

Bárbara Lima
Juliana Soares Gonçalves
Antonio C. Fausto da Silva Jr.
Carlos Alberto de Carvalho
Ives Teixeira Souza
(Org.)

Comunicação,
Jornalismo e
Colonialidades
do Ser, do Saber
e do Poder



**COMUNICAÇÃO, JORNALISMO E COLONIALIDADES
DO SER, DO SABER E DO PODER**



Comunicação, Discursos & Experiências

Diretores

Profa. Dra. Sônia Caldas Pessoa

Universidade Federal de Minas Gerais

Prof. Dr. Luiz Alex Silva Saraiva

Universidade Federal de Minas Gerais

Comitê Editorial

Profa. Dra. Ângela Cristina Salgueiro Marques

Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil

Profa. Dra. Camila Maciel Campolina Alves Mantovani

Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil

Prof. Dr. Dominique Ducard

Université Paris-Est Créteil Val de Marne, França

Profa. Dra. Graciela Martínez Matías

Universidad Nacional Autónoma del México, México

Profa. Dra. Ida Lucia Machado

Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil

Prof. Dr. Marcus Antônio Assis Lima

Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Brasil

Prof. Dr. Daniel Martín Pena

Universidad de Extremadura, Espanha

COMUNICAÇÃO, JORNALISMO E COLONIALIDADES DO SER, DO SABER E DO PODER

Organizadores

Bárbara Lima

Juliana Soares Gonçalves

Antonio C. Fausto da Silva Jr.

Carlos Alberto de Carvalho

Ives Teixeira Souza



Diagramação: Marcelo Alves

Capa: Gabrielle do Carmo

Revisão: Bárbara Lima; Juliana Soares Gonçalves; Antonio C. Fausto da Silva Jr.; Carlos Alberto de Carvalho; Ives Teixeira Souza



A Editora Fi segue orientação da política de distribuição e compartilhamento da Creative Commons Atribuição-Compartilhual 4.0 Internacional https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

C741 Comunicação, jornalismo e colonialidades do ser, do saber e do poder [recurso eletrônico] / Bárbara Lima, Juliana Soares Gonçalves, Antonio C. Fausto da Silva Jr., Carlos Alberto de Carvalho e Ives Teixeira Souza (orgs.). – Cachoeirinha : Fi, 2024.

305p.

ISBN 978-65-85958-56-1

DOI 10.22350/9786585958561

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Comunicação – Jornalismo. I. Lima, Bárbara. II. Gonçalves, Juliana Soares. III. Silva Jr., Antonio C. Fausto da. IV. Carvalho, Carlos Alberto de. V. Souza, Ives Teixeira.

SUMÁRIO

Apresentação

9

Antonio C. Fausto da Silva Jr.

Bárbara Lima

Carlos Alberto de Carvalho

Ives Teixeira Souza

Juliana Soares Gonçalves

1 OBJETIVIDADES E EPISTEMOLOGIAS DISSIDENTES

1

15

Manifestos da beirada e da floresta: uma tentativa de se propor experiências jornalísticas

Bárbara Lima

2

29

Monitoramento global dos meios de comunicação e a representação das mulheres

Luana Rosa

Cynthia Mara Miranda

3

41

Sonhar-com: por que estudar os sonhos das mães

Stephanie Boaventura

4

53

Afetos, discursos e experiências: desafios epistêmicos

Sônia Caldas Pessoa

5

71

Comunicação popular insurgente: histórias de vida como metodologia para tecer narrativas curadoras na comunidade boa esperança

Sarah Fontenelle

2 RACISMO, XENOFOBIA, MACHISMO: MODERNAS ESTRATÉGIAS DE OPRESSÃO

6

89

Racismo e despacificação de epistemes comunicacionais

Antonio C. Fausto da Silva Jr.

7	105
A sofisticação do racismo em narrativas de personagens LGBTQIAPN+ nos filmes <i>Madame satã</i> (2002) e <i>Rainha diaba</i> (1974)	
<i>Aleone Higídio</i>	
8	121
Xenofobia e relações de gênero: o que (não) se percebe em artigos acadêmicos da área da comunicação	
<i>Brenda Luiza Araújo Barbosa</i>	
<i>Marina Carrano Lelis</i>	
<i>Carlos Alberto de Carvalho</i>	
9	133
Mucamas proibidas: denegação de mulheres negras em coberturas jornalísticas de violência	
<i>Nayara Luiza de Souza</i>	
10	151
Sagrado masculino, <i>Instagram</i> e novas estéticas de manutenção da cis-heteronorma	
<i>Juliana Soares Gonçalves</i>	
3 ÉTICAS, ESTÉTICAS E POÉTICAS	169
11	171
Mulheres cordelistas no Maranhão: do trabalho de pesquisa à experiência prática da criação poética	
<i>Maria Gislene Carvalho</i>	
12	185
“Como flor de la bosta de las vakas fronterizas”: práticas e táticas do espraçamento cartonero	
<i>Frederico Ranck Lisboa</i>	
13	201
O “ser guerrilheiro” pelo acionamento de Carlos Marighella em <i>Viagem à Luta Armada</i> (1996) de Carlos Eugênio Paz	
<i>Lucas Guimarães Resende</i>	
14	217
Um samba, que tal?: O espiralar do tempo no desafogo em devaneio	
<i>Marina Carrano Lelis</i>	
<i>Ives Teixeira Souza</i>	

15

229

Muito-humanos e quase-humanos: uma análise do conceito de humanidade a partir de pensamentos decoloniais

Amanda Gomes

4 COLONIALIDADES DO SER E(M) ESPAÇOS INSTITUCIONAIS DE PODER

16

243

Estender e levantar as mãos: cultos, súplicas e gestualidades na era franquista

Deivid Carlos de Oliveira

17

259

Reflexões sobre o uso da linguagem inclusiva e não sexista para a redução da desigualdade entre os gêneros na comunicação

Silvia Helena Dias dos Santos

Cynthia Mara Miranda

18

273

Ativista negra, intersexo e posithiva: Carolina Iara e a representatividade LGBTQIAPN+ no Instagram e no legislativo paulistano

Philippe Oliveira Abouid

Gaia Bê Limah

19

287

A digitalização de dados da saúde pública durante a pandemia e suas vulnerabilidades: um estudo sobre o Conecte SUS

Isabela Furtado

Sobre as pessoas autoras

301

APRESENTAÇÃO

Antonio C. Fausto da Silva Jr.

Bárbara Lima

Carlos Alberto de Carvalho

Ives Teixeira Souza

Juliana Soares Gonçalves

Este livro é resultado parcial da pesquisa “Comunicação, Jornalismo e Colonialidades do Saber e do Poder”, financiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), por meio da Chamada CNPq/MCTI/FNDCT Nº 18/2021 - Faixa B - Grupos Consolidados (Processo: 406167/2021-4). Composto por trajetórias, escolhas empíricas, metodológicas e conceituais diversas, os trabalhos que constituem esta obra convergem no interesse por distintos aspectos das engrenagens e relações de poder e de saber.

Identificar e compreender as estratégias das colonialidades do poder e do saber para reconhecer como elas atravessam os processos comunicacionais e jornalísticos é o problema que perpassa a pesquisa realizada em conjunto pelos grupos Insurgente-Grupo de Pesquisa em Comunicação, Redes Textuais e Relações de Poder/Saber (UFMG), Temporona-Coletivo de Ações em Temporalidades e Narrativas (UFMG), Grupo de pesquisa Comunicação, Direitos e Igualdade - CODiG (UFT), Estudos em Tradição e Memória-EsTreMa (UFMA) e Grupo Bertha de Pesquisa (PUC Minas). Neste livro, há contribuições também de pessoas pertencentes aos grupos de pesquisa Afetos: Comunicação, Discursos e Experiências (UFMG) e Grupo de Pesquisa em Comunicação, Raça e Gênero (CORAGEM/UFMG).

As dimensões simbólicas, éticas, políticas, econômicas, culturais, ideológicas e comportamentais, as quais são dadas a ver ou são ocultadas pelas colonialidades em suas reverberações comunicacionais, foram apresentadas no primeiro seminário de pesquisa, realizado nos dias 16 e 17 de novembro de 2022 na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais (Fafich/UFMG), em Belo Horizonte, conjugando apresentações presenciais e em modo remoto.

No ano seguinte, nos dias 22 e 23 de novembro, realizamos o “II Seminário de Pesquisa em Comunicação, Jornalismo e Colonialidades do Saber e do Poder”, com a intenção de promover o diálogo e partilhar reflexões entre as pesquisadoras e pesquisadores desses grupos. O segundo encontro foi realizado integralmente em modalidade remota.

O objetivo dos seminários “Comunicação, Jornalismo e Colonialidades do Saber e do Poder” é funcionar enquanto aparato para a reverberação das discussões movidas no âmbito da pesquisa financiada pelo CNPq. Nessa direção, a presente publicação amplia a possibilidade da produção científica sobre questões contemporâneas à história do Brasil e América Latina, sempre pela perspectiva das interconexões com produtos e processos comunicacionais, com investigações que se propõem a refletir sobre as colonialidades por distintas vertentes teórico-metodológicas.

Diante da poderosa gama de discussões que se apresentam nos textos, as seções deste livro foram pensadas num exercício simultâneo de articular as pluralidades epistemológicas, promovendo o diálogo entre suas diferenças e singularidades. E assim, com o objetivo de facilitar o percurso de leitura, propomos as seguintes seções: *Objetividades e epistemologias dissidentes; Racismo, xenofobia, machismo; modernas estratégias de desumanização; Éticas, estéticas e poéticas; Colonialidades do ser e(m) espaços institucionais de poder.*

A primeira parte do livro, “Objetividades e epistemologias dissidentes”, é destinada a discutir os limites das noções tradicionais de objetividade em dimensões narrativas, comunicacionais e jornalísticas. A seção se dedica à apresentação de proposições com recortes políticos para lidar com experiências temporais densas e perenes no campo epistemológico, e para além dele, com outras formas de conhecimento. Os textos são: “Manifestos da beirada e da floresta: uma tentativa de se propor experiências jornalísticas”, de Bárbara Maria Lima Matias; “Monitoramento global dos meios de comunicação e a representação das mulheres”, de Luana Martins e Cynthia Miranda; “Sonhar-com: por que estudar os sonhos das mães”, de Stephanie Boaventura; “Afetos, discursos e experiências: desafios epistêmicos”, de Sônia Caldas Pessoa; e “Comunicação popular insurgente: narrativas curadoras como metodologia para tecer re-existência na comunidade Boa Esperança”, de Sarah Fontenelle.

Na segunda seção do livro, “Racismo, xenofobia, machismo e estratégias modernas de opressão”, o objetivo é discutir as colonialidades e opressões sociais aos corpos e subjetividades em espaços comunicacionais de pesquisa e de produção de sentidos, e assim, refletir sobre possíveis estratégias contra/anticoloniais. Desse modo, os textos são: “Racismo e despacificação de epistemes comunicacionais”, de Antonio Fausto; “A sofisticação do racismo em narrativas de personagens LGBTQIAPN+ nos filmes *Madame Satã* (2002) e *Rainha Diaba* (1974)”, de Aleone Higídio; “Xenofobia e relações de gênero: o que (não) se percebe em artigos acadêmicos da área da comunicação”, de Brenda Barbosa, Marina Lelis e Carlos Alberto de Carvalho; “Mucamas proibidas: denegação de mulheres negras em coberturas jornalísticas de violência”, de Nayara Souza; e “Sagrado Masculino no Instagram e novas cosméticas de manutenção da cis-heteronorma”, de Juliana Gonçalves Soares.

“Éticas, estéticas e poéticas” é a terceira seção do livro, constituída por textos que exploram diferentes gêneros e linguagens, como a literatura de cordel, movimento cartonero, entre outros temas. Maria Gislene Carvalho apresenta “Mulheres cordelistas no Maranhão: do trabalho de pesquisa à experiência prática da criação poética”; Frederico Lisboa propõe “Como flor de la bosta de las vacas fronterizas: práticas e táticas do espraiamento cartonero”; “O ‘ser guerrilheiro’ pelo acionamento de Carlos Marighella no narrar de Carlos Eugênio Paz em Viagem à Luta Armada (1996)” é discutido por Lucas Guimarães; Marina Lelis e Ives Teixeira Souza experimentam “‘Um samba, que tal?': o espiralar do tempo no desafogo em devaneio”; e, por fim, Amanda Gomes analisa “Muito-humanos e Quase-humanos: uma análise do conceito de humanidade a partir de pensamentos decoloniais”.

A última seção “Colonialidades do ser e(m) espaços institucionais de poder” perpassa a ditadura de Francisco Franco na Espanha, a potencialidade legislativa de Carolina Iara, os dados dos usuários da rede de saúde pública e a comunicação da Justiça Eleitoral. Deivid Oliveira traz “Estender e levantar as mãos: cultos, súplicas e gestualidades na era franquista”; Silvia Helena Dias dos Santos e Cynthia Mara Miranda propõem “Reflexões sobre o uso da linguagem inclusiva e não sexista para a redução da desigualdade entre os gêneros na comunicação”; Philippe Oliveira e Gaia Bê Limah apresentam “Ativista Negra, Intersexo e Positiva: Carolina Iara e a representatividade LGBTQIAPN+ no Instagram e no legislativo paulistano”; “A digitalização de dados da saúde pública durante a pandemia e suas vulnerabilidades: um estudo sobre o Conecte SUS” é analisada por Isabela Furtado.

Apresentado enquanto sua forma, agradecemos às instituições que tornaram este livro possível: CNPq, CAPES e Fapemig.

1 OBJETIVIDADES E EPISTEMOLOGIAS DISSIDENTES

1

MANIFESTOS DA BEIRADA E DA FLORESTA: UMA TENTATIVA DE SE PROPOR EXPERIÊNCIAS JORNALÍSTICAS

Bárbara Lima

INTRODUÇÃO

Este artigo propõe uma análise dos discursos editoriais de dois coletivos jornalísticos: o *Nós, Mulheres da Periferia*, de São Paulo, e o *Sumaúma*, de Altamira, Médio Xingu, no Pará. Escolhemos estes dois manifestos dos coletivos, por refletirem o jornalismo, a partir de figuras-metáfora que propõem a formação de outra relação espaço-temporal, a partir das margens. Ao passo que esses discursos pautam as experiências dos coletivos em territórios distintos, parecem reivindicar o jornalismo como um lugar marcado, e materializado, pelo que se entende sobre os territórios, agentes, na relação temporal e na construção de referências das narrativas por sua singularização.

Argumentamos que esta seria uma outra forma de se compreender a própria história, diante da universalização do jornalismo moderno-colonial e autoritário, que impõe um modo de se conhecer o mundo, legitimando em discursos autorreferentes a sua própria identidade e desqualificando outras (Moraes, 2022; Carvalho, 2023; Jácome, 2020; Albuquerque, 2010). Desse modo, a espacialidade e a temporalidade nesses manifestos dos coletivos, seja nas “conversas de portão”¹, ou a partir dos sons emitidos pelas “raízes da árvore Sumaúma”², a nosso ver, parecem propor um jornalismo atento ao corpo e ao território desde

¹ Disponível em: <https://nosmulheresdaperiferia.com.br/manifesto/>. Acesso em: 12/03/2024.

² Disponível em: <https://sumauma.com/quem-somos/>. Acesso em: 12/03/2024.

percepções para os sentidos simbólicos da periferia e margens (Anzaldúa, 2005; Das, Poole, 2008; hooks, 2019). Assim, ao passo que são experiências que constituem a tradição do jornalismo, também encontram formas de contrapor um discurso repleto de binarismos, ao propor uma prática localizada e outras histórias possíveis.

O coletivo e site *Nós, Mulheres da Periferia* está em circulação há dez anos. No coletivo, criado com a intenção de produzir relatos sobre indivíduos e grupos sociais outrora invisibilizados pela história oficial de nosso país, as editoras encontram um espaço maior na internet, ao criarem os seus conteúdos de forma mais autoral, através de sites, e perfis em plataformas digitais, devido principalmente aos custos baixos para manter as páginas. Os parceiros do coletivo que auxiliam financeiramente na produção de conteúdo são a Associação de Jornalismo Digital (AJOR), em alguns projetos a *Folha de S.Paulo*, associação Repórteres sem Fronteiras, o projeto em rede Black Adnetwork e a organização Ibirapitanga, além de se manterem pelas assinaturas de leitores e o *crowdfunding*³.

O coletivo Sumaúma é um coletivo jornalístico localizado em Altamira, Médio Xingu, na Amazônia. Fundado em 2022 pelos jornalistas Eliane Brum, Jonathan Watts, Verônica Goyzueta, Talita Bedinelli e Carla Jiménez. O coletivo também recebe doações por campanhas de financiamento *online*, mas conta com o apoio da *Google*, além de campanhas de artistas, atrizes e atores no *Instagram*⁴. Enquanto *Nós, Mulheres da Periferia* é produzido por mulheres jornalistas moradoras das periferias de São Paulo, a equipe de Sumaúma são jornalistas, em sua maioria, paulistas que vão produzir este jornalismo em Altamira.

³ Uma forma de financiamento coletivo pela internet, através de doações em plataformas específicas.

⁴ Disponível em: <https://www.instagram.com/sumaumajornalismo/>. Acesso em 12/03/2024.

Além disso, ambos coletivos contam com o apoio de grandes empresas jornalísticas e plataformas, que ora limitam suas definições e práticas com discursos autorreferentes. Estas são algumas das contradições que acompanham os coletivos aqui retratados.

Contudo, o nosso interesse neste artigo é refletir a partir das figuras-metáfora presentes nos manifestos dos coletivos, a partir da independência editorial e posicionamentos políticos. Em nosso juízo, estes discursos indicam uma possibilidade e proposta política para outra inscrição jornalística, mas sobretudo, em relação ao tempo e à história. Assim, não nos concentramos nas características estruturais-econômicas de *Nós*, *Mulheres da Periferia* e *Sumaúma*, ou em sua origem enquanto mídias *online*. O nosso objetivo é refletir sobre a construção narrativa de ambos coletivos, que parecem dinamizar esta prática jornalística nas reflexões sobre gênero, raça e território a partir dos múltiplos significados e temporalidades das periferias. De acordo com Carlos Alberto de Carvalho (2019, p. 45), proposições metafóricas no cruzamento com as narrativas “podem ampliar teórica e metodologicamente modos de pensar e estratégias de escrutínio”.

Desse modo, indagamos: o que significa propor outras narrativas possíveis para o jornalismo pelas beiradas e a partir da árvore Sumaúma? De que modo os coletivos sugerem uma narrativa com um potencial anticolonial? Afinal, como as figuras-metáfora podem sugerir uma relação territorializada e corporificada para os sentidos da periferia, ao passo que também indicam uma temporalidade presentista e universal de um jornalismo moderno?

AS RELAÇÕES COM A PERIFERIA EM NARRATIVAS JORNALÍSTICAS

Algumas metáforas, expressões e *slogans* como “notícia”, “imparcialidade”, “cobertura 24 horas”, “nunca desliga” são acessados em coberturas jornalísticas, e em seus discursos em relação ao tempo (Jácome, 2020). Estas colocações apontam para uma temporalidade presentista, que toma o passado como um tempo pacificado e não problemático (Antunes, 2007; Jácome, 2020). Nesta dimensão, o progresso e a modernidade construíram as dimensões simbólicas de uma narrativa possível para o jornalismo e para a própria história.

No caso deste artigo, tratamos das relações simbólicas com as dimensões da periferia em narrativas jornalísticas. Desde o início do milênio, autoras e autores do campo de estudos do jornalismo vêm estreitando pesquisas interessadas nas questões de gênero e sexualidade, sobre as violências e estratégias narrativas (Biroli, 2007; Caldeira, 2017; Carvalho, 2023); proximidade com estudos decoloniais entendendo o jornalismo moderno como reproduzidor das colonialidades de saber e poder (Silva e Moraes, 2019; Moraes, 2018, 2022; Gonçalves et al., 2022); além das masculinidades (Biroli, 2007; Ribeiro, 2002, Silva, 2010). Estes são alguns estudos na área que afirmam o jornalismo como um lugar simultaneamente atravessado por temporalidades muito diversas, e por sua implicação moderna-colonial.

Desse modo, tentaremos traçar o que seriam estas marginalizações produzidas pelo jornalismo moderno-colonial, e a ressignificação do que seriam as margens, a partir de experiências que reivindicam posicionamentos políticos, em constante trânsito. Neste primeiro momento, apresentamos a nossa localização sobre a modernidade-colonial, e os sentidos simbólicos para a periferia, margem e fronteira enquanto categorias políticas.

Autoras feministas contemporâneas, em suas singularidades históricas (hooks, 2019; Anzaldúa, 2005; Das, 2020) têm se dedicado a refletir sobre a periferia a partir do corpo em seus atravessamentos de raça, gênero e sexualidade. Um primeiro movimento das autoras é perceber a colonialidade enquanto constituinte da historiografia e das sociedades. Enquanto sistema de poder e saber (Quijano, 2005; Mignolo, 2007), a colonialidade produziria encobrimentos (Dussel, 1994) em diferentes escalas econômicas, institucionais e simbólicas. Nesse sentido, estas autoras feministas e decolonias negritam este posicionamento, ao apontarem para relações de opressão a partir de corpos, relações etnico-raciais e de gênero.

Nesse sentido, a antropóloga argentina Rita Laura Segato (2012) nos oferece uma visão sobre esta racionalidade moderna amparada pela colonialidade que recai, principalmente, sobre o engessamento de posições identitárias, a partir da racialização que divide de forma binária e hierárquica as/os sujeitas/os entre não-brancos (indígenas e negros) e brancos, ou seja, instaura-se uma identidade supostamente neutra e canônica, e o seu “Outro”, designado enquanto sobra, à margem. Essa relação que a autora denomina de produção de binarismos funciona como um modo de hierarquização a partir do padrão colonial, definindo os seus centros e periferias⁵, e que baliza as distintas posições fundamentadas nas diferenças de prodígios e poder.

No jornalismo moderno, a produção de margens é compreendida por Moraes e Silva (2019) e Moraes (2022) a partir de um esforço historicizante sobre a geocultura que tem como referência países do hemisfério norte para a produção de conhecimento (Meditsch, 1997).

⁵ Aqui compreendemos centros e periferias não somente em dimensões geográficas, mas também em dimensão simbólica.

Para Silva e Moraes (2019), preceitos como a objetividade e a neutralidade fundamentados em bases científicas modernas como uma forma de saber e estrutura epistemológica propiciam a transformação de diferenças em desigualdades (Silva e Moraes, 2019, p. 2). Seriam então, fundadas as bases de saberes produzidos a partir da modernidade-colonialidade, e assim espreiadas enquanto verdades e modos a serem seguidos. Como já mencionamos, neste cenário, o jornalismo não escaparia de ter como métodos norteadores padrões guiados pela colonialidade, a modernidade e o progresso, e assim, produzir efeitos de como as subjetividades devem ser percebidas.

Nesse sentido, os discursos jornalísticos enquanto disputas simbólicas se amparam em figuras-metáfora temporais bastante presentistas para construir a sua forma de saber, ao passo que tentam se universalizar, dissociando a presença de território e corpo, ou seja, como se fossem narrativas extemporâneas. Desse modo, como propõe Carlos Alberto de Carvalho (2019), nos deparamos com narrativas bem resolvidas, sem contradições e pacificadas.

Quando acessamos discursos em princípios editoriais, manuais de redação, em cartas ao leitor, e no próprio código de ética essas figuras-metáforas estão postas: um sujeito neutro, que produz narrativas atreladas a uma única realidade possível, à objetividade e à verdade. Entre estes textos, nos aproximamos do editorial da *Folha de S.Paulo* de 2018, quando argumenta que as experiências jornalísticas que não se encaixam neste padrão “profissional”, são limitadas e “artesaniais”. Nesta perspectiva, estas mídias não dariam conta do ideal moderno e da objetividade do jornalismo:

As diversas formas de jornalismo artesanal, praticadas com espírito militante, dedicadas a determinado tema ou circunscritas a uma comunidade, mostram-se úteis para suprir lacunas no conjunto da mídia, mas são limitadas em

alcance e escopo pela parcialidade do ponto de vista e precariedade da base material [...] (Manual de Redação, Folha de São Paulo, 2018).

Desse modo, a *Folha* acaba por definir as fronteiras entre um jornalismo moderno diante de outras narrativas relegadas à margem. No entanto, estas metáforas apontaram para a contradição do próprio jornal que teoricamente fomentaria práticas jornalísticas diversas, porém com as condições de atenderem ao ideal moderno. Nesse sentido, Carvalho (2019) argumenta que na prática, as metáforas também podem ser potencialidades para se complexificar a realidade e tomar as temporalidades estratificadas para se compreender violências, contradições, posicionamentos, incompletudes em narrativas jornalísticas que tentam se universalizar.

Nesse cenário de reapropriação das temporalidades para se construir outras histórias possíveis, alguns coletivos e projetos - que não necessariamente se restringem à ação jornalística - fundados a partir dos saberes feministas, da negritude, da periferia geográfica e por saberes ancestrais, parecem negritar a tentativa de pacificação da linearidade historiográfica moderna-colonial. São por exemplo, iniciativas como os manuais de redação de *AzMina* e *Think Olga*⁶ para uma cobertura humanizada para não se reproduzir violências de gênero, LGBTQIAPN+fobias e racismo; o coletivo feminista *Gênero e Número* com pesquisas de dados para a presença de corpos diversos na ciência⁷; além do *Ênois Conteúdo*, responsável por práticas educativas e metodologias a partir/ de “dentro” dos territórios das periferias⁸.

Assim, com esta multiplicidade de narrativas, estes coletivos à margem apontam para as contradições temporais, a partir de projetos,

⁶ Disponível em: <https://thinkolga.com/ferramentas/>. Acesso em: 12/03/2024.

⁷ Disponível em: <https://www.generonumero.media/dados-abertos/>. Acesso em: 12/03/2024.

⁸ Disponível em: <https://enoisconteudo.com.br/projetos/>. Acesso em: 12/03/2024.

ferramentas e figuras-metáforas potenciais para lidar com o presente. Afinal, como refletir por figuras-metáfora a partir da margem, que parecem convocar uma outra relação com o espaço-tempo? Como dar conta das contradições impostas por *Nós, Mulheres da Periferia* e *Sumaúma* que trazem em seus manifestos a “beirada”, a árvore Sumaúma, e a própria floresta como espaços posicionados para se praticar o jornalismo? Como estas figuras-metáfora podem oferecer métodos e serem improntas anticoloniais diante dos saberes calcados na modernidade-colonial?

O ESPAÇO-TEMPO DO JORNALISMO DE BEIRADA E DE SUMAÚMA

No manifesto do coletivo *Sumaúma* estão postas relações entre a árvore, suas raízes que acumulam água e percorrem grandes distâncias, além da sua forte presença na floresta amazônica e para o povo indígena Xipaya. As mulheres que vivem ao seu redor tratam Sumaúma como “vizinha”, com as suas raízes que “puxam a água do chão e a lançam para o céu, engrossando os rios que voam sobre nossas cabeças para levar chuva para outras regiões”⁹. É a partir dessas longas raízes que abrigam diferentes histórias, que o coletivo inspira essa experiência jornalística, a partir da Amazônia, de sua terra e vivência. O coletivo é fundado por diferentes jornalistas que priorizam como valores, técnicas e métodos um jornalismo que retoma o povo-floresta primeiro e as suas histórias que não são pacificadas¹⁰.

Nessa esteira, *Nós, Mulheres da Periferia* traz em seu manifesto histórias de mulheres negras das periferias como o fio condutor desta

⁹ Disponível em: <https://sumauma.com/quem-somos/>. Acesso em 12/03/2024.

¹⁰ Como já pontuamos, neste artigo não nos atemos às condições de fundação dos coletivos em aspectos econômicos e as plataformas utilizadas. O que nos interessa é discutir como figuras-metáfora e narrativas que partem de questões de gênero, raciais e territoriais podem oferecer uma outra relação temporal.

experiência jornalística: “Diante do racismo estrutural e institucional, a mulher negra é periférica em qualquer endereço. Um corpo negro carrega memórias ancestrais de um passado que insiste em se atualizar, ainda que desde sempre combatido. Periferia é resistência”¹¹. A nosso ver, neste discurso, as conversas de portão entre vizinhas das periferias, proposto pelo coletivo Nós, são também um modo de produção de conhecimento, de se fazer jornalismo. A periferia parece assumir, então, um posicionamento não pacificado: é a vulnerabilidade diante das consequências de um Estado moderno-colonial, e um modo político de reivindicar a periferia para além das violências, a partir da diversidade de experiências culturais, sociais e cotidianas.

Nos aproximamos destes coletivos em nossa análise com propostas que são próximas em convocar o jornalismo por uma outra relação espaço-temporal, e simultaneamente se diferenciam em suas experiências diversas para as periferias. A periferia, como afirma Tiaraju D’Andrea (2013, p. 138), carrega a ambiguidade geográfica e também temporal, em sua ampla diversidade política para o “ser periférico”. A proposta de feministas contemporâneas se interessa por compreender a periferia, a margem e a fronteira enquanto narrativas políticas, que convocam as relações temporais perenes, e que de certo modo, confrontam a linearidade historiográfica. Assim, quando bell hooks (2019) e Veena Das (2020) por suas singularidades históricas, refletem a margem a partir de gênero e raça parecem propor uma outra narrativa, acessando passados e futuros relegados pela lógica moderna-colonial. Nessa esteira, Glória Anzaldúa (2005) afirma que as fronteiras compreendidas sob políticas do controle estatal-moderno é um lugar a ser habitado por narrativas de identidades em constante trânsito.

¹¹ Disponível em: <https://nosmulheresdaperiferia.com.br/manifesto/>. Acesso em 12/03/2024.

Assim, com a compreensão para a politicidade das periferias, margens e fronteiras, o que significam figuras-metáfora simultâneas entre palavras aparentemente opostas: jornalismo e beirada; jornalismo e floresta? Como refletem em métodos, técnicas e na construção de narrativas jornalísticas? Como já mencionamos, figuras-metáfora podem ser potenciais locais de reflexões, por apontarem as contradições e fissuras no jornalismo. Isto porque, apesar dos discursos apontarem uma suposta neutralidade, na prática, o jornalismo é atividade humana marcada por ambiguidades. Assim, regras de como produzi-lo, assim como as normas científicas modernas-coloniais estão sujeitos à falibilidade e se constituem enquanto mitos profissionais (Carvalho, 2019, p. 45).

