas parecem ter negligenciado o fato de que o poder impõe sua própria leitura a qualquer melhoramento ou modernização interna do espetáculo, uma decodificação cujo código ele mesmo detém.

Toda revolução nasceu na poesia, começou a ser desencadeada pela força da poesia. Este fenômeno escapou e continua a escapar aos teóricos da revolução – é certo que ninguém

pode compreendê-lo se continuar a agarrar-se à velha concepção da revolução ou da poesia –, mas foi em geral sentido pelos contrarrevolucionários. Porque a poesia, onde quer que exista, mete-lhes medo; teimam em livrar-se dela com vários exorcismos, do auto-de-fê à investigação estilística pura. O momento da poesia real, que “tem o tempo todo à sua frente”, pretende sempre reorientar, segundo os seus próprios fins, o conjunto do mundo e o futuro todo. Enquanto durar, as suas reivindicações não poderão ser comprometidas. Põe em jogo as dívidas da História que não foram pagas. Fourier e Pancho Villa, Lautréamont e os dinamiteiros das Astúrias – cujos sucessores inventam agora novas formas de greve –, os marinheiros do Cronstadt ou de Kiel, e todos que, por esse mundo afora, conosco e sem nós, preparam-se para lutar em prol da longa revolução, são também os emissários da nova poesia.

A poesia é cada vez mais claramente, enquanto lugar vazio, a antimatéria da sociedade de consumo, porque não é uma matéria consumível (segundo os critérios modernos do objeto consumível: aquele que tem o mesmo valor para uma massa passiva de consumidores isolados). A poesia não é nada ao ser citada, só pode ser desviada, posta de novo em jogo. O conhecimento da velha poesia não passa de um exercício universitário, decorrente das funções globais do pensamento universitário. E a história da poesia é apenas uma fuga diante da poesia da História, se por este termo entendermos não a história espetacular dos dirigentes, mas sim a da vida cotidiana e do seu alargamento possível; a história de cada vida individual, da sua realização.

Não devemos permitir nenhum equívoco sobre o papel dos “conservadores” da poesia antiga, dos que aumentam a sua difusão à medida que o Estado, por razões muitíssimo diferentes, faz desaparecer o analfabetismo. Estas pessoas representam nada mais que um caso particular dos conservadores de toda a arte dos museus. Uma grande quantidade de poesia é normalmente conservada no mundo. Mas em lado nenhum se veem os lugares, os momentos e as pessoas para a reviverem, comunicarem, utilizarem. Isto só pode ser realizado através do desvio, porque a compreensão da antiga poesia mudou tanto ao perder como ao adquirir conhecimentos; e porque a antiga poesia, a cada momento em que é de fato reencontrada, é posta perante acontecimentos particulares, o que lhe confere um sentido amplamente novo. Mas, sobretudo, uma situação em que a poesia é possível não poderia restaurar nenhum fracasso poético do passado (sendo este fracasso aquilo que resta, invertido, na história da poesia como êxito e monumento poético). Ela tende naturalmente à comunicação, e às chances de soberania, de sua própria poesia.

Estritamente contemporâneos da arqueologia poética que restitui seleções de poesia antiga recitadas em disco por especialistas, para o público do novo analfabetismo constituído pelo espetáculo moderno, os informacionistas assumiram a empreitada de combater todas

2 NT: O trecho original é "Ils n'ont pas fini de trouver des os dans leur fromage!", que alude a um problema, uma dificuldade insistente. Uma tradução literal em português seria "Mas eles não param de encontrar ossos em seu queijo!".

as "redundâncias" da liberdade para simplesmente transmitirem ordens. Os pensadores da automatização visam de modo explícito um pensamento teórico automático, por fixação e eliminação das variáveis que ocorrem na vida e na linguagem. Mas não param de aparecer moscas em sua sopa!² As máquinas de tradução, por exemplo, que começam a assegurar a uniformização planetária da informação e ao mesmo tempo a revisão informacionista da antiga cultura, são vítimas de seus programas preestabelecidos, aos quais necessariamente escapa toda e qualquer nova acepção de uma palavra, bem como as suas ambivalências dialéticas passadas. Assim, a vida da linguagem – associada a cada novo avanço da compreensão teórica: "As ideias melhoram. E disso faz parte o sentido das palavras." – se vê expulsa do espaço mecânico da informação oficial, mas, ao mesmo tempo, o pensamento livre pode se organizar com vista a uma clandestinidade incontrolável pelas técnicas da polícia informacionista. A busca de sinais indiscutíveis e de classificação binária instantânea marcha claramente no sentido do poder existente, e há de ser alvo da mesma crítica. Até nas suas formulações delirantes os pensadores informacionistas se comportam como desajeitados precursores patenteados do futuro que escolheram, sendo justamente isto o que modela as forças dominantes da sociedade atual: o reforço do Estado cibernético. São eles os servos de todos os suseranos do feudalismo tecnológico que agora se consolida. Nas suas piadas não há inocência: eles são os bobos do rei.

A alternativa entre o informacionismo e a poesia já não diz respeito à poesia do passado; da mesma forma, nenhuma variante daquilo em que se tornou o movimento revolucionário clássico pode agora, em lugar algum, ser considerada uma alternativa real à organização dominante da vida. É da mesma avaliação que extraímos a denúncia de um desaparecimento total da poesia nas antigas formas em que pôde ser produzida e consumida, e o anúncio do seu retorno em formas inesperadas e operantes. A nossa época já não tem de escrever instruções poéticas, tem de as executar. _





TÁTICA

Ocupação

Forma de protesto ou ação direta, ocupar é demonstrar que outro modo de viver é possível

Carolina Munis

“Vamos ocupar o espaço público”, bradam movimentos aqui e acolá. Ocupar a cidade, a política, a mídia. Ocupar com e sem hashtag. Ocupar: palavra que tomou tantos discursos, planos e narrativas, alastrada radicalmente pelas ocupações das escolas realizada pelos secundaristas a partir de 2015. Mas, muito antes e em tantos lugares, as ocupações já vinham colocando no mapa e na ordem do dia as mazelas políticas, econômicas e sociais contra as quais se ergue o espírito insurgente.

PREFIGURAÇÃO

Não é por acaso que a ocupação se presta como tática por excelência de tantos projetos: sonho, experimento, denúncia, resistência, conquista... Ocupações são fortes exemplos de políticas prefigurativas, em que não há diferença entre o que se busca e a forma como se busca. Mesmo nas condições mais adversas, ocupar é romper a barreira entre imaginação e prática na busca por outra realidade; é rebelar-se contra o que existe e imediatamente per-

seguir outras possibilidades. Dificilmente uma ocupação não exigirá uma reinvenção das formas de vida, um rompimento do estado de normalidade que classifica, ordena, hierarquiza e subjuga, rumo a outras, ilimitadas e inacabadas, versões do possível.

Nem sempre é preciso deslocar-se de um espaço físico não ocupado para um espaço físico ocupado. Em um mesmo local, passar de um estado de normalidade para um estado de ocupação suspende abruptamente tudo que ali existia: as normas, a posse de prerrogativas, os valores atribuídos aos corpos. Outras possibilidades são convocadas a passarem a existir, ou a própria suspensão do status quo se transforma, ela mesma, em um estado. “A ocupação física da Sorbonne foi seguida por uma explosão intelectual de violência sem precedentes. Tudo, literalmente tudo, foi repentinamente e simultaneamente posto em discussão, em questionamento, em objeção”¹, disseram alguns dos que estiveram de corpo presente nas lutas que pararam Paris em maio de 1968. No Brasil, as escolas ocupadas passaram às mãos dos mesmos estudantes que diariamente a frequentavam e, reterritorializadas, foram palco da emergência de outras subjetividades: “Os jovens secundaristas (...) nos contam que ‘ocupar’, no seu caso, tem muito a ver com estar de outra forma naquele mesmo espaço onde passaram e passam quase a vida inteira. (...) Esse novo modo de ‘estar’ (...), rompe de fato com aquilo que vinha antes, pois tem a ver com um estar ali por inteiro, com tudo o que cada um tem, com tudo o que carrega”².

1 Solidarity. Paris: Maio de 68. Conrad, 2008, p. 38.

2 Grupo Contrafilé. A Batalha do Vivo. p. 42.

TÁTICA

Em primeiro lugar, as ocupações servem como método de resistência para tomada de um local, no tensionamento contra um adversário específico, por um determinado período de tempo. Sharp³, em sua conhecida lista de métodos de ação não violenta, distingue vários tipos de ocupações, chegando a diferenciar aquelas em que os ocupantes estão de pé e sentados, as que ocorrem em áreas proibidas, em praias, na cidade e no campo. Dois exemplos do que ele chama de intervenção física são a incursão não violenta, em que a invasão quer antes “desafiar a autoridade do que ter

3 Gene Sharp. Poder, luta e defesa: teoria e prática da ação não-violenta. Edições Paulinas, 1983, p. 191.

a efetiva posse do local”, e a ocupação não violenta, em que os ativistas insistem em sua permanência até a resolução de suas demandas. Já a ocupação de terras, que substitui os donos de uma terra por aqueles que a ocupam, é uma forma de intervenção econômica na classificação de Sharp.

Quando empregada a partir de um bom arcabouço estratégico, a ocupação – como toda boa tática – move a balança de poder em favor dos ativistas. David Harvey descreveu as táticas do *Occupy Wall Street* como “tomar um espaço público central, um parque ou uma praça, próximo à localização de muitos dos bastiões do poder e, colocando corpos humanos ali, convertê-lo em um espaço político de iguais, um lugar de discussão aberta e debate sobre o que esse poder está fazendo e as melhores formas de se opor ao seu alcance. Essa tática (...) mostra como o poder coletivo de corpos no espaço público continua sendo o instrumento mais efetivo de oposição quando o acesso a todos os outros meios está bloqueado.”⁴ As suposições consolidadas sobre a posse de um espaço ou sistema são imediatamente colocadas em xeque, e tanto a permanência da ocupação quanto seu desfecho forçado colocam a autoridade oponente em um constrangimento moral.

PROTESTO OU AÇÃO DIRETA

A ocupação pode ser uma forma de protesto ou uma ação direta. O protesto existe como a vocalização de um discurso, manifestação de um desejo, publicização de uma demanda ou causa – geralmente para reivindicar algo a um agente intermediário que detém o poder de tomada de decisão. Como exemplo, pode-se pensar nas ocupações de fábricas durante uma greve; nas ocupações de reitorias e bandejões durante as mobilizações universitárias; ou na tomada de prédios públicos para aumentar a visibilidade de lutas de longo prazo (como a tomada do Incra pelos movimentos de sem terras ou da Funai pelos indígenas). Também as gigantescas ocupações da Praça Tahir, no Cairo, durante a Primavera Árabe em 2011, ou do *Occupy Wall Street*, em Nova York, ou as demais acampadas dos diversos *Occupy* pelo mundo naquele ano, configuram-se como demonstrações de protesto – ex-

⁴ David Harvey. Os rebeldes na rua: o Partido de *Wall Street* encontra sua nêmesis. Publicado em: David Harvey e outros. *Occupy: movimentos de protesto que tomaram a rua*. Boitempo/ Carta Maior, 2012, p. 60-61.



tensas, duradouras, agenciadoras de dinâmicas novas de sociabilidade, mas ainda assim fundamentalmente orientadas para a produção de efeitos simbólicos e midiáticos (daí sua qualificação como “demonstração” ou “manifestação”).

Já as ocupações de terras realizadas pelos movimentos pela reforma agrária (como o MST) ou as de prédios e terrenos nas grandes cidades pelos movimentos por moradia (como o MTST) possuem como objetivo principal o uso do território urbano ou rural para sua finalidade social concreta: a moradia e o cultivo da terra. Embora essas ocupações acabem por também produzir grande efeito simbólico e alta visibilidade, esse não é seu ponto central. Elas realizam diretamente, sem mediação, e com base nas próprias forças dos agentes, a mudança pretendida – e, nesse sentido, são ações diretas. A ação concreta fala mais alto do que qualquer mensagem, slogan ou grito de ordem. O mesmo ocorreu com as ocupações de fábrica durante a insurreição espanhola de 1936: anarquistas tomaram e administraram as fábricas das regiões da Catalunha e Aragão num exemplo histórico de autogestão operária, só interrompida pela estatização forçada pelo então governo republicano de influência stalinista⁵. A ocupação com fins de apropriação ou governança coletiva é, portanto, uma ação direta.

5 Para saber mais: George Woodcock. História das ideias e movimentos anarquistas. Vol. 2 - Os movimentos. LP&M, 2002.

Um mesmo movimento pode se valer da ocupação tanto como tática de protesto quanto de ação direta. O MST, por exemplo, ao invadir o prédio do Incra, em Brasília, faz protesto; ao ocupar uma fazenda para fins de desapropriação para reforma agrária e instituir o núcleo inicial provisório de um futuro assentamento, faz ação direta. As ocupações das escolas públicas pelos secundaristas em 2015 e 2016, ainda que viessem a se consolidar como uma marcante e inventiva ação direta, foram principalmente uma forma de protesto, mesmo que de longa duração: a ocupação era um dispositivo para evidenciar e amplificar uma causa, sendo acompanhada por diversas outras táticas de grande impacto.



OCUPAR E RESISTIR!

Veja uma lista de cuidados importantes para o uso estratégico da tática de ocupação

ESTRATÉGIA_ Como toda tática, a ocupação não é um fim por si só. Ela deve ser um componente de uma estratégia maior para a solução de um problema político ou social. Essa estratégia precisa ter objetivos de curto, médio e longo prazos definidos e abranger outras táticas de comunicação e ação.

LOCAL_ O local a ser ocupado tem força simbólica, mas traz implicações objetivas. Ocupar um hospital, por exemplo, é diferente de ocupar uma escola, pois os serviços que ele oferece estão diretamente ligados à sobrevivência humana. Ao escolher o local, considere a posição que ele tem no sistema que gera a injustiça a ser enfrentada: pode ser o local onde opressões ocorrem diretamente, onde decisões são tomadas, ou onde o público consome produto ou serviço que deixa em sua trilha um rastro de injustiças. Equacione isso com sua capacidade efetiva de gerir o espaço quando ocupado.

LEI_ A ocupação inevitavelmente vai despertar um dilema jurídico entre a defesa da posse do Estado ou da propriedade privada, de um lado, e a garantia dos direitos constitucionais de reunião e manifestação, de outro. Considere as questões legais e esteja amparado por advogados.

MÍDIA_ A grande imprensa pode fazer uma cobertura desfavorável da ocupação e entrevistas para estes canais podem acabar se revelando emboscadas, a despeito do seu preparo prévio. Busque a mídia independente e lembre-se de que você mesmo pode fazer o papel da mídia com uso de vídeos, redes sociais, músicas, publicações e outras plataformas.

SEGURANÇA DA INFORMAÇÃO_ Construa redes confiáveis para disseminação de informação. Utilize sempre ferramentas de comunicação seguras e garanta que elas sejam de uso coletivo.

TEMPO_ O tempo e o timing são essenciais para o impacto da ocupação. Pense em como a ocupação começa, quanto tempo ela deve durar e como irá terminar – se é que deve terminar. Articule com cuidado momentos de ofensiva e momentos de recuo (se for o caso).

LOGÍSTICA_ Ocupações de médio e longo prazo exigem grande esforço logístico para garantir as necessidades básicas das pessoas que estão ocupando. Aproveite para fazer da limpeza, alimentação e comunicação práticas coletivas que aumentam a articulação e coesão entre os ocupantes.

ATIVIDADES_ O que acontece dentro da ocupação? Um dos poderes das ocupações reside no fato de serem prefigurativas, isto é, em que não há diferença entre aquilo que se busca e a forma como se busca. As atividades realizadas no espaço – sejam elas de produção, formação, cuidado, mobilização ou arte – são, portanto, uma forma de evocar a realidade pela qual se luta.

APOIO_ Articular uma rede de solidariedade fora da ocupação é tão importante quanto o que acontece dentro dela. É isso que irá transformar a ocupação em um fato político de impacto. Essa rede serve, ainda, como um apoio frente a ataques e uma fonte de ajuda para necessidades imediatas de alimentação, segurança, logística e atividades.

SEGURANÇA FÍSICA_ A segurança física e emocional das pessoas ocupantes deve ser prioridade. Algumas formas de ocupação implicam grande esforço físico, político e emocional. As chances de retaliação imediata são grandes; picos de repressão e tensionamentos constantes podem colocar as pessoas em risco e gerar desgastes.

TEMPO

No âmbito das estratégias de guerrilha urbana, como formuladas pelos teóricos guerrilheiros da década de 1960 e 70 na América Latina, as ocupações têm função estritamente provisória. A guerrilha, segundo eles, “tem um caráter extremamente móvel e não pode dedicar-se à defesa de posições fixas ou territórios limitados”⁶. Sua finalidade é, em geral, protestar, fazer propaganda ou desviar a atenção do inimigo. A determinação do Minimanual do Guerrilheiro Urbano, de Carlos Marighella, é bem explícita: “a ocupação é sempre temporária e, quanto mais rápida, melhor”⁷. De forma semelhante, Hakim Bey, em seu conceito de “zona autônoma temporária”, aponta que a ocupação institui um território sociopolítico novo e autônomo, mas apenas, e suficientemente, enquanto existe e na medida em que existe. A materialização de outras humanidades possíveis acontece no breve momento de distração dos sistemas de controle e repressão – e a possível descoberta da “zona autônoma” pelas autoridades imediatamente comanda que ela desapareça⁸.

6 Carlos Marighella. Teoría y acción revolucionarias. Editorial Diógenes, 1972, p. 97.

7 Idem, p. 44.

8 “A TAZ é uma espécie de rebelião que não confronta o Estado diretamente, uma operação de guerrilha que libera uma área (de terra, de tempo, de imaginação) e se dissolve para se refazer em outro lugar e outro momento, antes que o Estado possa esmagá-la. (...) Assim que a TAZ é nomeada, ela deve desaparecer, ela vai desaparecer (...) Assim sendo, a TAZ é uma tática perfeita para uma época em que o Estado é onipresente e todo-poderoso mas, ao mesmo tempo, repleto de rachaduras e fendas”. Trecho de: Hakim Bey. TAZ: Zona Autônoma Temporária. Digitalizado por: Coletivo Sabotagem e Contracultura. Copyleft.

9 Troy Johnson. *The Occupation of Alcatraz Island: Roots of American Indian Activism*. Wicazo Sa Review, 1994, vol. 10, n. 2, p. 63-79.

Por outro lado, uma ocupação pode também encontrar seu poder em sua longevidade, e não temporariedade. Entre 1964 e 1969, nos Estados Unidos, indígenas de várias etnias – muitos deles estudantes e vivendo uma vida precária nas cidades – realizaram três ocupações da ilha de Alcatraz, a dois quilômetros da costa de São Francisco. A mais longa delas, a partir de novembro de 69, durou 14 meses, sendo encerrada apenas pela invasão das forças governamentais.⁹ Mais impressionante é o caso de Cristiânia, a “cidade livre” anarco-hippie criada em 1971 num distrito de Copenhagen, numa área de 34 hectares onde funcionava um antigo acampamento do exército. Ali vivem até hoje cerca de 1.000 pessoas em regime de autogoverno.

Em todos os casos, a ocupação não é uma aposta impetuosa, improvisada e impensada. Ao contrário, ela deve ter um objetivo claro e integrar uma estratégia mais ampla de pressão política sobre o oponente. É uma tática que envolve planejamento meticuloso, grande esforço logístico e um bom cálculo de tempo e *timing*.

CUIDADO ENTRE ATIVISTAS

Se eu fosse outra: reflexões sobre autocuidado

Pioneiro, o texto a seguir coloca em xeque muitos dos usos do termo autocuidado, em especial aqueles que o veem como garantia da continuidade da produção do indivíduo no sistema capitalista – ou mesmo, no universo ativista, como garantia da prontidão do indivíduo para a luta.

CrimethInc.

tradução: Carolina Munis

NOTA INTRODUTÓRIA

O zine Se eu fosse outra foi publicado originalmente em setembro de 2013 como Self As Other: Reflections on Self-Care. É de autoria de CrimethInc., que se define como “uma aliança rebelde (...) um think tank que produz ideias e ações inflamáveis, uma esfinge que coloca questões fatais para as superstições de nossa era”. Além de tudo isso, CrimethInc. é descrita por uns como uma rede de produção de conteúdo e eventos fundada em meados dos anos 1990 nos Estados Unidos por pessoas ligadas ao ativismo punk e, por outros, até mesmo como um grupo branco, de classe média, pós-punk e pós-situacionista².

Self As Other é a expansão de uma publicação de maio do mesmo 2013, chamada For All We Care: Reconsidering Self-Care (Sobre aquilo que nos toca: repensando o autocuidado). O texto inicial discute as contradições e múltiplas visões que permeiam a ideia de “cuidado”; na nova publicação, a ele foram agregados três relatos de indivíduos sobre suas batalhas pessoais com o conceito e a prática de cuidado. Aqui, apresentamos as duas primeiras partes do zine, originalmente publicadas em For All We Care, em tradução inédita. Livre para impressão e distribuição por qualquer um a todo e qualquer momento, confere igual liberdade e ânsia de libertação à categoria de cuidado³.

1 Mais informações:
www.crimethinc.com.

2 Rebekah Cordova. *DIY Punk as Education: From Mis-Education to Educative Healing*. Publicado em: *Critical Constructions: Studies on Education and Society*, 2016, p. 32-24.

3 NT: O inglês utiliza gênero neutro em adjetivos e alguns pronomes. Na tradução, optou-se diversas vezes por utilizar o gênero feminino, em vez do masculino, como é padrão. Isso porque, em vários trechos, o texto fala das mulheres, principalmente as negras, as trabalhadoras sexuais, as secretárias e as donas de casa como aquelas mais afetadas pela atual estrutura de cuidado. Está evidente, assim, que o texto está endereçado a essas pessoas.

Fuja daquilo que é confortável. Esqueça a segurança. Viva onde você teme viver. Destrua sua reputação. Seja notório. –Rumi

SOBRE AQUILO QUE NOS TOCA: REPENSANDO O AUTOCUIDADO

Nos anos 1980, enquanto lutava contra o câncer, Audre Lorde afirmou que cuidar de si mesma era um “ato de guerra política”. Desde então, o autocuidado se tornou um jargão popular em círculos ativistas. A retórica do autocuidado passou de específica a universal, de desafiadora a prescritiva. Quando falamos de autocuidado hoje, estamos falando do mesmo que Audre Lorde? É hora de reexaminar esse conceito.

Mas o que poderia estar errado com o cuidado? E por que implicar com o autocuidado, dentre todas as coisas?

Primeiro, porque ele se tornou uma vaca sagrada. É doloroso ouvir as pessoas falarem de forma moralista e hipócrita sobre qualquer coisa, especialmente sobre as coisas que mais importam. A unanimidade devota implica em um lado obscuro: à sombra de cada igreja, um antro de pecado. Isso cria um outro, traçando uma linha entre nós, bem como através de nós.

Auto e cuidado – nesta ordem – são valores universalmente reconhecidos nesta sociedade. Qualquer pessoa que apoie o autocuidado está do lado dos anjos, como diz o ditado – o que equivale a dizer que está contra todas as partes de nós que não se encaixam no sistema de valores prevalente. Se quisermos resistir à ordem dominante, temos que jogar como advogadas do diabo, buscando aquilo que está difamado e excluído.

Sempre que um valor é considerado universal, encontramos as pressões da normatividade: por exemplo, a pressão para performar o autocuidado para os outros, mantendo as aparências. Muito do que fazemos nesta sociedade é motivado por manter nossa imagem de indivíduos bem-sucedidos e autônomos, independentemente da realidade. Nesse contexto, a retórica do autocuidado pode mascarar o silenciamento e o policiamento: por favor lide com seus problemas sozinho, para que ninguém mais precise fazê-lo.

Pressupor que o autocuidado é sempre bom significa inferir que auto e cuidado têm sempre o mesmo significado. Mas, aqui, queremos desafiar compreensões monolíticas e estáticas do eu e do cuidar. Propomos que diferentes tipos de cuidado produzem diferentes tipos de eu, e que o cuidado é um dos campos de batalha em que as lutas sociais sucedem.

NÃO ME FALE PARA FICAR CALMA

Embora defensores do autocuidado enfatizem que ele pode ser diferente para cada pessoa, as sugestões costumam ser curiosamente similares. Ao pensar em atividades estereotipadas de “autocuidado”, o que você imagina? Tomar um chá, assistir a um filme, tomar um banho de banheira, meditar, fazer yoga? Essa seleção sugere uma ideia bastante restrita do que é o autocuidado: essencialmente, acalmar-se.

Todas essas atividades são construídas para ativar o sistema nervoso parassimpático, que governa o descanso e a recuperação. Mas algumas formas de cuidado requerem adrenalina e atividades extenuantes, que estão sob domínio do sistema nervoso simpático. Uma forma de prevenir o transtorno de estresse pós-traumático, por exemplo, é conceder ao sistema nervoso simpático liberdade suficiente para descarregar o trauma por meio do corpo. Quando uma pessoa está tendo um ataque de pânico, tentar acalmá-la raramente ajuda. A melhor forma de lidar com um ataque de pânico é correr.

Então começemos descartando qualquer entendimento normativo do significado de cuidar de si. Pode significar acender velas, tocar um disco de Nina Simone e ler *The Animal Family*, de Randall Jarrell⁴. Pode também significar sadomasoquismo, arte performática intensa, artes marciais, estilhaçar vidraças de bancos ou erguer a voz contra alguém que abusou de você. Pode até mesmo parecer ser trabalho muito pesado para outras pessoas – ou pode ser parar de funcionar completamente. Isso não é apenas um clichê pós-moderno (“cada um na sua”), mas uma questão do tipo de relação que estabelecemos com nossos desafios e nossa angústia.

⁴ Ainda não publicada no Brasil

Cuidar de nós mesmas não significa pacificar-nos. Devemos suspeitar de qualquer entendimento do autocuidado que identifique bem-estar com placidez ou nos peça para performar “saúde” diante de outras pessoas. Será que podemos imaginar, ao invés disso, uma forma de cuidado que dê ferramentas para que possamos estabelecer um relacionamento intencional com nosso lado obscuro, permitindo a nós reunir forças a partir do redemoinho caótico que nos habita? Tratar a nós mesmas com gentileza pode ser uma parte essencial disso, mas não devemos pressupor uma dicotomia entre curar-se e engajar-se nos desafios dentro e ao redor de nós. Se o cuidado for apenas o que acontece quando nos afastamos dessas batalhas, estaremos eternamente divididas entre uma suspensão insatisfatória do conflito e seu lado oposto, um vício em trabalho [*workaholicism*] que jamais é suficiente. Idealmente, o cuidado deveria abranger e transcender tanto a luta quanto a recuperação, destruindo os limites que as dividem.

Esse tipo de cuidado não pode ser descrito por meio de clichês. Ele não é um ponto de agenda conveniente para se acrescentar ao programa de alguma ONG. Ele demanda medidas que irão interromper nossos papéis atuais, conduzindo-nos ao conflito com a sociedade em geral e até com algumas pessoas que afirmam estar tentando mudá-la.

Por meio de sua resposta ao perigo, é fácil dizer o que você viveu e o que lhe foi feito. Você mostra se quer continuar vivo, se pensa que merece viver, e se acredita que vale a pena agir. —Jenny Holzer

O AMOR É UM CAMPO DE BATALHA

Se quisermos identificar aquilo que vale a pena preservar no autocuidado, podemos começar analisando o cuidado por si só. Defender o cuidado como um bem universal é deixar escapar o papel que o cuidado também tem em perpetuar os piores aspectos do status quo. Não existe algo como o cuidado em sua forma pura. Não, o cuidado é partidário – ele é repressivo ou libertador. Existem formas de cuidado que reproduzem a ordem existente e sua lógica, e outras formas de cuidado que nos permitem lutar contra ela. Queremos que nossas expressões de cuidado nutram a libertação, não a dominação – que unam pessoas com base em um outra lógica, outros valores.

Seja na atenção ao lar ou no trabalho doméstico profissional – sem contar a enfermagem, hospitalidade, e sexo por telefone – mulheres e pessoas negras são desproporcionalmente responsáveis pelo cuidado que mantém a sociedade funcionando, e no entanto têm voz desproporcionalmente menor para dizer o que esse cuidado engendra. Da mesma forma, uma tremenda quantidade de cuidado é empregada para lubrificar o maquinário que mantém a hierarquia: as famílias ajudam os policiais a relaxar depois do trabalho, as trabalhadoras sexuais ajudam os homens de negócios a descarregar as energias, as secretárias assumem o trabalho invisível para manter os casamentos dos executivos.

Então, o problema com o autocuidado não é apenas o prefixo individualista. Para algumas de nós, focar em autocuidado ao invés de cuidar de outrem seria uma proposição revolucionária, ainda que quase inimaginável – e, enquanto isso, os privilegiados se congratulam por suas excelentes práticas de autocuidado sem reconhecer o quanto de seu sustento vem de outras pessoas. Quando concebemos o autocuidado como uma responsabilidade individual, nós nos tornamos menos propensas a ver as dimensões políticas do cuidado.

Algumas já pediram uma greve de cuidado: uma resistência pública e coletiva às formas pelas quais o capitalismo se apoderou do cuidado. No texto *Una Huelga de Mucho Cuidado*, as militantes espanholas Precarias a La Deriva exploram as maneiras com que o cuidado foi comoditizado ou invisibilizado – desde o trabalho sexual e o relacionamento com clientes na esfera do mercado até o cuidado emocional não-remunerado nas famílias. Elas nos desafiam a imaginar meios de arrancar o cuidado da manutenção de nossa sociedade estratificada e distribuí-lo em abundância para fomentar a união e a revolta.

Mas esse projeto depende daquelas que já são mais vulneráveis em nossa sociedade. Seria

necessário ter imenso apoio de entes familiares, trabalhadoras sexuais e secretárias para entrar em uma greve de cuidado sem sofrer terríveis consequências.

Então, ao invés de promover o autocuidado, devemos buscar redirecionar e redefinir o cuidado. Para algumas de nós, isso significa reconhecer como nos beneficiamos de desequilíbrios na atual distribuição do cuidado, bem como superar formas de cuidado que foquem exclusivamente em nós mesmas, para então apoiar estruturas que beneficiem todas as pessoas participantes. Quem está trabalhando para que você possa descansar? Para outras pessoas, isso pode significar cuidar delas mesmas com mais qualidade do que elas aprenderam que merecem – ainda que seja pouco realista esperar que qualquer pessoa empreenda isso individualmente, como uma espécie de política de consumo do eu. Em vez de criar comunidades muradas de cuidado, vamos buscar formas de cuidado que sejam expansivas, que interrompam nosso isolamento e ameacem nossas hierarquias.

A retórica do autocuidado foi apropriada de maneira que pode reforçar o direito das pessoas privilegiadas. Mas uma crítica do autocuidado não deve ser usada como mais uma arma contra aquelas que já são desencorajadas a procurar cuidado. Alto lá!⁵

⁵ No original, *"In short: step up, step back"*. A expressão *"step up, step back"* é frequentemente empregada em reuniões para incentivar que aqueles que falam pouco se coloquem mais, e vice-versa, como instrumento para combater silenciamentos estruturais. Neste texto, ela vem alertar para a necessidade de que a crítica do autocuidado empodere aquelas que são oprimidas pelo sistema, e não o contrário.