Nesse sentido, os coletivos *Nós, Mulheres da Periferia* e *Sumaúma*, ao indicarem uma prática a partir da periferia não somente como um ponto georreferenciado, como também as subjetividades, identidades, conversas de portão, árvores, raízes, rios e sementes que a constituem, rearranjam a ordem e binarismos entre centro e periferia/humano e selvagens/objetividade e subjetividade. Além disso, a nosso ver, ao destacarem esse posicionamento, indicam as possíveis falhas de um projeto colonial-moderno.

Queremos contar histórias que moram aqui, na Amazônia, e contar histórias que acontecem em outras partes do planeta a partir da floresta e da perspectiva de seus vários povos, assim como da melhor ciência do clima e da Terra. E trabalharemos para que essas histórias ecoem longe, colaborando para irrigar o debate público e para engrossar rios voadores de ideias capazes de se converter em ação. Acreditamos no poder das histórias contadas, no poder do jornalismo que merece este nome porque é feito com ética, com rigor e com independência. (Manifesto, Sumaúma)

Periferia é muito mais que território. É um ponto de referência. É uma perspectiva, um lugar de fala, um corpo no mundo. Periferia é muito mais

que geografia. É subjetividade, identidade, sentimento, memória afetiva. Periferia são narrativas contra a História única. Nossas vidas importam e cada trajetória é singular. (Manifesto, Nós, Mulheres das Periferias).

Propor outras figuras-metáfora que sugerem a ambiguidade e incompletude, com temporalidades em constante ebulição, nos parece profícuo para lidar com as narrativas jornalísticas que tentam pacificar as fissuras, atuando como forma de controle de saberes e subjetividades. São projetos, aparentemente, incompatíveis com a lógica progressista, que não se limitam criticamente à ação jornalística, mas parecem ir além, ao questionar a própria historiografia e a construção científica.

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, A.. A modernização autoritária do jornalismo brasileiro. **Alceu**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 20, p. 100-115, jan./jun. 2010.
- ANTUNES, Elton. Temporalidade e produção do acontecimento jornalístico. **Em Questão**, v. 13, n. 1, p. 25-40, 2007. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/EmQuestao/article/view/1997> . Acesso em: 25 mar. 2024.
- ANZALDUA, G. **Borderlands**: the new mestiza = La frontera. San Francisco: Aunt. Lute, c1987.
- BIROLI, F.. Técnicas de poder, disciplinas do olhar: aspectos da construção do "jornalismo moderno" no Brasil. **História (São Paulo)**, v. 26, n. 2, p. 118-143, 2007.
- CALDEIRA, B. L.. Narrativas de violência, narrativas violentas: reflexões sobre o jornalismo e o assassinato de mulheres em relações de proximidade. In: ENCONTRO DOS PROGRAMAS DE POS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO SOCIAL DE MINAS GERAIS, 10, 2017, Belo Horizonte. **Anais [...]**. Belo Horizonte: CEFET, 2017b. p. 1-16.
- CARVALHO, Carlos Alberto de. É possível tecer fios de alta tensão desencapados? Comunicação, jornalismo e acontecimentos sociais que envolvem violência. **Intexto**, Porto Alegre, n. 45, p.35-54, maio/ago. 2019. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.19132/1807-858320190.35-54>. Acesso em 25 de março de 2024.

CARVALHO, C. A. **O jornalismo, ator social colonizado e colonizador**. Curitiba: CRV, 2023.

DAS, V.; POOLE, D.. El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas. **Cuadernos de Antropología Social**, Buenos Aires, n. 27, p. 19- 52, 2008.

DAS, V.. **Vida e Palavras**: a Violência e sua Descida ao Ordinário. São Paulo: Editora da Unifesp, 2020.

DUSSEL, E. **1492**. El encubrimiento del Otro: hacia el origen del “mito de la Modernidad”. La Paz: Plural editores, 1994.

CARVALHO, C. A.; GONÇALVES, J. S.; CARVALHO FONSECA, M. G.; COSTA, V. S. Feminismos, colonialidades e violências contra mulheres em suas dimensões comunicacionais. **Revista Eco-Pós**, [S. l.], v. 24, n. 1, p. 139-158, 2021. DOI: 10.29146/ecopos.v24i1.27596. Disponível em: https://revistaecopos.eco.ufrj.br/eco_pos/article/view/27596. Acesso em: 25 mar. 2024.

hooks, b.. **Teoria Feminista**: da margem ao centro. Tradução Rainer Patriota. São Paulo: Perspectiva, 2019.

MEDITSCH, E. O jornalismo é uma forma de conhecimento? In: **Conferência feita nos Cursos da Arrábida, Universidade de Verão**, set. 1997. Disponível em: <http://www.bocc.ubi.pt/pag/meditsch-eduardo-jornalismo-conhecimento.pdf>.

MORAES, F. **A pauta é uma arma de combate**: subjetividade, prática reflexiva e posicionamento para superar um jornalismo que desumaniza. Porto Alegre: Arquipélago Editorial, 2022.

QUIJANO, Aníbal. **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

RIBEIRO, A. P. G. Memória de Jornalista: um estudo sobre o conceito de objetividade nos relatos dos homens da imprensa dos anos 50. In: ANAIS DO 11º ENCONTRO ANUAL DA COMPÓS, 2002, Rio de Janeiro. **Anais eletrônicos...** Campinas, Galoá, 2002. Disponível em: <<https://proceedings.science/compos/compos-2002/trabalhos/>

memoria-de-jornalista-um-estudo-sobre-o-conceito-de-objetividade-nos-relatos-dos?lang=pt-br>. Acesso em: 25 mar. 2024.

VEIGA DA SILVA, M. **Masculino, o gênero do jornalismo**: um estudo sobre os modos de produção das notícias. Dissertação (Mestrado). Departamento de Comunicação. Porto Alegre: UFRGS, 2010.

VEIGA DA SILVA, M., MORAES, F.. A objetividade jornalística tem raça e tem gênero: a subjetividade como estratégia descolonizadora. In: Anais do XXVIII Encontro Anual da Compós, 2019, Porto Alegre. **Anais eletrônicos...** Campinas, Galoá, 2019. Disponível em: <<https://proceedings.science/compos/compos-2019/trabalhos/a-objetividade-jornalistica-tem-raca-e-tem-genero-a-subjetividade-como-estrategia?lang=pt-br>>. Acesso em: 25 de março de 2024.

MIGNOLO, W. **La idea de América Latina**: la herida colonial y la opción decolonial. Barcelona: Gedisa Editorial, 2007.

2

MONITORAMENTO GLOBAL DOS MEIOS DE COMUNICAÇÃO E A REPRESENTAÇÃO DAS MULHERES

*Luana Rosa
Cynthia Mara Miranda*

INTRODUÇÃO

Os meios de comunicação abastecem as sociedades com informações que podem contribuir para formar opiniões, difundir ideias, ressignificar conceitos e estruturar um universo de significados. Nessa direção, também podem contribuir para o combate aos preconceitos e dessa forma construir um mundo mais justo para todos e todas.

Quando se trata de justiça, as narrativas midiáticas devem ser amplificadas para questionar os arranjos sociais e culturais expostos na sociedade (Barcellos; Rodrigues, 2020) que reforçam as desigualdades. Nos meios de comunicação a desigualdade entre os gêneros também se manifesta de diferentes formas. Na visão de Delgado (2018), os meios de comunicação utilizam, muitas vezes, linguagens que reforçam estereótipos de gênero que são sexistas e reforçam a desigualdade, como por exemplo, uma narrativa jornalística que pode estimular juízos de valor sobre o direito de ir e vir das mulheres, independente do horário, ou até mesmo citar fator externo à situação para justificar uma violência de gênero, como a ingestão de álcool.

Mesmo com a existência de políticas públicas e tratados internacionais para combater a desigualdade entre os gêneros, como a Declaração e Plataforma de Ação de Pequim (1995), que estabeleceram estratégias para avançar na igualdade, poucos foram os países do

mundo que implementaram plenamente as suas recomendações. Ainda predominam os abusos e desigualdades no que se refere à representação das mulheres nos diversos produtos midiáticos.

Nos próprios discursos televisivos, cinematográficos e até mesmo musicais, é possível identificar mensagens com teor machista que reproduzem uma imagem injusta e estigmatizada das mulheres perante os diferentes contextos históricos, sociais, culturais e políticos. Mesmo com o avanço dos direitos das mulheres no mundo, a grande mídia e a indústria dos cosméticos buscam influenciar as mulheres a seguirem pseudopadrões de beleza que demandam altos investimentos de tempo e dinheiro para manter a aparência juvenil e sexy e não costumam levar em consideração a diversidade etária, de raça, social e cultural das mulheres no mundo.

Otero (2016) salienta o importante papel da mídia para a construção de opiniões públicas e consequentemente na tomada de decisões sociais. Durante sua pesquisa, a estudiosa afirmou que a mídia não possui atualmente um papel neutro quando noticia fatos envolvendo as mulheres. Porém, na visão dela, os meios de comunicação distorcem a realidade social através de representações dos papéis femininos maquiados nas notícias, os quais não correspondem ao seu verdadeiro lugar na sociedade. “El peligro reside en que estos discursos continúen reproduciéndose y empañen la forma en que vemos el mundo, o afecten a nuestro propio desarrollo como personas” (Otero, 2016, p. 261).

Em nível internacional podemos destacar iniciativas capitaneadas por organizações não governamentais para avançar na igualdade entre os gêneros nos meios de comunicação, como o Projeto de Monitoramento Global dos Meios de Comunicação - GMMP (sigla em inglês) que serviu de base para o desenvolvimento da presente pesquisa,

que é um recorte da dissertação de mestrado “Notícias na perspectiva de gênero: monitoramento do Jornal Correio Braziliense”, defendida no Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Sociedade da Universidade Federal do Tocantins no ano de 2023.

O GMMP é uma iniciativa da *World Association for Christian Communication* (WACC), organização não-governamental com sede no Canadá que atua nos direitos da comunicação para promoção da justiça social. É a pesquisa mais antiga e ampla no mundo sobre a perspectiva de gênero nas notícias, a qual ganhou a adesão de organizações diversas em vários países.

A iniciativa, foco do presente estudo, tem como objetivo realizar o monitoramento das notícias veiculadas nos meios de comunicação em uma perspectiva de gênero com a finalidade de observar como a mulher é retratada. A seguir apresentamos reflexões sobre o campo da comunicação e dos estudos de gênero e na sequência apresentamos o GMMP como estratégia de análise das notícias na perspectiva de gênero.

COMUNICAÇÃO, JORNALISMO E OS ESTUDOS DE GÊNERO

Escosteguy (2020), em pesquisas sobre a comunicação e estudo de gênero, observa que a mídia ainda mantém o hábito comum de retratar a mulher de forma sexista, machista e violenta. Nessa perspectiva, a pesquisadora pontua três aspectos que julga necessários ao destacar o tema: a imagem das mulheres na mídia, sua recepção/consumo por mulheres enquanto audiências e a participação das mulheres na mídia como produtoras, jornalistas etc. (Escosteguy, 2020, p. 109).

À vista disso, subentende-se que os meios de comunicação deveriam pautar os assuntos a partir da perspectiva de gênero e não o contrário, como observou Lurzer (2018). Seja em suas discursividades,

rotinas de produção ou consumo este viés é uma marca de origem daqueles que pensam a comunicação a partir do gênero. Contudo, o caminho para a adoção da perspectiva de gênero nos meios de comunicação brasileiros é cheio de obstáculos, levando em consideração a existência dos monopólios de comunicação e a ausência de políticas públicas de comunicação no país.

As palavras têm poder. Com base nessa afirmação de Foucault (2009), as notícias como espaço em que as palavras podem alcançar diversas camadas sociais emanam as relações de poder presentes nas mais diversas sociedades. O autor destaca que a produção do discurso, em toda sociedade, é controlada, selecionada, organizada e até mesmo redistribuída dentro de uma série de táticas ligadas a técnicas para dominar e manipular um acontecimento qualquer.

Por mais que o discurso seja aparentemente bem pouca coisa, as interdições que o atingem revelam logo, rapidamente, sua ligação com o desejo e com o poder [...] – o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nós queremos apoderar (Foucault, 2009, p. 8-10).

Nesse trecho, o autor pontua que as mensagens são capazes de influenciar grupos sociais, ainda que o discurso aparentemente não seja tão carregado de expressões ou mensagens claras, a sublimidade do que é passado pela mídia ou que se luta para alcançar o público, ora ou outra é capaz de tocar essas pessoas. O empoderamento da mensagem se torna importante para que ela atinja o real objetivo: alcançar, mudar e transformar a sociedade.

De acordo com Rocha e Dancosky (2016), o processo de produção jornalística sob a perspectiva da teoria do *Newsmaking* refere-se à construção da notícia desde a seleção dos fatos, produção e desenvolvimento e até mesmo a veiculação deste conteúdo informativo,

que por sua vez, deve levar em conta os critérios de noticiabilidade, escolha de fontes e linha editorial. Já Neveu (2010) descreve que a rotina produtiva jornalística possui procedimentos para “construir o acontecimento”, seguindo uma lógica de produção sistemática, seja para narrativas escritas ou transmitidas em mensagens audiovisuais. Tal lógica, segundo o autor, “depende da cadeia de produção em que é formatada pelo comando da redação e dos recursos disponíveis” (Neveu, 2010, p. 93). Por outro lado, Traquina (2001, p. 94) define que as notícias “são o resultado de um processo de produção definido como a percepção, seleção e a transformação de uma matéria-prima (principalmente os acontecimentos) em um produto (as notícias)”. Para Traquina (2001), alguns fatores são essenciais na hora de construir a notícia:

Os critérios de noticiabilidade, as características tecnológicas de cada meio noticioso, a logística da produção jornalística, retraimentos orçamentais, inibições legais, a disponibilidade da informação das fontes, a necessidade de contar histórias, de forma inteligível e interessante, a um determinado público, a necessidade de empacotar a notícia de um modo que seja compatível com o imperativo comercial de vender as audiências aos anunciantes e a aparência dos acontecimentos sociais e políticos (Traquina, 2001, p. 30).

Em consonância com os autores citados acima, Wolf (2009) avalia que a notícia segue critérios como proximidade, notoriedade, relevância, tempo, noticiabilidade e outros. O pesquisador aposta que a notícia ganha visibilidade quando essa narrativa jornalística é interessante ao público.

A definição e a escolha daquilo que é noticiável – em relação àquilo que, pelo contrário, não o é – são sempre orientadas pragmaticamente, isto é, em primeiro lugar, para a «factibilidade» de produto informativo a realizar em tempos e com recursos limitados (Wolf, 2009, p. 191).

O autor também pontua que ao selecionar os acontecimentos para construção de notícias, os critérios funcionam em conjunto, combinando diferentes relações que se estabelecem em diferentes valores-notícias. Esses valores notícias são flexíveis e variáveis de acordo com certos parâmetros e por outro lado, consideram a forma de operar de quem faz a informação (Wolf, 2009). Assim:

O rigor dos valores-notícias não é, pois, o de uma classificação abstrata, teoricamente coerente e organizada; é, antes, a lógica de uma tipificação que tem por objetivo atingir fins práticos de uma forma programada e que se destina, acima de tudo, a tornar possível a repetitividade de certos procedimentos (Wolf, 2009, p. 197).

Apesar de os valores notícias não serem exatos e nem absolutos, em concordância com Wolf (2009), Pena (2008) afirma que os valores-notícia são critérios e operações usadas para definir quais são os fatos significativos e interessantes para serem noticiados, isto ainda a partir de um acordo entre repórteres, editores, diretores e outros envolvidos no processo da construção da notícia.

Ainda ao se tratar sobre os critérios para construção da notícia estão elencados a disponibilidade, equilíbrio, visibilidade, ocorrência e relevância do fato. Traquina (2001) acrescenta a linha editorial do veículo e da organização empresarial como relevante para toda etapa de construção jornalística. “Os *media* definem para a maioria da população quais os acontecimentos significativos que ocorrem, mas, também, oferecem poderosas interpretações de como compreender esses acontecimentos” (Traquina, 2001, p. 56-57).

Com base nessa conceituação dos valores-notícia e critérios para construção da notícia, para o estudo aqui apresentado é necessário indagar de que forma a produção jornalística mobilizada por seus valores-notícia e critérios compreende, reflete ou nega as questões de

gênero em sua rotina. Conforme Scott (1990), o discurso da mídia deveria pautar, além da adoção dos valores-notícias, a perspectiva de gênero, possibilitando que homens e mulheres detivessem o mesmo espaço nas páginas dos jornais e ao mesmo tempo nas TVs e rádios. A autora compreende que o gênero é uma categoria de análise, da mesma forma como as relações de classe e raça também são uma categoria de análise que tem impacto nas relações sociais. Adotar uma perspectiva de gênero permite a ressignificação das relações de poder e sociais, ambas interligadas e que questionam as desigualdades entre os gêneros e suas consequências.

O GMMP COMO ESTRATÉGIA DE ANÁLISE DAS NOTÍCIAS NA PERSPECTIVA DE GÊNERO

Sub-representadas no mundo da política e nos cargos de decisão, as mulheres são também sub-retratadas nas produções jornalísticas. Este ponto é o que as cinco rodadas do monitoramento realizado pelo GMMP, desde a sua criação em 1995, vêm apontando. As manchetes e escaladas em distintos meios de comunicação em vários países do mundo retratam preferencialmente narrativas masculinas, priorizam fontes masculinas; uma discrepância que ainda persiste mesmo com a crescente inserção das mulheres nas carreiras do Jornalismo. Realizado a cada cinco anos, o monitoramento é o maior e mais longo estudo contínuo sobre gênero na mídia mundial e a maior iniciativa de *advocacy* do mundo com objetivo de influenciar governos e a opinião pública a criar estratégias para mudar a representação das mulheres na mídia.

Iniciada em 1995, em decorrência da realização da IV Conferência Mundial das Mulheres em Pequim, na China, a iniciativa monitora notícias em diversos veículos ao redor do mundo para identificar se

adotam uma perspectiva de gênero e/ou reforçam a desigualdade na produção das notícias. O monitoramento é realizado graças à vasta participação de organizações e voluntários do mundo todo. A cada ano, a quantidade de países monitorados é ampliada.

Na primeira edição, em 1995, o GMMP, que contou com a ajuda de voluntários de 71 países, realizou o monitoramento em rádios, televisões e jornais, resultando em mais de 50 mil veículos de comunicação analisados. O resultado foi apresentado no Fórum Mundial de Mulheres em Pequim em 1995.

Na rodada do monitoramento, realizada em 2005, conforme aponta Savietto (2015), o GMMP foi realizado em 76 países e teve como ponto de partida a “representação e voz de homens e mulheres como sujeitos de notícias características e responsabilidades dos jornalistas; conteúdo, estereótipos de gênero e desigualdade de gênero em notícias, e prática jornalística” (Savietto, 2015, p.73).

A edição de 2010 do GMMP, por exemplo, evidenciou disparidade na escolha dos personagens que compõem o noticiário. Detentoras das mesmas habilidades que os homens, ainda assim as mulheres foram preteridas, conforme dados levantados pela pesquisa, na abordagem de diversos assuntos.

No GMMP de 2015, segundo aponta Thormann (2020), 114 países contribuíram com o monitoramento, o qual teve como análise 22.136 histórias veiculadas, transmitidas ou tuitadas por 2.030 veículos de mídia, escritos ou apresentados por 26.010 jornalistas e contendo 45.402 pessoas entrevistadas.

Cinco anos depois, o projeto, em sua quinta rodada, foi realizado no dia 29 de setembro de 2020, data em que as equipes dos países envolvidos no monitoramento realizaram a coleta e seleção das notícias para análise seguindo a metodologia do GMMP. No ano da coleta em que

o mundo vivenciava os impactos da pandemia da Covid-19, os dados trouxeram novos resultados, mas não mudou significativamente a sub-representação das mulheres nos meios de comunicação.

Nesta direção, podemos aqui destacar que o GMMP continua sendo uma ferramenta estratégica para compreender a representação das mulheres nas notícias como parte de um problema maior que é a desigualdade de gênero no mundo. As mulheres continuam ausentes como assunto, sujeito e fonte das notícias. A partir desta premissa notamos que o jornalismo ainda precisa avançar quanto à inclusão de uma perspectiva de gênero nas notícias.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para que haja igualdade de gênero nos veículos de comunicação é necessário que a mídia ofereça às mulheres o mesmo espaço ocupado pelos homens. Este espaço, como destacam Lurzer (2018) e Escosteguy (2020), sempre foi preenchido mais ativamente pela presença masculina. Muito embora as mulheres tenham conquistado mais espaço e voz ao longo dos anos, o direito delas à liberdade de expressão vem sendo negligenciado pelos meios de comunicação de massa, contrariando a Declaração Universal dos Direitos Humanos, que preconiza, no artigo XIX, que “[...] todo ser humano tem direito à liberdade de opinião e expressão; este direito inclui a liberdade de, sem interferência, ter opiniões e de procurar, receber e transmitir informações e ideias por quaisquer meios e independentemente de fronteiras” (Scholz, 2017, p.215).

A mídia, por meio de matérias mais inclusivas, poderia contribuir para o avanço da igualdade entre os gêneros na medida em que jornalistas pautem acontecimentos e fatos que possam motivar a

discussão e o reconhecimento de que a desigualdade de gênero tem impactos diferentes na vida das mulheres e na vida dos homens. Desta maneira, acreditamos que pesquisas sobre jornalismo na perspectiva de gênero podem estimular reflexões sobre a ausência das mulheres nas notícias como especialistas e protagonistas de suas histórias, e motivar transformações na forma como o jornalismo pauta os assuntos relacionados às mulheres para evitar cometer injustiças sociais.

REFERÊNCIAS

- BARCELLOS, L. B.; RODRIGUES, R. S. Gênero e Comunicação: Reflexões Teóricas a partir da Discussão sobre Identidades e Cidadania. **Tropos: Comunicação, Sociedade e Cultura**, v. 9, n. 1, 2020.
- DELGADO, A. D. V. El sufrimiento de la mujer objeto. Consecuencias de la cosificación sexual de las mujeres en los medios de comunicación. In: VIEJO, C. M.; SANZ, A. M. (coord.) *Feminismo/s, Dossier monográfico: Sexo y bienestar. Mujeres y diversidad*. n. 31, p. 167-186, jun. 2018. DOI: 10.14198/fem.2018.31.08.
- ESCOSTEGUY, A. Comunicação e gênero no Brasil: discutindo a relação. **Revista Eco-Pós**, v. 23, n. 3, p. 103-138, 2020.
- FOUCAULT, M. Alternativas à prisão: disseminação ou declínio do controle social? **Teoria, Cultura e Sociedade**, v. 26, n. 6, p. 12-24, 2009.
- LURZER, C. J. V. Oportunidades, ausencias y desafíos. Los Estudios de Comunicación y Género en Argentina. **Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación**, v. 15, n. 29, 2018.
- NEVEU, E. As notícias sem jornalistas: uma ameaça real ou uma história de terror? **Brazilian Journalism Research**, v. 6, n. 1, p. 29-57, 2010.
- OTERO, E. V. **Reestruturação urbana em cidades médias paulistas: a cidade como negócio**. 2016. Tese (Doutorado em Planejamento Urbano e Regional) - Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

PENA, F. **Jornalismo literário**. São Paulo: Contexto, 2008.

ROCHA, P. M.; DANCOSKY, A. K. A feminização do jornalismo e a ausência da perspectiva de gênero nas editorias de tecnologia no Brasil. **Intexto**, Porto Alegre, UFRGS, n. 35, p. 119-136, jan./abr. 2016. DOI: <http://dx.doi.org/10.19132/1807-8583201635.119-136>.

SAVIETTO, Daniela. **Mulheres e Mídia Global**: Uma análise internacional das mulheres sobre sua representação midiática. Dissertação (Mestrado em Comunicação e Jornalismo) - Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, 2016.

SCHOLZ, J. M. As apropriações dos direitos humanos no Brasil: O caso da Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948). **Passagens: Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica**, Rio de Janeiro: v. 9, n. 2, p.214-243, maio/ago. 2017.

SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e realidade**, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 5-22, jul./dez. 1990.

THORMANN, Raquel Müller. **A representação da mulher no jornalismo**: uma análise comparativa entre Brasil e Portugal. Dissertação (Mestrado em Ciências da Comunicação). Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2020.

TRAQUINA, N. et al. (Ed.) **O Jornalismo Português em Análise de Casos**. Lisboa: Caminho, 2001.

WOLF, M. **Teorias da Comunicação**. Lisboa: Editorial Presença, 2009.

3

SONHAR-COM: POR QUE ESTUDAR OS SONHOS DAS MÃES

Stephanie Boaventura

NO INÍCIO, A EXPERIÊNCIA

Este texto tem o objetivo de propor uma reflexão a partir de duas perguntas, sendo a primeira delas a seguinte: por que olhar para os sonhos? E, em um segundo momento, por que, mais especificamente, olhar para os sonhos de mulheres-mães? Essa reflexão integra o corpo do meu projeto de pesquisa do doutorado, em que proponho investigar o que sonham mulheres vivenciando o ciclo gravídico-puerperal, mulheres que estão experimentando o desdobramento, “a margem, a liminaridade, a zona fronteira, o espaço entre dois mundos; (...)” (Martin, 2021, p. 90).

O desejo de investigar os sonhos foi gestado em experiências oníricas que vivenciei na passagem para a maternidade, experiências que acionaram em mim um reencontro com meu próprio corpo — hominídeo, primata, mamífero, vertebrado, animal — conectado aos circuitos da vida. Nas gestações que vivi e na amamentação do meu filho, tive sonhos que sinalizaram para uma dimensão comunicacional das imagens noturnas e que despertaram o interesse em pesquisar sonhos e maternidade. Defendo uma abordagem para o estudo dos sonhos que desloque o olhar da singularidade do indivíduo, suas especificidades psíquicas e da fisiologia do sonhar para pensar em uma dimensão de encontro com a alteridade, dimensão sustentada pelas perspectivas cosmológicas ou orgânicas (Santos, 2018, 2023) dos povos que sonham a floresta (Kopenawa; Albert, 2015).

PENSAR O COLETIVO COM OS SONHOS

Nos últimos anos e sobretudo durante o período de isolamento da pandemia de Covid-19, testemunhamos um aumento do interesse público no tema, amplificado pelas redes sociais e por estudos como a pesquisa multicêntrica que resultou no livro “Sonhos Confinados: O que sonham os brasileiros em tempos de pandemia” (Dunker *et al*, 2021). Essa pesquisa, que buscou compreender, a partir de uma perspectiva psicanalítica, de que maneiras os relatos e narrativas oníricas refletiam questões daquele período, fez um esforço para deslocar o foco do entendimento dos sonhos para o social ao enfatizar a *oniropolítica*, conceito que permite pensar a função coletiva do sonhar.

Meu interesse, no entanto, recai em um outro tipo de sonho, conhecido por povos que vivem de forma integrada à terra, para quem a produção de conhecimento admite o acesso à realidade por meio de uma outra racionalidade, com o engajamento no tempo onírico ou nos transes xamânicos (Narby, 2018). Esse interesse convoca um esforço de *aprender com* — em vez de *aprender sobre* (Ingold, 2017) — as cosmovisões de povos originários do Brasil e do globo (Krenak, 2023; Martin, 2023; Pavón-Cuéllar, 2023; Limulja, 2022; Kopenawa; Albert, 2015), de povos quilombolas e comunidades tradicionais (Santos, 2023; Losito, 2023), no sentido de ampliar as possibilidades de produção de conhecimento limitadas pela restrita cosmovisão ocidental moderna. Aprender *com* os operadores dos saberes orgânicos, os *diversais*, com sua orientação para promover o envolvimento no lugar do desenvolvimento (Santos, 2023), com seu entendimento de mundo profundamente relacional, que resistem e criam às margens (hooks, 2019) da modernidade, oferecendo caminhos fecundos para conhecer a realidade: “É uma convocatória a

uma rebelião do ponto de vista epistemológico, de colaborar com a produção da vida” (Krenak, 2022, p. 63-64).

Por isso, as inspirações teóricas mais importantes para considerar os sonhos em uma dimensão comunicacional vieram de dois encontros. O primeiro foi com as discussões do “Selvagem: Ciclo de Estudos sobre a Vida”, plataforma de aprendizagem orientada por Ailton Krenak e que promove “o entendimento da vida como uma rede de interligações”¹. Por meio da partilha gratuita de materiais que articulam múltiplas formas de criar e conhecer, a “comunidade composta por seres regenerantes, pensadores, pesquisadores e apoiadores” (Selvagem, online) cultiva uma apreciação potente da vida para o enfrentamento dos desafios colocados por uma crise sistêmica de escala planetária. O segundo encontro se deu a partir do engajamento na disciplina “Narrativa e acontecimento midiáticos: desafios metodológicos para apreensão das experiências locais amazônicas”, vinculada ao projeto PROCAD/AM CAPES, que mobilizou, ao longo de um semestre, debates e referências plurais para enriquecer a reflexão a respeito da produção de conhecimento na Amazônia.

Vivemos mundos esgotados, como coloca Biehl (2020). Resistir ao neoliberalismo, que vampiriza nossos modos de vida e subjetividades, é crucial não apenas em virtude das respostas inadequadas que ele é capaz de dar às necessidades diversas das pessoas, produzindo vulnerabilidades, como demonstrado por Tronto (2017) e Fraser (2016), mas porque a desconexão com a vida que ele promove nos encaminha na direção da catástrofe. As feridas que os excessos inerentes ao capitalismo causam ao corpo da Terra não são separadas dos nossos

¹ SELVAGEM. **Selvagem:** ciclo de estudos sobre a vida. O que somos, [s.d.]. Disponível em: <https://selvagemciclo.com.br/o-que-somos/>. Acesso em 22 de abr. de 2024.

próprios corpos humanos e o horizonte das próximas décadas não é favorável. Mas é preciso sonhar as alternativas. Acato ao apelo que Pelbart (2008), Tronto (2017), Biehl (2020) e Krenak (2019; 2022), cada um à sua maneira, nos fazem para que não nos deixemos seduzir pelas narrativas do fim do mundo.