Uma luta que não entenda a importância do cuidado está fadada a falhar. As revoltas coletivas mais intensas são construídas sobre um pilar de apoio e zelo. Mas reivindicar o cuidado não significa apenas cuidar mais de nós mesmas, mais um item em nossa lista de afazeres. Significa quebrar o acordo de paz com nossas regras, suprimir o cuidado dos processos que reproduzem a sociedade em que vivemos e colocá-lo a serviço de propósitos subversivos e insurgentes.

ALÉM DA AUTOPRESERVAÇÃO

“Saúde é um fato cultural no sentido mais amplo da palavra, um fato que é também político, econômico e social, um fato que é ligado a um certo estado da consciência individual e coletiva. Toda era define um perfil ‘normal’ de saúde.” –Michel Foucault

A melhor forma de vender um programa normativo para as pessoas é enquadrá-lo em termos de saúde. Quem não quer ser saudável?

Mas, assim como o “auto” e o “cuidado”, a saúde não é algo único. Em si mesma, a saúde não é intrinsecamente boa – é apenas a condição que permite ao sistema seguir funcionando. Pode-se falar da saúde de uma economia ou de um ecossistema: com frequência, estes mantêm entre si um relacionamento inverso. Isso explica por que algumas pessoas descrevem o capitalismo como um câncer, enquanto outras acusam “anarquistas *black bloc*” de serem o câncer. Os dois sistemas são letais um ao outro; nutrir um deles significa comprometer a saúde do outro.

6 Drapetomania é um “diagnóstico” médico proposto em 1851 por Samuel A.

Cartwright, um médico estadunidense do escravagista estado da Louisiana. O termo deriva do grego e quer dizer algo como “mania de fugir”.

Num artigo publicado à época, Cartwright argumentava que a tendência de fuga dos escravos na verdade se tratava de uma desordem médica e que podia ser prevenida e tratada com altos índices de sucesso.

A função repressiva das normas de saúde é suficientemente óbvia no campo profissional da saúde mental. Enquanto a drapetomania⁶ e a anarquia eram outrora invocadas para estigmatizar escravos e rebeldes fugitivos, os clínicos de hoje em dia diagnosticam o Transtorno Opositivo Desafiador (TOD). Mas o mesmo acontece longe das instituições psiquiátricas.

Numa sociedade capitalista, não deveria surpreender que

tendemos a mensurar saúde em termos de produtividade. O autocuidado e o vício em trabalho são dois lados da mesma moeda: *preserve-se para poder produzir mais*. Isso explicaria por que a retórica do autocuidado é tão prevalente no terceiro setor, onde a pressão para competir por financiamento costuma obrigar as pessoas a mimetizar o comportamento corporativo, mesmo que sob outras terminologias.

Se o autocuidado é apenas uma forma de suavizar o impacto de uma demanda por produtividade em constante crescimento, e não uma rejeição transformadora desta demanda, ele é parte do problema, e não a solução. Para que o autocuidado seja anticapitalista, ele precisa expressar uma concepção diferente de saúde.

Isso é especialmente complicado à medida que nossa sobrevivência se interliga com o funcionamento do capitalismo (uma condição designada por alguns com o termo biopoder). Nessa situação, a forma mais fácil de preservar sua saúde é sobressair-se na competição capitalista – a mesma coisa que tanto nos tem prejudicado. “Não existe outra pílula para tomar, então engula aquela que te adoeceu”.

Para escapar a este círculo vicioso, temos que passar da reprodução de um “eu” para a produção de outro. Isso demanda uma noção de autocuidado que é transformadora ao invés de conservadora – uma que entende o eu como dinâmico, e não estático. O ponto não é refrear a mudança, como na medicina ocidental, mas sim fomentá-la; no baralho de tarô, a Morte representa a metamorfose.

NÃO EXISTE OUTRA PÍLULA PARA TOMAR, ENTÃO ENGULA AQUELA QUE TE ADOECEU

Da perspectiva do capitalismo e do reformismo, qualquer coisa que ameace nossos papéis sociais não é saudável. Enquanto permanecermos dentro do paradigma anterior, pode ser que apenas comportamentos julgados não saudáveis possam apontar a saída. Quebrar com a lógica do sistema que nos manteve vivos demanda às vezes uma atitude in-consequente.

Isso pode jogar luz sobre a conexão entre comportamentos aparentemente autodestrutivos e a rebelião, conexão esta que remonta a muito antes do *punk rock*. O lado radical das assembleias do *Occupy Oakland*, onde ficavam todas as pessoas fumantes, era conhecido como “*black lung bloc*” (bloco do pulmão preto) – o câncer do *Occupy*, certamente! A energia autodestrutiva que conduz as pessoas ao vício e ao suicídio pode também habilitá-las a assumir riscos corajosos para mudar o mundo. Podemos identificar múltiplas correntes dentro do comportamento autodestrutivo, algumas das quais oferecem um tremendo potencial. Precisamos de uma linguagem para explorar isso, já que nossa linguagem para autocuidado pode perpetuar um falso binarismo entre doença e autodestruição, de um lado, e saúde e luta, de outra. Ao falarmos sobre romper com a lógica do sistema, não estamos apenas falando de uma decisão corajosa que indivíduos presumivelmente saudáveis realizam no vácuo. Mesmo que distantes do comportamento “autodestrutivo”, muitos de nós já vivenciam a doença e deficiência que nos posiciona fora da concepção societal de saúde. Isso nos força a brigar com a questão do relacionamento entre saúde e luta.

Na luta anticapitalista, será que também associamos saúde com produtividade, denotando que pessoas doentes não podem efetivamente participar? Ao invés disso – sem declarar as pessoas doentes como o sujeito revolucionário *a*

la Icarus Project? – poderíamos buscar formas de lidar com a doença que nos arranquem de nosso condicionamento capitalista, interrompendo uma forma de existir em que a autovalorização e os vínculos sociais pressupõem uma falta de cuidado conosco e com os outros. No lugar de patologizar a doença e a autodestruição como distúrbios a serem curados em nome da eficácia, poderíamos reimaginar o autocuidado como uma forma de perscrutá-las em busca de novos valores e possibilidades.

7 Icarus Project é uma rede estadunidense de apoio e educação construída por e para pessoas com questões de saúde mental. O projeto possui uma visão radical que associa saúde mental à justiça social e fomenta iniciativas de cuidado mútuo e apoio que levem à cura e libertação coletivas.

Pense em Virginia Woolf, Frida Kahlo, Voltairine de Cleyre e todas as outras mulheres que bebiam da fonte de suas batalhas pessoais com a doença, a lesão e a depressão para criar expressões públicas de cuidado insubordinado. E Nietzsche: era a sua saúde débil um mero obstáculo que ele, energeticamente, superou? Ou era ela intrínseca à sua percepção e às suas lutas, um passo essencial no caminho que o guiou para longe do conhecimento transmitido para que ele pudesse, então, descobrir uma coisa outra? Para entender seus escritos no contexto de sua vida, temos que imaginar Nietzsche em uma cadeira de rodas enfrentando um batalhão da polícia de choque, e não voando pelos ares com um S impresso no peito.

Sua fragilidade humana não é um defeito lamentável que precisa ser tratado com formas adequadas de autocuidado até que você consiga retornar ao trabalho árduo. A doença, a deficiência e a improdutividade não são anomalias a se eliminar; são momentos que ocorrem em toda e qualquer vida e oferecem um terreno comum para nos unirmos. Se levarmos esses desafios a sério e abrirmos espaço para focar neles, eles podem apontar o caminho para além da lógica do capitalismo, rumo a uma forma de vida em que não exista dicotomia entre cuidado e libertação. _

NEGRAS POTÊNCIAS

QUANDO VOZES NEGRAS SE LEVANTAM, O MUNDO ESTREMECE

Pesquisadora da obra de Angela Davis e fundadora do Coletivo Di Jeje, Jaque Conceição relata como o contato com a autora estadunidense permeou sua vida e a encorajou a construir um espaço de aprendizagem e produção de conhecimento com mulheres negras

Jaque Conceição



Li pela primeira vez o nome Angela Davis no ano de 2013. Eu estava estudando um texto de Herbert Marcuse em que ele conta sobre a mente mais brilhante e inteligente que ele havia conhecido: Angela Davis. Fiquei muito curiosa. Descobri que essa foi uma das mulheres mais temidas pelo governo dos Estados Unidos entre 1968 a 1972. Uma mulher negra, de 24 anos, inimiga número um dos Estados Unidos? Essa história eu precisava conhecer, para poder contar.

Quando Angela Davis retornou da Alemanha em 1967, depois de concluir o doutorado em filosofia alemã clássica sob orientação de Theodor Adorno, ela começou a lecionar na Universidade da Califórnia e iniciou sua militância junto ao Black Panther Party (Partido dos Panteras Negras). Parte de seu trabalho consistia na formação política dos membros do Partido e na luta pela libertação de presos políticos, como George Jackson, que foi também seu grande amor juvenil. Quando o irmão de Jackson, Jonathan, tramou e executou o sequestro de George da penitenciária de San Quentin durante um julgamento, culminando na morte de quatro homens – incluindo o próprio Jonathan e um juiz federal –, Davis foi acusada de cúmplice, pois as armas usadas na operação estavam em seu nome. Depois de quase quatro anos, ela foi finalmente julgada e absolvida do crime e retirada da lista dos dez mais perigosos do FBI. Tudo isso com apenas 26 anos de idade.

No ano seguinte ao meu encontro inicial com Davis, fui a Salvador pela primeira vez. Andando pelo Mercado Modelo, um senhor negro, que vendia pimentas, me disse: “Menina, você parece com os Jejes. Você sabe quem foram eles? Vou te contar: os Jejes são um povo guerreiro, andarilho, do norte da África. Onde eles chegam, chega a morte, o medo, chega a destruição. Você me lembra muito as mulheres guerreiras Jeje.”



Essas duas histórias ficaram marcadas em mim: a história de uma mulher negra, que com nada mais que sua inteligência e poder de falar, colocou em choque toda a elite branca de um país explorador e racista; e a história de um povo africano, de força e rebeldia. Passei o ano de 2014 lendo e pesquisando textos escritos por Davis, como que costurando uma colcha de retalhos, porque as obras chegavam aos poucos para mim. Até 2017, havia apenas dois de seus livros traduzidos para o português (*A democracia da abolição* e *O povo contra Angela Davis*) e dois artigos, que eram entrevistas traduzidas. O pouco material que consegui acessar foi resultado de uma exaustiva pesquisa na internet. Nessa época, tive contato com *Mulheres, raça e classe*; *Mulheres, cultura e política*; *São obsoletas as prisões?*; *O legado do blues para o feminismo negro*; *Palestras sobre Libertação*; e *A comunidade escrava e o legado da mulher negra*, todos em inglês.

No final daquele ano, fui aos Estados Unidos, onde consegui ter contato com mais uma série de materiais produzidos por Davis – com aquilo que ela vem produzindo há mais de meio século sobre racismo e formação da sociedade ocidental e capitalista.

Angela Davis vem de uma longa tradição de teóricos críticos ligados à Escola de Frankfurt, uma corrente da filosofia política criada no começo do século passado como uma estratégia de enfrentamento ao fascismo e conservadorismo que dominavam cada vez mais as ciências sociais. A base de seu pensamento está na tese central da Teoria Crítica: a opção pela violência como processo civilizatório é um traço da socialização dos indivíduos, e essa opção empurrará a sociedade cada vez mais para a barbárie. Em outras palavras, os mecanismos de controle e validação social tornam os indivíduos incapazes de fazer a crítica social e avançar nos processos civilizatórios, pois eles se tornam reprodutores de um sistema que segrega, condiciona e domina através da violência – reproduzindo, então, esse mesmo sistema. A grande contribuição de Davis é introduzir neste debate a questão racial, ou o racismo, pautando-o também como estratégia violenta de dominação e segregação.

Em *Palestras sobre Libertação*, originalmente publicado em 1970 pela Editora Randow em Nova Iorque, mas com uma tradução minha para o Coletivo Kilombagem, Davis nos diz que:



“A ideia de liberdade tem sido justificadamente um tema dominante na história das ideias ocidentais. O homem tem repetidamente definido a sua liberdade como algo inalienável. Um dos paradoxos mais agudos presentes na história da sociedade ocidental é que, enquanto no plano filosófico, a liberdade foi delineada da forma mais elevada e sublime, na realidade concreta, para alguns ela é marcada pela forma mais brutal que é a escravidão. Na Grécia Antiga, onde a democracia teve a sua origem, não se pode esquecer que, apesar de todas as afirmações filosóficas da liberdade do homem, apesar da demanda de que o homem só podia realizar-se através do exercício da sua liberdade como um cidadão da polis: a maioria das pessoas em Atenas não era livre. As mulheres não eram cidadãs e a escravidão era uma instituição aceita. Mas lá, houve definitivamente uma forma de racismo presente, e apenas para os homens gregos foram concedidos os benefícios da liberdade: todos os não-gregos foram chamados bárbaros e por sua natureza não poderiam ser merecedores ou mesmo capazes de exercerem a liberdade.”¹

¹ Tradução de Jaque Conceição.
Disponível em: <http://rapefilosofia.blogspot.com.br/2015/07/texto-completo-de-angela-davis.html>

A partir disso, Davis aponta que a construção de todos os conceitos que moldam a identidade do indivíduo moderno são consolidadas sob a perspectiva de negação da existência do indivíduo negro, justamente porque o coloca na condição de escravo e, portanto, sem liberdade – portanto, não indivíduo.

Quando retornei ao Brasil, profundamente marcada pelas leituras raciais produzidas por Davis e pela experiência de entrar em contato com uma parte importante da história do movimento negro mundial, nos Estados Unidos, o processo de iniciação no candomblé me atravessava por completo.

Lembro-me de um dia, sentada depois de um jogo de búzios, pensando sobre minha vida enquanto mulher negra, sobre minha história, neta do meio de uma família de mulheres negras guerreiras, que vieram do Sul da Bahia para viver e desbravar terras na periferia de São Paulo. Sentada ali, pensando em quantas dores já haviam me perpassado em menos de 30 anos de vida, me lembrei de uma frase que li em um artigo de Angela Davis de 1969: quando vozes negras se levantam, o mundo estremece.

E foi então, em novembro de 2014, que ficou óbvia para mim a necessidade de um espaço de formação política e produção de conhecimento sobre a mulher negra. Nosso primeiro curso foi justamente sobre o pensamento de Angela Davis, partindo da necessidade de materializar um espaço de produção de pensamento social preto, que pautasse as questões raciais pelo viés da filosofia política. O curso aconteceu em parceria com Coletivos Negros e um Núcleo de Pesquisa da Universidade Federal de Santa Catarina, em Florianópolis. A idéia era apresentar algumas ideias iniciais sobre a autora que nos fornecessem pistas para avançar nas investigações de suas produções teóricas.