Entre as alternativas sistêmicas necessárias para regenerar Gaia (Scarano, 2019), mais que a superação do capitalismo, é preciso construir “estratégias que sejam capazes de enfrentar e superar o patriarcado, o produtivismo-extrativismo e o antropocentrismo” (Solón, 2019, p. 15). O enfrentamento desse último pilar, o antropocentrismo, envolve esforços que buscam promover a cicatrização da ferida causada pela separação entre o homem e a natureza, que rebaixou esta última no pensamento moderno de modo a ser compreendida “ora como obstáculo a ser vencido, ora como bem de consumo. E o resultado é o Antropoceno” (Scarano, 2019, p. 16). Ao refletir sobre as relações entre ecologia, destruição ambiental e a colonização e escravidão, Malcom Ferdinand (2022) identifica uma dupla fratura na experiência da modernidade, precursora do colapso ecológico, de forma que a história da colonização e a história ambiental tenham que ser pensadas em conjunto. Essa dupla fratura seria caracterizada, de um lado, pela fratura colonial, fundamentada no racismo e eurocentrismo ocidental e, de outro, pela fratura ambiental, marcada pela oposição dualista entre o humano e a natureza. Ao pensar sua proposta em diálogo com o trabalho de historiadoras feministas, como Gerda Lerner (2019), é possível considerar que a fratura ambiental, aprofundada na modernidade, tem seus primeiros abalos no surgimento do patriarcado, que se sustentou a partir do controle da reprodução da espécie pela dominação da capacidade reprodutiva do sexo feminino. Essa primeira fratura é aquela que distingue homens,

representados pela ideia de humanidade, e mulheres, associadas à natureza enquanto recursos a serem explorados.

Para promover a cicatrização dessa ferida e adiar o fim do mundo, Ailton Krenak (2019, p. 23) nos provoca a suspender a crença automática na ideia de humanidade, de uma abstração civilizatória que nos aliena da Terra e nos descola desse organismo de que somos parte, negando “a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos”. Vivemos de maneira deslocada de nosso pertencimento planetário, alienados das trocas com a Terra e os outros seres. Davi Kopenawa, xamã do povo Yanomami, afirma que os não indígenas não sabem sonhar, porque “só fixam seus olhos sobre seus papéis; e, por isso, apenas estudam seu próprio pensamento e só conhecem o que está dentro deles” (Limulja, 2022, p. 46). Inspirado na sabedoria dos povos que ainda sonham, Ribeiro (2022, p. 68) nos instiga a curar nossa pior ancestralidade e honrar a melhor para desviar nossa caminhada na direção do abismo: “Entre as capacidades ancestrais que precisam ser recuperadas, o sonho tem lugar central. A sociedade dos brancos desaprendeu a arte de sonhar, que exige memória, intenção, interpretação e coletivização das imagens oníricas pela narrativa ao despertar”. Essa habilidade perdida para o exercício do sonhar estaria conectada às condições de nossa relação predatória com o planeta e com toda a vida que ele abriga, humana e não humana, e recuperá-la poderia, portanto, contribuir para iluminar outros caminhos.

O SONHAR-COM DOS *DIVERSAS*

A rebeldia da dimensão selvagem nos arrebatava pelo sonho, quando a consciência domesticada e colonizada adormece — não por acaso, o sono pode ser pensado como uma fronteira de resistência ao capitalismo, como “uma afirmação irracional e intolerável de que pode haver limites à

compatibilidade de seres vivos com as forças supostamente irresistíveis da modernização” (Crary, 2014, sem paginação). O sonho nos permite extrapolar o corpo, vazar as bordas entre o eu e o planeta, nos conectar com as redes da vida. Para compreender como isso ocorre, é preciso pensar com os ensinamentos de povos que têm nos sonhos uma forma de aprender, uma escola: "Como se pode estudar por livros, podemos aprender com os sonhos" (Krenak, 2023, p. 23).

É importante fazer a ressalva de que não se trata, aqui, dos sonhos aos quais nós, os povos sintéticos (Santos, 2023), estamos habituados, mas de buscar recuperar a capacidade de experimentar aquilo que Martin (2023) chama de sonhos anímicos, ou sonhos-encontros, “outro tipo de sonho, muito mais difícil de manifestar, que consiste em sair de si para encontrar um outro” (Martin, 2022, p. 12). Proponho, assim, uma aposta nos sonhos como uma resposta contra o antropocentrismo, para enfrentar a fratura ambiental, superar as dicotomias modernas de sujeito e objeto, e promover uma noção profunda de intersubjetividade (Pavón-Cuéllar, 2022) que faça frente ao sujeito neoliberal. Se tenciono pensar o sonho para além de sua natureza projetiva da subjetividade individual, é por acreditar que evidenciar sua dimensão comunicacional e exercitar a capacidade de sonhar como os povos originários pode contribuir para visibilizar a interconectividade da vida, a teia de relações que existe entre todos nós.

RESSONÂNCIAS METODOLÓGICAS

Esta aposta no potencial dos sonhos propõe duas possibilidades metodológicas. Na primeira delas, considerar os sonhos em nossas investigações, aprendendo com os conhecimentos orgânicos desses povos, poderia contribuir para um confronto à colonialidade, a partir da

compreensão do papel da academia na legitimação da hegemonia de um tipo de saber que se pretende universal e que subalterniza outras formas de existir e de conhecer o mundo, dando condições para uma matriz colonial de poder (Arias, 2010). Os sonhos podem contribuir não apenas para visibilizar uma dimensão da realidade vivenciada pelos sujeitos com os quais aprendemos em pesquisa, complementando as experiências da vigília, enquanto "formas de acessar um mundo que só pode ser plenamente compreendido a partir dessas duas perspectivas" (Limulja, 2022, p. 69), mas também para vulnerabilizar e tornar orgânico aquele(a) que ocupa a posição de pesquisador.

Na segunda perspectiva, a prática de socialização dos sonhos pode ser empregada entre nós, os modernos colonizados, como um recurso político e pedagógico de autodecolonização (Esbell, 2020), para nos impulsionar na direção de nos tornarmos selvagens (Guarani, 2020). Se formos capazes de superar a "desvalorização epistêmica do sonho por parte dos Brancos" e "nos abirmos à inquietante estranheza do comércio com a infinidade de agências, ao mesmo tempo inteligíveis e radicalmente outras, que se encontram disseminadas pelo cosmos" (Castro, 2015, p. 37), talvez sejamos também capazes de passar a operar na chave de uma subjetivação radical do mundo (Castro, 2022). Essa aposta visa a somar a uma virada ontológica selvagem, para promover a ideia de sujeito vinculado às redes da vida, entrelaçado na metamorfose (Coccia, 2020), evidenciando circuitos de relações que tornam a vida — humana e não humana — possível neste planeta.

O SONHAR-COM DOS CORPOS NA FRONTEIRA

E por que os sonhos de mães? A intensificação dos eventos oníricos durante a gestação é conhecida pelas Ciências da Saúde e comumente

citada como um sintoma típico desse período em manuais voltados para gestantes, mas a compreensão desse fato se dá, em geral, a partir da delimitação do foco na experiência subjetiva do indivíduo. As experiências oníricas que tive no período gestacional e pós-parto me levaram, entretanto, na direção de compreender o sonho como um acontecimento com potencial comunicativo: “Pensei: tudo o que eu escrever durante esses meses, tudo o que fizer, mas sobretudo o que eu escrever, escreveremos os dois juntos. Tão juntos quanto se possa estar: um no centro da outra” (Barrera, 2023, p. 17). Quero sugerir que, ao olhar para as vivências ordinárias e orgânicas do evento corpóreo da reprodução, corremos o risco de encontrar vestígios da potência da vida (Pelbart, 2008) e da metamorfose (Coccia, 2020), abrindo caminhos para a criação de novas subjetividades capazes de reinventar o mundo.

Não se trata de subscrever a uma ideologia maternalista (Iaconelli, 2023) que estabelece a maternidade como destino de toda mulher e reforça nossa responsabilização desigual pelo cuidado. Tampouco pretendo uniformizar nossas experiências diversas, embora haja um vasto campo comum às vivências da maternidade. A elaboração social da diferença sexual — o gênero — não é o único fator que estabelece condições concretas de existência e limita as possibilidades para a fruição da vida pelos sujeitos. Também não quero desvalorizar outros regimes de maternidade, como aquela que se dá pela via da adoção, muito menos validar ideais da família patriarcal e heterossexual. Quero olhar para as experiências de mulheres no início da matrescência, compreendida como estágio desenvolvimental de transição para a maternidade, por compreender que o vínculo materno-infantil é significativo por ser o berço de nossas primeiras experiências sociais (Rich, 1986) e por entender como relevante o fato de que essas primeiras experiências ocorram em um corpo que existe ligado a outro. Afinal, não

parece pouco importante a única vivência indiscutivelmente comum a todos os seres humanos que existem, que já existiram e que existirão no planeta: o fato de que surgimos de um outro corpo, um corpo do sexo feminino, em uma experiência radical de alteridade que evidencia a unicidade da qual fazemos parte. Essa unicidade é, no entanto, diminuída e controlada por um poder masculino fundado na divisão.

Michel Odent (2013), obstetra francês que há muitas décadas denuncia as repercussões ecológicas da medicalização excessiva do nascimento e da lactação, nos diz que a forma como tratamos o início da vida impacta as relações que os indivíduos estabelecem entre si e com o mundo. A partir de uma perspectiva das ciências médicas, ele levanta evidências de um declínio em nossa capacidade de experimentar empatia e relaciona esse declínio à prevalência da intervenção desnecessária no nascimento, que tem o efeito concreto de perturbar o vínculo materno-infantil. O vínculo entre uma mãe e seu filhote precisa, a todo custo, ser domado. A ruptura dessa conexão é uma condição para a garantia da perpetuação de um sistema que se propõe a sugar o sangue do planeta. A maternidade guarda um risco de subversão, por permitir uma conexão com a mamífera que já existia muito antes da alvorada do império dos homens.

Meu interesse está, portanto, em visibilizar o que sonham as mulheres vivenciando o ciclo gravídico-puerperal, articulando formas de compreender os sonhos enquanto uma experiência potencial de comunicação, para pensar a fratura humano/natureza e nossos vínculos com os circuitos da vida. Pensar se a condição de desdobramento corporal vivenciada pelas mulheres no início da matrescência nos colocaria em condições de experimentar sonhos-encontros, mesmo quando somos formadas por uma cultura que desaprendeu a arte de sonhar *com* outros. Ouvir experiências oníricas de mães por essa chave

talvez possa nos ajudar a nutrir uma noção de sujeito sem fronteiras tão demarcadas, recuperando nossa habilidade de estabelecer uma comunicação sensível com outros corpos e cultivando culturas mais férteis para o plantio de um mundo novo.

REFERÊNCIAS

- ARIAS, Patricio Guerrero. **Corazonar una Antropología comprometida con la vida:** Miradas otras desde Abya-Yala para la decolonización del poder, del saber y del ser. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2010.
- BIEHL, João. Do incerto ao inacabado: Uma aproximação com a criação etnográfica. **Mana**, v. 26, n. 3, p.1-33, 2020.
- COCCIA, Emanuele. **Metamorfoses**. Tradução de Madeleine Deschamps e Victoria Mouawad. Rio de Janeiro: Dantes Editora, 2020.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. O recado da mata. In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu:** palavras de um xamã Yanomami. São Paulo: Cia das Letras, 2015.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. Subjetivação radical do mundo. **Cadernos Selvagem**. n. 76. Rio de Janeiro: Dantes Editora Biosfera, 2022.
- CRARY, Jonathan. **24/7:** Capitalismo tardio e os fins do sono. Tradução: Joaquim Toledo Jr. São Paulo: Cosac Naify, 2014. E-book.
- DUNKER, Christian et al (Org.). **Sonhos confinados:** o que sonham os brasileiros em tempos de pandemia. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.
- ESBELL, Jaider. Autodecolonização: uma pesquisa pessoal no além coletivo. In: MORTARI, Cláudia, WITTMANN, Luísa Tombini (Org.). **Narrativas insurgentes decolonizando conhecimentos e entrelaçando mundos**. Florianópolis: Rocha Gráfica e Editora, 2020.
- FERDINAND, Malcom. **Uma ecologia decolonial:** pensar a partir do mundo caribenho. Tradução Letícia Mei. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

FRASER, Nancy. Capitalism's Crisis of Care. **Dissent**, Volume 63, Number 4. p. 30-37, fall 2016.

GUARANI, Jerá. Tornar-se selvagem. **PISEAGRAMA**, Belo Horizonte, n. 14, p. 12-19, jul. 2020. Disponível em: <https://piseagrama.org/artigos/tornar-se-selvagem/>. Acesso em 06 de out. de 2023.

hooks, bell. A margem como um espaço de abertura radical. In: hooks, bell. **Anseios: raça, gênero e políticas culturais**. Tradução Jamille Pinheiro. São Paulo: Elefante, 2019. pp. 281-295.

INGOLD, Tim; ALMEIDA, Rafael Antunes. Antropologia versus etnografia. **Cadernos de campo**, São Paulo, n. 26, v.1, 2017.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami**. São Paulo: Cia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton. **Futuro ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

KRENAK, Ailton. **Um rio, um pássaro**. Rio de Janeiro: Dantes Editora, 2023.

LIMULJA, Hanna. **O desejo dos outros: uma etnografia dos sonhos yanomami**. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

LERNER, Gerda. **A criação do patriarcado: história da opressão das mulheres pelos homens**. Tradução Luiza Sella. São Paulo: Editora Cultrix, 2019.

LOSITO, Lucila (Org.). **Mulheres de terra e água**. São Paulo: Elefante, 2022.

MARTIN, Nastassja. **Escute as feras**. São Paulo: Editora 34, 2021.

MARTIN, Nastassja. O regressar da noite: reflexões sobre a vida onírica, aqui e ali. **Cadernos Selvagem**. n. 40. Rio de Janeiro: Dantes Editora Biosfera, 2022. publicação digital

NARBY, Jeremy. **A serpente cósmica: o DNA e a origem do saber**. Trad. Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Dantes, 2018.

ODENT, Michel. **Childbirth and the future of Homo sapiens**. London: Pinter and Martin, 2013.

PAVÓN-CUÉLLAR, David. **Além da psicologia indígena: concepções mesoamericanas da subjetividade**. Tradução Anna Turriani. São Paulo: Perspectiva, 2022.

PELBART, Peter Pál. Poder sobre a vida, potência da vida. **Revista Lugar Comum**, nº17, p. 33-43, jun./2008.

RIBEIRO, Sidarta. **Sonho Manifesto: Dez exercícios urgentes de otimismo apocalíptico**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

RICH, Adrienne. **Of Woman Born: Motherhood as experience and institution**. New York: W. W. Norton & Company, 1986.

SANTOS, Antonio Bispo. Somos da terra. **PISEAGRAMA**, Belo Horizonte, n. 12, p. 44-51, ago. 2018. Disponível em: <https://piseagrama.org/artigos/somos-da-terra/>. Acesso em: 04-12-2023.

SANTOS, Antonio Bispo. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora / PISEAGRAMA, 2023.

SCARANO, Fabio Rubio. **Regenerantes de Gaia**. Rio de Janeiro: Dantes Ed., 2019.

SOLÓN, Pablo. **Alternativas sistêmicas: Bem Viver, decrescimento, comuns, ecofeminismo, direitos da Mãe Terra e desglobalização**. Tradução de João Peres. São Paulo: Elefante, 2019.

TRONTO, Joan C. There is an alternative: homines curans and the limits of neoliberalism. **International Journal of Care and Caring**, 1(1). p. 27-43, 2017.

4

AFETOS, DISCURSOS E EXPERIÊNCIAS: DESAFIOS EPISTÊMICOS

Sônia Caldas Pessoa

PARA COMEÇO DE CONVERSA

O meu convite é para pensarmos em conjunto sobre relações possíveis entre afetos, discursos e experiências em pesquisa. Esse tema pode ser objeto de reflexão em áreas diversas e inúmeras são as perspectivas. Aqui, gostaria de concentrar a nossa atenção em atravessamentos possíveis entre Comunicação e Análise do Discurso do ponto de vista da pessoa que pesquisa. E eles não se esgotam nem se limitam nessa discussão. Haverá muitos outros além dos que apresento. Os discursos e as experiências, por vezes, são percebidos como problemáticas em separado, sem que haja uma reflexão mais aprofundada sobre o atravessamento de interseccionalidades, de corpos e de afetos. No nosso pensar, ao considerarmos a articulação entre ambos, estamos assumindo os imbricamentos, fissuras e potencialidades que valorizam, não no sentido de glorificar, um conjunto de reflexões e ações de quem pesquisa. Trata-se de considerar e assumir as experiências, os corpos e os afetos constituintes da pessoa pesquisadora como fundamentais em determinados perfis de pesquisa científica, notadamente, aquelas que estão vinculadas à chamada Virada Afetiva. Esclareço que penso aqui em diálogo e não ruptura entre noções consideradas clássicas e vindas do Norte, por exemplo, com noções emergentes e necessárias constituídas a partir do Sul Global.

Estamos considerando pesquisas em dimensão afetiva aquelas baseadas, entre outros, na filosofia de Baruch Spinoza, Gilles Deleuze e

Jacques Derrida, no circuito dos afetos de Vladimir Safatle, na ética de Emmanuel Levinas, e em diversos trabalhos que desenvolvemos no Afetos: Grupo de Pesquisa em Comunicação, Discursos e Experiências, do qual sou uma das fundadoras e cocoordenadora na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Entre os livros publicados com resultados de pesquisas realizadas no Afetos, destacamos Pessoa, Mantovani, Marques e Jácome (2023), Pessoa, Saraiva e Mantovani (2023), Saraiva, Pessoa e Mantovani (2023), Pessoa, Marques e Mendonça (2021), Martins, Moura, Pessoa e Valadares (2019), Pessoa, Marques e Mendonça (2019), Pessoa (2018). Algumas destas pesquisas têm sido realizadas em parceria com o Institut Mines-Télécom Business School, onde atuo como professora visitante por um ano (2023/ 2024), em trabalho conjunto com o professor Jean-Luc Moriceau. Elas estão presentes em diversos trabalhos de Pós-graduação em curso e já concluídos no Afetos, assim como em vasta produção de artigos científicos publicados em periódicos e livros nos últimos oito anos.

Um dos objetivos do nosso diálogo é trazer à cena, de modo transdisciplinar, noções de discursos, de experiências e afetos associadas às narrativas de vida e testemunhos como proposta epistemológica contra-hegemônica para pesquisas em Comunicação Social. A nossa atenção está voltada mais para a incorporação dessas noções do ponto de vista metodológico, em todo o processo de pesquisa e não apenas do ponto de vista filosófico, como pensaram os autores citados, ou como revisão de literatura. Significa dizer que nos interessa considerar em todo o processo de investigação a presença dessas noções, bem como adotá-las nas escolhas metodológicas. Trata-se de uma reflexão ensaística que aciona noções conceituais já conhecidas em pesquisas de Comunicação e Análise do Discurso e aproximações que fazemos com outras noções que nos parecem interessantes em relação

à virada afetiva que, a partir dos anos 1980, nos convoca para a importância da investigação científica considerar o enfoque no corpo, como costuma ser defendido por estudos feministas.

MOVIMENTOS DO CORPO EM AFETOS

No empirismo radical de William James e nos estudos de David Lapoujade (Lapoujade, 2017), o sentido das ideias, e nós acrescentamos dos discursos, se conforma a partir e com o corpo e das consequências de seus movimentos e experiências no mundo. O corpo, por sua vez, é o centro de afetação. O corpo está no mundo em constante movimento, mas pode também ser paralisado de acordo com a sua exposição e reação a determinadas situações ou encontros, como diria Spinoza (2009). O corpo de quem pesquisa tanto pode ser presença quanto ausência, aproximação ou distanciamento, produção de conhecimento ou negacionismo, luta contra preconceitos ou que os reforce. Pode ser também em prol de visibilizar outros corpos invisibilizados e dispensados à margem. Pode englobar iniciativas que visam apenas promoção pessoal e outras que estejam conectadas a desafios coletivos. O simples fato de assumir e trazer para a pesquisa a tríade corpo-afetos-experiências não torna o trabalho melhor nem pior do que outros, bem como não garante credibilidade nem postura ética. Admitir essas variáveis indica que pesquisar com afetos não blinda a pessoa pesquisadora de posturas que possam ser prejudiciais a outros. Pode parecer paradoxal, mas prefiro fazer esse esclarecimento diante de certa confusão da *doxa* ou do senso comum de que a palavra afetos é, por muitas vezes, associada a afetividade em sua conotação exclusivamente positiva e até mesmo carinhosa. Os afetos, do ponto de vista filosófico, podem ser pensados, grosso modo, como um conjunto

abstrato de sensações e a capacidade individual de experimentar fenômenos afetivos constituídos nas interações cotidianas, no mundo ordinário e extraordinário da vida.

Podem parecer estranhas as afirmativas anteriores para quem não está habituado a dialogar sobre o tema. O que quero dizer é que pode haver uma certa confusão entre metodologias de pesquisa em dimensão afetiva e corpos de pessoas pesquisadoras. O simples fato de quem pesquisa seguir uma visada em dimensão afetiva não, necessariamente, significa dizer que a pessoa esteja adotando para a vida a proposta ética de Levinas, que considera o outro, ou que esteja atenta à reflexividade necessária para o desenvolvimento intelectual próprio e de demais pessoas quanto ações para mundos mais justos, mesmo que os conceitos do autor estejam ali externados no texto. Faço aqui analogia à alerta que Carlos Alberto de Carvalho (2023) materializou em ensaio recente sobre os riscos de a noção de vulnerabilidade gerar vulnerabilizações e precariedades. E ainda sobre o possível esvaziamento político do conceito e naturalização das condições de ocorrência de vulnerabilidades. Questionamento semelhante pode colaborar para nossas reflexões sobre pesquisas em dimensão afetiva: a presença dos afetos na investigação científica e ainda o modo como os discursos científicos se apropriaram dos afetos para lançar mão de narrativas de vida pessoais como justificativa incontestável para a problemática.

Ao reconhecer a importância da ênfase no corpo e nos afetos, a virada afetiva valoriza a promoção das questões que abarcam as sensibilidades e o sensível como possibilidade para a produção do conhecimento. A virada afetiva observa a realidade, como o próprio sintagma indica, como vivência afetiva, segundo afirma Clough (2007). E a pessoa pesquisadora se permite, em observação à realidade, perceber os seus afetos e não se distanciar deles. Ao contrário, tenta negociar com

esta experiência estética e sensível; faz curva ao distanciamento e se permite aproximação que ultrapassa o espaço-tempo da investigação e chega ao espaço-tempo da escrita científica, levando-se em conta o espaço-tempo anterior a todo o processo de pesquisa. Assim, é permitido e possível, em alguns casos, que se alcance o texto performance, o discurso científico materializado de modo considerado pouco convencional para os padrões e normas vigentes (Moriceau; Marques; Pessoa, 2020; Pessoa, 2023).

Quero reforçar que penso na coerência para acionar experiências na pesquisa científica em um movimento que vai do singular em direção e em tensão com o coletivo, que envolve a ampla circulação de afetos, do anonimato do “nós”, que pode ser interrompido pelo encontro com o Outro. Quando digo coerência, me refiro à escolha metodológica de fazê-lo em pesquisa. Significa dizer que nem toda experiência tem validade para o desenvolvimento de uma pesquisa e deve ser mencionada, ainda que supostamente ela esteja conectada a uma possível situação potencial de vulnerabilidade. As narrativas das experiências precisam estar conectadas, em correlação com a investigação e apresentarem contribuições relevantes para o desenvolvimento do trabalho. Elas necessitam, antes de tudo, serem percebidas como parte de um todo, o social, e não assumidas como um "singular superior", um caso de superação em relação às demais pessoas em situações similares ou demais pessoas pesquisadoras. Todos nós lidamos cotidianamente com circuitos de afetos, como bem filosofou Safatle (2015). Nossos corpos são sensíveis a estes afetos ordinários; não somos indiferentes. Por outro lado, assumir a experiência está para além da contação de caso, do mencionar sentimentos em determinada situação ou da resolução de problemas e situações de vulnerabilidade que, porventura, tenham marcado ou marquem a vida da pessoa

pesquisadora. Por isso, as narrativas de vida e os testemunhos colaboram para melhor compreensão do que desejo apresentar a vocês, tensionados pela consciência de que a prioridade é o Outro e não a própria pessoa pesquisadora. Dizendo de outro modo, a experiência da pessoa pesquisadora é constituinte de todo o processo, o que não a torna personagem principal. É um ingrediente importante tanto quanto todos os demais que fazem parte da pesquisa e precisa ser pensada e materializada no discurso com perspectiva ética.

DISCURSOS, AFETOS E INTERSECCIONALIDADES

O discurso, para Foucault (1997, 2012, 2013), pode ser entendido como uma ordem na qual se encontra um campo de experiência com representações construídas cultural e socialmente. Para Foucault, o discurso estaria para além de uma concepção linguística, isto é, o que estaria em jogo seriam as regras e as práticas que produzem os enunciados e seus efeitos de sentido e que regulamentam os discursos em diferentes períodos da história. Por isso, as interseccionalidades são convocadas em uma perspectiva que considera discursos e experiências de pessoas pesquisadoras. Como já devem ter percebido, não nos referimos aqui às experiências *puras* e *descontaminadas* em busca de uma ciência que se distancia do corpo em discurso. Pelo contrário, pensamos uma articulação na qual se faz necessário observar as pistas de colonialidade de ser, em concordância com Maldonado-Torres (2014), que concerne tanto à mentalidade dos subalternos quanto à experiência vivida, muitas vezes sutis e em outras bastante evidentes. A materialização discursiva se daria no que Marie-Anne Paveau (2021) chama de colonialidade do discurso, isto é, a dimensão opressiva das produções discursivas que denotam diferentes formas de poder e de

dominação, com exploração, desumanização e estigmatização de determinados sujeitos e grupos.

Quando pensamos nos imbricamentos entre afetos e discursos, chamamos Massumi (1995, 2020) para a conversa. Ele nos alerta para o fato de que os afetos podem servir a um jogo político, e podem ser manipulados por grupos hegemônicos. Por grupos hegemônicos aqui entendemos também aqueles que se constituem na micropolítica e não apenas em seus macroaspectos. Esse detalhe nos remete à consciência de que há possibilidades de pessoas pesquisadoras em situação potencial de vulnerabilidade que, em determinados contextos são consideradas subalternas e silenciadas, conquistem seus espaços e se considerem em situação de vantagem em relação aos demais, privando outras possibilidades de abordagem e de reflexão sobre o mesmo tema. Cada pesquisa, realizada com afinco e rigor científico, merece nosso respeito e credibilidade.

Talvez um dos desafios para esta consciência ética resida no fato de que afetos são difíceis de conceituar. Eles podem ser percebidos como intensidades, ou como diz Spinoza (2009), como as forças que aumentam ou diminuem a capacidade ou a potência do corpo de agir. Os processos de afetação seriam fenômenos vinculados à experiência sensorial: não conscientes e não verbais. Quando são percebidos como emoções adquirem conteúdo semântico e podem ser discursivizados. Os afetos não são controláveis e são dotados de autonomia. Podem ser ambíguos e até mesmo imperceptíveis ou não assumidos por quem está no entorno ou por nós mesmos até que tomemos consciência entre a relação da situação vivida e a materialização de nossas sensações. Para a pesquisa em dimensão afetiva me parece fundamental que os afetos sejam considerados em suas diversas complexidades e ambiências, com

abertura para a compreensão das interseccionalidades, igualmente importantes.

Kathy Davis, em 2008, destacou um conjunto de aspectos que nos fazem pensar nas ambiguidades e incompletudes das interseccionalidades e, por consequência, da pesquisa científica. Laura Guimarães Corrêa (2024) compreende as interseccionalidades como dinâmicas, e dotadas de utilidade para compreender, interpretar e explicar fenômenos a partir de diversos pontos de vista, tais como comunicacional e social, apenas para mencionar alguns que nos interessam mais de perto. Para Patricia Hill Collins (2019), trazer as interseccionalidades à cena seria assumir uma postura política e ética não só para conhecimento, mas um movimento que engloba justiça social. E eu acrescento, considerar interseccionalidades, em pesquisas de dimensão afetiva, pode contribuir para mundos mais justos do ponto de vista da desigualdade social e, em específico, da produção de conhecimento menos autoritário, menos discriminatório e menos hostil a determinados grupos potenciais em vulnerabilidade. Por outro lado, é preciso que as interseccionalidades no plural também não sirvam, assim como os afetos, a determinados jogos políticos que possam agravar ainda mais a precariedade das existências.

ANÁLISE DO DISCURSO CONTRA-HEGEMÔNICA

As análises dos discursos plurais, do meu ponto de vista, estão, como a Análise do Discurso francesa, negociando com inter ou transdisciplinaridade. Marie-Anne Paveau (2021) apresenta uma revisão crítica das teorias do discurso e caminha em direção ao que ela denomina de análise do discurso contra-hegemônica, tomando como base uma conversa teórica com Modernidade, Colonialidade e

Decolonialidade, que reúne nas duas últimas décadas pesquisadores da América Latina e do Caribe para pensar pluriversalismo moderno. Isto significa dizer: reconhecer as particularidades, com diálogo horizontal, igualdade e negociação. Ela se baseia em Hurtado López (2017) e em Dussel (2009), que criticam o universalismo moderno e eurocentrado, que ocorre desde invasões e ocupações como a das Américas, cujo discurso histórico e político materializado ao longo dos anos recorreu a palavras como conquistas ou descobertas. Para além do território geográfico, se concretizou com o Iluminismo europeu, o subjugamento de culturas, línguas e epistemes dos povos locais. É bastante recente a reconfiguração desses discursos e abertura para outras narrativas nos territórios do Sul. É sabido, no entanto, que descolonizar é um desafio de proporções gigantescas, que ainda enfrenta obstáculos e barreiras significativas, afinal, deslocar perspectivas de pensamento é confrontar poderes.

Marie-Anne Paveau aciona feministas negras e um amplo campo de teorias decoloniais e a partir dela tocamos em dois pontos que nos interessam ainda mais de perto: o corpo e a experiência. Ambos ocupam há quase uma década os meus estudos e me parecem fundamentais para pensarmos com e sobre pessoas subalternas, aqui no sentido de Spivak (2010), minorias, quem está à margem, para além das dicotomias inclusão e exclusão em todas as suas dimensões e possibilidades. Talvez por isso há mais de uma década, me pareceu bastante coerente e interessante a chamada tropicalização da Análise do Discurso, assim batizada por Ida Lúcia Machado e Emília Mendes (2013), para dar conta de um universo próprio da Análise do Discurso fortemente influenciada por pensadores franceses. A tropicalização seria o modo específico de analistas do discurso no Brasil imprimirem um estilo metodológico próprio, adaptando o desenvolvimento da pesquisa científica às

necessidades e peculiaridades do país e do corpus trabalhado. Naquele momento talvez essa ideia tenha sido romantizada até por mim mesma (Pessoa, 2015), o que não reduz a sua importância e não tenham sido explorados aspectos que colaborem para uma dimensão contra-hegemônica, a partir de parceria sólida construída entre professoras e professores dos dois países, como se houvesse uma espécie de casamento teórico entre eles.