O conceito central que abordamos foi a noção de liberdade desenvolvida por Davis entre 1964 e 1972. Para ela, liberdade não poderia ser uma categoria abstrata e individual, já que, da perspectiva dos povos africanos, escravizados e explorados no ocidente, liberdade trata de algo concreto e bem objetivo: muitas vezes, ser livre implica abrir mão da própria vida, pois vida e trabalho dividem o mesmo tempo e espaço, um mantido pelo outro; logo, vida e trabalho se traduzem em toda a nossa existência. Em Palestras sobre Libertação, ela nos diz ainda que:

“O homem é livre ou não é livre? Deveria ele ser livre ou não deveria ser livre? A história da Literatura Negra prevê, em minha opinião, uma explicação muito mais esclarecedora da natureza da liberdade, sua extensão e os limites dos discursos filosóficos sobre este tema na história da sociedade ocidental. Por quê? Por numerosas razões. Em primeiro lugar, porque a Literatura Negra neste país e em todo o mundo projeta a consciência de um povo que tem seu acesso à liberdade negado. Os negros têm exposto pela sua própria existência as insuficiências da liberdade, não só em sua prática, como também na sua formulação teórica. Porque se a teoria da liberdade fomenta a separação entre o conceito e a prática, ou seja, o que se pensa, não se vivencia então isso significa que algo deve estar errado com o conceito.”²

² Tradução de Jaque Conceição.
Disponível em: <http://rapefilosofia.blogspot.com.br/2015/07/texto-completo-de-angela-davis.html>



Foi um curso maravilhoso. Houve 350 inscritos, dos quais 290 eram estudantes negros da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). O que mais me marcou foi a fala de uma jovem de 22 anos, aluna de engenharia da computação, vinda da Baixada Fluminense e contemplada pelo sistema de cotas. Sua fala me emociona até hoje, três anos depois: “Ontem eu pensei em me matar, ando triste, deprimida, parece que me odeiam nesse lugar; mas hoje, depois de ouvir você falar sobre Angela Davis, eu senti que vale a pena lutar, não só por mim, mas pelos que virão.” Aquilo me tocou de uma forma muito profunda. Esse processo de empatia, de identificação com o pensamento de Angela Davis, certamente se deve ao fato de sermos solitárias enquanto mulheres negras. Somos sombras que circulam nos espaços embranquecidos. Quando finalmente encontramos uma voz que pode nos guiar neste mundo de dor e solidão, nos sentimos amparadas e apoiadas. A intelectualidade de Angela Davis, e de tantas outras intelectuais negras ao redor do mundo, tem sido nosso sol de cada manhã, e nosso luar nas noites de desespero e descrença, como nos sentimos após o extermínio de Marielle Franco.

E foi depois de ouvi-la, apesar de todas as angústias e dúvidas sobre como seria o futuro, que decidi buscar alternativas para manter o Coletivo Di Jeje. Hoje, quase quatro anos depois desse encontro, ele é o primeiro centro de pesquisa e formação política feito por mulheres negras, para mulheres negras, com um método de trabalho pedagógico desenvolvido para potencializar as negras vozes que participam de nossos encontros presenciais e virtuais. Temos sete cursos presenciais e uma loja com mais de 20 cursos de temas que debatem o universo da mulher negra. Em nossos encontros presenciais e virtuais já participaram mais de 3000 mulheres negras. Tudo isso planejado e mantido por mulheres negras.

Nosso modelo de gestão financeira adota apenas o autofinanciamento, ou seja, não contamos com apoio ou patrocínio institucional de empresas, organizações, fundações ou poder público. Os 160 mil reais arrecadados nesses três anos e meio vieram da venda de cursos e da doação de bolsas de estudo feita por pessoas físicas, principalmente mulheres.

Hoje, o maior desafio do Coletivo Di Jeje é alcançar as mais de 50 milhões de mulheres negras, levando o acesso ao conhecimento e a história dos negros e negras em nosso país, por que o conhecimento emancipa, o conhecimento liberta!

Seguimos, pois quando vozes negras se levantam, o mundo estremece!



Quando a pessoa se torna ativista

O que a vida faz do ativismo e o que o ativismo faz da vida? Existe apenas a vida, ou também a vida de ativista? E, além de tudo, muitas vidas: o ativismo, sempre nômade, circula do campo à floresta, da aldeia à cidade, do corpo que se transforma ao corpo que transforma. Quando e como uma pessoa se torna ativista? Não há resposta única – sequer, talvez, resposta. Querer desvendar a pergunta é como querer desvendar o ativismo em uma única vida. Mas a pergunta não irá, e nem deve, calar. Há que ecoar, experimentar suas versões em diferentes corpos, diferentes vidas. É a tarefa que abraçam, aqui, Áurea Carolina, Ariel Nobre, Izidoro Salomão, Miguel Reis, Rebeca Lerer e Werá Mirim, em seis depoimentos, e Silvio Munari, em artigo ao final do bloco.

QUANDO A PESSOA SE TORNA ATIVISTA

Ariel Nobre



PESSOAL E POLÍTICO O ativismo, para mim, vem da necessidade de me sentir ouvido. Quando entrei no ativismo em 2013, eu pensava: “Não é pessoal, é político”. Mas depois, quando eu revisitei assédios de infância, pensei: “A quem queremos enganar? É pessoal também”. Hoje, minha maior missão como ativista e artista é balancear o que é pessoal e o que é político, assim como entender o que do pessoal vale levar do político e o que do político vale tratar e cuidar como pessoal. Então, acho que hoje ser ativista é isso: essa mediação interna-externa.

No Preciso Dizer que Te Amo, meu projeto de sensibilização contra o suicídio de homens trans, é um pouco assim: tudo é do âmbito privado. Escrever Preciso Dizer que Te Amo nas pessoas e nos lugares por onde passo pode parecer pessoal, e é, porque faço como uma auto-cura. Mas, ao mesmo tempo, a cura tem uma interface coletiva. Quando eu falo, uso minha experiência pessoal para convocar uma reflexão social sobre o suicídio dos homens trans. A pergunta que quero lançar é “eu me suicido ou sou suicidado?”. A lâmina da faca está apontada para o lugar errado – para nós.

E precisamos de outra separação que também dói: a separação entre homem e violência. Dói porque a gente não imagina a masculinidade sem violência. É um desafio criativo, não só para minha comunidade como para os homens em geral. É um desafio que tomo para mim enquanto homem trans porque também disputo o protagonismo de criar, para nós mesmos, novas referências positivas de masculinidades, conectadas com o mundo, a coletividade e a escuta, principalmente das mulheres – seja a mulher que eu fui, sejam as mulheres que estão à minha volta. Então, ao mesmo tempo em que é uma questão pessoal, é também uma questão coletiva. O ativismo, para mim, está nessa borda, nesse pressionar, nessa fricção entre público e privado, pessoal e coletivo.

PESSOA Tem coisas que não faço mais por entender que já não preciso ou já não é estratégico fazê-las. Por exemplo, sinto que é muito cobrado das pessoas trans que contemos nossas histórias pessoais. Isso tem a ver com a mídia e com as expectativas sobre ser trans em nossa sociedade. Por muito tempo eu quis contar minha história, me apropriar dela e ganhar dinheiro com ela. Hoje já não quero, mas sinto que é uma necessidade de homens trans porque, como a gente não se vê, precisamos contar nossa história para nós mesmos

e dizer “eu tenho história, este sou eu”. É uma necessidade narrativa de reconhecimento e de imagem. Mas hoje, como já sou considerado uma referência e já sou considerado ativista, tenho tentado questionar essa minha necessidade de expor minha imagem.

A questão que tenho pensado agora é como meu ativismo pode se tornar maior do que minha história. Não me interessa mais a minha própria história. Já saí de um nível de precariedade e estou em outro momento, inclusive reconhecendo privilégios. Reconhecer isso também faz bem para mim, para os meus e para meu ativismo. Então estou nessa nova fase de ir além da minha história.

CULTURA Por mais que tenhamos tido essa vitória recente no STF [Supremo Tribunal Federal], a transfobia é muito cultural. Foi um passo importante, mas a nossa vida continua. E o meu ativismo é muito no âmbito cultural. Eu não sei fazer controle social, por exemplo. Não sei quais são as esferas do poder. Tudo para mim ainda é novo, mesmo depois de cinco anos. Descobri o que é a Defensoria no ano passado! E passei a conhecer mais do sistema prisional acompanhando as manifestações pelo Rafael Braga. Meu ativismo é muito mais na arte, na cultura, na linguagem, na narrativa: disputo esse âmbito e não tento outras coisas.

CURA Tenho tido reflexões bem profundas em relação ao fato de a cura ser coletiva. Poder dizer “não” é uma questão coletiva: hoje temos adesivos que dizem Não é não e as mulheres têm uma interface de luta. É você que vai emitir o “não”, mas, para você se fortalecer, precisa conversar com outras mulheres. Minha reflexão hoje passa por como somar na coletividade, e como a experiência do ativismo pode ser de auto-cura, e não de adoecimento. Por que é tão adoecedor quando nos propomos a nos curar?

Hoje, com mais autonomia, inclusive financeira, tenho mais condição de me perguntar o que é importante para mim e onde eu sinto que tenho importância. Precisei desse tempo para entender que sou só uma pessoa trans e não entendo de tudo.

CAMINHO [O tornar-se ativista] para mim é um caminho sem volta. A fagulha veio em 2013, de uma necessidade física de nudez – principalmente de andar sem camiseta. Nas manifestações do Rio, eu vi que a nudez não era um preciosismo ou bobagem: os homens cisgêneros podiam, no calor de 50°C, tirar a camiseta, mas eu não. Na época eu não sabia se era cis ou trans, só entendia que precisava tirar a roupa. Hoje eu sei que aquela pessoa que tirava a roupa não estava se encaixando na pessoa que eu queria ser. Eu só sentia uma necessidade fodida de ficar pelado e ficar sem camiseta, seja em casa, seja em lugares públicos. Percebi que a nudez é distribuída e aceita de forma diferente entre os gêneros e raças. O limite entre o que é considerado nudez e o que é considerado obsceno varia entre os gêneros. Vi que era algo político, e não pessoal. Isso me marcou muito.

Depois de 2013, tudo mudou na minha vida. Vivi intensamente as manifestações no Rio de Janeiro. Eu nunca tinha participado de um coletivo, ido a manifestações, era muito alheio a tudo aquilo. No ambiente privilegiado em que eu estava, em uma faculdade pública, o discurso dos lugares ditos “inteligentes” era de que tudo estava muito resolvido, de que não precisávamos mais falar dos assuntos, podíamos até votar! Entendia-se que falar sobre gênero, raça, direitos iguais e ativismo era algo muito ultrapassado, tinha ficado nos anos 1970. Ao mesmo tempo em que eu me sentia sufocada (na época), eu não tinha com quem falar sobre a forma como me sentia. E, mesmo se falasse no âmbito do sentir, não conseguia conectar isso e transformar em algum tipo de ação.

Acho que essa foi a questão de 2013: sentíamos que tinha alguma coisa errada, mas ninguém sabia o que era. De todos os lados, rolou uma necessidade de extravasar. As pessoas têm uma visão muito racional de 2013, mas eu acho que é uma coisa de sentimento, de transbordar – é anterior. Quando vejo os vídeos da galera coxinha gritando, sempre me pergunto se a questão é política, porque o que eu vejo é uma pessoa infeliz, querendo extravasar, incomodada com o fato de outra pessoa ter poder. É muito racionalista dizer “não faz sentido o que você está falando”. Dois mil e treze, para mim, foi isso: um transbordar de coisas e sentimentos sem nome, que passeava no corpo individual e coletivo das pessoas, e que veio à tona.

CORPO No mundo em que estamos hoje, somos bombardeados por narrativas midiaticizadas o tempo todo e acabamos por perder nossa conexão com nós mesmos e com a realidade. Perdemos uma noção corpórea da realidade. Ficamos disputando por fotos e mensagens, mas não nos damos ao perigo – porque é perigoso – de experienciar a cidade por si. Perdemos essa cartografia corpórea da realidade vinda de mim para o mundo. Hoje estou numa transição para que meu ativismo seja um convite à conexão. Podemos criar narrativas mais autônomas e mais conscientes – ou menos conscientes também. Acho que existe um produtivismo no nosso ativismo e no nosso trabalho, um excesso de coisas que nos força sempre a essa coreografia de reduzir todo o mundo à interação com um dispositivo. Acho

que a libertação é corporal também, e isso exige criar novas coreografias e enxergar o mundo de forma mais “direta” – mesmo que exista uma série de outras lentes. É uma responsabilidade mais holística sobre o ativismo.

SACRIFÍCIO Se estamos falando de violência, como vamos propor um evento ou espaço sem nos violentar, e sem a promessa e ilusão do sacrifício? É uma ideia cristã e também capitalista: se você se sacrificar, você se ilude de que vai ter a vida eterna. E você se ilude a respeito do que está fazendo pelos outros e cria uma expectativa de dívida: o que está no holofote é o seu sacrifício, e não a perspectiva deste ser, ainda considerado “outro”. Então, penso em como hackear essa coreografia cristã que produz uma ansiedade em relação à vida eterna. Como criar ativismos e conexões grupais sem essa ilusão martírica? Recentemente, eu me dei conta de uma obviedade: eu sou religioso. Fui evangélico a maior parte da minha vida, nasci na igreja e, dos meus 30 anos de existência, 20 foram na igreja. Hoje, percebo que minha forma de lidar com o Preciso Dizer que Te Amo é religioso, ritualístico, me leva a sentir que estou fazendo o bem e que sou uma pessoa melhor. Até a forma como as pessoas me veem é religiosa: “veja só esta pessoa fazendo o bem”. É uma ilusão moderna acharmos que não somos religiosos.

As pessoas têm uma visão muito racional de 2013, mas eu acho que é uma coisa de sentimento, de transbordar

VAZIO Agora estou me dando a chance de nutrir um vazio para criar uma nova forma de ativismo e, mais que isso, para criar propostas: como e com quem vou me organizar de uma forma não violenta e com um olhar holístico? Como propor isso? Vai ser algo performático, no sentido de primeiro estar no corpo e depois na tela? Estou fazendo menos coisas na internet, ou melhor, usando a internet para encontros corporais. Hoje, a rede social pela qual tenho mais apreço é o Tumblr, porque lá tenho meu portfólio, que desenhei como um convite para encontros corporais. Ele não chega antes de mim. É uma interface que fica mais próxima do corpo do que o Facebook ou o Instagram, por exemplo. Estou indo para algo mais performático e também menor.

POESIA Quero que o outro tenha uma experiência poética do meu ativismo. Acho muito mais efetivo escrever Preciso Dizer que Te Amo em você e falar sobre o suicídio de uma forma coletiva; isso vai ser muito mais profundo e ter muito mais poder de transformação do que eu fazer um *keynote* sobre o suicídio de homens trans. Se você tem uma experiência poética daquilo, sua recepção será mais profunda e sua vivência mais leve. E é menos violento para mim, porque é também uma auto-cura.



QUANDO A PESSOA SE TORNA ATIVISTA

Rebeca Lerer

SEM SALVADOR Hoje, eu trabalho a partir do reconhecimento dos privilégios estruturais e das oportunidades que gerei usando esses privilégios. Isso é você escapar da “síndrome do salvador”, de praticar uma pegada assistencialista no ativismo. Ao invés de focar apenas em fazer uma carreira (ou abrir minha própria ONG etc), o meu caminho é de volta: quero pegar tudo isso que pessoas como eu têm e criar oportunidades para quem não tem. Meu rolê está focado em fazer as conexões para que as pessoas que estão na ponta consigam ocupar esses espaços e fazer a transição para um movimento social e ativista mais diverso e representativo.

ATTITUDE O ativismo é você fazer o que pode, com a ferramenta que tem à mão naquele momento – senão a gente fica muito inerte frente ao tamanho dos desafios. Uma atitude de vida ativista é ter sempre em mente o que dá para fazer agora e o que vai nos levar, mais à frente, a realizar coisas maiores.

ATIVISMO ORGÂNICO Há muita gente que virou ativista por força da realidade. Por exemplo: as mães de jovens assassinados pela polícia. É a partir do crime, do terrorismo de Estado cometido contra o filho delas (geralmente são jovens negros) que se tornam ativistas. Essas mulheres nunca passaram por uma formação de advocacy, estratégias, media training para dar entrevistas. Muitas delas nunca tinham sentado numa mesa de debate antes. De repente, na vida delas, passam do luto à luta e acabam se tornando ativistas das mais aguerridas e importantes que há hoje no país. O mesmo acontece nas comunidades de assentamentos rurais de camponeses que acabam virando lideranças locais e ativistas do direito à terra para poder sobreviver. Ou midiativistas em favelas, que são pessoas ameaçadas pelas dinâmicas locais de violência e acabam virando ativistas da comunicação livre porque precisam de um canal para se expressar, ter alguma visibilidade e segurança. Para mim a grande força vem desse ativismo orgânico que está surgindo, que se encontra com o da galera nova que passou pelo processo das cotas nas universidades, das oportunidades de primeiro emprego, das escolas técnicas e que, com o fator internet, tem acesso a todo tipo de informação. Há outros níveis de conexão e diálogo nessa juventude; uma parcela dela está mobilizada, está disputando narrativa nas redes e nas ruas, está forjando uma nova forma de fazer ativismo.

RUPTURA SISTÊMICA Estamos vivendo os efeitos daquela grande onda de junho de 2013 que ressignificou a luta de muita gente. Conheço gente que militou a vida inteira em juventude partidária e que, a partir desses eventos, começou a atuar mais em rede, passou a ocupar os espaços públicos e privados de outra forma, passou a buscar mais autonomia na sua militância. Para mim o ativismo é um compromisso além do institucional, é uma lente de vida, uma forma de se relacionar com os outros e com o meio em que você vive, de priorizar o coletivo acima do privado. Pelo fato de a militância geralmente estar atrelada a uma agenda institucional, não é exatamente autônoma. O ativismo real é autônomo. O ativismo para mim está ligado a uma dimensão de ruptura sistêmica. A militância é mais reformista.

VIDA DE ATIVISTA Você tem de ser muito teimosa e otimista para insistir em viver dessa forma. O ativismo é um canal de expressão de revolta. Não é um processo confortável ou simples, e muitas vezes é bem solitário. Entendo que muita gente que tenha lampejos na juventude depois de um tempo vá se acomodando. Viver de acordo com o ativismo exige um nível de entrega, de assumir certos riscos. É inerente à função social do ativismo ser uma pessoa provocadora, que produz desconfortos e rupturas para o mundo poder avançar. As pessoas às vezes têm a leitura de essa ser uma pessoa mal humorada, arrogante. Não é isso. Não quero impor nada para ninguém. Mas se isso provoca a pensar as coisas de modo diferente, estou cumprindo o meu papel.

TRAJETÓRIA 1 Com 11 anos de idade eu falava que iria ser repórter de guerra. Eu tinha a vontade de entender como as coisas aconteciam no lugar onde elas estavam acontecendo. Minha família vem da Rússia (fugindo da Primeira Guerra) e da Polônia (fugindo da Segunda). O antissemitismo e o Holocausto, a narrativa de violação de direitos, de genocídio, de guerra, de sofrimento, de trauma psicológico, sempre foram muito presentes na minha família. Eu fui politizada, nesse sentido, bem cedo, por conta da carga que isso traz. Aos 18 anos fiquei um ano em Israel e lá eu conheci palestinos e o movimento de direitos humanos de israelenses pró-palestinos (o que me impressionou muito, e contrariou toda uma história que tinham me contado). Fui para Londres, morei num albergue de imigrantes, conheci muitas pessoas que naquela época (1995) estavam fugindo da guerra nos Bálcãs, e ouvi as

histórias da guerra e da limpeza étnica. Eu, que não havia sofrido preconceito no Brasil, sofri preconceito lá por ser brasileira e imigrante. Tive acesso a outras culturas e outras formas de lidar com a questão das drogas e isso foi a semente para o trabalho que eu faço hoje em dia.

TRAJETÓRIA 2 Quando eu voltei para o Brasil, fui trabalhar como estagiária na Fundação SOS Mata Atlântica. Morei um tempo no Parque Nacional do Superagui, no Paraná, onde fiz meu trabalho de conclusão de curso de jornalismo. Juntei com um ca cara, morei na ilha sem eletricidade, tive uma vivência comunitária pela primeira vez na vida. Depois fui morar na Amazônia e trabalhar no Greenpeace, numa época em que ele fazia um ativismo raiz mesmo. Tive o privilégio de navegar com pessoas que haviam participado de campanhas clássicas e estavam na organiza o há muito tempo. Fiz uma indu o na a o direta não violenta, toda a cultura de ocupa es, invasões, bloqueios, de como se faz um *scouting*, de como se pensa a parte jurídica. Trabalhei no Greenpeace até 2009 e sa  quando era coordenadora da campanha de Clima e Energia com foco no Programa Nuclear Brasileiro. Depois atuei na Matilha Cultural, um centro de cultura e ativismo independente no centro de São Paulo, e l  sou voluntária até hoje. Em 2011, fui trabalhar na Comissão Global de Política sobre Drogas, que é um projeto independente (não   governamental nem da ONU) que reúne 22 lideranças internacionais (ex-presidentes como Fernando Henrique Cardoso, o ex-ONU Kofi Annan, grandes empresários como Richard Branson etc). Foi, digamos, meu MBA em políticas públicas, rela es internacionais e *advocacy*, e, por conta da pauta, que era a legaliza o das drogas, eu era bastante ativa, ficava na linha de frente de representar os usuários de drogas junto a vários *stakeholders* de alto nível. Eu estava na Comissão Global em 2013, mas continuava na Matilha, quando então veio Junho.

JUNHO/2013 A Matilha acompanhava os atos do Movimento Passe Livre (MPL) desde 2011. Rapidamente, vimos o que estava acontecendo e montamos uma base de primeiros socorros. No dia 13, o dia daquele massacre na [Rua] Maria Ant nia com a [Rua da] Consola o, a Matilha era a única base de atendimento médico no centro de São Paulo. Não havia uma ambulância por l . Descolamos uns médicos e enfermeiros voluntários. A gente atendeu mais de 50 feridos naquela noite, encaminhamos três pessoas para o hospital. A Matilha fez o que podia naquele momento, enquanto muitas institui es e espaços se omitiram quanto   repressão e   violência policial que estava rolando ali. A gente se posicionou – e isso é ativismo. Mesmo trabalhando naquela época com o FHC na Comissão Global de Política sobre Drogas, eu permaneci nas ruas, levando gás e fazendo primeiros socorros. O fato de estar vinculada a qualquer institui o nunca me impediu de ser ativista.

AUTONOMIA Acompanho o coletivo da Marcha da Maconha desde 2008 e atuei “escondida” antes, porque nos lugares em que eu trabalhava isso não pegava bem (inclusive no Greenpeace). Meu ativismo na pauta da maconha é, acima de tudo, aut nomo, individual, pes-

soal. Quando eu saí da Comissão Global, ajudei a formar a Aliança pela Água (momento de crise hídrica no estado de São Paulo em 2015), e depois a Anistia Internacional me chamou para ajudar a estruturar a campanha Jovem Negro Vivo, contra o genocídio da juventude negra periférica, principalmente em função das mortes decorrentes das operações policiais. Fizemos uma campanha sobre a violência no Rio de Janeiro durante os jogos e lançamos o aplicativo Fogo Cruzado, que é um laboratório de dados sobre tiroteios alimentado por celular, fontes livres da imprensa e boletins policiais – um projeto que hoje é independente e eu ajudo a coordenar.

360 GRAUS A primeira expedição de navio do Greenpeace de que participei lutava contra a poluição química industrial de rios e mares. O último protesto daquela expedição aconteceu em Porto Alegre. Eu estava toda animada, vestida de macacão para a linha de frente, me achando a pessoa mais corajosa do mundo. Eu era estagiária de comunicação e me mandaram ficar na sala de rádio do navio, com uns celulares gigantes, o telefone do barco e os rádios. Eu ouvia a comunicação de toda a equipe e, se tivesse alguém ferido ou se a polícia chegasse, eu precisaria acionar o protocolo de segurança. Era um papel crítico, mas naquela hora, eu, jovem, achava que o importante mesmo era estar na linha de frente. Fiquei revoltada, trancada sozinha na salinha de rádio, perdendo toda a emoção. Só que, no final da ação, deu treta. Aí eu precisei agir, disparar os releases, fazer o que tinha de fazer, e eu fiz direito, fiz rápido, foi super importante. Caiu então a ficha: o ativismo real não tem glamour, não é só o cara que está lá acorrentado, existe toda uma engrenagem que está em volta, em cima, em baixo, 360 graus em torno daquelas pessoas que estão na linha de frente. Ninguém faz nada sozinho. O que faz o ativismo se tornar uma força de mudança é quando outras pessoas, com outros perfis, talentos e reconhecimentos diversos, se juntam para realizar alguma coisa. Mesmo que você só possa ficar em casa, monitorando as redes enquanto a gente está na rua levando porrada, é importante.

ESCOLHAS É um processo de autoconhecimento você se entender ativista, porque permanecer nesse lugar é uma escolha diária. Quando eu engravidei, me perguntei se eu iria conseguir prover o dinheiro para pagar as contas de uma casa com uma criança. Quando minha filha tinha 13 meses e estava sendo desmamada, eu fiz a primeira viagem para uma ação direta do Greenpeace em Santarém. Aluguei um barco para a imprensa, para filmar a ação, e nosso barco foi invadido por uns ruralistas. Me bateram, queriam jogar a câmera na água. Foi todo um estresse para conseguir mandar a fita para Belém para sair no Jornal Nacional daquela noite. Todo mundo acabou detido, havia 500 ruralistas do lado de fora da delegacia. Lembro que durante o dia eu estava tão adrenada, nervosa, que não senti a dor dos machucados. Eu “esqueci” por um tempo que eu tinha uma neném em casa. No final, todo mundo foi liberado, o Jornal Nacional exibiu a reportagem do protesto. Quando fui embora naquela madrugada, às quatro da manhã, eu sofri uma crise de pânico, porque me caiu outra ficha, a de que eu teria de achar uma nova forma de ser ativista enquanto a minha filha

*A luta te salva da
inércia da derrota.
Enquanto você está
lutando, você está vivo,
está ativo socialmente,
está produzindo
inspiração, ideias, amor,
afeto, empatia.*

fosse criança, e que eu não poderia mais me colocar numa situação de tanto risco sem saber se voltaria inteira para casa ou quanto tempo demoraria para voltar. Foi outro momento de repactuação com o meu ativismo. Então eu passei a fazer mais coordenação de campanhas, o trabalho de negociar com os advogados e com a polícia, menos na linha de frente e mais nos bastidores. Em uma sociedade machista, para uma mulher ativista, especialmente que é mãe-solo como eu, existem essas outras questões: quem está cuidando da sua filha para você estar aqui protestando? Você não tem medo de apanhar ou de ser presa e deixar sua filha sozinha em casa? Acho que nunca devem ter perguntado isso para um pai ativista, ou perguntam muito menos do que para uma mãe. Então há vários momentos em que você se redescobre e escolhe novamente seguir nesse caminho.

REBELDIA A gente sabe todas as pressões que a idade traz. Você vai ficando um pouco mais cética com a idade. As pessoas cansam, se desiludem, trocam as prioridades, querem ter vidas mais estáveis. Há esse lado do peso que a vida vai trazendo e as pessoas passam por traumas, elas perdem, passam por lutos, vivem crises financeiras, têm desejos e sonhos frustrados. Vejo pessoas próximas a mim, a amargura em que essas pessoas entraram. Para mim o ativismo é um antídoto anti-amargura. A luta te salva da inércia da derrota. Enquanto você está lutando, você está vivo, está ativo socialmente, está produzindo inspiração, ideias, amor, afeto, empatia.

BIZARRICE Eu só vou parar de lutar pela legalização da maconha quando legalizar ou quando eu morrer. Porque é muito errado. Não é porque eu tenho mania com isso; é uma questão civilizatória acabar com essa guerra às drogas. É uma guerra contra a gente mesmo. Não dá para falar em século 21 e inovação e, ao mesmo tempo, continuar carregando essa herança bizarra do século 20. É uma enganação. Não vou desistir.



QUANDO A PESSOA SE TORNA ATIVISTA

Miguel Reis Afonso

O INÍCIO Comecei minha militância aos 20 anos de idade, no movimento estudantil, com o ingresso no curso de direito em 1978. Tive a felicidade de estar na PUC num período de grande efervescência política. A partir de 1978 e 79, a PUC muda um pouco sua atuação: ao ir para a periferia, ganha um fluxo que é de fora para dentro. Isso acontecia em várias áreas: na Pedagogia, no Serviço Social, no Direito. Naquele momento o centro acadêmico atuava na periferia de São Paulo junto com a cúria metropolitana, oferecendo assistência jurídica em sete pontos da capital – inicialmente um trabalho assistencialista. Eu trabalhava como estagiário de direito. Mas, em São Matheus, existia um movimento sindical muito forte porque o pessoal que foi demitido no ABC [região metropolitana de São Paulo] em 1976 comprou terreno no parque São Rafael, em Sapopemba. Era uma região muito politizada, onde já existiam favelas. Então, o trabalho de assessoria jurídica foi se voltando para os loteamentos clandestinos e favelas.

A Prefeitura tinha uma política de reintegração de posse nas favelas e, assim, nossa relação com as lideranças do movimento de moradia foi se construindo. Em 1979, vem o fundo de greve e nosso envolvimento vai se fortalecendo. Em 1980, surge o PT. O salto de qualidade foi quando, em 1981 e 82, logo depois da eleição, chega uma crise muito forte nas locações – tanto que a lei mudou em 1983 porque tinha muita gente sendo despejada. Os movimentos começaram a se reunir nas igrejas da Zona Leste, particularmente em São Miguel. Foi daí que surgiu o movimento de moradia, quando o pessoal começou a ocupar vastas [áreas] e a gente estava lá dando o suporte jurídico para isso. Participei da organização de favelas e da organização do movimento de loteamentos irregulares e clandestinos, em um grupo de advogados e estagiários que se reunia mensalmente com os representantes de loteamentos clandestinos. Vinha gente de todas as regiões de São Paulo. Assim se constituiu o movimento naquela oportunidade: juntando essa capacidade técnica, ideológica, e a militância concreta de ocupação de terras e ao mesmo tempo de criação de alternativas.

MOVIMENTO E ESTADO Eu tinha um amigo médico, do curso de Saúde, lá no Eldorado em Diadema. Isso era antes de 1982. Conversando com os pacientes, fazendo reunião, meu amigo médico descobriu a hipótese de que perder a casa causava adoecimento e muito medo nas pessoas: grande parte dos seus pacientes tinha problema de pressão alta por falta de documentação das casas. Ele me chamou para ajudar nesta situação e fizemos um trabalho lá. Em 1984, recém-formado e aos 26 anos de idade, eu sou convidado para trabalhar com a regularização fundiária e vou para o governo. Começo a trabalhar da mesma forma que atuava no movimento fazendo as reuniões à noite, aos sábados e tal. Isso cria problemas tanto dentro do governo quanto junto à comunidade. Sempre fica a pergunta: mas o que esse cara quer aqui? Quer ser liderança também? Vai ser candidato? Mas eu nunca deixei minha militância na zona Leste. Eu saí da prefeitura de Diadema, fiquei um ano desempregado e, quando a Erundina assumiu a prefeitura de São Paulo, aconteceu minha indicação do movimento popular de moradia para assumir na prefeitura. O movimento queria muito mais de mim do que eu poderia oferecer e mesmo assim a gente conseguia fazer muitas coisas. Isso é, para mim, uma postura coerente: estar no governo e estar no movimento. Normalmente as pessoas vão do movimento para os governos, percebem os limites de estar no governo e, quando saem do governo falam mal daquilo que não conseguiram fazer. Eu mantenho minha coerência. Sofro com isso, mas prefiro assim.