Naquele momento não me parecia que houvesse qualquer questionamento se a tropicalização da Análise do discurso se fazia disruptiva. Um olhar diferente, atual, me conduz para uma percepção de que nos últimos anos, a partir de reflexões como as propostas por Marie-Anne Paveau, impulsiona este tipo de iniciativa, com a criação de metodologias próprias mesmo com a "importação" de conceitos e noções fundamentais para a área, talvez fossem o início de um processo de descentralização e não organizado decolonial. Aos poucos, pesquisadoras e pesquisadores brasileiros acrescentam em seus estudos pesquisas realizadas por outros colegas brasileiros e suas diversas facetas para um pensar a Análise do discurso em diálogos mais tropicalizados, permeados por temas sensíveis à nossa sociedade e métodos apropriados para trazer à cena interseccionalidades necessárias para pensarmos as discursividades (Emediato, 2023; Lara, 2023; e Machado, 2020). A tradição francesa da Análise do discurso por anos inspira uma cadeia importante de pensamento ainda permeada por hierarquias. Leituras atentas de textos produzidos nos dois países revelam que a maioria das citações é atribuída a homens europeus (Paveau, 2021).

A tropicalização do discurso, se não rompe com os teóricos da Análise do discurso francesa, pensa e põe em prática a operacionalização na qual a visada brasileira de uma vertente francesa

ultrapassa os limites hierárquicos do que foi pensado a partir de uma ótica colonial. Do meu ponto de vista, a tropicalização traz em si uma visada preciosa: a metodologia adaptável ao Sul, desenvolvida e aplicada por e com pensadores que conhecem de perto a problemática social dos países nos quais estão inseridos e que consideram fundamental pôr em voga as interseccionalidades para que não se aplique, de modo supostamente descontaminado, teorias que fazem sentido em outras regiões. No entanto, ainda estamos na expectativa de poder acompanhar uma postura mais ousada no sentido de recuperação e valorização de autores de territórios outros que não os europeus, em especial, a França. E vice-versa, em um movimento de valorização de brasileiros por autoras e autores franceses, sendo um passo importante o de Marie-Anne Paveau. Aqui se faz importante marcar que, na modernidade, precisamos estar atentos a outras possibilidades que envolvam a experiência e o corpo diante de narrativas de vida e de testemunhos presentes em muitos objetos de pesquisa, como perfis em mídias digitais, literatura, autobiografias etc.

NARRATIVAS DE VIDA E TESTEMUNHOS

As escritas de si e os desafios de narrar-se (Rago, 2010; Butler, 2015; Marques; Pessoa; Sá Martino, 2022) constituem um componente importante na problematização em voga. Por isso, recorreremos ao espaço biográfico de Leonor Arfuch (Arfuch, 2010), às narrativas de vida pensadas por Ida Lucia Machado (Machado, 2020) e aos testemunhos estudados por Veena Das (Das, 2020), que ocupam uma dimensão fundamental de um pensar investigações em Comunicação Social a partir do vivido pelo corpo, em especial, o discurso do corpo em situação potencial de vulnerabilidade. Se aceitamos a perspectiva de que as

narrativas de vida se situam sempre na fronteira do eu e do outro, do seu lugar e do mundo, então a pesquisa exige uma reflexão sobre a comunicação entre ambos.

Leonor Arfuch (2010) nos lembra que há um entrecruzamento cotidiano nos espaços nos quais os discursos biográficos se constituem e se redefinem. A autora considera estes processos como potencialmente enriquecedores, como nas entrevistas de pesquisa ou midiáticas, por exemplo. Nestes espaços, a voz do outro pode ser valorizada ou destacada assim como pode ser minimizada ou silenciada. Já Ida Lucia Machado chama a nossa atenção para os escritos íntimos, ligados às narrativas espontâneas de vida. Para a autora, os narradores de si, na maior parte das vezes, ao expor suas vidas, deixam a emoção fluir em seus discursos. A autora narra parte de sua trajetória profissional e o caminho trilhado para a sua filiação teórica à narrativa de vida. "Vida íntima e vida profissional se entrecruzam sempre, por mais discretos que sejamos, sobretudo, em relação à primeira", sintetiza Machado (2013, p. 4) ao postular que essa relação seria percebida nas entrelinhas e poderia estar na base da criação teórica. Veena Das (2020), por seu turno, se apoia em Wittgenstein para dizer que a experiência de ser sujeito é a experiência de um limite. Os discursos retóricos, que podem estar contidos nos testemunhos, dizem de uma metafísica da perda e do empobrecimento. A autora usa palavras como estilhaçamento, ruptura, mutilação, fragmentação, imagens de fissuras, feridas, fraturas, abismos, narcisismo e nostalgia. Ao afirmar que a sua obra é autobiográfica sem, no entanto, recorrer à narrativa de episódios que tenha vivido, Veena Das nos dá pistas sobre o quão atravessados estão, neste caso específico, os testemunhos da pessoa pesquisadora com os das pessoas que colaboraram com a pesquisa.

CONSIDERAÇÕES PARA SEGUIRMOS EM PENSAMENTO

Do ponto de vista de pesquisadores, gostaria de sugerir que pensar em gestos epistemológicos pode ser, entre tantas outras possibilidades, trazer corpo, experiência e afetos para o debate científico. Pensamos esta tríade não como algo apenas a ser pesquisado e analisado, mas com um olhar no qual o discurso reivindica a inovação do pensamento e das autorias, mas não necessariamente se move para experiências metodológicas, não necessariamente dialoga com outros discursos, mas se sobrepõe sobre eles. Argumentamos que o conforto da ‘análise’, com suposto distanciamento, suposta objetividade, e suposta credibilidade científica, temas sensíveis, arraigados nas ciências e balanceados por algumas vertentes, como aquelas que se ancoram nas Teorias dos Afetos e na Análise do Discurso Contra-Hegemônica, precisam ser revistos. Pensamos, em especial, em pesquisadores que se dedicam a trabalhar as próprias narrativas de vida e testemunhos em articulação com o que denominamos de *corpus sensível* (Pessoa, 2015, 2018, 20220, 2023), isto é, aquele que nos desperta para uma relação com a sensibilidade e nos convoca em afetação.

O território metodológico para mim não pode estar isolado de todos os outros que compõem os produtos científicos. Isolado, em bloco protegido e supostamente estável, do qual é melhor se afastar porque o receio de ali incursionar e de ocupar este lugar e fazê-lo atravessar todos os outros, nos expõe em vulnerabilidades nossas, de pessoas pesquisadoras, singulares, individuais sim, mas que também estão expandidas para além das nossas próprias narrativas de vida, como pensa a brasileira Ida Lúcia Machado, ou como defende a indiana Veena Das sobre os testemunhos da vida ordinária. A filósofa Chantal Jaquet, uma grande estudiosa de Spinoza, em obra de 2021, se propôs a fazer um

exercício de reflexividade sobre a sua infância dolorosa e como a filosofia e a pesquisa científica ainda hoje a salvam do vazio. Jaquet se volta para a passagem como o elo de toda a sua obra, supostamente fragmentada: entre o ficar e o passar, às memórias do passado e as experiências do presente, os atravessamentos entre o social, o político e o íntimo: a arte de pensar e a arte de se revoltar. Talvez a arte de se revoltar a partir do pensamento, dos afetos e das experiências.

IncurSIONAR por um diálogo entre Análise do discurso e Comunicação com Afetos é há alguns anos esse território baldio, um terreno escorregadio, perigoso, permeado por armadilhas. Por outro lado, é repleto de possibilidades e de potencialidades que pressupõem uma aliança entre as duas em processos de afetação mútua sem esquecer a concepção ética. É correr e assumir os riscos, se permitindo refletir sobre eles.

REFERÊNCIAS

ARFUCH, L. **El espacio biográfico**. Buenos Aires: Fondo de Cultura, 2010.

BUTLER, J. **Relatar a si mesmo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

CARVALHO, C. A. Um ensaio sobre os riscos de a noção de vulnerabilidade gerar vulnerabilizações e precarizações. In: SARAIVA, L. A. S.; PESSOA, S.C; MANTOVANI, C. M. C. A. **Metodologias Vulneráveis**. 1. ed. Cachoeirinha: Editora Fi, 2023.

CLOUGH, P.T. **The Affective Turn: Theorizing the social**. Durham, NC: Duke University Press, 2007.

COLLINS, P. H. **Intersectionality as Critical Social Theory**. Durham, NC: Duke University Press, 2019.

DAS, V. **Vida e Palavras. A Violência e sua Descida ao Ordinário**. São Paulo: Editora da Unifesp, 2020.

- DAVIS, K. **Intersectionality as buzzword: A sociology of science perspective on what makes a feminist theory successful**. Feminist Theory, 2008.
- DELEUZE, G. **Espinosa: filosofia prática**. São Paulo: Escuta, 2002.
- DUSSEL, E. **Pour un dialogue mondial entre traditions philosophique**. Cahiers des Amériques latines, 2009.
- EMEDIATO, W. **Interações polêmicas e violência verbal em temas sociais sensíveis**. São Paulo: Martins Pontes, 2023.
- FOUCAULT, M. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.
- FOUCAULT, M. **A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970**. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- FOUCAULT, M. **O corpo utópico, as heterotopias**. São Paulo: N-1 Edições, 2013.
- GUIMARÃES CORRÊA, L. Four concepts to think from the South. **International Journal of Cultural Studies**, 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/13678779231218395>.
- HURTADO LÓPEZ, F. Universalisme ou pluriversalisme: Les apports de la philosophie latino-américaine, **Tumultes 48**, p. 39-50, 2017.
- JAUQUET, C. (avec Jean Marie Durand) **Juste en passant**. Paris: P.U.F., 2021.
- LAPOUJADE, D. **William James, a construção da experiência**. São Paulo: N-1, 2017.
- LARA, G. M. P. De migrantes a cidadãos do mundo: narrativas de vida de brasileiros no continente europeu. **Caderno De Letras**, (40), 275-301, 2021.
- LEVINAS, E. **Ética e infinito**. São Paulo: Edições 70, 2007.
- LEVINAS, E. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**. Petrópolis: Vozes, 1997.
- MACHADO, I. L. Percursos de vida que se entremeiam a percursos teóricos. **I Jornada de Estudos (Auto) Biográficos e de narrativas de vida: a escrita de si e do outro**, São João Del Rey, 21 de agosto de 2013.

- MACHADO, I. L.; MENDES, E. A análise semiolinguística: seu percurso e sua efetiva tropicalização. **Revista Latinoamericana de Estudios del Discurso**, v. 13, p. 36-56, 2013.
- MACHADO, I. L. **Narrativas de vida: saga familiar & sujeitos transclasse**. 123. ed. Coimbra: Grácio Editor, 2020. v. 01. 256p.
- MALDONADO-TORRES, N. À propos de la colonialité de l'être: contributions à l'élaboration d'un concept. Traduction C. Bourguignon Rougier. In: Bourguignon Rougier C. et al. (eds.), **Penser l'envers obscur de la modernité : une anthologie de la pensée décoloniale latino-américaine**. Limoges, Presses Universitaires de Limoges, p. 134-176, 2014.
- MARQUES, Â. C. S.; PESSOA, S. C.; SÁ MARTINO, L. M. Relatos, histórias, testemunhos: modalidades da produção de narrativas autobiográficas a partir de seu contexto político e situacional. **Revista do NUPEM**, v. 14, p. 22-40, 2022.
- MARTINS, B. G.; MOURA, M. A.; PESSOA, S.C.; VALADARES, G.M.V. (Orgs.). **Experiências metodológicas em textualidades midiáticas**. 1. ed. Belo Horizonte: Relicário Edições, v. 1. 288p, 2019.
- MASSUMI, B. **Politics of Affect**. Cambridge, Polity Press, 2015.
- MORICEAU, J.-L.; MARQUES, Â. C. S.; PESSOA, S. C. Textes performances: affecter, réenvisager, transmettre. **Communication**, v. 39, n. 2, p. 1-20, 2022.
- PAVEAU, Marie-Anne. Une analyse du discours contre-hégémonique. Intersectionnalité critique et pluriversalité décoloniale. **Langage et Société**, inPress, 2023.
- PESSOA, S. C. **Estética da diferença: contribuições ao estudo da deficiência e das redes sociais digitais como dispositivos de mise en scène**. Tese (Doutorado em Estudos Linguísticos) – Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos, Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2015.
- PESSOA, S. C. **Imaginários sociodiscursivos sobre a deficiência: experiências e partilhas**. 1. ed. Belo Horizonte: Selo PPGCOM, 2018.
- PESSOA, S. C.; MARQUES, Â. C. S.; MENDONÇA, C. M. C. (Org.). **Afetos, teses e argumentos**. Belo Horizonte: PPGCOM/UFMG, 2021.

PESSOA, S. C.; MARQUES, A. C. S.; MENDONÇA, C. M. C. **Afetos: Pesquisas, reflexões e experiências em 4 encontros com Jean-Luc Moriceau**. Belo Horizonte: Selo PPGCOM UFMG, 2019.

PESSOA, S. C. Prefácio. In: MACHADO, I. L.; FIGUEIREDO; A. C.; GUIMARÃES; M. (Org.). **Vozes femininas em narrativas de vida: Olhares sobre sujeitos transclasses?** Coimbra: Grácio, 2022.

PESSOA, S.C. Travessias científicas: vulnerabilidades nossas em terras firmes ou mar revolto. In: SARAIVA, L.A.S; PESSOA, S.C.; MANTOVANI, C. M. C. A. **Metodologias Vulneráveis**. Cachoeirinha: Editora Fi, 2023.

PESSOA, S.C.; SARAIVA, L. A. S.; MANTOVANI, C. M. C. A. **Afetos e experiências: da, na e para a universidade**. Cachoeirinha: Editora Fi, 2023.

RAGO, M. **A aventura de contar-se**. Campinas: Unicamp, 2010.

SARAIVA, L. A. S.; PESSOA, S.C; MANTOVANI, C. M. C. A. **Metodologias Vulneráveis**. 1. ed. Cachoeirinha: Editora Fi, 2023.

SAFATLE, V. **O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

SPIVAK, G. C. **Pode o subalterno falar?** 1. ed. Trad. Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

SPINOZA, B. **Ética**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009

5

COMUNICAÇÃO POPULAR INSURGENTE: HISTÓRIAS DE VIDA COMO METODOLOGIA PARA TECER NARRATIVAS CURADORAS NA COMUNIDADE BOA ESPERANÇA

Sarah Fontenelle

INTRODUÇÃO

Este artigo tem como objetivo visibilizar as narrativas da comunidade Boa Esperança (Teresina-PI) como táticas de re-existência, frente às ameaças de desterritorialização de um megaempreendimento urbanístico chamado Programa Lagoas do Norte. Estas memórias e histórias de vida apresentam narrativas que se unem em um mosaico diverso e amplo que conta sobre as trajetórias que reivindicam um território de saberes, práticas, vivências, sabores e dissabores. Destaca-se que a comunidade está localizada em uma das regiões mais antigas da capital, a zona norte, e a ela pertencem belezas naturais de rios e lagoas que chamam atenção. O Programa Lagoas do Norte é gerido pela Prefeitura Municipal de Teresina e financiado com diversas fontes de recursos tais como o Programa de Aceleração do Crescimento (PAC) e até 2022 do Banco Mundial. Esta reorganização do espaço tem promovido uma desterritorialização dos/as moradores/as. A partir disso desenrola-se um conflito entre as classes populares e o processo de higienização e exclusão da cidade.

Este estudo é gestado como um produto da tese de doutoramento intitulada “Comunicação popular e insurgente da Boa Esperança: entre território, memória e histórias de vida em ‘Lagoas do norte para quem?’” (Santos, 2023). Diante disto, explicita-se que o processo teórico-

metodológico tem base com a imersão da pesquisadora na comunidade de modo participativo que tem a narrativa como um instrumento interativo que compartilha aspectos perceptivos da realidade do narrador quando este se abre para o ato dialógico. Assim se empreendeu um movimento transmetodológico (Maldonado, 2016) que se pretendeu à produção horizontal do conhecimento (Berkin, 2019), compreendendo os sujeitos comunitários como pesquisadores e implicou a proponente da tese no movimento dinâmico na comunidade. Foram realizadas rodas de conversas e oficinas com intuito de compreender a potência das memórias e histórias de vida como táticas (Certeau, 1998) do/no território, que resultou na produção de diversos materiais comunicacionais que a comunidade tem desenvolvido com vistas a não deixar que pereçam suas histórias: produção do Museu Virtual da comunidade, documentários, séries de reportagens, vídeos com histórias de vida.

Neste artigo, será analisada uma entrevista da série de reportagem *Invisibilizados que vivem do rio* e dois produtos audiovisuais que resultaram do Projeto de Comunicação Popular – Mulheres nos Terreiros da Esperança, são eles: *A voz da Esperança* e *Religando Vivências*. Os materiais foram publicados no *Portal de Comunicação Popular e Colaborativa Ocorre Diário*, plataforma de comunicação independente parceira da comunidade. A editoria *Esperanças* é destinada exclusivamente para as produções da comunidade em questão.

Estas produções são consideradas narrativas, pois articulam as vivências e experiências para elaboração da palavra coletiva em defesa do território. Destarte, Dutra (2002, p. 374) compreende que há uma relação entre experiência e narrativa numa condição de consonância que se expressa como técnica metodológica.

Buscamos, diante desta técnica metodológica com as narrativas, nos guiar pelas seguintes perguntas: quais as mensagens estão implícitas e explícitas nos enredos apresentados pelos moradores da comunidade Boa Esperança, quando os mesmos elaboram suas produções comunicacionais que partem de suas próprias histórias como conteúdo?; quais desejos mobilizam os narradores da comunidade no seu movimento narrativo?; como interagem os diferentes sujeitos nestes atos narrativos?

Diante das análises é possível apontar que entre os saberes e práticas comunitários emerge um saber comunicacional que convida à retomada do direito de dizer a palavra e fazem isto de modo coletivo produzindo uma narrativa que busca curar o silenciamento orquestrado pelo colonialismo e a colonialidade. Além disso, as histórias de vida e as memórias narram o pertencimento ao território e afirmam a disposição em re-existir pelo direito à cidade e à moradia diante das ameaças de desapropriações involuntárias.

Os tópicos a seguir anunciam a apresentação da comunidade como *locus* da pesquisa e, posteriormente, a análise das narrativas.

TERRITÓRIO PARA QUEM?

A comunidade Boa Esperança está situada na Zona Norte da capital do Piauí, próximo ao encontro dos rios Poty e Parnaíba, por onde começou a cidade e por isso é um celeiro cultural potente que conjuga terreiros de umbanda, brincantes de bumba meu boi, pescadores, artesãos ceramistas, vazanteiros, dentre outras identidades.

Adentrar no território Boa Esperança é mergulhar em uma paisagem que mistura muros pichados com palavras de ordem, motos, bicicletas, faixas com frases que reivindicam permanência em suas

moradias, carros, casas, crianças brincando, grafites colorindo os desejos dos/as moradores/as, calçadas recheadas de boa prosa, rios, lagoas e muito verde. Enquanto comunicação, esta paisagem transparece a autoafirmação das existências e resistências. É dizendo sua palavra, por meio de diversos recursos, imagéticos ou orais (Silva, 2020), que a comunidade afirma que existe e se nega a sucumbir às sucessivas investidas de desapropriação e apagamento.

A subversão das mensagens estampadas nos muros dos moradores atravessa transeuntes e escancara uma pauta invisibilizada, desestabiliza o ideal de cidade higienizada ou, no dizer de Sodré (2002), a cidade moderna capitalista que exclui as diferenças, os símbolos e os diferentes usos do espaço. Para o autor, a questão da ocupação espacial na cidade é muito cara, tanto para negros quanto para indígenas que buscam sobreviver aos estratagemas daqueles que pretendem controlar a cidade. No caso da comunidade em questão, o controle se dá pelo mecanismo das remoções.

Na primeira fase do programa, ao menos 500 famílias foram desterritorializadas e realocadas em outros bairros (Teresina, 2014). Na segunda fase do programa, a intenção seria desapropriar ao menos 1.500 famílias (Teresina, 2014). Diante das ameaças de remoção, a comunidade lança uma pergunta-problema que se faz também como uma palavra de ordem, que sintetiza os anseios coletivos, qual seja, “Lagoas do Norte Pra Quem?”. Em outras palavras, as remoções forçadas lançam luz ao conflito da cidade, em que os mais pobres são instados a viver nas periferias, longe dos aparelhos sociais. Esta palavra de ordem também questiona: cidade para quem? Território para quem? Quem tem direito à cidade?

A comunidade Boa Esperança tem mostrado o maior foco de resistência diante dos 13 bairros atingidos pelo programa,

demonstrando força para resistir e existir e não deixar que seus modos de vida ribeirinho sucumbam à especulação imobiliária. Segundo Santos (2023, p. 30), na comunidade Boa Esperança, “a dinâmica do rural não foi neutralizada, mas tem suas presenças transfluindo entre esse par conceitual (rural/urbano)”.

Diante deste cenário diverso, é necessário compreender a espaço-temporalidade absoluta, relativa e relacional, como nos provoca Harvey (2015), de modo que as mesmas criem significados entre si. Segundo Harvey (2015, p. 151), é apenas quando a “relacionalidade se conecta ao espaço e ao tempo absoluto da vida social e material que a política se torna viva. Negligenciar esta conectividade é condenar a política à irrelevância”. É preciso fazer os entrelaçamentos capazes de compreender a complexidade da realidade, sem perder de vista a inteireza da vida. Trata-se de garantir as devidas importâncias aos espaços vividos e experimentados (o espaço-tempo dos afetos, por exemplo), mas também garantir a reflexão sobre os espaços materiais, absolutos e relativos.

É neste espaço-tempo que há a produção de um fazer comunicacional sensível e afetivo, que se faz em circularidade nas confluências dos saberes. Ainda tomando por base Harvey (2015), o espaço-tempo absoluto é tudo que pode ser medido; já o espaço relativo tem a ver com circulações, movimento, mobilidade, enfim, quando um objeto se coloca relativo a outro. Já o relacional é o que necessita de valor simbólico, o que traz representação. Pensando esta matriz no contexto da comunidade Boa Esperança, os espaços-tempos estão em diálogo constante, revelando as dinâmicas do lugar. Segundo Santos (2023):

São espaço-tempo do vivido, de memórias, de histórias, de vazantes, de pescaria e morada. As casas podem ser entendidas como espaço absoluto,

assim como o rio e a avenida, mas ao mesmo tempo, as casas são templos e cosmo de habitação de múltiplas energias e significados (Santos, 2023, p. 52).

É nesta força do território que se espacializa uma comunicação conectada às riquezas do lugar, aos saberes, aos modos de fazer e de viver da comunidade, dialogando com a força ancestral, a espiritualidade, as experiências e o vivido, portanto se elaborando na força dos afetos e do sensível, nos termos de Sodré (2006).

[...] a dimensão do sensível implica uma estratégia de aproximação das diferenças - decorrente de um ajustamento afetivo, som tico, entre partes diferentes num processo -, fadada   constituição de um saber que, mesmo sendo inteligível, nada deve à racionalidade crítico-instrumental do conceito ou às figurações abstratas do pensamento. (Sodré, 2006, p. 11).

O sensível possibilita a percepção do que está na borda e está para além da abordagem tecnocêntrica que põe força   binaridade receptor/emissor. São estratégias espontâneas nas situações interativas, sem a racionalidade calculadora, percebendo que sentir implica a dimensão da corporeidade, que convoca corpo e espírito, ou seja, convida a enxergar o visível e o invisível, material e imaterial, as presenças e as ausências. Podemos afirmar que, neste caso, a comunicação sensível   corpo-território-espço-tempo que faz das narrativas um elo entre os diferentes sujeitos para afirmar seus direitos de resistir e existir.

COMUNICAÇÃO: TECENDO NARRATIVAS DE ENCONTRO EM DEFESA DO TERRITÓRIO

Frente ao silenciamento, apagamento e invisibilização a comunidade Boa Esperança v  na comunicação uma tática de apresentar suas histórias, seus desejos de cidade e esperança e a defesa pelos seus modos de vida. Por isso, arriscamos dizer que as narrativas

se apresentam como método de re-existência que buscam retomar a palavra e reparar, por vias próprias, o silenciamento e a subalternização. Contar as histórias de moradores/as é um modo de ampliar as possibilidades de permanência e de participação nos projetos de cidade. Diante das diversas produções feitas pela comunidade com o intuito de demarcar suas existências, escolhemos apresentar uma amostra a partir de três narrativas audiovisuais, como já citado anteriormente.

A primeira narrativa chama-se *Religando Vivências*. Esta produção audiovisual tem 15 minutos e 20 segundos, pode ser encontrada no *Portal de Comunicação Popular e Colaborativa Ocorre Diário*, parceiro que mantém uma editoria específica para as produções da comunidade. Como resultado de uma série de oficinas de comunicação, foi gravado durante uma roda de conversa no Terreiro de Mãe Alice, uma das Casas de Santo ameaçadas de remoção. Em um dos relatos, Maria Lúcia, importante liderança comunitária, traz a importância do respeito às práticas espirituais e também da necessidade de participação nos rumos e projetos da cidade.

Eu não quero seu progresso, eu não quero as suas estátuas. Eu só quero meu terreirinho de chão batido com as minhas estátuas, onde eu posso me ajoelhar e rezar. Deixe eu viver como eu estou. Não adianta você vir dizer o que é bom para mim, aquela história, de que não é a instituição, não é o governo e suas instituições que vai me educar e dizer o que eu quero, mas não. Eles têm que se adaptar àquilo que eu já faço (Esperança, 2017).

Em outra passagem, Mãe Alice questiona como a prefeitura pode sugerir mudar o terreiro de lugar se “os fundamentos” do terreiro foram plantados por sua avó, Maria Badé, já falecida. “Como que eu vou pegar um fundamento que o guia dela plantou na nossa tenda, no nosso local?”, questiona Mãe Alice.

Já está com 4 anos que estou no lugar da minha avó que faleceu, mas a tenda já existe há mais de 30 anos. E assim, esse projeto Lagoas do Norte vem como uma bomba, até por que a gente achou que por ser uma tenda espírita, por que eles vieram de má fé? A gente mostrou que era um terreiro e aqui foi selado como sendo apenas uma casa mesmo (Esperança, 2017).

Quando a prefeitura sugere mudar um terreiro de lugar, leva em conta somente a dimensão absoluta do espaço, o que pode ser medido e é, em sua aparência fixa, sem levar em conta as relações, as representatividades e os movimentos relativos e relacionais orquestrados no lugar. Sodré (2002) nos ajuda a entender:

Pouco importa, assim, a pequenez (quantitativa) pelo espaço topográfico do terreiro, pois ali se organiza, por intensidades, a simbologia de um Cosmos. É uma África "qualitativa" que se faz presente, condensada, reterritorializada. Dá-se algo comparável ao espírito do artesanato tradicional africano que, mesmo sem jamais ultrapassar os limites de sua aldeia, sente-se participante do universo inteiro (Sodré, 2002, p. 55).

A narrativa sucede com diversos depoimentos de filhos e filhas da casa que se sentem ameaçados de perder seu espaço de fé. É possível observar que a memória da avó de Mãe Alice se torna ainda mais forte quando põe em jogo a reorganização espacial da cidade, pondo em xeque a manifestação do sagrado. Outro depoimento é de Aliciane, que diz estar disposta a não abandonar seu lugar de infância: “Eu sou daqui da Tenda São Jorge Guerreiro praticamente desde quando eu nasci, até porque eu sou neta da Mãe Maria Badé e irmã da nova mãe de Santo e estamos aqui para lutar tanto pro terreiro permanecer, como pela comunidade”. E nesta metodologia de roda é possível elaborar os questionamentos de forma coletiva, assim como é possível compreender que as diferentes trajetórias se encontram para contar uma narrativa conjunta, fortalecendo os sentidos comunitários.

Trançando memórias com a narrativa anterior, continuamos com *A voz da Esperança*. Com duração de 14 minutos e 45 segundos, foi gravado durante outra oficina no terreiro de Mãe Nenzinha. O documentário inicia com tambores, pessoas dançando na gira ao redor da gunga e cantoria dos pontos de umbanda. Ao contrário da primeira narrativa, neste documentário a conversa não foi em roda. Os/as moradores/as deram depoimentos um por vez.

Mãe Nenzinha traz à tona sua trajetória de busca por moradia na cidade, até, finalmente, encontrar jeito de se firmar no bairro Mafrense. Ela lembra também como era a paisagem do território naquele momento, assim como as condições de sua casa, que hoje está em melhores condições do que antes.

Tem 33 anos que eu sou umbandista. Meu nome é Maria Rocha Araújo de Sousa. É na Rua Técnico Joaquim Soares, 5462, no Mafrense. Tentei morar em outros lugares melhores, mas não deu. Primeiro que quando eu ia fazer a inscrição das casas de conjunto a minha renda não dava, porque tinha 3 meninos e o salário só quem trabalhava de carteira assinada era meu esposo, aí então não dava. Aí o jeito que teve foi a gente se ajeitar por aqui, né? Eu tentei no Bela Vista, eu tentei no Mocambinho, eu tentei no Acarape, minha renda não dava, né? Então a gente foi se ajeitando onde deu, que foi aqui. (...) Foi comprado esse pedacinho aqui pra que eu fizesse essa casa. Tinha um buraco muito grande, tinha muito jacaré, tinha sucuri, aí a gente fez de taipa, coberta de palha e só as paredes de fora. Aqui era olaria. (...) Só tinha a entrada. Não tinha a saída. Não tinha água. Depois foi que botaram água; botaram luz. E nisso tudo nós estamos com 33 anos (Esperança, 2017).

Mãe Nenzinha lembra das dificuldades de cuidar de três crianças pequenas e ainda trabalhar, elenca as dificuldades para dizer que ela também tem participação no desenvolvimento da cidade e assim reivindica participação nas políticas públicas. Quando ela rememora que não havia água e acesso limitado na rua, ela também faz lembrar que se hoje há acesso a bens sociais, é porque os moradores lutaram para

conquistar e hoje questionam *Lagoas do Norte Pra Quem?*, na certeza de que não há outra resposta cabível, que não seja, *para os moradores*.

Em outro depoimento, Maria Lúcia afirma morar na comunidade há quase 50 anos, desde que nasceu e hoje se sente desrespeitada, reivindica também que o território foi habitado por indígenas Potys e “hoje a gente pratica a mesma cultura que eles praticavam”. E completa:

Então a forma como a gente tem sido desrespeitado pelo projeto Lagoas do Norte tem nos deixado de uma forma muito machucada, por que a gente não foi ouvido, em nenhum momento a prefeitura nos ouviu, sendo que tudo que existe em Teresina saiu dessa região: o minério pra construir Teresina saiu dessa região, a força de trabalho saiu dessa região. Aqui a gente nunca teve direito a escolas, foi o povo pra construir as escolas; construir a igreja foi luta nossa; construir também a creche foi luta nossa; os hospitais. Então pra nós é muito estranho como a gente nunca precisou do poder público pra nada e agora que vem tanto dinheiro, vem tanto recurso de fora...em nome de ajudar a população quer é tirar a gente pra botar a gente pra longe (Esperança, 2017).

Maria Lúcia reivindica a ancestralidade viva nas práticas espirituais e nos modos de vida, lembra também sua força de trabalho, assim como de sua família, para construir Teresina, extraíndo o barro das lagoas e rios para produzir as telhas e tijolos da sociedade teresinense, além de serem também empregados/as dos mais ricos.

A terceira narrativa é uma reportagem de produção comunitária e coletiva. Em um material de 7 minutos e 53 segundos, Maria Lúcia entrevista Dona Margarida. Dona Margarida rememora a época das olarias. Hoje ela é artista ceramista, como ela se autodefine, “artista, negra, indígena e mulher libertadora”.

Eu me chamo Margarida, tenho 60 anos, moro no bairro Poti há 30 e poucos anos, fui oleira, saí da olaria e me tornei artesã. Pra mim, esse local é a minha sobrevivência, foi meu grito de liberdade. O rio porque de lá, muitas vezes eu pesquei para dar de comer aos meus filhos pequeno, né? E hoje em

dia a gente trabalha aqui no corredor, no polo ceramista. Quando eu comecei a trabalhar na olaria foi no ano de 74, no forno da prefeitura, com tijolo e telha comum (Ocorredário, 2022).

Durante a entrevista Maria Lúcia questiona o que Margarida considera do progresso que veio com o Programa Lagoas do Norte e se ela está de acordo, ao que ela responde não se sentir parte do processo, menciona também que buscou indenização por ter suas atividades na olaria interrompidas, mas não logrou êxito. “O que eu vejo nesse progresso é, eu acho assim, que nós vamos continuar no anonimato”.

As narrativas de Mãe Nenzinha, Mãe Alice, Maria Lúcia e Dona Margarida se encontram para elaborar um discurso coletivo que almeja a participação e reivindica a permanência no território para manutenção de seus modos de vida, pois o lugar é indissociável de sua corporeidade enquanto sujeitas. Corroborando com Sodré, “Território (casa, aldeia, região) e cosmos interpenetram-se, completam-se” (Sodré, 2002, p. 66).

Segundo Silva (2021), narrativas autobiográficas têm potências curadoras, ela lança então uma problematização pertinente: “quer dizer que narrar é falar, contar histórias, imaginar, gesticular, possibilitar o contato e a cura pela circulação desta fala, que não é somente oralidade?” (Silva, 2021, p. 2). A autora acrescenta que a memória “escavando lembranças pode solapar tanto racismos quanto outros ismos, favorecendo uma consciência crítica. Esta memória é livre/solta, guarda tempos e espaços, e pode ser mexida” (Silva, 2021, p. 2).

Ao ouvir as narrativas da comunidade Boa Esperança reafirmamos o que Silva (2021) traz, a cura vem do encontro das falas, de uma ponte construída para resgatar tempos-espacos de lembranças que rasgam o silenciamento, os racismos, machismos, as opressões de classes e retomam o direito de dizer a palavra para enunciar outros projetos de

vida. Dizer é também agir, ação esta que cria conexões capazes de gerar encontros, pois se trata de um processo comunicacional que não se encerra no ato meramente informativo, mas se junta aos afetos para afirmar saberes, dizeres e práticas no território. São histórias diversas, únicas e próprias, mas no encontro às subjetividades tecem laços e se interconectam para narrar conjuntamente.

Quando as biografias e histórias de vida vêm à tona, a voz de quem conta e de quem escuta se fortalece, pois se encontra às outras e se trançam em uma espécie de reparação e de cura de quem narra a si e de quem escuta, pois possibilita o encontro em um ato comunicativo que promove solidariedade em seus modos de contar *com*. As biografias das mulheres aqui apresentadas se trançam e buscam a "construção de sentidos a partir de fatos temporais pessoais, envolve processo de expressão da experiência (Pineau; Le Grand, 2012, p. 16). As narrações promovem reencontros e reencantamentos de mulheres que se curam, se cuidam e criam comunicações com o poder de esperar por um projeto de cidade que põe a defesa do território e seus modos de vida na centralidade.

Os modos de fazer comunicação no território, colocando as narrativas de si como tática, também revelam inovação, já que promovem metodologias e estéticas oriundas do fazer comunitário, desobedecendo à ordem do fazer/saber/ser colonial. Entre estes modos destacam-se: as entrevistas como forma de promover a escuta, a democratização da palavra e o diálogo; a partilha dos diversos saberes para promoção e produção das peças comunicacionais (jornalistas parceiros, saberes comunitários e artistas); parte das autobiografias para afirmar o território e a valorização de seus sujeitos.

CONCLUSÃO

Nosso objetivo com este trabalho foi promover a visibilidade das narrativas como metodologias de re-existência no território Boa Esperança frente às constantes ameaças de desapropriação. Diante disto, buscamos responder três questões-problema: quais as mensagens apresentadas nas narrativas? Quais os desejos mobilizam o movimento narrativo? Como interagem os sujeitos nos atos narrativos?

Destarte, as mensagens contam sobre suas vidas entrançadas ao território, este sendo um cosmos de trabalho (lida com o barro nas olarias, pesca, vazantes), espiritualidade (casas de santos) e sociabilidades. As motivações para elaboração dos processos comunicativos são justamente a palavra que advoga em nome do direito ao território. E, por fim, as mulheres que narram interação de forma a constituir atos solidários de escuta e partilha. A matéria-prima das narrativas audiovisuais se ancora na ponte Eu-Tu. Parte-se das memórias para mobilizar afetos, gerar processo educativo e trocar vivências em torno de uma temática latente na comunidade.

Ao contrário das narrativas comunicacionais tradicionais, aqui não se busca um Outro, um terceiro distante, mas há espaço para quem conta a narrativa e por se tratar de uma produção comunitária, há espaço para o encontro entre entrevistador/a/entrevistado/a. Narrar torna-se um modo de autocuidado e, além disso, reforça pertencimentos ao território, retoma a palavra e promove a escuta sensível, como um instrumento reparador.

REFERÊNCIAS

BERKIN, Sarah Corona. **Producción horizontal del conocimiento**. Calas, Centro Maria Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados en Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad de Guadalajara, 2019.

CERTEAU, Michel de. **A Invenção do cotidiano**. 3. ed. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1998.

DUTRA, E. A narrativa como uma técnica de pesquisa fenomenológica. **Estudos de Psicologia**, v. 7, n. 2, p. 371-378, 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/epsic/v7n2/a18v07n.pdf>. Acesso em: 10 abr. 2021.

ESPERANÇA, Mulheres nos Terreiros da. **Circulando entre memórias**. Youtube, 20 jul. 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=kjEU0OnjlgY>. Acesso em: 19 fev. 24.

ESPERANÇA, Mulheres nos Terreiros da. **Religando Vivências**. Youtube, 26 jul. 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=kjEU0OnjlgY>. Acesso em: 19 fev. 24.

HARVEY, David. Espaço como palavra-chave. **Revista Em Pauta**, Rio de Janeiro, v.13, n. 35, p. 126-152, 2015.

MACÊDO, José Valmir. **Imagem 1: pós oficina de grafite, cujo objetivo era usar intervenção artística para expressar o direito à moradia**.

MALDONADO, Alberto Efendy. Contribuciones transmetodológicas para el análisis de procesos comunicativos contemporáneos. **Mediaciones Sociales**, n.15, pp. 1-15. 2016. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.5209/MESO.54540>. Acesso em: 11 set. 2023.

OCORREDIÁRIO. **Série Afluentes que vivem do rio, entrevista Dona Margarida**. Youtube, 11 jul. 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=WbrDaM4LL2w>. Acesso em: 20 fev. 2024.

PINEAU, Gaston; LE GRAND, Jean-Louis. **Histórias de vida**. Tradução Carlos Eduardo Galvão e Maria da Conceição Passegi. Natal: EDUFRRN, 2012.

SANTOS, Sarah Fontenelle. **Comunicação popular e insurgente da Boa Esperança**: entre território, memória e histórias de vida em "Lagoas do norte para quem?". Tese (Doutorado em Estudos da Mídia) – Programa de Pós-Graduação em Estudos da Mídia, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 263. 2023.

SILVA, Francilene Brito da. **Narrativa Autobiográfica Oral, Imagética e Escrita:** Oralimagens. Teresina, PI: 2021. Texto didático para trabalho de grupo sobre o Projeto de Pesquisa: Arte como Narrativa e Cuidado de Mulheres Afrodescendentes.

SODRÉ, Muniz. **As estratégias sensíveis:** afeto, mídia e política. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade:** A forma social negro-brasileira. Rio de Janeiro: Imago Ed.; Salvador, BA: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002.

2 RACISMO, XENOFOBIA, MACHISMO: MODERNAS ESTRATÉGIAS DE OPRESSÃO

6

RACISMO E DESPACIFICAÇÃO DE EPISTEMES COMUNICACIONAIS

Antonio C. Fausto da Silva Jr.

Despacificar epistemes a serviço da consolidação da Comunicação, no Brasil, como campo de saber, mas também como campo de poder (Barbosa, 2012), é o propósito deste ensaio. Despacificar, aqui, equivale a tensionar tanto um *logos* quanto um *ethos* comunicacional, a partir da minha trajetória de doutor na área, dedicada, na pesquisa do doutorado, a analisar representações racistas de homens negros em narrativas do *barebacking sex*. O gesto ora esboçado é retroativo; tenta abarcar meus vinte de anos de formação em Comunicação, desde a graduação em Jornalismo, com o intuito de delinear um quadro analítico mais amplo neste repensar o comunicacional a partir do racismo e de outras estratégias de desumanização.

Escrevo este texto poucos dias após a entrega da tese, intitulada “Um Olhar Ético, Erótico e Errático para o Racismo a partir de Anúncios de Orgias *Barebacking Sex*” e produzida no Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social, da Universidade Federal de Minas Gerais (PPGCOM/UFMG). Este ensaio foi redigido no tempo das mesmíssimas questões, angústias, tensões e tesões que deram o tom da minha tese, na qual a objetividade, definitivamente, não figura dentre os defeitos ou qualidades: meu doutorado, afinal, consistiu em um gesto de afirmação da minha própria existência como um ato de qualificação epistêmica (Bernardino-Costa; Maldonado-Torres; Grosfoguel, 2018).

Barebacking sex é a maneira como é designado o sexo anal sem camisinha entre homens cisgêneros quando, de forma planejada e

consciente, é feito sem o preservativo externo (Santos, 2004; Silva, 2008). No Brasil, tal prática aparece tradicionalmente atrelada ao HIV, à aids e à ideia epidemiológica de risco nas abordagens acadêmicas e jornalísticas, em perspectiva moralista a ignorar, aparentemente, que a prática do sexo anal sem camisinha peniana precede o surgimento da nomenclatura *barebacking* e extrapola o circuito de homens gays e bissexuais e, também, de homens que fazem sexo com homens (HSH):

O que há de novo sob o sol é, exatamente, o caráter *intencional* (*voluntário e consciente*) de participar de uma prática que envolve risco e prazer sexual [...] justificada como um *direito à liberdade de escolha* individual, um direito ao prazer, e a assunção de que as pessoas estão suficientemente informadas quanto ao risco que estão correndo, não sendo necessário informá-las (ou preservá-las) quanto à condição sorológica frente ao HIV (Santos, 2004, p. 70, grifo meu).

O *barebacking sex* surge, pois, como uma narrativa de liberdade. O batismo da prática remete ao ano de 1997, quando o jornalista e ativista pelos direitos das pessoas que vivem com HIV, Stephen Gendin, publica, na revista *POZ Magazine*, artigo intitulado *Riding Bareback*, no qual narra a sensação libertária de transar, sem camisinha peniana, com homens que também vivem com HIV e de partilhar o sêmen com eles: “A partilha de esperma no nível físico aumenta a sensação de partilha nos planos emocional e espiritual”¹ (Gendin, 1997, *on-line*).

Há até algo de fortalecedor na ideia de partilhar o HIV de outra pessoa. É como ser jogado na prisão perpétua e depois, enquanto cumpre sua pena, ter o diretor ameaçando estender sua pena. A ameaça não tem poder porque nada pode piorar uma sentença de prisão perpétua. Você pode rir da ameaça e cuspir na cara do diretor. Naquela vez que fui fodido por outro cara positivo, senti que não precisava mais temer o HIV. Eu poderia provocá-lo,

¹ No original: “The sharing of cum on the physical level heightens the sense of sharing on the emotional and spiritual planes.”.

desafiá-lo, colocando-o em meu corpo sem me machucar ainda mais²
(Gendin, 1997, on-line).

Reduzir, portanto, o *barebacking sex* à questão do risco epidemiológico equivale não apenas a desconhecer a origem da expressão, mas também a ignorar a própria dimensão humana e complexa dessa prática. Afinal, está evidente no artigo de Gendin (1997) que a partilha do sêmen e a sensação – física, mas também “espiritual” – proporcionada por essa partilha são mais importantes do que a possibilidade de reinfecção pelo HIV, convertida em mero detalhe diante do vínculo possibilitado pelo compartilhamento do sêmen.

Como tudo na vida, porém, o *barebacking sex* foi reapropriado por outros grupos sociais nas últimas três décadas e, conseqüentemente, ressignificado. Nesse processo, o que surge como narrativa libertária e de autoafirmação de grupos minorizados passa, então, a designar um ritual de fornecimento e de recebimento do sêmen masculino para legitimação de identidades *viris* (SILVA, 2008), ao tempo em que promove misoginia, LGBTQIAPN+fobia, racismo, etarismo, classismo, capacitismo e até mesmo sorofobia (Silva Júnior; Carvalho, 2022a).

Há, assim, uma descaracterização da proposta inicial do *barebacking*, pois, apesar de a prática ainda se apresentar como uma questão menos de risco do que de escolha individual, passa a se justificar pela denegação de identidades não apenas minorizadas, como também outrificadas. Faço alusão, aqui, ao que Rita Segato (2021) chama de outrificação, ou seja, a hierarquização de vidas humanas desencadeada

² No original: “There’s even something empowering about the idea of sharing someone else’s HIV. It’s like being thrown into jail for life and then, while serving your time, having the warden threaten to extend your sentence. The threat has no power because nothing can make a life sentence any worse. You can laugh at the threat, even spit in the warden’s face. That time I got fucked by another positive guy, I felt I didn’t have to fear HIV any longer. I could taunt it, challenge it by taking it into my body without being further hurt.”.

por práticas de ódio semelhantes às que ensejaram o nazifascismo na Europa em meados do século XX (Bento, 2016).

A racialização é o exemplo de outrificação – ou seja, de desumanização – mencionado por Rita Segato (2021). Ao contrário do que geralmente se pensa, pois, foi o racismo que originou a racialização e, conseqüentemente, a ideia de raça, cuja dimensão histórica foi esvaziada pelas colonialidades do ser, do saber e do poder quando tal noção foi submetida à biologia (Almeida, 2019; Hall, 2013; Segato, 2021, Carvalho, 2023). E o racismo, segundo Silvio Almeida (2019), é um processo histórico e político de constituição de subjetividades, de consciência e de afetos; estrutural por ser a regra, e não a exceção, na sociedade brasileira, o racismo também é estruturante (Almeida, 2019).

Sendo estrutural e estruturante, o racismo engendra tanto práticas quanto representações sociais. É neste último aspecto, aliás, que ele faz – ou deveria fazer – problema para as epistemes comunicacionais. Para mim, isso ficou evidente durante o processo de elaboração da tese. No percurso, olhei para a maneira como homens negros cisgênero são representados nos anúncios das festas de orgias *barebacking sex Cabbaré* (SP) e *Surubada dos Leiteiros* (RJ), realizadas entre janeiro de 2019 e julho de 2021 e de acesso livre para o público masculino pagante.

Os 172 anúncios analisados para a tese foram, majoritariamente, coletados no outrora Twitter, hoje X, e em menor escala no Instagram. A grande maioria desses anúncios traz homens negros cisgênero como protagonistas, em verbovisualidades que os associam a cavalos, minotauros, cobras, lobos, favelados e marginais (figura 1). Evocam, assim, estereótipos intrinsecamente relacionados ao genocídio de pessoas negras, historicamente em curso no Brasil e no qual este país se estrutura e se reconhece como nação (Gonzalez, 2020; Munanga, 2023; Almeida, 2019).

Como homem negro, cisgênero e homossexual, eu também me enxergo aprisionado em alguns dos estereótipos acionados nesses anúncios. E é exatamente neste ponto que implode qualquer pretensão de objetividade científica da minha tese e deste ensaio. Estereótipos, afinal, são formas de controle simbólico que atribuem às existências outrificadas narrativas que lhes são alheias e lhes extirpam a humanidade, reificando-as e/ou animalizando-as; têm, como objetivo final, naturalizar desigualdades historicamente produzidas (Gonzalez, 2020; Almeida, 2019; hooks, 2019; Hall, 2013).

Estereótipos são uma das maneiras mais eficazes de perpetuar o racismo, este sistema de poder socioeconômico, de exploração e de exclusão, que responde pela organização da raça enquanto categoria discursiva e construção política e social (Hall, 2013; Almeida, 2019):

A primeira coisa que a gente percebe nesse papo de racismo é que todo mundo acha que é natural. Que negro tem mais é que viver na miséria. Por que? Ora, porque ele tem umas qualidades que não estão com nada: irresponsabilidade, incapacidade intelectual, ciancio etc. Daí, é natural que seja perseguido pela polícia, pois não gosta de trabalho, sabe? Se não trabalha, é malando e se é malandro é ladrão. Logo, tem que ser preso, naturalmente. Menor negro só pode ser pivete ou trombadinha (Gonzalez, 1979b), pois filho de peixe, peixinho é. Mulher negra, naturalmente, é cozinheira, faxineira, servente, trocadora de ônibus ou prostituta. Basta a gente ler jornal, ouvir rádio e ver televisão. Eles não querem nada. Portanto, têm mais é que ser favelados (Gonzalez, 2020, p. 69).

Figura 1 – Anúncios das festas de orgia *Cabbaré* (SP) e *Surubada dos Leiteiros* (RJ) reproduzem racismo ao desumanizarem homens negros cisgênero.



Fonte: X e Instagram.

Vemos, portanto, que os estereótipos presentes nas verbovisualidades das orgias *barebacking sex Cabbaré* (SP) e *Surubada dos Leiteiros* (RJ) já eram contestados por Lélia Gonzalez (2020) há quarenta anos, na década de 1980. E mais: acionam imaginários racistas a nos remeterem à época da escravização legalizada de pessoas negras no Brasil. Nos circuitos brasileiros do *barebacking sex*, afinal, os adeptos costumam se referir ao sêmen masculino chamando-o de *leite*, em simbologia recorrente nos anúncios de orgias que analisei para a tese³.

Considerando, pois, que tais peças de divulgação das festas de orgia estão assentadas sobre o estereótipo do homem negro ativo por excelência, comedor e *bem dotado* por natureza, é possível enxergar

³ Daí o nome *Surubada dos Leiteiros*, onde o termo *leiteiros* faz referência ao fornecedor de *leite* (sêmen masculino), ou seja, o *ativo*, posição sexual que é atribuída ao homem negro, “comedor por excelência”, nos anúncios coletados.

nelas reverberações da dialética da mulata e da doméstica (Gonzalez, 2020). A mulata endeusada no carnaval, afinal de contas, é a mesma mulher negra oprimida nos quatinhos de empregada contemporâneos; ambas derivam da figura da mucama, a negra escravizada responsável, no Brasil Colônia, pelos afazeres domésticos da casa grande, pela amamentação das crias dos senhores e, de quebra, por prestar serviços sexuais aos homens da casa grande (Gonzalez, 2020). Aliás, “prestar serviços sexuais” pode ser uma ideia errônea, posto que sugere ato voluntário, ocultando possíveis estupros e outras violências físicas e simbólicas a que eram submetidas as mulheres negras escravizadas.

Traçando, assim, um paralelo possível com a dialética da mulata e da doméstica, é possível constatar que o homem negro, protagonista dos anúncios das orgias *barebacking* como objeto de desejo, corresponde ao mesmo negro brutalmente assassinado pelo estado, mas também por civis, no cotidiano das cidades. Lembremos, por exemplo, de Matheus Menezes Simões, João Alberto Silveira Freitas, Moïse Kabagambe, George Floyd, dentre vários outros, inclusive os periodicamente ceifados pelas balas perdidas, cujo alvo é sempre negro, e condenados eternamente ao anonimato.

Tal correspondência é, sobretudo e traiçoeiramente, simbólica. Os estereótipos do negro apenas ativo, comedor, *pauzudo* e fornecedor de leite por excelência integram, pois, o mesmo espectro de desumanização a culminar nas imagens do negro como estuprador, animal irracional e marginal por natureza, não raro acionadas como justificativa para o linchamento e assassinato de homens pretos e pardos. Basta voltarmos ao caso de João Alberto Silveira Freitas, torturado até a morte por seguranças da rede de supermercados *Carrefour*, em Porto Alegre (RS), e cujos algozes afirmaram não ter

cessado as agressões por suspeitarem que João estivesse “encenando sofrimento”⁴.

Ademais, a simbologia do leite, recorrente nesses anúncios, também nos faz pensar sobre os processos históricos de animalização e de reificação de existências negras no Brasil. Assim como a mucama, pois, este homem negro tem o leite extraído – minerado – pela branquitude para, em seguida, ser descartado. Não será ele o eleito para ser apresentado às famílias nos tradicionais almoços de domingo.

Logo, as narrativas *barebacking sex* que analisei durante a elaboração da tese evocam formas seculares de outrificar – ou seja, de *desumanizar* – existências negras, convertendo-as seja em animais, seja em objetos, seja em *comodities* (hooks, 2019).

MAS E A COMUNICAÇÃO?

Debruçar-me por quatro anos sobre o racismo, a partir das narrativas *barebacking sex*, levou-me a refletir sobre a trajetória que venho empreendendo, há vinte anos, no campo da Comunicação. Nosso saber, afinal de contas, ganhou primeiramente o *status* de ciência graças ao esquema que, na década de 1940, dispôs matematicamente a dinâmica comunicacional em emissor – código – receptor e subtraiu, consequentemente, a dimensão humana do processo.

Somos, inclusive, integrantes de um campo de conhecimento que, tal qual a antropologia, tem um pé – se não os dois – nas colonialidades do ser, do saber e do poder:

⁴ Ver “Caso João Alberto: o que se sabe um ano depois do assassinato em supermercado de Porto Alegre”. Disponível: <https://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/2021/11/19/caso-joao-alberto-o-que-se-sabe-um-ano-depois-do-assassinato-em-supermercado-de-porto-alegre.ghtml>. Acesso em: 15 dez. 2023.

Ora, no que diz respeito à produção de conhecimento no campo dos estudos da Comunicação, as fronteiras culturais são o próprio tema da conversa. Se a Antropologia inicia suas indagações a partir da perplexidade trazida pela descoberta das sociedades distantes, cujo modo de vida parecia exótico aos ocidentais, pode-se dizer que a Comunicação tem sua origem na perplexidade causada pelo desenvolvimento das tecnologias da comunicação, cujo potencial de transformação das fronteiras culturais tradicionalmente estabelecidas e consagradas no interior da própria sociedade ocidental passou a ser objeto de preocupação (Strozenberg, 2003, p. 20).

É dessa preocupação com a ameaça do exótico, portanto, que nasce o campo da Comunicação: de um olhar outrificante. Além disso, a quem as epistemes comunicacionais, que tradicionalmente configuram o campo no Brasil, fazem referência quando falam em outro, se não a uma abstração que, não racializada e nem generificada, só pode fazer referência ao padrão de humanidade estipulado pela modernidade/colonialidade: o homem branco, ciscentrado, heterossexual e cristão?

Ainda nesse sentido, a quem José Luiz Braga (2010, p. 69) se refere quando define a comunicação como o “processo voltado para reduzir o isolamento”, se pessoas negras estão historicamente isoladas em favelas e prisões, por exemplo, assim como mulheres transexuais e travestis estão confinadas às esquinas nas madrugadas? Lidamos, de fato, com as diferenças?

A partir de questionamentos semelhantes é que eu afirmo, na tese, ser o campo da Comunicação no Brasil tradicionalmente estruturado a partir de *epistemes comunicacionais da indiferença*, mais compromissadas com capital simbólico e com carreiras amnésicas (Segato, 2021) do que com teorias e metodologias, comunicacionais ou não, capazes de intervenção ética e política num mundo onde o espaço público se retrai a passos largos em favor do ego (Mbembe, 2021).

Segundo Marialva Barbosa (2012), se o século XX foi o século da História, o XXI é o século da Comunicação. Paradoxalmente, porém, o mundo está se tornando cada vez mais anticomunicacional justamente no século da Comunicação. O recrudescimento global da extrema-direita, assim como o imperativo de reafirmação das fronteiras, são sintomas disso. As expectativas messiânicas em torno das possibilidades de comunicação e de libertação humana a partir das tecnologias ou se frustrou ou se realizou pelo avesso, já que as máquinas têm complexificado as maneiras de guerrear e de matar, a favor da necropolítica (Mbembe, 2018).

E é justamente no tocante às tecnologias que a Comunicação se diferencia da Antropologia. Ambas, afinal, se legitimam como saber tanto na nomeação quanto na projeção de um outro, com a diferença de que, no caso da primeira, o processo é mediado pela tecnologia, aí batizada com a alcunha genérica – e de pouca ou quase nenhuma eficácia heurística – mídia. Tão genérica quanto é a alcunha outro, a obnubilar as desigualdades sociais, raciais, gendradas etc., vigentes Brasil afora, em um só termo, convertendo-o mais em chuva do que em guarda-chuva e, por isso, de pouca ou nenhuma eficácia heurística também.

Além disso, o masculinismo deste último termo é sintomático das colonialidades do ser, do saber e do poder que vêm delineando a Comunicação como campo de saber – e de poder – desde a primeira metade do século XX. Ao longo dos meus vinte anos de vivência no campo, entre graduação e pós, nunca testemunhei cogitarem a possibilidade de não ser um outro, mas, sim, outra ou ainda outre, a provar que o saber comunicacional supre a falta da pessoa interlocutora concreta com o homem, certamente branco, cisgênero e cristão, tomado

como “representante médio do grupo social ao qual pertence o interlocutor” (Bakhtin, 1995, p. 112).

Ou seja, a Comunicação supre essa lacuna de ordem heurística à imagem e semelhança do indivíduo que é considerado tanto o sujeito por excelência da esfera pública moderna quanto o ideal de humanidade por excelência, parâmetro para outrificação e abjetificação das existências outras (Lugones, 2014; Louro, 2018). Como campo de saber, seguimos, portanto, (re)produzindo conhecimento conforme as engrenagens da modernidade/colonialidade que nos asseguraram certo *status* científico lá atrás.

Logo, vimos lidando com epistemes comunicacionais indiferentes às diferenças e, por isso, apaziguadas e apaziguadoras de desigualdades sociais, raciais e de gênero, a ignorarem os abismos sociais descritos, por exemplo, em “Quarto de Despejo” por Carolina Maria de Jesus (2014). Abismos, aliás, que fazem toda a diferença na elaboração de visões de mundo, inclusive científicas: “Há grande valor em definir a possibilidade de ver a partir da periferia e dos abismos.” (Haraway, 2009, p. 22).

Na tese, defendendo também a hipótese de que a despacificação de epistemes comunicacionais implica abdicar da ideia de que a comunicação é sempre construtiva, produtora de subjetividades e de intersubjetividades. Não é. Rita Segato (2018), por exemplo, descreve todo o rito comunicacional por trás dos altos índices de estupros cometidos por homens cisgêneros contra mulheres cisgêneros em Brasília, no começo dos anos 1990:

O estupro segue essa lógica, é, por um lado, um fato, um ato em sociedade, um ato comunicativo, cujo enunciado tanto o enunciador quanto os destinatários compreendem embora não através de uma consciência analítica, discursiva, mas através de uma prática consciente. E por outro

lado, o estupro não se refere exclusivamente à relação do agressor com a vítima, mas principalmente à relação do agressor com seus pares, os demais homens [...] retira a centralidade da relação agressor-vítima e transfere-a para a relação agressor pares, colocando outros homens como interlocutores privilegiados no circuito de interações que resultam no ato do estupro [...] a minha crítica à forma como as mulheres isolaram a relação homem-mulher, a relação de gênero, a relação agressor-atacado, de um contexto mais amplo, presente nesse ato, que é a relação agressor-pares, é que, a irmandade masculina, a irmandade dos homens, a lógica formada pelo irmão mais velho, o vizinho do outro lado da rua, o primo e todos aqueles de quem emana o que chamei de mandato de masculinidade⁵ (Segato, 2018, p. 40).

A comunicação, portanto, tece o social também pela destruição de subjetividades, por meio de misoginia, LGBTQIAPN+fobia, racismo e aporofobia, dentre outras formas de hierarquização de existências e de desumanizações, que se constituem, também, em processo comunicacional, pois fazem sentido e geram vínculos. É importante levar isso em conta no despaificar das epistemes comunicacionais, de modo a atinar para o fato de que as mesmas metáforas que possibilitam à ciência a superação de dificuldades conceituais podem, também, atuar como empecilhos para inovações semânticas e ampliação de nossas fronteiras e possibilidades heurísticas (Carvalho, 2019).