Se você deixar o movimento quando assume um cargo público, isso aponta para uma certa concepção. É comum isso acontecer. Quando o sujeito entra na administração pública, aprende que não pode fazer isso ou aquilo. No meu caso, eu nunca saí do movimento e isso sempre tem consequências. Por exemplo, fui demitido do governo Luiza Erundina por ser “muito voltado para os movimentos populares”. Na época, a prefeita deu uma entrevista dizendo que precisava de um perfil mais profissional, mais empresarial na COHAB [Companhia de Habitação]. Eu tenho o jornal com essa entrevista guardado até hoje, onde ela dizia mais ou menos assim: “o Miguel trabalha muito com os movimentos sociais”.

DO DIREITO À LUTA PELA TERRA Inicialmente a luta não era pela terra: era por questão contratual. As pessoas compravam os imóveis mas nunca tinham documento, certeza ou segurança jurídica. A situação era muito difícil. Naquela época não havia ainda a lei do parcelamento do solo, de 1979. Meu trabalho é anterior à lei e, sem ela era muito difícil preservar direitos. Naquela época era comum a pessoa não fazer o documento porque não estava a fim, e a situação ficava daquele jeito, irregular. Os loteamentos eram vendidos sem nenhuma garantia, tanto que se o comprador/morador atrasasse duas ou três parcelas, o vendedor simplesmente tirava a casa na mão grande. Era um grande desafio fazer a população entender que tinha tais direitos.

Nosso embate com as imobiliárias era muito grande. Muitas vezes, eles não davam nem um recibo. Certa vez, lá em São Mateus, o pessoal não tinha recibo de compra e venda. A imobiliária enrolava: “passa amanhã, não vou dar o recibo hoje”, ou o preço do recibo era um salário mínimo – olha só o absurdo. Um dia colocamos todo mundo num ônibus e fizemos

uma manifestação na porta da imobiliária. Para azar do dono, alguém chamou a televisão. A reportagem passou na hora do almoço e o dono da imobiliária passou a receber telefonemas dos parentes do interior: “O que está acontecendo com você, que sempre foi um cara honesto?”. O cara me ligou no dia seguinte e disse que faria os documentos. Ou seja, era mais ou menos assim.

A luta pela terra vem depois de uma certa compreensão política: o povo vai percebendo o que quer. E era muita terra vazia na periferia servindo à especulação. São áreas construídas ou livres esperando a valorização enquanto tem gente precisando de terra e de casa. As pessoas vão percebendo. Entre 1983 e 1988 aconteceram muitas ocupações de terra em São Paulo e o pessoal está lá até hoje.

FORMAÇÃO Dentro do movimento de moradia muita gente se capacitou, teve uma época em que procuravam as faculdades de direito. Evidente que estudar direito é muito diferente de advogar. Mas tem gente que hoje está advogando e militando, fazendo seu ativismo junto ao movimento e sua carreira profissional. Fico satisfeito em ver esse processo de formação dos quadros e colaboro sempre que posso.

FAVELA Hoje, a luta por moradia continua muito ligada a uma determinada conquista. Depois da conquista vem uma certa desmobilização – exceto quando uma liderança é muito ativa, não vive sem lutar, procura outras lutas. No caso das favelas, houve muito avanço, mas ainda há muita luta. Há uma contaminação midiática que pretende confundir favela com comunidade, por exemplo. Não: você mora numa favela! Favela tem uma história, tem uma origem na exclusão. Foram os negros expulsos do centro e mandados para os arredores das grandes cidades. Apesar de ser esquecida pelo poder público, a favela resiste, supera as crises. É impressionante o poder público não resolver o problema da falta de moradia.

HOJE O movimento hoje é institucional. Tem uma faceta de luta e uma faceta de produção de unidades habitacionais. Vejo isso como uma conquista. Ao longo dos anos, o pessoal fez ativismo e também propôs fortemente as políticas habitacionais, os mutirões, a autogestão. A política do Fundo Nacional de Moradia Popular e o Minha Casa Minha Vida são fruto desta luta.

FÉ São 40 anos de luta. E o que motiva as pessoas a continuar? Conversando com contemporâneos de luta, concluímos tratar-se de fé. Não uma fé religiosa, mas um acreditar nas coisas, acreditar na luta. O que me faz sair da cama muito cedo num domingo e seguir para uma reunião longe da minha casa? Você chega lá e tem gente acordando, tem gente ainda sonolenta, e quando a reunião ameaça de começar chega alguém distribuindo cesta básica...

O que me motiva? Acreditar na luta, acreditar nas pessoas, acreditar que a vida pode ser melhor. O que eu ganho com isso? Organização. Não tem benefício próprio: é acreditar num benefício coletivo.

Tem gente que me pergunta: o que eu deixarei para os meus filhos? Deixarei para eles coisas que o dinheiro não compra. Por exemplo, o meu filho mais novo, aos 17 anos, percebeu a realidade por si mesmo numa favela, quando foi num grupo na Vila Prudente para conhecer um grupo de jovens. Agora que ele está na faculdade, essa experiência influencia muito a atuação dele.

TERRA Não somos movimento de sem teto, somos Movimento de Luta pela Terra. Sempre discutimos isso no movimento, tanto que era Movimento dos Sem Terra da Leste I. Entendíamos que o problema está na terra, e não no teto. O problema da moradia você resolve, o da terra é muito mais complicado. Eu cheguei a trabalhar na CPT [Comissão Pastoral da Terra], numa época que a luta estava mais voltada à questão trabalhista em função dos boias-frias. Bebíamos muito na experiência do movimento rural. A terra vem, mesmo no urbano.

PEREGRINAÇÃO Nunca fiz nada para mim, nunca tirei férias. Fazia seis anos que eu não viajava. Sempre tinha um motivo: doença, falta de dinheiro e tal. Nunca fui um espiritualista, sempre fui concreto apesar de trabalhar muitos anos com a igreja. Fiz o caminho de Santiago de forma a chegar a Compostela no dia do meu aniversário [de 60 anos].. Com a camisa do Santos, aproveitei para pedir uma Libertadores... resumo da viagem: na volta, em Vila Nova do Gaia, entrei na igreja de Nossa Senhora do Pilar, ouvi: “você se prepara muito para estabelecer uma jornada. Ela vai acontecer de qualquer jeito esteja bem preparado ou não. E ela acontece.” E isso resumiu minha caminhada. Foram 11 dias caminhando sozinho, sem distração... para uma pessoa que viveu a vida toda em trabalhos coletivos, todo este tempo pensando na vida, refletindo, foi muito instrutivo.

“Lembrei de uma música.. Como é mesmo aquela do Chico?”

Quando eu morrer / Cansado de guerra

Morro de bem / Com a minha terra:

Cana, caqui / Inhame, abóbora

Onde só vento se semeava outrora

Amplidão, nação, sertão sem fim

Ó Manuel, Miguilim / Vamos embora

(Chico Buarque/1997)



QUANDO A PESSOA SE TORNA ATIVISTA

Áurea Carolina

Era o fim de tarde da quarta-feira, 14 de março de 2018. O dia tinha sido de duros embates na Câmara Municipal de Belo Horizonte para a então vereadora Áurea Carolina (PSOL), a mais votada nas eleições de 2016 na cidade. A conversa que deu origem ao depoimento abaixo aconteceu numa sala de reuniões da Gabinetona – o espaço institucional hackeado por Áurea e pela sua colega de movimento e partido Cida Falabella – e teve, por isso, uma gravidade incomum, tematizada no texto: a do “peso” da luta. Poucas horas depois, a vereadora Marielle Franco seria assassinada no centro do Rio. Amorosidade, resiliência, a “dor do mundo que constitui as lutas” ecoam aqui o sentimento de indignação que marcarão para sempre a lembrança daquele dia.

FAGULHA Há primeiro uma faísca, um chamado para se engajar. Na adolescência, um dia eu me dei conta de que existia injustiça no mundo. É difícil precisar uma marca, mas há um momento da tomada de consciência, a experiência subjetiva de a pessoa sentir a necessidade de colaborar com alguma coisa maior do que sua própria existência. Aconteceu mesmo antes de eu atuar na cultura Hip Hop como cantora de rap. Ainda que no Hip Hop houvesse a arte – e arte também é essa política dos encontros – eu sabia que não era suficiente escrever letra de rap, cantar rap. Eu queria ter a vivência maior (que está presente no imaginário do Hip Hop) da importância do conhecimento e de agir coletivamente. Daí eu fui tendo acesso a várias outras lutas. Em 2003, participei da retomada do Hip Hop Chama, uma movimentação de jovens da cultura hip hop em Belo Horizonte. Não sei que termo eu usava na época, mas o foco era claro: discutir direitos, política pública, porque havia influência de outros grupos e do debate político na época. O Observatório da Juventude estava puxando a pauta dos direitos juvenis, que era nova. As coisas estavam se entrelaçando. Uma parte de nós era ligada a esses processos de resistência nas comunidades. Depois disso foi virando uma marca. Eu passei a me reconhecer como uma lutadora.

PREFIGURAÇÃO Há um grau de utopia imprescindível para a gente suportar a investida ativista. Para encorajar as pessoas e se encorajar, é preciso acreditar que é possível mudar.

Existe um grau de prefiguração, em que a coisa que se sonha é sonhada porque esse outro mundo pode existir mesmo – e existe, de muitas formas no nosso cotidiano, por mais que não esteja generalizado. A Gabinetona é a tentativa de reconhecer que temos um espaço limitado, mas que pode ser um território das nossas buscas de horizontalidade, das práticas feminista, antirracista, de representatividade, de processos decisórios partilhados, por mais que isso seja uma raridade no ambiente institucional e em outros espaços. É difícil, dá trabalho, mas há uma disposição sincera para fazer. A utopia precisa ser alimentada por essas experimentações, senão as pessoas desistem.

AMOR Nessa conjuntura, em que nossa fé está sendo testada noite e dia, a gente precisa da energia vital da utopia. Eu me alimento das conversas com as mulheres, grupos de jovens, com os movimentos sociais, é lá que eu recarrego esse amor... É um amor, mesmo. Eu sinto também que, quando eu me dei conta disso na adolescência, era uma questão de amor próprio, de as pessoas não se submeterem às disposições que não levam em conta o que você pensa. Porque a gente vai sendo maltratada a vida inteira e esses silenciamentos são estruturais, não são apenas pessoais. O ativismo nos chama para entendermos nossa própria condição de mundo.

DOR Há uma dor do mundo que constitui as lutas, sempre. Não existe luta sem um sentimento de indignação.

AMOR E LUTA Eu tenho me sentido como uma lutadora. Porque os embates são barra-pesada. Lutadora dá a dimensão da contestação das opressões. [A noção de] ativismo pode trazer isso, mas não de primeira. O termo “lutadora” afirma que há um espaço de enfrentamento. Nós temos inimigos (não pessoas, mas ideias, práticas); nós temos coisas a superar, inclusive em nós mesmas, que se reproduzem na nossa formação: lutar contra as violências que aprendemos desde crianças, lutar contra as violências que estão em todos os lugares. Eu tatuei no corpo a expressão “Amor e Luta”. Acho que esses dois elementos são inseparáveis. O amor não é nada passivo, dócil, servil; é uma busca de justiça, de autoconhecimento, de respeito, e não é possível conhecer outra pessoa sem desvendar essas estruturas violentas. Nossos potenciais são massacrados por tudo isso que está aí. A luta precisa de amorosidade para a gente não se aniquilar também. Existe um registro de competição – capitalista, racista, patriarcal – que também afeta as lutas sociais e as esquerdas. Se queremos lutar de outra forma, de uma maneira que nos eduque, a luta precisa ser acolhedora.

O ATIVISTA LEVE A ideia de “ativista” parece ter uma certa “leveza”. Pode-se construir de muitas formas a dedicação para a coletividade. Ativismo parece tirar um pouco essa carga de que a luta é pesada. A luta traz para nós uma corresponsabilização. Eu não posso transferir

*Há um grau de utopia
imprescindível para a gente
suportar a investida ativista.
Para encorajar as pessoas
e se encorajar, é preciso
acreditar que é possível
mudar.*

a responsabilidade para outra pessoa meramente, trata-se de um processo coletivo que, necessariamente, me envolve. O ativismo talvez tenha a imagem – pode ser muito estereotipada – da ação do voluntariado nas comunidades, tudo muito importante, mas que às vezes faz parecer que você pode fazer uma intervenção e que não precisa continuar.

MICRO/MACRO Eu não acredito que há ponto de chegada, que chegaremos a uma situação melhor para todo mundo. Um dia eu falei: “nós vamos ser feministas até o fim, antirracistas até o fim, porque o racismo não vai acabar, o patriarcado não vai acabar, o capitalismo não vai acabar” – pelo menos não no horizonte histórico que temos. Não que o desejo pela mudança não nos interpele e nos convoque. Essa deve ser a nossa busca. O fato é que somos atravessadas infinitamente por essas violências, nós somos essas violências em última instância. Eu acho que a questão entre “micro” e “macro” – um debate situado no século 20 sobre como se organiza as lutas – trata de uma coisa só. Os feminismos também. Não dá para desconectar a minha intimidade, a forma como eu me sinto, do sistema global da especulação financeira, de como a gente lida com os recursos naturais. Chegamos numa fase em que todo mundo vai ter de se virar com tais problemas, algo que incansavelmente é preciso levar adiante e enfrentar.

CONVIVER Compartilhar [ideias, experiências] com outras pessoas vai sintonizando os afetos. Aí a coletividade se materializa. Quando estou num espaço só com mulheres, e mais ainda, com mulheres negras, periféricas, a confiança vai também refazendo a vontade de lutar, de seguir. A gente vai construindo mediações, alianças – e as lutas são essas relações, principalmente. As lutas são sempre formas de convivência.

*Para encorajar as
pessoas e se encorajar, é
preciso acreditar que
é possível mudar.*

AMBIENTE INSTITUCIONAL Na Câmara de Vereadores, a pressão para que aumente a distância entre os movimentos e a vida institucional é assustadora. Os movimentos podem até tentar ocupar, mas as barreiras formais são brutais. Existem procedimentos, sombras, apagamentos, ruídos que não tornam automática a conexão das lutas com a vida institucional. Há um vetor do próprio sistema jogando para ficarmos aqui dentro, confinadas. Não se pode permanecer muito tempo nesse ambiente institucional. É preciso arejar a vida institucional continuamente. Do mesmo modo como somos socializadas para nos adequar às normas desde criança, assim é com as lutas no espaço institucional. A radicalidade, a ousadia, a inventividade, tudo isso que nos constitui, vai perdendo um pouco de vigor ao longo do tempo. A conexão das lutas com a institucionalidade requer uma tensão básica: as lutas precisam manter processos autônomos para além das instituições e, ao mesmo tempo, não descansar das instituições. A derrocada do projeto petista, democrático-popular do último período, tem a ver com essa separação. Eu nem falo de cooptação, mas de um enquadramento mesmo, de um empobrecimento [da ação]. Erguer na vida institucional uma presença ativa das lutas é custoso, e pode ser ameaçado com muita facilidade. Mas não se pode desistir; é tudo o que eles querem.

A LUTA NA CÂMARA Quando eu olho a Gabinetona na Câmara de Vereadores de Belo Horizonte, tenho de lembrar por que nós estamos aqui, qual é a dedicação de vida para esse projeto comum que a gente sonhou e aos trancos e barrancos vem colocando em prática. Nós primeiro inventamos que queríamos ocupar as eleições – ouvimos de tudo no meio do caminho e tivemos de fazer uma síntese no meio do caminho para persistir. Aqui é um esforço de resiliência diária. Aqui a gente tem de desenvolver estratégias de sobrevivência, e forjar atitudes também. Não se consegue simplesmente com a nossa “boa intenção” sobreviver aqui. É preciso romper, ir abrindo espaço, na marra.