⁵ No original: "La violación sigue esa lógica, es, por un lado, un hecho, un acto en sociedad, un acto comunicativo, cuyo enunciado tanto el enunciadador como los destinatarios entienden aunque no por medio de una conciencia analítica, discursiva, sino por medio de una conciencia práctica. Y por el otro lado, la violación no remite exclusivamente a la relación del agresor con su víctima, sino que lo hace, y principalmente, a la relación del agresor con sus pares, los otros hombres. [...] retira la centralidad de la relación agresor-víctima y la transfiere a la relación agresor-pares, colocando a los otros hombres como los interlocutores privilegiados en el circuito de interacciones que resultan en el acto de violación. [...] mi crítica a la manera en que las mujeres hemos aislado la relación hombre-mujer, la relación de género, la relación agresor-agredida, de un contexto mayor, presente en ese acto, que es la relación agresor-pares, es decir, la hermandad masculina, la confradía de los hombres, la logia formada por el hermano mayor, el vecino de enfrente, el primo, y todos aquellos de quienes emana lo que he llamado mandato de masculinidad."

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo Estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019. (Coleção Feminismos Plurais; coordenação Djamila Ribeiro; edição digital).
- BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e Filosofia da Linguagem**. 7. ed. São Paulo: Hucitec, 1995.
- BARBOSA, Marialva Carlos. O presente e o passado como processo comunicacional. **MATRIZES**, São Paulo, ano 5, n. 2, jan./jun. 2012. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/matrizes/article/viewFile/38330/41187>. Acesso em: 10 mar. 2017.
- BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva. **Psicologia Social do Racismo**: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. Petrópolis: Vozes, 2016. p. 28-63.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. Introdução – Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. (Org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2018. p. 9-30. (Coleção Cultura Negra e Identidades).
- BRAGA, José Luiz. Nem rara, nem ausente – tentativa. **MATRIZES**, São Paulo, v. 4, n. 1, p. 65-81, jul./dez. 2010. DOI: 10.11606/issn.1982-8160.v4i1p65-81. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/matrizes/article/view/38276>. Acesso em: 24 fev. 2023.
- CARVALHO, Carlos Alberto de. **O Jornalismo, Ator Social Colonizado e Colonizador**. Curitiba: CRV, 2023.
- CARVALHO, Carlos Alberto de. É possível tecer fios de alta tensão desencapados? Comunicação, jornalismo e acontecimentos sociais que envolvem violência. **Intexto**, Porto Alegre, n. 45, p.35-54, maio/ago. 2019. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.19132/1807-858320190.35-54>. Acesso em: 21 fev. 2021.
- GENDIN, Stephen. Riding Bareback. **POZ**, Nova York, 1 jun. 1997. Disponível em: <<https://www.poz.com/article/Riding-Bareback-12394-5736>>. Acesso em: 8 fev. 2019.
- GONZALEZ, Lélia. **Por um Feminismo Afro-Latino-Americano**: Ensaios, intervenções e diálogos. Organização Flávia Rios e Márcia Lima. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 2020. (Edição Digital).

HALL, Stuart. **Da Diáspora:** identidade e mediações culturais. 2. ed. Organização Liv Sovik; Tradução Adelaine La Guardia Resende et al. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 5, p. 7-41, 2009. Disponível em: <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773>>. Acesso em: 21 nov. 2020.

hooks, bell. **Olhares Negros:** raça e representação. São Paulo: Elefante, 2019.

JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de Despejo.** 10. ed. São Paulo: Ática, 2014.

LOURO, Guacira. Pedagogias da Sexualidade. In: LOURO, Guacira. (Org.). **O Corpo Educado.** 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2018. p. 6 – 37. (Edição digital, Google Book).

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-953, set./dez. 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36755>. Acesso em: 11 fev. 2021.

MBEMBE, Achille. **Brutalismo.** Tradução Marta Lança. 1. ed. Lisboa: Antígona, 2021.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica:** Biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. Traduzido por Renata Santini. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil:** identidade nacional versus identidade negra. 5. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2023. Coleção Cultura Negra e Identidade.

SANTOS, Luís Henrique Sacchi dos. Educação e Pesquisa de Práticas Sexuais de Risco (*Barebacking Sex*). In: RIOS, Luís Felipe et al. **Homossexualidade:** produção cultural, cidadania e saúde. Rio de Janeiro: ABIA, 2004. p. 69-83.

SEGATO, Rita. **Críticas da Colonialidade em Oito Ensaios e uma Antropologia por Demanda.** Tradução Danielli Jatobá, Danú Gontijo. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

SEGATO, Rita. **Contra-pedagogías de la crueldad**. 1. ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros, 2018.

SILVA, Luís Augusto Vasconcelos da. **Desejo à flor da tel@**: a relação entre risco e prazer nas práticas de *barebacking*. 2008. 197 f. Tese (Doutorado em Saúde Pública)-Instituto de Saúde Coletiva, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008.

SILVA JÚNIOR, Antonio Carlos Fausto da; CARVALHO, Carlos Alberto de. Falo, feijão e fuzil: uma leitura decolonial das questões de gênero, de raça e de classe nas narrativas do barebacking sex. **Revista Eletrônica de Comunicação, Informação & Inovação em Saúde**, [S. l.], v. 16, n. 2, 2022a. DOI: 10.29397/reciis.v16i2.3156. Disponível em: <https://www.reciis.icict.fiocruz.br/index.php/reciis/article/view/3156>. Acesso em: 27 out. 2022.

STROZENBERG, Ilana. Antropologia e Comunicação: que conversa é essa? In: TRAVANCAS, Isabel; FARIAS, Patrícia. (Org.). **Antropologia e Comunicação**. Rio de Janeiro: Garamond, 2003.

7

A SOFISTICAÇÃO DO RACISMO EM NARRATIVAS DE PERSONAGENS LGBTQIAPN+ NOS FILMES *MADAME SATÁ* (2002) E *RAINHA DIABA* (1974)

Aleone Higídio

PROVOCAÇÕES À BRANQUITUDE

Pensar a questão racial no Brasil é se ver desafiado o tempo todo pelas infinitas tentativas de silenciamento. Engana-se quem acredita que o espaço acadêmico, dotado de simbolismos como um lugar em que as ideias divergentes são cruciais para o debate e, consequentemente, avanço do campo científico, seja o lugar em que são acolhidas, sem conflitos, todas as divergências. Ao colocar o fator raça nessa balança, já desigual pela baixa presença de pessoas negras no ambiente acadêmico em comparação às pessoas brancas, sugere-se que as questões relacionadas à temática raça são tangenciais aos interesses de pesquisa de grande parte dos pesquisadores e pesquisadoras. Esse cenário parece vir se modificando nas últimas duas décadas, em função da demanda de alunos ingressantes através do sistema de políticas de ação afirmativa, implementado em governos considerados progressistas, porém, pressionados pelo movimento negro. Centenas de anos de escravização foram cruciais para a manutenção da exclusão da população negra (pretos e pardos) dos ambientes de ensino formal, principalmente, do ensino superior. Ainda que tenha havido insurgências, nesse sentido, como destaca-se:

No que se refere propriamente à escolarização dos negros, segundo os modelos oficiais, percebe-se que eles sempre estiveram em contraponto a afirmações que alegam sua incapacidade para a vivência bem sucedida de experiências escolares e sociais. Tal fato pode ser comprovado pela ascensão

de uma intelectualidade negra desde o período republicano que, via domínio da escrita, atingiu espaços sociais dos quais os brancos pareciam detentores absolutos. A biografia do professor Antônio Ferreira Cesariano Júnior é uma demonstração de como o espaço escolar cumpre em relação ao negro uma dupla função: veículo de ascensão social e instrumento de discriminação (Cruz, 2005, p. 29).

Na atualidade, apesar de a entrada de alunos negros no ensino superior ter sido fato notório, ainda há uma sub-representação desses quadros no corpo docente das Instituições de Ensino Superior (IES). De acordo com dados do Censo da Educação Superior¹, negros representam cerca de 17% do número de docentes em atuação no país. Num contingente de 366.289 professores universitários avaliados no ano de 2020, 62.361 identificavam-se como pretos e pardos. Com isso, o que quero dizer é que, muitas das vezes, fenômenos de pesquisa, ainda que interseccionais às discussões de gênero e sexualidade, tangenciam a temática da racialidade. Afinal, os interesses de pesquisas refletem as inquietações e anseios dos pesquisadores e pesquisadoras por respostas para questões que lhes são caras, para além do critério de objetividade, neutralidade e imparcialidade da ciência moderna.

Não se pode dizer que as questões raciais não foram trabalhadas por diversas áreas do conhecimento, pois elas o foram. No entanto, muitas das questões trazidas por acadêmicos são, de um ponto de vista crítico à branquitude, representativas de um pensamento colonizador. Isso porque, se o pensamento científico brasileiro é formado por uma maioria branca que, outrora, excluiu desse processo pessoas negras, é esperado que, mesmo quando tratada, a população negra seja mantida ainda sob a perspectiva de objeto de análises, ao invés de partícipe desse

¹ Disponível nos microdados divulgados pelo Inep em: <<https://www.gov.br/inep/pt-br/areas-de-atuacao/pesquisas-estatisticas-e-indicadores/censo-da-educacao-superior/resultados>>. Acesso em: 15 de Mar. 2024.

processo de produção científica em que trariam suas próprias questões para o debate. Outrora, já num momento pós-abolição, ainda que invisibilizadas, autores e autoras negras brasileiros e brasileiras, como Beatriz Nascimento, Lélia Gonzalez, Neuza Santos e Sueli Carneiro, já se empenhavam em construir um pensamento negro, a partir da visão do próprio negro sobre suas experiências. Tais autoras, inclusive, têm seus textos revisitados e reeditados na atualidade por outros pesquisadores, provavelmente, em sua maioria negros, influenciados pelo enfrentamento do silenciamento citado no início dessa discussão.

CORPO, PESQUISA E AGÊNCIA: QUEM É SUJEITO?

Enquanto sujeito negro que reivindica o lugar de pesquisador numa universidade, cujo corpo docente é composto majoritariamente por pessoas brancas, me vejo desafiado a pensar o cinema a partir de um olhar negro (hooks, 2019). Parto, inicialmente, das minhas experiências com as produções cinematográficas que, de alguma maneira, me ajudaram a construir um imaginário acerca das vivências LGBTQIAPN+. Destaco a utilização da sigla LGBTQIAPN+ para designar lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais, acrescentando, na sigla, as pessoas *queers*, intersexuais, assexuais, pansexuais, não-binárias bem como o sinal de “+”, para incorporar todas as outras identidades sexuais e de gênero. Apesar de o manual de comunicação LGBT², produzido pela Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais padronizar o uso da sigla LGBT, compreendo que o termo mais abrangente e inclusivo é LGBTQIAPN+.

² Manual disponível em: <https://unaids.org.br/wp-content/uploads/2015/09/Manual-de-Comunica%C3%A7%C3%A3o-LGBT.pdf>. Acesso em: 15 de Mar. 2024.

Ainda que estereotipadas, as formas de representação audiovisual desse grupo contemplavam, em alguma medida, minhas expectativas do que seria minha experiência enquanto sujeito gay. No entanto, um certo incômodo, que não sabia nomear, me incitava a tensionar o porquê de amigos brancos se sentirem extasiados com a experiência de filmes, tais como *Hoje eu Quero Voltar Sozinho* (2014), *Call Me by Your Name* (2017), e séries, tais como *Queer as folk* (2000). Diante da impossibilidade de se reconhecer nessas narrativas, foi possível perceber que essas produções não me contemplavam da mesma forma que contemplavam os amigos brancos. Isso se deve ao fato de serem narrativas que, apesar de abordarem a perspectiva da experiência sexual, não representavam a dimensão da vida de sujeitos como eu, racializados pela branquitude.

Para Cardoso (2014), a branquitude pode ser entendida como o lugar mais elevado da hierarquia racial. Com isso, pessoas brancas têm o poder de classificar os outros como não-brancos, humanos e não humanos, ou seja, isso também significaria ser menos do que elas. Segundo o autor, ser branco consistiria, então, em ser proprietário de privilégios raciais simbólicos e materiais, o que levaria as pessoas brancas a se intitularem como mais inteligentes que pessoas não-brancas, além de obterem privilégios jurídicos e econômicos. Acrescento aqui, enquanto parte de uma minoria no campo da ciência brasileira, que a branquitude também obtém para si privilégios acadêmicos ao se beneficiar de um modelo de ensino que excluiu pessoas negras dos espaços formais de construção de saberes. Tais privilégios se estendem às mais diversas formas de representação no campo de produção cultural, inclusive, o cinema.

Por isso, a partir da percepção de que nem todos seriam representados em tela, em função de privilégios sociais e, principalmente, raciais, desde a graduação venho buscando

possibilidades de se construir discursos – acadêmico, audiovisual, fotográfico e afins – em que o corpo e as subjetividades dos sujeitos, negros e gays, pudessem ser registrados. Afinal, sujeitos são aqueles que “têm o direito de definir suas próprias realidades, estabelecer suas próprias identidades, de nomear suas histórias” (hooks, 1989 *apud* Kilomba, 2019). Durante muito tempo, fomos tratados não apenas como objeto comercializável. No pós-abolição, nos ambientes de saberes constituídos como espaços formais da construção das ciências, fomos tratados como “objetos de pesquisa”, fazendo com que nossa realidade e nossas identidades fossem desenhadas e criadas por outros, neste caso, a branquitude. Assim como hooks, acredito que é o momento de se utilizar da escrita como ato político, construindo a passagem de pessoas negras tratadas como objeto ao *status* devido de sujeito.

É por essas razões que, no doutorado, não segui caminho diferente. Tenho investigado a forma como sujeitos negros LGBTQIAPN+, especialmente em posição de protagonismo, vêm sendo representados no cinema nacional. Meu olhar tem se voltado, especialmente, para os filmes *Madame Satã* (2002) e *Rainha Diaba* (1974). Isso porque são dois raros filmes brasileiros em que essas experiências interseccionais pressupõem-se assumir um lugar de protagonismo em tela, sendo premiados, inclusive, internacionalmente.

DOIS FILMES, VÁRIAS ALCUNHAS E UM SÓ CORPO: O NEGRO

Madame Satã (2002)³ é um longa-metragem do cineasta brasileiro radicado nos Estados Unidos, Karim Ainöuz, onde o ator baiano Lázaro Ramos interpreta o personagem Satã, cujo nome na vida real é João

³ Informação em: <https://enciclopedia.itaucultural.org.br/obra69093/madame-sata>. Acesso em: 15 de Mar. 2024.

Francisco dos Santos (1900-1976). Distribuído pela Miramax e coproduzido pela Wild Bunch, produtora francesa, *Madame Satã* foi lançado em mais de 15 países e marcou a estreia de Lázaro Ramos nas telas do cinema, tornando-o conhecido do grande público. Já o filme *Rainha Diaba* (1974), do cineasta Antônio Carlos da Fontoura, incorpora em seu personagem principal, interpretado por Milton Gonçalves, uma personalidade tida como impetuosa, extrovertida e violenta. Além disso, escolhas de figurinos e cenários que foram executados na edição e montagem foram associados por muitos críticos e acadêmicos como derivados da mesma mitologia de “*Madame Satã*”. O diretor, no entanto, contesta a ideia.

Eu tinha a idéia do que eu queria abordar, mas eu não tinha uma história. Resolvi procurar o Plínio Marcos, de quem eu tinha visto dois trabalhos que tinham me impressionado por seu aspecto marginal, *Navalha na Carne* e *Dois Perdidos Numa Noite Suja*. Pedi pra Odete me apresentar e fui até São Paulo conversar com ele. De cara ele contou que antes de ser dramaturgo, nos anos brabos de Santos, tinha convivido com muitos traficantes do porto e conhecido um tipo que podia render um bom personagem para a história que eu queria. Era uma boneca (sic) violenta que controlava uma parte do tráfico no cais, conhecida como *Rainha Diaba*. As pessoas acham que o filme é inspirado pelo *Madame Satã*, famoso (sic) travesti da Lapa do Rio de Janeiro, mas não é. A verdadeira *Rainha Diaba* era um traficante santista (Murat, 2008, p. 73-74).

Para além das mais diversas textualidades em que a vida de João Francisco dos Santos tenha sido descrita – sejam audiovisuais, peças de teatros, livros, textos acadêmicos – João foi, sobretudo, um artista que sonhava em se tornar um grande astro dos palcos. Seu personagem, conhecido no começo da sua ascensão artística sob uma alcunha racista – *Mulata do Balacochê* – chegou a abrilhantar as noites do teatro Casa de Sapê da Casa de Caboclo, localizado na Praça Tiradentes, no centro

do Rio de Janeiro, no ano de 1928⁴. A trajetória de vida desse ícone da contracultura toma essa pesquisa a partir do anseio desse sujeito-pesquisador, corporificado numa experiência racializada, de tentar compreender como o cinema, enquanto fenômeno cultural, é marcado pelo imaginário social do negro associado a uma herança escravocrata. A estrutura que mantém ativo esse imaginário não só reforça a ordem racista do passado, como também se beneficia, reconfigura e sofisticada as formas em que o racismo opera nas atualidades, seja através da escrita, da TV, jornalismo e cinema.

É importante dizer que, nesta pesquisa em desenvolvimento, não se pretende observar o fenômeno cultural escolhido, com seus recortes empíricos, como um objeto - termo corriqueiramente usado nas pesquisas acadêmicas de um modo geral. Para Kilomba (2019), essa nomenclatura vem de um discurso pós-colonial que expõe a objetificação de identidades numa relação de poder. Ainda segundo a autora, essa postura colonial retira as subjetividades dessas identidades e as reduz a um objeto descrito e representado por aquele que se julga dominante. Isso já foi feito repetidamente pela branquitude em diversas pesquisas sobre pessoas negras e em filmes cujos personagens negros percorrem trajetórias marcadas pela violência e abjeção, retirando-se delas a potência política de uma emancipação como sujeitos.

Entender como João Francisco dos Santos se tornou a Mulata do Balacochê e serviu de inspiração para as personagens *Rainha Diaba* e *Madame Satã* requer que se olhe para as nuances na forma como esse sujeito real é apresentado em tela. Há, sob a perspectiva de um olhar negro, crítico, uma sofisticação na forma como o racismo se mascara

⁴ Matéria da BBC Brasil. Disponível em <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-57534106>. Acesso em: 15 de Mar. 2024.

por detrás de um protagonismo, que se apresenta de forma estereotipada e, ainda, incorpora alcunhas racistas às narrativas sobre o corpo negro e gay. Notadamente, são registros de quem vê João Francisco dos Santos, ainda que justificado pela liberdade criativa dada à ficção, associado a imaginários que foram produzidos pela branquitude sobre a população negra. Há na dimensão histórica da produção do racismo um papel importante, inclusive, do próprio cinema, que é compreendido aqui sob o olhar de quem o experimenta, analisa e observa. Por exemplo:

“Madame Satã” surge na vida de João Francisco dos Santos quando, em 1938, após ter vencido o concurso de fantasias promovido pelo Teatro República, é coibido pelo delegado Delcídio Gonçalves a assumir um “apelido de bicha”. Ele e outros amigos foram levados a um distrito policial por estarem juntos em um passeio público à luz do dia, causando para a época uma perturbação da ordem pública. Durante o interrogatório, o delegado quis saber quais eram seus nomes de bicha, certamente, para identificá-los posteriormente quando se envolvessem em alguma ocorrência policial (Carvalho; Higídio, 2022, p. 86-87).

Vale ressaltar que os filmes foram dirigidos por pessoas brancas que, assim como a maioria dos acadêmicos e pesquisadores do Brasil, compartilham dos mesmos privilégios da branquitude. Enquanto nas ciências o pressuposto de uma neutralidade sem a interferência da subjetividade prevalece como dogma de uma ciência pura e universal, no cinema, é a subjetividade do expectador e dos envolvidos na obra que dá sentido às imagens. Produzidas a partir das intenções dos diretores, em diálogo com a atuação dos atores em cena, escolhas de figurinos, edição, montagem e enredo, as imagens também são fruto de uma compreensão da cultura em que o filme se insere. Ou seja, parte do olhar, seja de quem produz, dirige, atua, assiste, o direcionamento e a organização dos sentidos e efeitos que o filme produz.

O OLHAR DE QUEM VÊ E A VIOLÊNCIA COLONIAL CONTRA O “SER”

Pensar os filmes *Madame Satã* (2002) e *Rainha Diaba* (1974) pode parecer, à luz da ciência moderna, um desafio metodológico, porque o tempo histórico dessas duas produções refletem, por consequência, a sociedade da época, seus costumes, valores e seus preconceitos. O pesquisador tem, a priori, em suas análises, a necessidade de historicizar o período em que as obras foram produzidas e circuladas. Aos olhos dessa ciência, que se pretende neutra, objetiva e imparcial, há um risco de que a análise sobre esses filmes possa, de alguma maneira, ser enviesada se colocada sob a ótica dos valores compartilhados na contemporaneidade. No entanto, quando falamos desse processo de observação, análise e crítica de fenômenos culturais, estamos sempre olhando para uma fotografia do passado, inscrita no espaço-tempo, cuja lente se modula no presente, a partir do viés de quem observa. É sobre esse viés que estamos falando. Por mais que a lente seja ajustada para que não haja incongruências nessa observação, é inevitável disfarçar o fato de que cada olhar será modulado a partir das experiências do observador.

Sobre esses dois filmes já foram publicadas reflexões acerca desse viés do qual estamos falando, numa tentativa de fomentar um olhar negro sobre a produção cinematográfica brasileira. Pensando o recorte dessas obras, é importante destacar que, apesar de os pressupostos teórico-metodológicos daquilo que se compreende, atualmente, como ciência moderna, e se valida nos espaços acadêmicos, “no fenômeno do racismo, é imprescindível que o interlocutor não se guie pelas chancelas acadêmicas que historicamente se recusaram a aceitar e respeitar a intelectualidade negra e o seu papel na construção do conhecimento” (Carvalho; Higídio, 2022, p. 77).

Portanto, não se deve assumir uma pretensa neutralidade científica numa pesquisa que diz da tragédia social e histórica que é o fenômeno do racismo, principalmente, sendo o interlocutor parte de uma população negra. É inevitável que as subjetividades de quem tece um texto deixem pistas sobre o viés político, ético e moral do observador. É um dever moral tensionar os pressupostos teórico-metodológicos, principalmente, no que tange às discussões acadêmicas sobre raça, produzidas pela branquitude, haja visto que ela própria instrumentalizou e burocratizou o saber e já se utilizou da própria ciência, regida pelos pretensos critérios técnicos e sua pretensa neutralidade, para justificar a escravidão de negros e negras⁵ em diversos territórios.

Considerar a ciência como algo infalível, composta por verdades absolutas e universais que exigiriam um único lugar para o observador ver um certo fenômeno, parece ter sido algo que funcionou quando o positivismo delineava toda epistemologia científica. Nesse contexto, foram inquestionáveis a ciência, os cientistas e as instituições que os agregavam. Mas, quem foram esses cientistas? A quem serviriam as verdades dessa ciência? Quais os elementos culturais apresentados como universais por meio dessa ciência? As elites, escondidas atrás da ciência positivista, falaram de si mesmas. Contaram a sua história de acordo com os acontecimentos que lhes pareciam mais interessantes. Elevaram ao status de universal o que lhes era específico e rebaixaram ao nível de inferior as culturas que comparadas à sua foram percebidas como diferentes (Cruz, 2005, p. 25).

Também não se pode ignorar o fato de que o processo colonizador imposto pela Europa às diversas regiões do mundo, como é o caso do Brasil, buscou eliminar culturas, costumes, modos de vida e saberes outros que também são formas de conhecimento. Ao se considerar o

⁵ Texto "O Racismo Científico – A Falsa Medida do Homem", publicado pelo portal Geledés, vinculado ao Geledés Instituto da Mulher Negra. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/o-racismo-cientifico-falsa-medida-homem>. Acesso em: 15 de Mar. de 2024.

topo da hierarquia social, a branquitude detém simbolicamente o poder de humanizar e desumanizar seja quem for, de ditar o que é ou não científico, de qualificar saberes como verdades enquanto menosprezam tantos outros. Por isso, por mais que a experiência do pesquisador seja rechaçada em círculos acadêmicos, é importante questionar quais experiências estão sendo invisibilizadas e quais são visibilizadas num contexto em que a academia é composta por uma maioria que goza dos privilégios da branquitude.

O objetivo aqui – e na pesquisa da tese em andamento – é capturar aquilo que, por muitas vezes, apesar de parecer óbvio, não se demonstra explícito quando usadas as lentes da branquitude. Esse efeito, por muitas vezes, pode ser produzido até mesmo por sujeitos autodeclarados negros, já que, no processo de colonização, sujeitos racializados não foram expropriados apenas do direito ao território, à memória, à cultura ancestral. Eles também foram desumanizados no processo em que foram submetidos à violência colonial por aqueles que se autodeterminavam como sujeito universal – no caso, o homem branco, presumidamente heterossexual, europeu. Foram alvos de uma tecnologia eficaz, capaz de se utilizar de mecanismos econômicos, psicológicos, sociais, culturais para tentar anular suas experiências subjetivas e materiais, operando um regime de colonialidades do poder, do saber e do ser (Quintero; Figueira; Elizalde, 2019). Especificamente, sobre as colonialidades do ser, da qual me atenho neste momento, os autores dizem:

A colonialidade do ser, proposta por Nelson Maldonado-Torres, entende a modernidade como uma conquista permanente na qual o constructo “raça” vem justificar a prolongação da não ética da guerra, que permite o avassalamento total da humanidade do outro. O autor aponta a relação entre a colonialidade do saber e do ser, sustentando que é a partir da centralidade do conhecimento na modernidade que se pode produzir uma desqualificação epistêmica do outro. Tal desqualificação representa uma

tentativa de negação ontológica. A colonialidade do ser como categoria analítica viria revelar o *ego conquiro* que antecede e sobrevive ao *ego cogito* cartesiano, pois, por trás do enunciado “penso, logo existo”, oculta -se a validação de um único pensamento (os outros não pensam adequadamente ou simplesmente não pensam) que outorga a qualidade de ser (se os outros não pensam adequadamente, eles não existem ou sua existência é dispensável). Dessa forma, não pensar em termos modernos se traduzirá no não ser, em uma justificativa para a dominação e a exploração (Quintero; Figueira; Elizalde, 2019, p. 7-8).

Nesse processo de colonialidades reside a mais perversa tecnologia, aplicada pela branquitude a diversos povos, especialmente, africanos. Desumanizaram esse outro, se utilizaram da força física do corpo desse outro para produzir riquezas, demonizaram as divindades do outro, satanizaram os seus desejos, bem como a forma como esse outro se relacionava afetivo e sexualmente. Além disso, se apropriaram indevidamente dos conhecimentos sobre mineração, agricultura, engenharias e dos mais diversos saberes, num processo de escravização mercantilizada de nações produzindo o que se compreende hoje como a diáspora africana. Para a Fundação Cultural Palmares, a diáspora africana é o fenômeno caracterizado pela imigração forçada de africanos, durante os mais de trezentos anos de tráfico transatlântico de escravizados. Estima-se que, durante todo período do tráfico negreiro, pelo menos, 11 milhões de africanos foram transportados para as Américas. Desses, em torno de 5 milhões tiveram como destino o Brasil⁶.

Vale destacar que as marcas das colonialidades também se inserem no contexto da produção dos gêneros, sexualidades e de formas como construímos as relações familiares. Portanto, este trabalho, ainda em desenvolvimento, se apresenta como uma proposição que pensa de maneira interseccional as questões de raça, gênero, classe e

⁶ Informação disponível em: <http://www.palmares.gov.br/?p=53464>. Acesso em: 08 jan. 2022.

sexualidade, ao considerar que há uma associação de sistemas múltiplos de subordinação que promovem uma complexa e dinâmica discriminação composta que afeta grupos sociais num cruzamento de opressões (Crenshaw, 2002). Enquanto sujeito-pesquisador, negro e gay, experimento de maneira distinta esse regime de opressões se comparado a uma mulher negra e lésbica. Assim como branquitude produz um regime de privilégios que oferece às mulheres brancas, apesar das consequências do machismo promovido pelo patriarcado, condições distintas são oferecidas às comunidades negras de ser e existir num mundo marcado pelas colonialidades.

O DESCONFORTO TEM NOME: CONSIDERAÇÕES FINAIS

Assistir *Madame Satã* (2002) e *Rainha Diaba* (1974), pela primeira vez, ainda em meados dos anos de 2010, direcionou meu olhar para um raríssimo momento em que eu, enquanto expectador voraz de cinema com temática LGBTQIAPN+, negro e gay, imaginou que se veria num suposto lugar de protagonismo. Das capas dos filmes aos cortes de cenas, a atenção e o desejo do personagem em tela pareciam, a princípio, se voltar para “nós”, após muitas maratonas de filmes com essa temática. Mas, no meio de tanta tragédia, violência e sofrimento dos personagens centrais, senti um profundo incômodo quando chegou o momento dos créditos finais. Era um desconforto, misturado com uma sensação de que aquela narrativa não me contemplava, assim como tantos outros filmes que havia assistido. Ao refletir, busquei pistas sobre os momentos em que minha condição de sujeito gay se aproximasse de algumas cenas. Até encontrei certos momentos, ainda com a mesma sensação incômoda, mas nada se comparado ao êxtase em que meus amigos (brancos) ficaram quando lançaram o filme *Hoje eu Quero Voltar Sozinho* (2014).

O fim trágico da personagem Rainha Diaba, em meio a um contexto de marginalidade, violento, bem como os longos períodos em que João Francisco dos Santos, imortalizado com a alcunha racista da personagem de “Madame Satã”, era perseguido na trama, seja por policiais, ou, por sujeitos incomodados com sua veia artística e a forma livre de viver sua sexualidade me deixaram angustiado. As expectativas não foram superadas, mesmo se olhasse para o passado com as lentes da contemporaneidade e percebesse o quanto avançamos em direitos civis, representação midiática, se compararmos com as épocas ambientadas nos filmes, onde o simples fato de existirmos já seria criminalizado e patologizado.

Se antes, a ausência de narrativas em que pudesse me ver representado era incômoda, contraditoriamente, perceber as experiências desses personagens me gerou um incômodo ainda maior. Isso, porque, era perceptível a prevalência de estereótipos raciais, sexuais e de gênero, marcados pela marginalização e violência, bem como a construção de um imaginário em que o negro era colocado sempre em lugar de inferioridade de outros personagens brancos, ainda que ocupasse um lugar de protagonismo. A partir disso, meus questionamentos na pesquisa têm se pautado a pensar, inicialmente, a quem interessa essa narrativa em que o sujeito negro LGBTQIAPN+ é aprisionado num Cárcere Estético, termo cunhado pela artista Cíntia Guedes e lembrado por Santos (2020, p. 14), “quando ela busca identificar as amarras sensíveis que atam a negritude à dialética de morte que a reduz sempre-já aos registros do objeto, do outro ou da mercadoria”. Para o autor, o conceito diz das imagens que atuam no sentido de imobilizar potências e poéticas negras que podem funcionar pela manutenção de um certo ordenamento desse mundo tal qual o conhecemos. Acrescento aqui, este mundo regido pelas colonialidades

(Quintero; Figueira; Elizalde, 2019), que insiste em classificar, hierarquizar e dominar as experiências de populações que não fazem parte dessa ordem que, sistematicamente, toma as experiências coletivas a partir da ótica de um sujeito universal.

Isso me leva a refletir sobre as seguintes questões, que ainda seguem inconclusivas: qual a alternativa para um mundo em que sujeitos negros, LGBTQIAPN+, ainda são representados em narrativas onde a violência, marginalidade e morte se apresentam como fabulação possível? Por que esse interesse na manutenção da dominação de imagens de controle, já denunciada por Collins (2019)? Ao identificar o racismo como uma experiência histórica, cultural e social, fortemente arraigada no Brasil, como ele se manifesta no cinema brasileiro, especialmente, nos filmes *Madame Satã* (2002) e *Rainha Diaba* (1974)?

A expectativa é de que essas inquietações possam produzir, a partir da experiência desse sujeito expectador, jornalista, documentarista e acadêmico, um pensamento crítico acerca da atualização e sofisticação dessa tecnologia que é o racismo, criado pela branquitude, mantido pelo regime de colonialidades e que se mantém, inclusive, no ambiente acadêmico. A pesquisa, aqui, emerge como gesto político que toma a experiência do sujeito (hooks, 1989 *apud* Kilomba, 2019), reivindica sua condição de humanidade, tensiona os limites da neutralidade e objetividade daquilo que se convencionou a ser chamado de Ciência.

REFERÊNCIAS

- AINOUZ, Karim. (Produtor/diretor). (2002). **Madame Satã**. [DVD]. Brasil: Lumière. 105 min. color.
- ALBERTO DE CARVALHO, C. .; RODRIGUES HIGIDIO, A. João Francisco dos Santos não é Madame Satã: Colonialidades, Racismo e a disputa de Imaginários acerca de Sujeitos Negros LGBTQIAP+. **Mídia e Cotidiano**, v. 17, n. 1, p. 75-97, 15 dez. 2022.

BBC Brasil. Madame Satã, o transformista visto como herói da contracultura e vilão pelo governo Bolsonaro. **BBC Brasil**. On-line, 26 de jun. de 2021. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-57534106>. Acesso em: 15 de Mar. 2024.

CARDOSO, Lourenço. **O branco ante a rebeldia do desejo: um estudo sobre a branquitude no Brasil**. 2014. 290 f. Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Faculdade de Ciencias e Letras (Campus de Araraquara), 2014. Disponível em: <http://hdl.handle.net/11449/115710>. Acesso em: 15 mar. 2024.

CRUZ, Mariléia dos Santos. **Uma abordagem sobre a história da educação dos negros**. In: ROMÃO, Jeruse (Org.). História da Educação do Negro e outras histórias. Brasília: MEC/SECAD, 2005.

hooks, bell. **Olhares Negros: raça e representação**. São Paulo: Elefante, 2019.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDOS E PESQUISAS EDUCACIONAIS ANÍSIO TEIXEIRA (INEP). **Censo da Educação Superior, 2020**. Brasília: MEC, 2022.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019.

MADAME Satã. In: **ENCICLOPÉDIA Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileira**. São Paulo: Itaú Cultural, 2021. Disponível em: <http://enciclopedia.itaucultural.org.br/obra69093/madame-sata>. Acesso em: 15 de Mar. 2024. Verbete da Enciclopédia. ISBN: 978-85-7979-060-7.

MURAT, Rodrigo. **Antônio Carlos da Fontoura: Espelho da alma**. São Paulo, Imprensa Nacional, 2008.

QUINTERO, Pablo; FIGUEIRA, Patricia; ELIZALDE, Paz Concha. **Uma breve história dos estudos decoloniais**. Arte e colonialidade: n.3. São Paulo: MASP Afterall, 2019.

SANTOS, Matheus Araujo dos. Atravessando abismos em direção a um cinema implicado: negritude, imagem e desordem. **Logos**, v. 27, n. 1, 2020. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/logos/article/view/51522>. Acesso em: 15 mar. 2024.

8

XENOFOBIA E RELAÇÕES DE GÊNERO: O QUE (NÃO) SE PERCEBE EM ARTIGOS ACADÊMICOS DA ÁREA DA COMUNICAÇÃO ¹

Brenda Luiza Araújo Barbosa

Marina Carrano Lelis

Carlos Alberto de Carvalho

INTRODUÇÃO

Como um dos mais preocupantes desafios na área dos direitos humanos em todo o mundo, a xenofobia tem se agravado nos últimos anos como consequência do avanço da extrema direita, que tem nos discursos de ódio xenofóbicos um dos pilares de sustentação das suas propostas políticas, que não somente encontram adesão eleitoral, como passam a fortalecer e autorizar a disseminação de práticas de ódio. Em áreas do conhecimento tão diversas quanto Direito, Sociologia ou Comunicação a xenofobia tem constituído fenômeno sob investigação, a partir de referenciais teóricos e metodológicos também diversos.

Em coleta de artigos acadêmicos da área da Comunicação indexados em repositórios *online* do Brasil e de Portugal sobre xenofobia e temas correlatos, identificamos, nas palavras-chave e resumos pesquisados, ausência de referência explícita às mulheres. Essa constatação contrasta com dados da Agência da ONU para Refugiados (Acnur), que indicam grande quantidade de mulheres em fluxos migratórios, muitas vezes para fugir da misoginia - a exemplo de refugiadas recentes do Afeganistão ou do Irã, embora não se

¹ O artigo foi produzido no âmbito do CAPES/PRINT/UFMG - Programa Institucional de Internacionalização - número 88887.71688120200, com financiamento da Capes, e desenvolvido na Universidade do Minho, Portugal, sob supervisão da professora Rosa Cabecinhas.

restringindo a estes países os ódios contra mulheres que têm na migração, na condição de refugiadas, perseguidas ou outra modalidade de migração, alternativa para fugir de opressões. Segundo a Acnur (*online*), “em algumas sociedades, mulheres e meninas diariamente sofrem discriminação e violência simplesmente por conta de seu gênero. Uma tarefa comum como pegar água ou ir ao banheiro pode colocá-las sob o risco de estupro ou abuso”².

Como os fluxos migratórios não se restringem às mulheres refugiadas ou perseguidas, elas se movimentam no interior de seus países ou se deslocam para outros países por outras motivações, como busca de emprego, para estudos, para reagrupamento familiar etc. As experiências migratórias, muitas vezes, são acompanhadas por xenofobia, que não raro se associa a racismo, misoginia, intolerância religiosa e outras estratégias de desumanização enfrentadas no país ou região de destino.

O objetivo do artigo é refletir sobre a xenofobia, tendo como referência central os fluxos migratórios de mulheres, não somente como o ódio e o preconceito contra pessoas “estrangeiras”, mas também perceber que a xenofobia, quase sempre, se intersecciona com outras estratégias de desumanização, como a misoginia, o racismo, a LGBTQIAPN+fobia etc, e que tais estratégias não devem ser ignoradas em estudos que se propõem a tratar deste tema.

METODOLOGIA

Tomando a xenofobia e as migrações como problemas passíveis de abordagens nos campos da comunicação, foram coletados artigos acadêmicos em repositórios *online* brasileiros e portugueses, de acesso

² Disponível em <https://www.acnur.org/portugues/temas-especificos/mulheres/>

gratuito, escolhidos em função da facilidade de acesso e da importância institucional que representam. Dessa forma, foram utilizados os repositórios brasileiros Capes, Compós, Intercom e SBPJor, e os portugueses RepositoriUM e Sopcom.

A composição do *corpus* - formado por artigos, dissertações, teses e livros - foi feita nos mecanismos de pesquisa dos próprios repositórios e bibliotecas, utilizando como termos xenofobia, migração, comunicação, redes sociais, publicidade e outros. Para delimitação do *corpus*, estabeleceu-se um recorte temporal de publicações indexadas nos repositórios entre os anos 2000 e 2022, tendo sido identificados sobretudo artigos, que perfizeram mais de 90% das produções. No total, foram coletadas 292 publicações: 244 no Brasil e 48 em Portugal, distribuídas nos repositórios brasileiros da Capes (185), Compós (23), Intercom (32) e SBPJor (4) e nos portugueses RepositoriUM (32) e Sopcom (16).

Identificadas essas produções, foram examinados os resumos e as palavras-chave, e eliminadas as produções científicas que não se enquadraram na temática da investigação aqui proposta.

XENOFOBIA

Nas definições clássicas, a xenofobia é caracterizada como “medo do estrangeiro”, a partir da perspectiva geral das “fobias”, também presente, por exemplo, na homofobia ou na claustrofobia. Essa última, no entanto, se estaria associada exclusivamente a uma condição psicofisiológica de pânico de locais fechados ou da sensação de enclausuramento, difere das primeiras, posto que naquelas não estamos diante do medo psicofisiológico, mas do ódio e do preconceito socialmente cultivados como medo. Há que ter cuidado,

consequentemente, para não naturalizar a xenofobia, como se ela constituísse parte das nossas reações instintivas diante do desconhecido ou do que supostamente seria apavorante.

Segundo Leticia Calderón Chelius,

A xenofobia é a resposta negativa de alguns membros de uma sociedade àqueles que consideram estranhos e descrevem como “o oposto” daquilo que os identifica como grupo nacional; isso não iria além do exercício anedótico ou típico de comparação de modos de ser e folclorismos nacionais (Universal, 2019). Não é assim, pois a xenofobia ultrapassa o simples contraste entre “eles-nós” que pode ser um elemento de identidade primária, mesmo natural à condição humana, mas antes é a negação do outro, uma tentativa de diminuição da personalidade e autoestima ao exaltar a alteridade ao desqualificar o oposto. Na maioria dos casos, a xenofobia é um comportamento primitivo, carente de informação e repleto de lugares-comuns negativos em relação a um grupo nacional. É um comportamento deplorável porque não prossegue fins de defesa ou de sobrevivência, (...) mas é uma atitude hostil sem elementos maiores que a ignorância, o que o torna ainda mais perigoso; porque o comportamento xenófobo não busca em seu próprio arsenal mental elementos que matizem o contraste, mas antes desqualifica o outro simplesmente pelo que é atribuído à sua nacionalidade (Chelius, 2021, p. 280-281).

A xenofobia atua, portanto, como processo de negação da alteridade, em estratégias de outrificação que partem de falsos pressupostos de superioridade. Como destacamos na introdução, a xenofobia tem se agravado como consequência da expansão da extrema-direita (Ribeiro; Pereira, 2019), que tem encontrado em grupos religiosos cristãos fundamentalistas importantes aliados na disseminação do ódio xenofóbico (Schäfer, 2023). Ademais, o agravamento das consequências da desumanização xenofóbica se dá pela interseção com outras modalidades de preconceitos, a exemplo do racismo (Cabecinhas, 2008; Farah, 2017; Tourinho; Da Silva Sotero, 2023).

Situada e relacional, a xenofobia possui natureza de reversibilidade: a nacionalidade A que tem atitudes xenofóbicas contra a nacionalidade B pode vir a ser alvo de ódio xenofóbico em circunstâncias nas quais B passa a desprezar A porque agora é a alteridade antes negada que está diante da pessoa “estrangeira”. Essa condição mutável de alvo potencial da xenofobia, no entanto, não parece ter qualquer efeito de sensibilização que pudesse eliminar a xenofobia, especialmente naquelas circunstâncias em que se somam outros ódios, como LGBTQIAPN+fobia, capacitismo, misoginia, racismo, motivações religiosas etc.

MULHERES E MIGRAÇÃO

Os fluxos migratórios, realidade provavelmente tão antiga quanto o surgimento da humanidade, intensificaram-se no século XXI, na esteira de graves crises econômicas, de catástrofes naturais, do aquecimento global, de guerras internas ou entre países e uma longa lista de motivações. Às migrações por decisão própria somam-se as situações de pessoas refugiadas e perseguidas, que não têm a opção de retorno seguro aos países de origem, tornando-as particularmente vulneráveis à xenofobia e a toda sorte de explorações e humilhações. Parte importante dos fluxos migratórios, as mulheres foram, por muito tempo, negligenciadas em pesquisas acadêmicas e outras iniciativas que visavam compreender migrações e xenofobia (Assis, 2007; Gomes, 2013).

Mais recentemente, pesquisas têm sido direcionadas para as especificidades das migrações de mulheres, que saem do papel de meras acompanhantes de homens e são percebidas a partir das problematizações que os estudos de gênero propiciam, como indicam Alexandre Guilherme, Lucas Rech da Silva e Henrique Caetano Nardi:

No campo dos estudos migratórios, durante muito tempo a presença da mulher esteve invisibilizada ou apenas abordada quantitativamente, como um mero percentual em relação à presença masculina. A posição da mulher nos processos migratórios, quando mencionada, tem sido ligada ao “trabalho do cuidado” ou “trabalho reprodutivo”, ou seja, em profissões em que o cuidado (de crianças, idosos, deficientes, pessoas doentes ou lares) é realizado, majoritariamente, pela mulher (CARPENEDO; NARDI, 2013). Essa mudança de perspectiva ocorre no início do terceiro milênio quando o campo dos estudos migratórios passa a realizar uma análise sobre as migrações de mulheres a partir da análise das relações de gênero (Guilherme; Silva; Nardi, 2019, p. 774, com aspas no original).

Em diversas pesquisas que se propõem a entender como as mulheres participam ativamente de fluxos migratórios, exercendo papéis estratégicos em atividades de empreendimento, dentre outras, a xenofobia também constitui problema, a exemplo, no que diz respeito a mulheres brasileiras no exterior, da visão estereotipada de que seriam, predominantemente, prostitutas (Assis, 2007; Gomes, 2013). A superação dos preconceitos e estereótipos contra mulheres migrantes, mais especificamente, refugiadas, constitui preocupação da Agência da ONU para Refugiados, Acnur, que em seu manual para pessoas que trabalham com divulgação de informações apela para que

Além de um tratamento equitativo às mulheres em geral e às mulheres de diferentes raças e etnias que compõem a pluralidade das pessoas refugiadas, as redações devem refletir essa diversidade para superar desafios históricos de sub-representação desses grupos: o não reconhecimento de suas demandas específicas, a reprodução dos estereótipos no imaginário social que prevalecem sobre elas e a pouca produção de notícias com foco nos problemas que as afetam e as vitimizam (Pichioni, 2020, p. 59).

Produtos e processos comunicacionais, como jornalismo, rádio, cinema, televisão, *podcasts* ou plataformas sociais digitais costumam exercer papel de destaque no espalhamento de ódios xenofóbicos, ainda

que também atuem para combatê-los. O mesmo pode ser dito a respeito do tratamento dispensado às mulheres em fluxos migratórios quando são abordadas por mídias das mais diversas configurações.

ENTRE A XENOFOBIA POUCO PRESENTE E A AUSÊNCIA DAS MULHERES

Dentre as variáveis observadas na coleta de dados sobre xenofobia e problemas correlatos em artigos científicos da área da Comunicação evidencia-se que as mulheres não estão, dentro dos critérios de constituição do *corpus* descritos na metodologia, no centro das atenções. Pelo contrário, elas não aparecem em nenhum título de artigo ou palavras-chave, tal como se evidencia na figura abaixo.

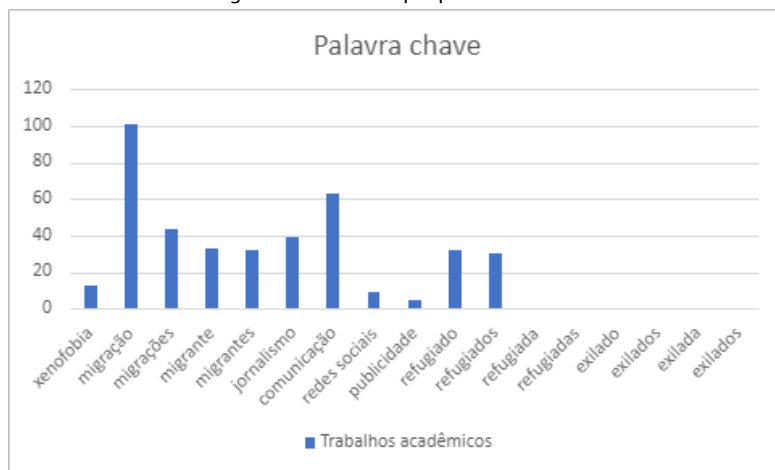
A inserção das palavras “refugiada”, “refugiadas”, “exilada” e “exiladas” nos mecanismos de busca dos repositórios não retornaram resultados para produções acadêmicas da área da Comunicação. Do mesmo modo não foram identificadas referências que indicassem, nas introduções das referidas produções, que houvesse como objetivo central investigações nos quais as mulheres em fluxos migratórios constituíssem foco principal. Essa ausência está na contramão de estudos em outras áreas, como se percebe na constatação de Mariana Selister Gomes:

Ser mulher migrante significa estar em uma complexa intersecção entre diferentes demarcadores sociais. O racismo, o sexismo, a colonialidade, as desigualdades de classe e a condição de migrante marcam suas vidas. As mulheres migrantes são, por vezes, menosprezadas pelo país de destino e esquecidas pelo país de origem. No que diz respeito à ciência, as mulheres migrantes foram negligenciadas por algum tempo. Os estudos sobre imigração tradicionalmente enfocavam fluxos, aspectos laborais, demografia, questões legais e pensavam o migrante enquanto homem (Padilla, 2007). Na década de 1980, ganham maior relevância, no entanto, abordavam a mulher migrante como objeto/recorte, através do binarismo homem e mulher, e não a partir da perspectiva relacional de gênero (Donato et. al., 2006). A partir dos anos 1990 surgem perspectivas interdisciplinares para abordar gênero e imigrações (idem). Emergiram temas como: a forma como as relações de

gênero afetam de forma diferente mulheres e homens migrantes, mudanças nos papéis e nas subjetivações de gênero no contexto migratório, emancipação da mulher migrante, imigração LGBTQ (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais e Transgêneros), o racismo e o sexismo interseccionados no contexto da migração, entre outros (Gomes, 2013, p. 867).

É importante perceber que nas reflexões da autora a xenofobia não aparece nomeada dentre os desafios encontrados nas migrações no geral, e das mulheres, em particular. No recorte da pesquisa aqui analisada as referências explícitas à xenofobia estão bem abaixo de outras palavras-chave, como migração, migrações, migrante, migrantes, jornalismo e comunicação. No entanto, dadas as características da pesquisa, não é possível concluir que as produções acadêmicas da área da Comunicação estejam tendencialmente negligenciando os problemas enfrentados por pessoas migrantes, abordados, por exemplo, como dificuldades de adaptação ao país de origem, enfrentamento de preconceitos, dificuldades econômicas, exploração no trabalho e outras mazelas.

Figura 1 - Resultados por palavras-chave.



Fonte: Repositórios on-line.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao observar as buscas para as quais foram retornados resultados, é possível realizar algumas leituras. A ausência das palavras “refugiada” e “refugiadas”, contrastada à presença de “refugiado” e “refugiados”, indica que as últimas duas seriam, a princípio, aplicadas na intenção de abranger as variações de gênero entre as pessoas referidas, em caráter “universal”, reforçando o masculinismo da linguagem que atinge também as ciências. Ao se optar por esta forma, partir-se-ia do pressuposto de que, para a compreensão do significado atribuído às palavras, dado o contexto, as outras variações não seriam relevantes. Logo, apreensões e desenvolvimentos teóricos e reflexivos a partir delas se dariam seguindo pressuposição semelhante: a de que seria possível produzir entendimentos a respeito das implicações do processo e das experiências de refúgio de indivíduos a despeito das particularidades das vivências de gênero - e outras. Essa, no entanto, é uma perspectiva equivocada, como demonstram as constatações de Mariana Selister Gomes anteriormente apontadas.

Desta forma, fica evidenciada não só a ausência de um esforço, nos trabalhos encontrados, em compreender as particularidades que a condição de gênero implica na experiência de migração e refúgio, mas, possivelmente, uma perspectiva que ignora o fato de que essas particularidades afetam esta vivência. Por tratar-se de investigações na área da comunicação, fica a sugestão de que as pesquisas tendem a reproduzir as hierarquizações de gênero que os próprios produtos e processos midiáticos promovem (Gomes, 2013).

Assim, ao examinar os resultados quantitativos, fica sinalizada a ausência de estudos que atendam à urgência de se debruçar sobre os processos migratórios a partir de uma perspectiva que considere as

particularidades que determinadas condições implicam nestes processos. Ignorar os recortes de gênero é invisibilizar os efeitos que lógicas sexistas e misóginas geram sobre as violências que afetam mulheres vítimas de xenofobia e, por isso, negligenciar uma compreensão complexificada do problema que permita traçar caminhos para solucioná-lo. Faz-se necessário, antes de tudo, um olhar atento às diversas intersecções que atuam sobre as vivências das sujeitas, sujeitos e sujeites e às formas de desumanização e violência acionadas a partir delas.

Finalmente é necessário ressaltar que pesquisas como a por nós realizada, não são, apesar de todos os cuidados metodológicos, capazes de traçar um perfil que permita universalizar os resultados obtidos, inclusive para o período e os repositórios escolhidos. Dentre outras possíveis variáveis não controláveis, estão limites nos próprios mecanismos de busca dos repositórios.

AGRADECIMENTOS

Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (Fapemig), Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes).

REFERÊNCIAS

- ALTO COMISSARIADO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA OS REFUGIADOS (ACNUR). **UNHCR ACNUR Agência para refugiados**, 2023. Disponível em: <https://www.acnur.org/portugues/temas-especificos/mulheres/>. Acesso em: 30 de out. 2023.
- ASSIS, Gláucia de Oliveira. Mulheres migrantes no passado e no presente: gênero, redes sociais e migração internacional. **Rev. Estud. Fem.**, Florianópolis, v. 15, n. 03, p. 745-772, dez. 2007.

CABECINHAS, Rosa. Racismo e xenofobia: a actualidade de uma velha questão.

Comunicación e Cidadanía, n. 2, p. 163-182, 2008.

CHELIUS, Leticia Calderón. La sutil xenofobia que negamos. El caso de México. In:

Ramírez Gallegos, J. [et al.]. **(Re)pensando el vínculo entre migración y crisis**.

Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; Guadalajara: CALAS, 2021.

FARAH, Paulo Daniel. Combates à xenofobia, ao racismo e à intolerância. **Revista USP**,

São Paulo n. 114, p. 11-30, jul./ago./set. 2017.

GOMES, Mariana Selister. O imaginário social <MulherBrasileira> em Portugal: uma análise da construção de saberes, das relações de poder e dos modos de subjetivação.

Dados, v. 56, p. 867-900, 2013. <https://doi.org/10.1590/S0011-52582013000400005>.

GUILHERME, Alexandre Anselmo; DA SILVA, Lucas Rech; NARDI, Henrique. As Haitianas na escola: o peso do passado, a dureza do presente e a esperança no futuro.

INTER-AÇÃO (UFG. ONLINE), 2019. DOI 10.5216/ia.v43i3.48953.

PICHIONI, Miguel (Coord.). **Cobertura jornalística humanitária**: guia do ACNUR para profissionais e estudantes/Agência da ONU para refugiados – ACNUR – 1.ed. – São Paulo : ACNUR, 2020.

RIBEIRO, Jocenilson, PEREIRA, Thiago Augusto Carlos. Discurso anti-imigrante e emergência de “nova direita” na crise do contemporâneo político. **Heterotópica**, v.

1, n. 2, p. 33-57, jul./dez. 2019.

SCHÄFER, Heinrich Wilhelm. **El bautizo del Leviatán**: protestantismo y política en Estados Unidos y América Latina. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO;

Guadalajara: CALAS, 2023.

TOURINHO, Luciano de Oliveira Souza; DA SILVA SOTERO, Ana Paula. A migração da população negra no Brasil e os efeitos necropolíticos do racismo nas políticas migratórias brasileiras contemporâneas. **Revista Internacional Consinter de Direito**, p. 229-229, 2023.

9

MUCAMAS PROIBIDAS: DENEGAÇÃO DE MULHERES NEGRAS EM COBERTURAS JORNALÍSTICAS DE VIOLÊNCIA

Nayara Luiza de Souza

INTRODUÇÃO

“Quanto à doméstica, ela nada mais é do que a mucama permitida”, resume Lélia Gonzalez (2020, p. 82) ao retornar ao passado ocultado da escravidão brasileira em busca dos rastros que relacionam as mulheres negras aos imaginários da “doméstica” e da “mucama”. Nessa busca por entender a permissão ou proibição da presença da mulher negra brasileira no cotidiano, Gonzalez (2020) pontua que a nomeação que essas mulheres recebem depende diretamente de como a “cordialidade” brasileira as vê. Ao falar dessa cordialidade elencada por Gonzalez e difundida por pensadores homens brancos sobre a formação do Brasil como nação, retoma-se aqui o “mito da democracia racial” (2020, p. 80) que orientou desde o regime escravocrata, e para além dele temporalmente, a operacionalização do racismo à brasileira que como discutirei a seguir, acredito que se estenda às instituições, dentre elas o jornalismo, que atuaram nas construções ideológicas do Brasil como um paraíso racial.

O tema da cordialidade brasileira recebeu grande destaque nas discussões sobre a formação da cultura nacional principalmente a partir das proposições do sociólogo Sérgio Buarque de Holanda, com quem Lélia Gonzalez propõe o debate sobre os mitos difundidos sobre a cultura nacional. No livro “As raízes do Brasil”, de 1936, Holanda aponta ser a cordialidade “a contribuição brasileira para a civilização”

(Holanda, 1936, p. 146). Segundo o sociólogo, a definição desse comportamento é também a base da constituição da família patriarcal em que mesmo que não sejam de origens verdadeiras os comportamentos do brasileiro nato, expressam-se sempre com gentileza e hospitalidade, em uma tentativa de aproximação superficial entre as pessoas.

Esse comportamento, segundo Holanda (1936), é o que reforça o imaginário do brasileiro como um povo dócil e se aplicaria de maneira ampliada, inclusive a uma “relativa inconsistência dos preconceitos de raça e de cor” (Holanda, 1936, p. 184) prevalente no país. Em contraposição à noção dessa cordialidade brasileira e de um país sem racismo, Gonzalez (2020) vai apontar que em vez de gentileza o que persiste no Brasil é um “racismo por denegação” (p. 130) onde os modos de expressão do racismo são ocultados pelo mito da democracia racial e expressos de maneira disfarçada. Como exemplo próprio, que também funciona como um exemplo coletivo, Gonzalez (2020) conta de todas as vezes em que atendeu a porta de sua casa em um prédio de classe média e o vendedor ao se deparar com uma mulher negra do outro lado da ombreira perguntou pela “dona da casa”.

Essa “confusão” sobre quem está como patroa e como serviçal, embora pareça trivial, representa uma manifestação do regime de possibilidade de ocupação de lugar e de visibilidade que tem se atribuído às mulheres negras brasileiras. Nesse âmbito, investiga-se brevemente neste artigo, como a ocultação das mulheres negras dos lugares de visibilidade, para além dos exemplos de racismo episódicos, se estendem para manifestações de exploração sexual e do trabalho que se relacionam ao “genocídio do negro brasileiro” (Nascimento, 1989), e envolvem discriminações de raça e gênero combinadas.

Em relação especificamente à morte de mulheres no Brasil, temos como país acumulado anualmente registros de feminicídio em que há mais de décadas as mulheres negras são as mais vitimadas. Ao comentar uma matéria do portal G1 que trazia os dados de feminicídio no país no ano de 2022 em que as mulheres negras representavam 62% das vítimas, a diretora executiva da Anistia Internacional no Brasil Jurema Werneck refletiu sobre essa continuidade. Para Werneck, “isso fala, na verdade, de que o racismo não foi enfrentado como deve. O Estado e os governos, o sistema de Justiça e o Congresso não interpuseram ferramentas para proteger a vida das pessoas negras¹”. Ao analisar a questão, Werneck ressaltou a importância de que se fizesse diferente em 2023 para não se repetir os dados de 2022.

Contudo, como revelam os dados do Fórum Brasileiro de Segurança Pública (FBSP) de 2024, essa mudança almejada por Jurema Werneck não ocorreu ainda. De acordo com o relatório do FBSP, 2023 foi o ano que mais registrou casos de feminicídio desde que o crime foi tipificado no Brasil em 2015 e, das 1.463 mulheres vitimadas, 61,1% eram negras. Embora reincidentes, os casos de mulheres negras assassinadas por motivação de gênero não causaram comoção ou ação política de atualização dos aparatos de proteção que incluam, por exemplo, a discriminação racial como ponto de atenção nos textos legais de proteção às mulheres.

Essa indiferença pode ser encontrada na demora dos tribunais nacionais em analisar e conceder as medidas protetivas no país² ou nas palavras das próprias vítimas que contam experimentar a dor do

¹ Ver: <https://g1.globo.com/bom-dia-brasil/noticia/2023/03/28/mulheres-negras-representam-62-percent-das-vitimas-de-feminicidio-no-brasil-aponta-anistia-internacional.ghtml>.

² De acordo com o Conselho Nacional de Justiça apenas 30% deles cumprem o estabelecido em lei <https://www.cnj.jus.br/9-em-cada-10-de-pedidos-de-medidas-protetivas-sao-concedidos-pelo-judiciario/>.

abandono junto à experiência da violência. Em uma das narrativas pessoais encontradas no texto de uma dessas mulheres cujo nome não é revelado, temos o seguinte desabafo: “todos na rua sabiam, os meus gritos davam pra ouvir. *Ninguém me ajudava*. A não ser trazer mantimento. Mas eu não precisava de mantimento. Eu precisava de um emprego. De uma saída. De um lugar para eu sair da situação” (Trecho-Entrevista G1/ Profissão Repórter, 2021, grifo meu).

DO REFORÇO À VIOLÊNCIA E AO RACISMO NO JORNALISMO BRASILEIRO

Ao analisar especificamente as coberturas jornalísticas de violência de gênero identificou-se, na pesquisa que origina este ensaio, duas estratégias coincidentes entre diferentes órgãos de imprensa quanto à (in)visibilidade de mulheres negras: o apagamento e o reforço da violência. A partir de um monitoramento de mídia realizado durante duas semanas entre os anos de 2021 e 2022 nos portais de notícia G1 e UOL, Souza (2023) encontrou 329 matérias jornalísticas de crimes motivados por relações de gênero. Os portais foram acompanhados durante todo o dia, com acessos periódicos, a fim de identificar as narrativas publicadas e suas respectivas atualizações. Dentre as narrativas descobertas, foram identificadas apenas 37 (11,2%) sobre mulheres negras em situação de violência e outras dez em que imagens de mulheres negras não-identificadas foram utilizadas como ilustração dos textos gerais em pautas sobre violência de gênero.