QUANDO A PESSOA SE TORNA ATIVISTA

Isidoro Salomão

DESAPRENDER Acredito que nasci com alguma coisa diferente. Desde a escola primária, no ginásio, passando pela escola agrícola, eu já dava um trabalho danado — no sentido de querer mudar as coisas. Nesta minha longa caminhada, sempre foi assim. Eu me tornei ativista na caminhada; não houve nenhum ato automático ou um clique que, de uma hora para a outra, me tornasse um ativista. Mas houve fatos que aceleraram esse processo: me tornei padre na Igreja Católica e vim a ser sacerdote na minha terra. Vivi toda a burocracia de uma igreja que não me cabia. No dia da minha ordenação fui ordenado meia hora antes da cerimônia. O bispo que me ordenou disse: “pode correr, vestir a roupa que nós vamos te ordenar”. No dia seguinte, em outra cidade, eu já estava na atividade de padre. Eu já fui para esse trabalho sabendo que minha missão seria diferente. A questão cultural, por exemplo.

VIOLA DE COCHO Durante o Seminário, eu aprendi a tocar violão. Quando cheguei aqui e ia para as comunidades, percebi que meu violão espantava as violas de cocho¹. Então, deixei o violão em casa e praticamente nunca mais peguei nele. Busquei as pessoas da comunidade, aprendi a tocar viola de cocho e fui pras comunidades com ela. Então apareceu um monte de violeiro de viola de cocho. Violão espanta viola de cocho. Isso foi um aprendizado pra mim, assim como tem aprendizado em cada ato, em cada evento. A partir daí, tudo o que eu tinha aprendido numa cadeira de escola, tive que (quase) desaprender, desfazer para caminhar com o povo. Desde então, cada dia é um passo nessa militância e nesse ativismo.

JUVENTUDE Nunca tive uma formação específica [na área] ambiental. Mas, por morar no Pantanal, eu deveria ter uma atuação diferenciada. Algo que me mudou muito foi a Campanha da Fraternidade de 1991, com o tema Juventude Caminho Aberto. Começamos um trabalho com juventude aqui e, cada dia mais, esse caminho aberto nos mostrava várias possibilidades. E um dos caminhos que nós começamos a trilhar com a juventude foi o caminho ambiental no Pantanal. A partir daí, fizemos todo um trabalho de aprender e ensinar. Era

¹ Instrumento musical de cordas dedilhadas, variante regional da viola brasileira, comum nos estados do Mato Grosso, Mato Grosso do Sul e no Centro-Oeste brasileiro. Recebe este nome por ser confeccionada em tronco de madeira inteiriço, esculpido no formato de uma viola. Reconhecida como patrimônio imaterial brasileiro.

muito trabalho, tinha muita gente, havia 150 grupos de jovens entre 1991 e 1996. Nós praticamente buscamos os Sem-Terra para nossa região. Procuramos o MST [Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra] para buscar uma possibilidade, uma solução para aquela juventude toda. Todo este trabalho levou a grandes ocupações de terra na região.

O POVO OU A IGREJA Todo esse movimento foi nos tornando cada vez mais ativistas e, como me tornei um padre ativista, já não cabia mais na igreja. O bispo me pediu para escolher: ficar com o povo ou com a Igreja. Respondi que queria os dois, mas se fosse para escolher apenas um, ficaria com o povo. A partir daí fui me apartando da igreja e ficando com o povo. Nosso trabalho não parou, tanto que hoje eles querem reconectar nosso trabalho com a igreja. Ontem eles achavam difícil trabalhar com nós. Hoje eles querem trabalhar com nós.

CAMINHADA Ativismo e militância se faz na caminhada. Quando você caminha com o povo, tem um objetivo e planeja essa caminhada, se torna militante, se torna ativista.

Tivemos uma experiência muito interessante: a Escola de Militância. Esse processo de trabalho com jovens focou nos jovens iniciantes, jovens em formação e jovens militantes. Foi uma formação em processo. Não acredito que a mudança do ser humano aconteça num passe de mágica, de uma hora para outra. Toda mudança é um processo. Uma mudança muito repentina não é verdadeira mudança. A mudança que acontece na caminhada tende a ser uma mudança permanente. Talvez por ter feito minha caminhada assim, acredito que a caminhada do outro seja assim também. E há o exemplo – isso é muito importante, porque o exemplo de alguém inspira. Me engrandece ouvir das pessoas: “com você, eu vou”. Então vamos...

CULTURA Nosso ativismo provocou reação. Teve repressão, teve punição. Formamos um grupo em parceria com a Vanda², passamos a cantar o que queríamos. Não falávamos mais: cantávamos, dançávamos. Aquilo que, se falado, seria reprimido. Cantávamos. Incluímos [nossas mensagens] no nosso CD e o pessoal ouvia na rádio. A questão ambiental e cultural torna gostoso o trabalho, envolve a pessoa inteira. Cultura e ambiente se complementam. Quando a questão ambiental está enraizada na vida da pessoa, ela se torna cultura também. Por exemplo, quando fomos *reinculturar* na viola de cocho, precisei aprender do pessoal... Dentro da igreja, nós fizemos a missa pantaneira, toda sertaneja, cantada e dançada. Isso tudo vai se misturando. Hoje somos uma sociedade sociocultural e ambiental. Não diferenciamos o humano, a natureza, a mística, de como vive essa pessoa. Cultura e natureza se vive. O bonito mesmo é fazer esse trabalho. Tem muito mais de prática do que teoria. É a caminhada que faz o ativismo, que faz a militância, e não um curso.

2 Vanda Aparecida dos Santos, ativista e fortalecedora da cultura pantaneira.

*Toda mudança é um processo.
(...) A mudança que acontece
na caminhada tende a ser
uma mudança permanente.*

TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO E COMUNIDADES ECLESIAIS DE BASE Sou fruto de uma CEB [Comunidade Eclesial de Base]. Eu não fui para o seminário pequeno (que é quase degradação ou retração do ser humano, onde o cara é feito para ser padre). Fui direto para a faculdade, que é um seminário grande. Isso colaborou na minha formação. Não fui preparado para ser o padre que alguém quer, e fazer aquilo que Roma quer. Então, pela Teologia da Libertação contida nos grupos de reflexão das CEBs, eu cheguei lá... e, depois, por meu relacionamento com pessoas como Leonardo Boff, teólogo da libertação, com Dom Pedro Casaldáglia, com quem trabalhamos. E na Pastoral da Juventude, no auge desse trabalho, fui assessor de bloco no Centro-Oeste. Éramos quatro assessores no Brasil. Isso nos trouxe uma experiência muito grande, produtividade e efetividade. Ao trabalhar com juventude, ou você apresenta resultado, ou perde o jovem. Isso exigiu que a gente trabalhasse com o jovem, inclusive no sentido de dar as respostas para ele na construção de uma sociedade que eles desejavam. Nunca fui um teórico da Teologia da Libertação. Sempre trabalhei com os pés fincados na terra, na realidade.

SERVIR Neste momento político, diante da crise atual, não há nada pronto. Todo o valor das coisas está no seu fazer. Durante toda a minha vida eu procurei viver daquilo que eu fazia em grupo. Para mim o maior revolucionário é Jesus Cristo, mas tem gente que acha que é o maior conservador. O desafio é fazer isso tudo concreto na vida das pessoas. Hoje sou considerado um expulso da Igreja, mas tenho em Jesus Cristo um exemplo de luta e isso me traz a referência da alegria de servir. Eu sou um construtor: tudo isso aqui que você está vendo [as construções, os espaços, roças de todo tipo, animais, sistema de aproveitamento de água de chuva, jardins, edificações, alojamentos, áreas livres e espaços comuns, uma chácara organizada para encontros], eu construí. Não para mim, mas para os outros, e tenho a alegria de ver os outros usufruírem dessas coisas todas que eu construí. Servindo aos outros, você está sendo servido também. A alegria está nisso. Para o militante que vem, ou que foi, ou que é, é fazer... fazer com o máximo de qualidade, com empenho da sua vida toda, porque isso é viver.



QUANDO A PESSOA SE TORNA ATIVISTA

Werá Jeguaka Mirim, o rapper Kunumi MC¹

PROTESTO Eu sou ativista pela demarcação das terras do povo indígena. Quando eu estava com 13 anos, em 2014, aconteceu a Copa do Mundo. Os caras da FIFA vieram para convidar duas pessoas da Aldeia Krukutu² para participar e as lideranças daqui escolheram [quem seria]. Uma semana depois, vieram pedir para escolher mais um para a abertura, para representar o povo indígena e soltar a pomba da paz. Meu pai, Olívio Jekupé, me indicou, e eu aceitei. Fizemos o ensaio e ficou bom, só que, dois dias antes da abertura, o cacique teve ideia de alguém fazer um protesto, e ele pensou que na hora alguém poderia soltar uma faixa escrita Demarcação já. Levamos a faixa pra ver o que ia dar, só que levamos escondido. Foi aí que o outro menino que estava aparecendo na TV não fez o protesto e sobrou pra mim. Se eu não fizesse aquilo já era, eu sabia que o futuro dos povos indígenas estava nas minhas mãos. Eu sabia que era importante, e eu fiz no meio do campo do Itaquerão. Muita gente me viu, muita gente. Quando saí do campo os jogadores pegaram a faixa e eu deixei, fui ver o jogo lá em cima e voltamos para casa. Contei pro meu pai, que achou estranho, disse que

¹ O primeiro encontro com Werá Jeguaka Mirim foi em Rio Claro, SP, em 2010, quando tinha 9 anos e participou com a família do 3º Bate-papo na Floresta, organizado pelo Arquivo Público e Histórico, na Floresta Estadual, com as crianças do 4º ano da Escola Djiliah Camargo de Souza. Em 2018, nos reencontramos no SESC Vila Mariana, e aquela criança agora era o rapper Kunumi MC, mais desenvolvido no português e confiante de seu ativismo pela causa indígena.

² A Aldeia Krukutu existe desde os anos 60, quando chegaram as primeiras famílias. Fica entre São Bernardo do Campo e Parelheiros. Krukutu tem 47 famílias, totalizando 300 guaranis. Está em um território de 25 hectares chamado Tenonde Porã e possui mais sete aldeias com mais ou menos 1100 pessoas. A comunidade fala o guarani e a segunda língua é o português. O nome Krukutu foi dado pelos primeiros moradores; no local há muitas corujas, e é por causa do seu canto ("kru") que ficou nomeada como Krukutu. A aldeia tem seu cotidiano marcado por atividades culturais, com passeios turísticos, venda de livros, artesanato, filmagens e outras manifestações culturais. No contato com os turistas que visitam a aldeia, os Guarani procuram desconstruir as idéias ligadas ao povo indígena, mostrando-lhes como mantêm viva a cultura indígena. Criaram a Associação Guarani Nhe'em Porã, fundada em 1999, pelo escritor Olívio Jekupé e seus parentes indígenas Marcos Tupã e Geraldo de Paula.

não viu nada, só o menino soltando a pomba da paz. A TV não mostrou o protesto que eu fiz. No outro dia vieram europeus, muita gente de fora do Brasil para saber o que é demarcação e porque eu fiz aquilo. Vieram pra me conhecer, saber quem eu sou e para que servia aquela faixa. No outro dia a gente viu a foto, repercutiu muito.

INFÂNCIA Quando eu era mais pequeno eu sempre viajei com meu pai pra vários lugares pra falar como é a vida de um menino na aldeia, só que eu não sabia falar direito na época. Hoje desenvolvi mais um pouco.

Aos 9 anos de idade eu fiz o contrato com a editora FTD e a Panda Books. Depois de 4 anos, quando eu estava com 14 anos, saiu meu primeiro livro que é junto com meu irmão, Os Contos dos Kunumi Guarani, e o segundo livro, Kunumi Guarani, que é quase uma autobiografia, falando de um menino que vive na aldeia. Foi ali que eu gostei de escrever literatura, continuei, e até agora eu estou escrevendo.

RAP INDÍGENA Eu escolhi a literatura para minha vida. Um dia eu estava escrevendo, lendo os livros do meu pai e eu gostei muito – são poesias, e foi ali que tentei escrever poesia e transformar em música. Eu não sabia que aquilo era rap, mas já tinha ouvido os Brô MC's, que é o primeiro grupo de rap indígena. Eu vi que eram letras de luta, muitas rimas, e eu percebi que tinha feito um rap. Escolhi essa literatura depois da copa do mundo. Quando comecei a cantar rap eu não sabia muito de qual tema falar. Só que eu sempre me lembrava do protesto que fiz na época na Copa do Mundo e me dava inspiração. Então, escrevo só sobre o tema, questão indígena, saúde, a importância de demarcar a terra indígena”.

SANGUE VERMELHO Quando comecei, muita gente me criticava, falava que o rap não é da nossa cultura, que a gente estava roubando essa cultura. Hoje mostrei pra muita gente que o rap é uma forma de defesa, de luta, para tentar salvar nosso povo através da escrita,

pela música. Muita gente ouviu meu rap e gostou. Lancei em 2016 meu primeiro disco, que se chama Meu Sangue é Vermelho, com cinco faixas. Uma delas, a faixa com a música que eu mais gosto, é para os Guarani Kaiowás, em homenagem ao povo do Mato Grosso do Sul que mais sofre aqui no Brasil, que ninguém conhece, ninguém sabe. Pensam que eles vivem bem, ninguém mostra, a mídia não mostra. Eu escrevi essa letra em homenagem a eles, para dar visibilidade, porque estão passando por necessidade. Os fazendeiros estão matando eles toda hora, mas isso a TV brasileira não mostra.

Também tem o segundo disco que lancei em abril, dia 19, bem no Dia do Índio. O nome do álbum é Todo Dia é Dia de Índio, para falar pra muita gente que todo dia é o dia do índio, dia de luta e de vitória. Muita gente tentou nos massacrar, mas estamos de pé.

CINEMA Eu tive um privilégio de fazer um filme média metragem falando sobre meu povo, nossa luta, sobre mim, meus livros, a literatura nativa, meu rap e sobre a minha carreira: o filme Kunumi, o raio nativo, que foi premiado³.

E agora tem um novo filme, de um inglês, que veio pra cá direto no ano passado para fazer várias gravações. Em breve vai sair e se chama Meu Sangue é Vermelho. Eu viajei para muitos lugares para fazer gravações desse filme. Foi assim que eu conheci os Brô MC's de perto, conheci como um artista conversando com outro artista. Fizemos gravações, conversamos sobre o rap, a importância do rap e como eles vivem. Foi ali que surgiu a letra Guarani Kaiowá.

Com essa filmagem fomos para o Maranhão. Me surpreendi muito: tem muitos povos indígenas no Maranhão. Cada aldeia tem uma terra, mas é pequena para muita gente. Estão sofrendo muito porque os fazendeiros estão sempre metendo bala neles. Fui conhecer pessoas que foram atacadas brutalmente, facada, tiro nas costas, muita coisa. Fiquei muito triste por ver um parente ser atacado pelos fazendeiros. Esse filme conta um pouco sobre a nossa luta.

³ O filme foi premiado no concurso Minha Vez, conquistou o segundo lugar no *Youth Jury do Prix Jeunesse International 2016* [Alemanha] e venceu como Melhor Documentário e Menção Especial do Júri do prêmio SIGNIS, do festival *Divercine* [Uruguai].

Quando a pessoa se torna ativista

No caminho do corpo-ativista-que-se-inventa não há nem ponto de partida nem ponto de chegada definidos. A invenção caminha junto com a experimentação

Silvio Munari

Quando ou como uma pessoa se torna ativista? Rascunhei muitas respostas: narrar alguns filmes em que ocorrem processos dessa natureza (Diários de Motocicleta; O Clube da Luta); contar minha própria trajetória (quando um colega, aos dez anos de idade, me pergunta: "você é punk ou metal?"); quebrar a frase e pensar cada palavra ("quando", "como", "pessoa", "se torna", "ativista"). Todos continuam me parecendo adequados, correndo o risco de dizer o óbvio: não há um único tempo ou um único modo para uma pessoa se tornar ativista.

O que me parece mais importante na pergunta são dois pressupostos implícitos em "se torna" e "ativista": A expressão "se torna" aponta para pelo menos duas direções: 1) que alguém deixa de ser algo e passa a ser outra coisa; 2) que já sabemos que coisa é esta - ativista. De forma complementar, temos o problema de que todos já parecem saber o que é "uma pessoa que se tornou ativista".

Talvez o mais difícil seja o "se torna". Ao mesmo tempo em que permite, de imediato, pensar que alguém se torna algo diferente do que era, também abre caminho para pensar que alguém tão somente realiza seu destino. O exemplo aqui seria a semente e a árvore: a árvore já estaria virtualmente contida na semente; esta, se cultivada de forma adequada, germina e finalmente se torna aquilo que estava pré-destinada a ser: uma árvore. No caso de nossa pergunta: alguém se torna ativista porque já contém todas as características necessárias, bastando uma circunstância, um instante, um método para que finalmente realize, que traga para a realidade sua essência mais profunda: a de ativista.

Uma outra questão que o "se torna" suscita: a da conversão. É um tema um tanto quanto místico que se rastreia na biografia de santos (a conversão de São Paulo, o apóstolo e, segundo Alain Badiou¹, um militante, um ativista), de filósofos (Pascal, Descartes, Rousseau

¹ Alain Badiou. São Paulo: a fundação do universalismo. Tradução de Wanda Caldeira Brant. Boitempo, 2009.

passaram por um “hápax existencial”, uma conversão, segundo texto de Michel Onfray²), de personagens literários (o homem que acorda metamorfoseado em barata, de Franz Kafka³) etc. Assim, entender o “se torna” como uma conversão nos coloca diante de uma rota definitiva: uma vez convertida, “uma pessoa se torna ativista” de uma vez e para sempre.

Por fim, a expressão “se torna” puxa uma terceira linha no emaranhado de sensações e pensamentos que produzem esta escrita: nem uma pessoa que alcança sua essência mais profunda, nem uma pessoa que passa por uma conversão, mas um corpo que se inventa ativista. Obviamente que este é um pensamento de matilha: já Friedrich Nietzsche, pensador alemão do século XIX, havia subtítuloado um de seus mais provocadores escritos de “como alguém se torna o que é”⁴! E diversos outros pensadores contemporâneos seguem essa esteira, tais como Deleuze⁵, Onfray⁶, Foucault⁷, para pensar a “estética da existência”, a “escultura de si”, o “cuidado de si” como processos pelos quais passam os corpos que habitam esse mundo.

Estamos aqui em terreno pantanoso, aquele que identificamos como um segundo pressuposto na pergunta: todo mundo sabe o que é “ativista”. E não estamos aqui querendo fazer um apelo à fuga dos estereótipos. Aqui estamos tentando criar uma fissura no bloco que pode bloquear os processos de invenção, ou seja, a produção de um ideal de ativista que funcionaria como modelo a partir do qual todos os demais ativistas seriam comparados. E mais: a depender de quanto um corpo-ativista-qualquer é mais ou menos idêntico à ideia-ativista-modelo, também mais ou menos ativista ele será. E as ideias, já escreveu Oswald de

2 Michel Onfray: *A arte de ter prazer: por um materialismo hedonista*. Tradução de Monica Stahel. Martins Fontes, 1999.

3 Franz Kafka. *A metamorfose*. Tradução de Modesto Carone. Editora Brasiliense, 1994.

4 Friedrich Nietzsche. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. Tradução de Paulo César de Souza. Companhia das Letras, 1995.

5 Gilles Deleuze. *Conversações: 1972-1990*. Tradução de Peter Pál Pelbart. Editora 34, 1992.

6 Michel Onfray. *A escultura de si: a moral estética*. Tradução de Mauro Pinheiro. Rocco, 1995.

7 Michel Foucault. *A hermenêutica do sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982)*.

8 Oswald de Andrade. *Manifesto Antropófago*. Publicado em: Benedito Nunes. *A utopia antropofágica*. Globo, 2011.

"Nunca se aprende fazendo como alguém, mas fazendo com alguém, que não tem relação de semelhança com o que se aprende".

Andrade⁹, "queimam gente nas praças públicas". Por isso: "Suprimamos as idéias e as outras paralisias. Pelos roteiros. Acreditar nos sinais, acreditar nos instrumentos e nas estrelas".

No caminho do corpo-ativista-que-se-inventa não há nem ponto de partida (fundamento), nem ponto de chegada (finalidade, intencionalidade) definidos. A invenção caminha junto com a experimentação e o corpo que se torna ativista pode não ter nenhuma identidade com o ativista-modelo, Ativista com "A" maiúsculo. No processo de se produzir, de se fabricar, de se montar ativista, este corpo vai se transformando, se inventando nos encontros que vai fazendo.

Talvez nos faça bem estabelecer um ajuntamento com aquilo que Gilles Deleuze escreveu a respeito da aprendizagem. Em seu livro sobre Proust, há um pequeno parágrafo em que aparecem a questão do tempo (quando) e do método (como). Podemos ler: "nunca se sabe como uma pessoa aprende; mas, de qualquer forma que aprenda, é sempre por intermédio de signos, perdendo tempo, e não pela assimilação de conteúdos objetivos"⁹. E ainda neste pequeno parágrafo ele toca na questão dos modelos: "Nunca se aprende fazendo como alguém, mas fazendo com alguém, que não tem relação de semelhança com o que se aprende".

"Quem sabe como um estudante pode tornar-se 'bom em latim'" ou "quem sabe como se tornar um grande escritor" são perguntas que o pensador coloca no mesmo parágrafo. No caso do estudante de latim, Deleuze dirá que pode até mesmo se tratar de amor, pode até mesmo se tratar de algo inconfessável. No caso do escritor, ele cita um personagem de Proust, que tem certeza de que um grande escritor não terá saído de uma educação do tipo acadêmica, mas sim do contato com os grandes bares.

Quando ou como? Por amor. Mas também por amizade, como quando um colega ou um professor de escola nos convida para ir a um protesto. Por acaso. Como quando em uma viagem de férias encontramos alguém que nos coloca num caminho do qual já não se pode voltar. Pela dor. Como quando nossos pais, mães, filhos, amigos são mortos cotidianamente devido à cor de sua pele, devido ao local onde moram, devido ao modo como produzem seu corpo, pelo modo como conduzem uma luta. Pelo não-humano. Como quando lutamos pelos rios, pelas florestas, pelos bichos, pelo direito de cada forma de vida existir. _

9 Gilles Deleuze. Proust e os signos. Tradução de Antonio Carlos Piquet e Roberto Machado. Forense-Universitária, 1987, p. 22.

Intervenção Visionária

Desenhando o futuro no chão da cidade

FAÇA VOCÊ MESMO: CICLOFAIXA SURPRESA

Em uma manhã de fevereiro de 2018, em São Paulo, passantes desavisados em uma via movimentada da cidade encontrariam um insólito incentivo à mobilidade por bicicleta: em velocidade relâmpago, um coletivo instalou uma ciclofaixa cidadã. Em apenas 45 minutos e sem qualquer incidente ou imprevisto, foi feita a pintura de um quilômetro de ciclovia e 20 bicicletas sinalizadoras, colocação de balizadores, a pintura de um muro que acompanha a via e a cola de lambes explicando os motivos da transformação. A ação provocou alegria coletiva e conquistou considerável espaço na mídia nas primeiras 48 horas após sua execução, extrapolando a esfera do bairro e ecoando pela cidade como fato político.

Intervenções ao estilo “faça você mesmo” têm por vezes o mérito de colocar o oponente – no caso, o poder público municipal – em um dilema de decisão: ao apagar a ciclofaixa e destruir o trabalho não-oficial, porém claramente funcional dos ativistas, a prefeitura iria restaurar a carência de estrutura cicloviária na região e expor de forma brutal seu débito com a sociedade; de outro lado, manter a intervenção seria uma rendição da ineficiência estatal ao engajamento daqueles que se apropriam radicalmente da cidadania.

Os esforços dos ativistas para garantir que a ciclofaixa tivesse uso possível e seguro não eram apenas instrumentais: eram uma reivindicação da legitimidade da ação cidadã. A chave não está em vencer a autoridade do Estado, nem em complementá-la, mas sim em tensioná-la. Os autores da ação sabiam que empregar a sinalização cicloviária oficial jamais impediria que a ciclofaixa fosse eliminada ou substituída por uma estrutura da Prefeitura. Ao mesmo tempo, ao empregarem a sinalização ao lado de elementos inusitados, como o muro pintado e os cartazes ilustrando as razões da ação, instauram no local uma intervenção visionária: não basta que tenhamos uma ciclofaixa segura e funcional na cidade, porque também não nos basta um Estado autoritário, negligente e impermeável à atuação cidadã. A ação dos ativistas ensaia um passo além, sugerindo um outro futuro possível.

Em São Paulo, uma ciclofaixa põe limite ao domínio dos carros: ação direta feita pelas pessoas

Foto: © Luciana Cury





Fotos: © Louise Ganz

LOTES ATIVOS NADA VAGOS

Um projeto da artista mineira Louise Ganz, em colaboração com artistas, profissionais da arquitetura e moradores locais, passou a ocupar temporariamente lotes vagos de Belo Horizonte e Fortaleza para outras finalidades e usos públicos. A ideia era “ativar” um uso público possível de espaços naturalizados como propriedade privada, em ações de criação e engajamento tipicamente locais, ao mesmo tempo que se apontava para soluções de ocupação pública do espaço urbano em escala mais ampla. “Os lotes vagos são pequenos campos (cercados ou abertos) que possibilitam produzir e viver numa esfera distinta da especulação, do planejamento urbano regulatório e da hegemonia de construções e rotinas”, diz o blog da artista. Em Belo Horizonte, lotes foram transformados em praças temporárias, lugares de lazer, convivência e contemplação (como um “praia”) ou em espaços de serviços (cabeleireiros ao ar livre). Em Fortaleza, além de jardim comunitário, os terrenos tornaram-se redários para descanso de trabalhadores e palcos de arte e música. As ações aconteceram entre 2004 e 2008.



Em Recife, ônibus circula de graça num misto de serviço direto e protesto contra o aumento da tarifa

Foto: © Maira Acioli

EU ACHO É CARO: A BUSONA

Em campanha carnavalesca contra o aumento das passagens de ônibus do Recife, ativistas organizaram em janeiro e fevereiro de 2018 o bloco Eu Acho É Caro. Em alusão ao bloco recifense Eu Acho É Pouco, a ação colocou na rua um ônibus gratuito (a Busona) que fazia trajetos pela cidade, buscando passageiros pelo caminho em pleno clima da festa. A ação conquistou a imprensa local, que enviou jornalistas a bordo do coletivo para acompanharem a inusitada união entre protesto, serviço e comemoração. A iniciativa se articulou com outras diversas ações diretas e batalhas judiciais contra o aumento da tarifa, interrompendo as negociações e impedindo que ele sequer fosse votado. Foi a quebra histórica de um período de cinco anos de aumentos ilegais do valor do transporte público na cidade. _

tuíra

#01 _ jan.2019

QUEM COLABORA NESTA EDIÇÃO

Ariel Nobre é artista visual, comunicador e homem transvivo. É idealizador do Projeto Preciso Dizer que Te Amo, uma campanha de sensibilização contra o suicídio de homens trans. É um dos fundadores da Pajubá, Diversidade em Rede – consultoria com enfoque em diversidade. Já militou no coletivo Isoporzinho das Sapatão no Rio de Janeiro e na Revolta da Lâmpada em São Paulo.

Áurea Carolina é mestre em ciência política; ativista pelos direitos das mulheres, juventudes e populações negras e integrante do movimento Muitas pela Cidade que Queremos. É deputada federal (PSOL-MG).

Carolina Munis é graduada em Relações Internacionais e integrante da Escola de Ativismo. Foi co-fundadora do Cursinho Popular Transformação, colabora com a plataforma Lindo Levante e atua na facilitação de conversas e planejamentos em coletivos e ONGs.

Cássio Martinho é jornalista de formação. Atua como consultor de ONGs e movimentos sociais em trabalho em rede e mobilização social, dá aulas em cursos de comunicação e de gestão cultural. Integra a Escola de Ativismo.

Isidoro Salomão é filósofo e teólogo. Ativista Ambiental, é articulador do Comitê Popular do Rio Paraguai e da equipe executiva da associação sociocultural e ambiental Fé e Vida.

Jaque Conceição é fundadora e coordenadora do Coletivo Di Jeje, Pedagoga e Mestre em Educação: História, Política, Sociedade pela PUC-SP, é membro de uma comunidade tradicional dos povos de Terreiro de Nação Angola-Congo, mãe do João e do Pedro, e feminista.

Luciana Ferreira é doutoranda em educação na Unesp/Rio Claro. Integra a Escola de Ativismo desde 2016 com o Núcleo de Aprendizagens e Invenções. Curiosa com os temas água, território, agroecologia, mundos indígenas, educação popular e processos de subjetivação.

Miguel Reis é advogado e mestre em planejamento urbano. Assessor jurídico do Movimento de Defesa do Favelado/ MDF Vila Alpina. Foi secretário adjunto das subprefeituras e subprefeito de Cidade Tiradentes no município de São Paulo.

Narrira Lemos é goiana e feminista, faz doutorado na UFRJ, e é colaboradora na Escola de Ativismo e sysadmin na Cl4ndestina. Também contribui com outros projetos feministas e ativistas, como a Vedetas. Suas experiências em tecnologia e ativismo partem da percepção do corpo como agente ativo na produção de técnicas e tecnologias e, por isso, também como parte do verbo, da ação e da nossa cultura – modos de fazer, comer, nadar, procriar... Entende o "fazer ciência" como perspectivas parciais e situadas, além de um território de desejo aberto, fluído e interessado.

Rebeca Lerer é jornalista e ativista de direitos humanos. Trabalhou no Greenpeace por mais de uma década, ajudou a fundar a Matilha Cultural e desde 2009 atua na agenda de reforma da política de drogas e intersecções com segurança pública e violência policial

Salvador Schavelzon é Doutor em Antropologia pelo Museu Nacional (Rio de Janeiro) e professor na Unifesp (Osasco). O estudo de processos políticos o conduziram a um campo de reflexão onde a teoria política só se mantém em pé quando sustentada pelo fora do pensamento e política selvagem, das forças irreverentes do trabalho vivo em revelia, da recusa da ordem e da desorganização. Nascido na Argentina em 1978, mora há mais de dez anos em São Paulo, na interseção de mundos latinoamericanos e buscas autônomas.

Silvio Munari é pedagogo, atuando na encruzilhada entre educação, cultura e assistência social. Vem pesquisando a diferença e a formação de educadores em várias formas de re-educar educação.

Werá Jeguaka Mirim, o MC Kunumi, nasceu em 18 de março de 2001. É casado com Kamila Mirim e pai de Werá Mirim. Filho de Olívio Jekupé e Maria Kerexu. Seus irmãos são Tupã Mirim, Kerexu Mirim, e Jekupé Mirim.

**Os Guarani-
Kaiowás estão
sofrendo, mas
não correndo.**

**Porque a luta
não acaba
por aqui.**

Kunumi MC

EXPEDIENTE

Tuíra é uma revista semestral produzida pela **Escola de Ativismo**.

Equipe editorial: Amarela, Carolina Munis, Cássio Martinho, Luciana Ferreira, Silvío Munari, Teresa Arruda. **Arte:** Gabi Juns.

Tiragem: 500 exemplares

Impressão com certificação FSC por Forma Certa, com aproveitamento de papel e sem sangria.

As opiniões expressas nos artigos assinados são de responsabilidade exclusiva das pessoas autoras.

Para colaborações,
envio de textos e contato:
revistatuira@ativismo.org.br