Em um levantamento semelhante, o Instituto Patrícia Galvão (IPG) divulgou em 2019 um monitoramento de mídia que acompanhou 71 jornais das cinco regiões do Brasil durante seis meses, de domingo a domingo. A coleta resultou em 1.583 matérias sobre homicídios de mulheres e 478 sobre crimes de estupro dos quais apenas 120 (7,5%)

informaram tratar-se de mulheres negras assassinadas. Para além do baixo número de mulheres negras retratadas, o estudo ainda aponta para uma ausência de racialização da pauta, da cobertura e do próprio texto que não nomeia a raça das vítimas. Ao mesmo tempo, a identificação das mulheres negras no estudo do IPG acontece, em sua maioria, através das fotos dos corpos em situação de extrema violência sem qualquer edição que protegesse a identidade das mulheres negras assassinadas.

Diante do contexto da operação do racismo brasileiro que se manifesta dissimulado, adotou-se na pesquisa para a análise das narrativas jornalísticas, o operador analítico das “imagens de controle” (Collins, 2019, p.135), conceito que é explicado por Patrícia Hill Collins (2019) como “certas qualidades supostamente relacionadas às mulheres negras que são utilizadas para justificar a opressão” (p.35) e para suprimir as ideias das mulheres negras também no âmbito da produção de conhecimento. Para Collins (2019), essas construções ideológicas racistas e sexistas nomeadas como “imagens de controle” (Collins, 2019, p.135) são difundidas por instituições públicas e privadas, meios de comunicação e produções acadêmicas produzidas por uma “elite masculina branca” (p.35) atuando como uma ferramenta de vigilância social das mulheres negras que realiza um cerceamento do trânsito dos seus corpos e das ideias e desejos produzidos por elas.

Ao associar o conceito das imagens de controle à nomeação recorrente atribuída às mulheres negras brasileiras que tem como base imaginários racistas, proponho adotar as nomeações identificadas por Lélia Gonzalez (2020) da mulata, da doméstica e da mãe-preta como uma equivalência dessas imagens racistas difundidas historicamente e de modo negativo sobre as mulheres negras. Através da proposta epistemológica do “pensamento feminista negro” (Collins, 2019, p. 29)

ao buscar por outros textos de Lélia Gonzalez produzidos ao longo da vida da autora, identificaram-se outras referências de imagens de controle no âmbito brasileiro possíveis de análise sobre o qual destacamos: “a mucama” (2020, p. 81), figura que segundo Gonzalez (2020) reuniria as outras três.

Ao retornarmos para essas marcas visíveis na pele, as narrativas jornalísticas ainda nos apontam para uma repetição histórica em relação às mulheres mestiças, chamadas de mulatas pelo colonizador. E, é exatamente no espaço da opressão e da exploração sexual que essas mulheres aparecem como corpos visibilizados nas narrativas jornalísticas como vítimas de estupro. Uma das matérias encontradas que ilustram esse exemplo registra o caso de uma mulher negra abusada no ambiente de trabalho pelo patrão. E que em seguida foi desacreditada pela empresa.

No portal *G1* a manchete do caso é “Vendedora diz que foi demitida após denunciar tentativa de estupro de colegas de trabalho no Méier; polícia indiciou suspeitos”. A foto de ilustração dessa imagem são as pernas da vítima sendo medicada em uma maca de hospital. A mesma história foi noticiada no portal *UOL* com o título “Vendedora é demitida ao denunciar chefe por assédio em 'sala da sarrada'”. Nessa narrativa é possível ver uma foto do rosto da mulher chorando. Nos dois casos o crime de abuso com destaque para o nome dado pelo agressor ao refeitório onde a violência aconteceu foram os focos da narrativa, seguidos pelo embate entre o que conta a vítima e as versões do acusado e da empresa.

Em ambas as estratégias narrativas a mulher é re-violentada pelo jornalismo, que ainda expõe o rosto da vítima, no caso do portal *UOL*. É válido questionar quem é a mulher, ou as mulheres, que diante de uma pressuposta quase permissão de abuso, é considerada pauta a ser

vendida sem que os responsáveis pela violência sejam sequer citados. Apaga-se a culpa pela exploração sexual, como se apagou na história do país, mas torna-se visível com evidentes questionamentos aos comportamentos das mulheres quais corpos são violentados à luz do dia de modo público e qual a cor da pele de quem, em sua atividade laboral, ainda é vista como mucama.

A DOMÉSTICA: PERMANÊNCIAS COLONIAIS E O (NÃO) LUGAR DA MULHER PRETA

A “*mammy*” é elencada por Collins (2019, p. 140) como a primeira nomeação racista e sexista, ou especificamente imagem de controle, difundida sobre as mulheres negras nos Estados Unidos. Surgida na escravidão associada às escravas domésticas, a imagem da *mammy* tem sido utilizada como o padrão normativo ideal a ser seguido por mulheres negras porque representa a continuidade da submissão das pessoas negras às pessoas brancas. Para Collins (2019), essa imagem de controle segue sendo utilizada para justificar a exploração da força de trabalho das mulheres negras em trabalhos domésticos, mesmo que a figura da trabalhadora doméstica já não seja uma realidade tão constante nas casas dos estadunidenses.

De acordo com Collins (2019), essa imagem que recorre a estereótipos e imaginários sobre a mulher negra para descrever como ela é ou deve (ou não) ser ainda é utilizada para confinar as mulheres negras a subempregos, argumentando que a servidão seria algo inerente a essas mulheres. E, ao mesmo tempo, essa imagem de controle também é utilizada como estratégia de transmissão da opressão às pessoas negras, pois espera-se que as *mammys* imprimam aos seus descendentes a obediência cega que se espera delas:

Ao amar, alimentar e cuidar dos filhos e das “famílias” brancas melhor que dos seus, a *mammy* simboliza a percepção do grupo dominante sobre a relação ideal das mulheres negras com o poder da elite masculina branca. Mesmo que seja querida e tenha autoridade considerável em sua “família” branca, a *mammy* conhece seu “lugar” como serviço obediente (Collins, 2019, p.140, grifo meu).

Lélia Gonzalez (2020), ao discutir a questão do racismo no Brasil, cita uma conhecida frase do cartunista Millôr Fernandes que diz “que não existe racismo no Brasil porque o negro conhece seu lugar” (Fernandes, s/d apud Gonzalez, 2020, p. 131), retomando a noção de lugar como especificação de possibilidade de existência das pessoas negras no país. Contudo, Gonzalez explicita que em relação à mulher negra esse lugar no cotidiano é sempre o da ocultação e do esquecimento. A intelectual negra brasileira atribui à mucama, nome cuja origem etimológica remonta às línguas da família banta, a origem das figuras da mãe-preta e da mulata.

Começando pelo substantivo mucama, Gonzalez (2020) recorre ao dicionário como código de registro oficial de um sentido em circulação e encontra o termo conceituado como “amásia escrava”, “ama de leite” e “escrava negra moça e de estimação” (2020, p. 81). É possível observar que a adoção dos eufemismos que definem mucama registram um ocultamento do passado e, em especial, das explorações sexuais e sociais que as mulheres negras sofriam.

O termo amásia, embora escondido e abandonado ao longo do tempo, revela como os estupros que as mulheres negras viviam eram retratados pela elite branca como relações consensuais, como se a mulher violentada na condição de posse do escravizador pudesse exercer alguma escolha quanto à sua sexualidade. “Não é por acaso que, no Aurélio, a outra função da mucama está entre parênteses. Deve ser ocultada, recalçada, tirada de cena”, alerta Gonzalez (2020, p. 82), não é

por acaso porque por aí observa-se novamente a noção de deslocamento de lugar em que há registro de memória e de visualidade desses corpos.

Já a mulher negra como “ama de leite” remete à figura da “mãe preta”, aquela que nas palavras de Lélia Gonzalez, “efetivamente, ao menos em termos de primeira infância cuidou e educou os filhos de seus senhores” (2020, p. 54). A figura da *mammy* descrita por Patrícia Hill Collins encontra pontos de semelhança em relação à mãe-preta, principalmente em relação à versão de que as pessoas negras aceitavam de maneira apática a escravização e as subjugações subsequentes.

O que ambas as autoras ressaltam ser apenas a operação do controle colonial sobre essas mulheres e que essa imagem passiva atribuída à mãe-preta nunca foi aceita como reflexos fiéis das mulheres negras por elas mesmas. No caso brasileiro, observa Gonzalez (2020), a mãe-preta foi utilizada como reforço da construção narrativa do país como um paraíso racial, mas também como um modelo de “resistência passiva” (p. 198), uma estratégia de enfrentamento a essas visões estereotipadas através de uma sabotagem interna do sistema colonial. “Conscientemente ou não, ela passou para o brasileiro branco as categorias das culturas negro-africanas de que era representante. Foi por aí que ela africanizou o português falado no Brasil (transformando-o em ‘pretuguês’) e, conseqüentemente a cultura brasileira” (Gonzalez, 2020, p. 199).

Tanto para Patrícia Hill Collins quanto para Lélia Gonzalez, a construção da imagem da *mammy* ou da mãe-preta passam por uma tentativa de assexualizar as mulheres negras que estivessem próximas às famílias brancas. Isso porque, novamente em uma construção ideológica de isenção de culpa escravocrata, as mulheres negras foram responsabilizadas pelos estupros e abusos sexuais que sofriam por supostamente exercerem uma sexualidade desviante das morais cristãs.

A questão que se impunha na sociedade patriarcal era: como continuar a explorar o trabalho das mulheres negras no pós-escravidão sem arriscar a alma do senhor nem a moral da senhá? A solução foi relacionar essa mulher que estava próxima à família branca a um processo de animalização e assexualização, convertendo-a na “negra de estimação” (Gonzalez, 2020, p. 81).

Em relação às narrativas encontradas no domínio das matérias jornalísticas observadas neste ensaio, pontuamos como o registro da violência e a exposição pública desses corpos sendo violentados se apresentou mais comum quanto mais escura era a pele da mulher negra vitimada. A título de comparação, destacamos que no escopo total da pesquisa foram encontradas 259 manifestações de “imagem de controle” relacionadas ou não a casos de violência no período de observação do monitoramento de média realizado em Souza (2023). Dessas 259 narrativas, a imagem mais comum identificada foi a da doméstica, com 65 ocorrências (ou 25%), seguida por 33 (12,7%) aparecimentos de imaginários racistas que puderam ser associados à mãe-preta e 12 (4,6 %) da *mammy*.

Ao realizar o recorte dessas “imagens de controle” relacionadas aos casos de violência foram encontradas 98 narrativas, das quais em cinco ocorrências foram identificadas a figura da “mucama”, seguida por também cinco da “mãe-preta”, quatro da “doméstica” e duas da “*mammy*”. Nesse âmbito, as principais ocorrências relacionavam-se a imagens de controle em que a sexualidade da mulher era o principal ponto de destaque. Essas outras imagens de controle não serão exploradas aqui por não ser o foco exato da discussão aqui proposta.

AS “MULAS DO MUNDO”: A DOR CARREGADA POR RAÇA E GÊNERO INTERSECCIONADOS

Em relação a representações populares das imagens da *mammy* ou da mãe-preta, Winnie Bueno (2020) traz como exemplo brasileiro a personagem Tia Nastácia de Monteiro Lobato e, no exemplo estadunidense, a marca de produtos de café da manhã *Aunt Jemina* e a personagem *mammy* interpretada por Hattie McDaniel, no filme “E o vento levou” (1939). Essas três personagens dividem entre si descrições comuns: “mulher negra de pele retinta, gorda, cozinheira, sem uma vida própria, cuja narrativa está sempre associada aos seus patrões ou às crianças que cuida” (Bueno, 2020, p. 117). Além da pele retinta, a descrição do corpo dessas mulheres afastando-se do padrão europeu de beleza são pontos de atenção. Patrícia Hill Collins apresenta uma descrição semelhante da figura da *mammy*:

Para começar, ela era assexuada e, consequentemente, tinha que ser gorda (de preferência obesa); também precisava dar a impressão de não ser limpa, por isso sempre usava um lenço sujo e engordurado na cabeça; seus sapatos muito apertados, de onde os pés grandes escapavam, eram ainda mais uma confirmação de sua bestialidade (Collins, 2019, p. 142).

A repetição do lugar de servidão das *mammys* e mães-pretas como “serviçal fiel e obediente” (Collins, 2019, p. 140) parece ter criado um evento de permissão de existência invisível dessas mulheres desde que ocupassem os “lugares certos”. Assim, se restritas aos lugares cotidianos de subjugação em que não são vistas, as mulheres negras poderiam, pelo menos em tese, permanecer junto às famílias brancas como domésticas (ou babás, cozinheiras, copeiras e ainda todas essas funções combinadas sem remuneração equivalente).

Para Gonzalez (2020), no contexto brasileiro é a figura da doméstica que reúne todas as outras imagens de controle, uma vez que

mulheres negras são vistas como uma posição de servidão. A relação entre mulheres negras e trabalhadoras domésticas pode parecer uma equivalência irreal, mais ligada a questões de classe do que de raça, contudo, de acordo com o Dieese (2022), 65% das mulheres empregadas nessas atividades eram negras com idade superior a 40 anos.

As domésticas, são assim, para Lélia Gonzalez, “a mucama permitida, a da prestação de bens e serviços, ou seja, o burro de carga que carrega sua família e a dos outros nas costas” (2022, p. 82). Esse imaginário da mulher negra como aquela que exerce o trabalho físico pesado também está presente em obras de outras intelectuais negras. No romance “Seus olhos viam Deus” a autora Zora Neale Hurston propõe uma noção que foi recuperada por Patrícia Hill Collins (2019) de que a mulher negra é a “mula do mundo”³ (Hurston, 2021, p. 31).

E, retornando ao contexto brasileiro, essa noção ainda foi sacralizada no imaginário nacional quando Gilberto Freyre, em Casa Grande & Senzala, utiliza o ditado comum à época “branca para casar, mulata para fornicar e negra para trabalhar” (Freyre, 2006, p. 36) para ilustrar como funcionavam o que ele nomeava como convenções sociais brasileiras. A prevalência da figura da doméstica e da mãe-preta nas narrativas encontradas na pesquisa atua como um lembrete do lugar permitido para as mulheres negras, ao mesmo tempo que a repetição das torturas públicas parece repetir o registrado pela frase da escritora Zora Neale Hurston como denúncia e também pelo ditado popular recuperado por Gilberto Freyre, como escárnio.

Ao repensar o conceito de sororidade como a condição que irmana as mulheres, Vilma Piedade (2017) propõe pensar essa relação de

³ “A crioula é a mula do mundo até onde eu sei”, no idioma original *De nigger woman is de mule uh de world so fur as Ah can see* (Hurston, 2021, p.31).

coincidências de opressões vividas pelas negras e que são marcadas a partir da dor, e que se agravam quanto mais escura é a pele dessa mulher. É nesse contexto que ela discute que quanto mais distante de uma aceitação, mesmo que parca, pela branquitude, mais a essas mulheres a dor é infligida. Piedade vai demarcar que “a *Pele Preta* nos marca na escala inferior da sociedade” (Piedade, 2017, p. 18, grifo meu), uma marca que visibiliza todas as mulheres negras na posição de servidão e serviço ao serem “confundidas” com a doméstica, como já havia sido apontado por Lélia Gonzalez, mas também pela assimilação constante dessa pele como o lugar naturalizado da violência e assim uma dor traduzida e infligida pelo racismo. É neste contexto que Piedade define que “Quanto mais preta, mais racismo, mais dor” (Piedade, 2017, p. 18), apontando para a especificidade que o racismo opera nas relações sociais nacionais, mas também nas relações de gênero.

“QUANTO MAIS PRETA, MAIS RACISMO, MAIS DOR” TAMBÉM NO JORNALISMO

Tanto a mãe-preta, quanto a mulata trazem em suas nomeações tons de pele demarcados que dentro da dinâmica da mestiçagem brasileira diferenciou os modos de opressão para esses corpos, sendo a exploração do trabalho para a primeira e a sexual para a segunda. Esse ponto de diferenciação dentro do contexto da raça também se fez presente nos lugares em que as mulheres negras foram vistas nas narrativas jornalísticas observadas na pesquisa que antecede esse ensaio. Das 37 mulheres negras identificadas nas narrativas, apenas duas tinham a pele mais escura e, em ambos os casos, a sexualidade delas foi utilizada como ponto de descredibilização moral.

Na matéria intitulada “Acusado de matar ex-namorada garota de programa vai a júri em Marília”, veiculada pelo portal de notícias G1 em 2022, a vítima do feminicídio é identificada diversas vezes pela atividade de trabalhadora sexual, sendo esse o destaque da narrativa. Junto à manchete encontra-se uma das poucas fotos de rosto de mulheres negras identificadas na pesquisa e revela uma jovem preta como vítima. A violência sofrida pela mulher é descrita de modo amplo junto a um reforço da descartabilidade daquele corpo pela atividade que ela exercia. A contextualização do feminicídio fica em um segundo plano na matéria jornalística, mesmo a narrativa chegando a nomear o crime a partir da tipificadora.

Em vez da contextualização do crime de gênero, a narrativa jornalística realiza a opção de identificar a vítima como “garota de programa” por duas vezes na manchete e no *lead*, espaços informativos considerados principais no texto jornalístico. E uma terceira vez ao contar que a vítima estaria com um cliente quando foi agredida e morta pelo ex-namorado. A essas informações seguem dados sobre o julgamento do homem e descrições detalhadas sobre a dinâmica do crime, incluindo a narração das quatro facadas desferidas contra a moça e como ela foi impedida de pedir por socorro, como no trecho abaixo.

Nesse momento, ele tomou a faca das mãos dela e passou a desferir golpes que somaram, pelo menos, quatro facadas na região do pescoço. Ainda no depoimento o homem relatou que, ao perceber que outros hóspedes tentaram abrir a porta dos quartos para ouvir as discussões, ele terminou de matá-la por asfixia para que não tivesse como gritar por socorro (G1-Bauru e Marília, 2022, s.p).

Ao descrever e resumir as diversas violências sofridas por mulheres negras a pesquisadora Carla Akotirene sentencia que “o desprestígio das lágrimas de mulheres negras invalida o pedido de

socorro político, epistemológico e policial” (Akotirene, 2019, p. 40). Esse desprestígio oriundo de uma descartabilidade institucionalizada dos corpos de mulheres negras se manifestou nas narrativas jornalísticas encontradas por diversas vezes, bem como uma certa surdez intencional aos pedidos de socorro das mulheres vítimas. Dinâmica relatada pelo jornalismo, mas também repetida por ele.

Na matéria “Mulher é abusada em plena luz do dia, em calçada de Altamira (PA); populares gravam crime, mas não interferem”, veiculada pelo G1 no Dia Internacional das Mulheres em 2022, esse pouco prestígio foi destacado logo na manchete. Apesar dessa aparente indignação pela não interferência dos populares demarcada no texto que traz em um subtítulo esse cenário como destaque, a narrativa jornalística reproduz a violência e o abuso ao veicular, mesmo que borrada, a imagem do momento do estupro com a mulher de pele escura desacordada. No texto, ao contextualizar o crime, é a vítima quem é responsabilizada pela vulnerabilidade em que se encontrava tanto no momento do crime, quanto na vida.

A partir do vídeo, a vítima foi localizada pela polícia e prestou depoimento. Ela disse que estaria sob o efeito de álcool no momento do abuso. A mulher passou por exame toxicológico na Perícia Científica. De acordo com a polícia, a mulher seria moradora de rua e sofre de dependência química (G1 Pará, 08/03/2022, s/p).

A narrativa aponta que o uso do álcool pelas vítimas ocorreu em pelo menos cinco dos registros de crimes envolvendo mulheres negras identificadas no escopo da análise. Em uma das matérias encontradas, intitulada “Mulher é esfaqueada por vizinho em Cariacica”, veiculada pelo jornal *Gazeta do Meio Dia*, afiliada da Rede Globo no Espírito Santo, a notícia relata a tentativa de feminicídio sofrida por uma mulher. Ao noticiar o fato, o repórter, que assume a voz da vítima a partir do relato

que ela lhe concedeu, ressalta o uso da bebida e uma dinâmica financeira entre a vítima e o agressor: “ela me contou que ele a ajuda financeiramente e dá presentes para o filho dela mas é uma relação apenas de amizade” / “ontem no dia do crime eles passaram o dia bebendo” (Gazeta do Meio Dia, 07/03/2022).

Na matéria não são mostradas as perguntas feitas pelo repórter que geraram esse depoimento, contudo, destacamos serem essas as informações que ele considera serem relevantes ao contextualizar o caso. Já em outra matéria, “Mulher morta pelo ex em Marechal foi a encontro após ele se desculpar por espancá-la, diz delegada”, a narrativa apresenta as mesmas repetições ao exibir tanto no jornal televisivo *ALTV* 2º edição em Alagoas quanto no portal do *G1* o vídeo da violência sofrida pela mulher negra. Em ambas as veiculações a agressão dessa mulher é repetida em exaustão pelo portal de notícias, implicando em uma naturalização da violência e na espetacularização da tortura de corpos negros.

No vídeo da *ALTV* 2º edição, essa mulher também não recebe socorro e, ao contextualizar o fato, os jornalistas tornam a optar por ressaltar uma fala em que o comportamento da vítima segue como argumento moral de pessoa a ser socorrida (ou não).

“Eles marcaram o encontro que foi o último, e ela foi, *eles beberam, e ele provavelmente deixou ela drogada*”, disse a delegada. A delegada ainda informou que durante o encontro, *quando a vítima já tinha bebido*, o homem a deixou sozinha e ligou para o pai dela, avisando que ia matá-la, o que mostra que ele já tinha planejado o crime (*G1 AL*, 09/03/2022, s/p., grifos meus).

Os casos de agressão às mulheres negras em via pública apontam para algumas questões importantes a serem observadas quando pensamos em crimes motivados por relações de gênero. Para a pesquisadora Jackeline Romio (2013), embora durante muitos anos a caracterização dos crimes de violência de gênero tenham sido qualificados por serem aqueles

que ocorrem no ambiente doméstico, muitas mulheres são agredidas na rua sendo o lugar de registro da violência para 52% das mulheres brancas e 47% das mulheres negras no ano de 2009. Romio (2013) destaca, entretanto, que as mulheres negras são agredidas nesses espaços majoritariamente por pessoas conhecidas, enquanto no caso das mulheres brancas essa agressão é realizada por terceiros. Situação que aponta para a desproteção das mulheres negras vítimas de violência íntima mesmo quando outras pessoas poderiam intervir e interromper a violência, como nos casos de agressão pública apresentados acima.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao tomar de empréstimo o conceito das “mucamas permitidas” inspirada por Lélia Gonzalez (2020), observou-se que mulheres negras de pele clara receberam, dentro do escopo da pesquisa, certa permissão de visibilidade maior do que a das mulheres pretas. A observação atenta a esse aspecto buscou evidenciar como as mulheres de pele mais escura só puderam ser vistas no lugar do castigo, da tortura e da agressão. No contexto das discussões enviesadas sobre quem é negro no Brasil, que buscam de modo racista descredibilizar a importância das diversas ações afirmativas, é válido ressaltar que nenhum tom de pele negra está protegido da violência enquanto as imagens de controle oriundas da escravidão ainda sejam utilizadas para definir aquelas que devem ser protegidas.

Ao mesmo tempo, se considerarmos a imagem de controle da “mammy” como o símbolo máximo da submissão, é improvável que essa ideia se aplique às mulheres negras no contexto da violência de gênero, visto que a combinação de servidão e negação da identidade negra apenas as torna mais vulneráveis. Diante do abandono do Estado e do

racismo amalgamado na sociedade brasileira, a resistência passiva da figura da mãe-preta parece ser o único caminho para um modo de vida que nunca será pleno nesses moldes. Já a visibilidade concedida à mucama, embora existente de modo limitado, essa ainda se aproxima cada vez mais de uma sentença de morte ou uma proibição de vida.

REFERÊNCIAS

- AKOTIRENE, C. **Interseccionalidade**. São Paulo: Pólen, 2019. 152p. (Feminismos Plurais / coordenação de Djamila Ribeiro).
- BUENO, W. **Imagens de controle**: um conceito do pensamento de Patricia Hill Collins. Porto Alegre, RS: Zouk, 2020.
- COLLINS, P. H. **Pensamento feminista negro**: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. tradução Jamille Pinheiro Dias. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2019.
- FREYRE, G. **Casa-Grande & Senzala**. São Paulo: Global Editora, 2006.
- GONZALEZ, L. **Por um feminismo Afro-latino-americano**: ensaios, intervenções e diálogos. Organizadoras Flávia Rios e Márcia Lima. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- HOLANDA, S. B. **Raízes do Brasil**. 1. ed. São Paulo: José Olympio, 1936.
- HURSTON, Z. N.. **Seus olhos viam Deus**. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 2021.
- NASCIMENTO, Abdias do. O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado, 1º ed. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1978.
- PIEIDADE, Vilma. **Dororidade**. São Paulo: Editora Nós, 2019.
- ROMIO, J. A. F. A vitimização de mulheres por agressão física, segundo raça/cor no Brasil. **Dossiê mulheres negras**: retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil. Organizadoras Mariana Mazzini Marcondes [et al.].- Brasília : Ipea, 2013.
- SOUZA, N. L. . **Amefricanas e imagens de controle**: a “Nega Ativa” em coberturas jornalísticas de violência de gênero envolvendo mulheres negras. (Dissertação de mestrado) Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2023.

SAGRADO MASCULINO, *INSTAGRAM* NOVAS ESTÉTICAS DE MANUTENÇÃO DA CIS-HETERONORMA

Juliana Soares Gonçalves

INTRODUÇÃO

Com o objetivo de compreender como se configuram enunciações contemporâneas de masculinidades que dizem romper com estruturas patriarcais de gênero, nos dedicamos a refletir sobre três perfis da rede social *Instagram*, @sagrado.masculino, @omachodarelação e @festivalmundohomem. No final da década passada, tais perfis se organizavam a partir da temática do Sagrado Masculino, prática então emergente que mobilizava grupos de homens cis-gênero que se diziam interessados em rever suas condições de privilégio e violências associadas às masculinidades hegemônicas (Connell, 1995) a partir de uma perspectiva espiritual.

Tendo como base uma atualização da coleta feita no contexto de realização da tese de doutorado (Gonçalves, 2021), nossa proposta se baseia em observar permanências e impermanências em narrativas sobre o Sagrado Masculino nesses perfis do *Instagram*, na tentativa de compreender como essas enunciações se organizam e quais referências simbólicas são convocadas como argumentos de ruptura com os privilégios históricos associados às masculinidades. Para tanto, acionamos como lentes teóricas as proposições de Rita Segato (2018) acerca do mandato de masculinidade, por meio das quais consideram-se as masculinidades como projeções de potência validadas entre pares, de maneira a configurar um tipo de *status* que alcança legitimidade por meio da aprovação de outros homens.

Grupos de Sagrado Masculino chamam atenção pela singularidade e natureza do discurso que produzem. Tais coletivos são inspirados no Sagrado Feminino, movimento esotérico criado por grupos de mulheres, que ganha força a partir dos anos 2000, baseados em práticas ritualísticas e espirituais sobre o feminino. O Sagrado Feminino é fundado a partir de concepções cis-heteronormativas e biologizantes, pautado no argumento da construção e reconhecimento da força feminina, seus ciclos biológicos e capacidade de criação (que nesse contexto assume a forma de gestação). Já o Sagrado Masculino surge no século XXI e reivindica, principalmente, a reunião das energias sagradas do feminino e do masculino que cada um teria dentro de si, em uma espécie de reconciliação com o feminino perdido, causa da maior parte dos problemas e dores que os homens estariam causando e enfrentando na contemporaneidade. Atos violentos, dificuldade de demonstrar afeto (principalmente entre os próprios homens), endurecimento e ganância são algumas das consequências atribuídas à perda do feminino pelos homens. Por meio de discursos constituídos em publicações desses perfis do *Instagram*, percebe-se que os algozes desses homens mudam constantemente (a relação com a mãe, a pornografia, as drogas etc.), ao mesmo tempo em que se observa a permanência de sua condição de vítima do patriarcado.

Partimos de nossa compreensão de que o Sagrado Masculino funciona como prática ritualística de iniciação (Welzer-Lang, 2001) e validação de determinada projeção de masculinidade, operando como eixo central de processos de autoficcionalização desses homens como diferentes da cis-heteronorma, em tentativas de construir para si projeções identitárias admiradas e prestigiadas, de maneira que os lugares de referência e seus consequentes privilégios permaneçam como sua propriedade.

Assim, tendo como referência as narrativas sobre o Sagrado Masculino nos perfis @sagrado.masculino; @omachodarelação e @festivalmundohomem, e sob as lentes teóricas do mandato de masculinidade de Segato (2018), a questão que mobiliza essa reflexão passa por compreender: como é possível perceber, a partir de publicações no *Instagram*, características de movimentos contemporâneos de enunciação de modelos transformados de masculinidades? Ou ainda, como tais narrativas articulam e mobilizam enunciações identitárias de masculinidades em processos de permanências e impermanências nas narrativas do Sagrado Masculino?

APONTAMENTOS METODOLÓGICOS

Sobre as materialidades que mobilizam a reflexão, partimos dos 12 perfis no *Instagram* coletados na primeira etapa da pesquisa (Gonçalves, 2021), dos quais selecionamos os três com o maior número de seguidores: @sagrado.masculino (que foi transformado em @masculinidade.saudavel), com 142 mil seguidores; @omachodarelação (que foi modificado para @omarcusboaventura), com 109 mil seguidores; e @festivalmundohomem (que atualmente é @portalmundohomem), com 19,9 mil seguidores.

Na atualização da coleta realizada em 2023 em pesquisa de pós-doutorado, foi possível observar que enunciações identitárias de grupos de homens que, no primeiro contexto, se articulavam ao redor da temática do Sagrado Masculino vêm perdendo forças e assumem uma denominação mais genérica de masculinidade saudável, ainda que prossigam se articulando a partir de abordagens e práticas semelhantes. Os três perfis que mobilizam esta pesquisa se desvincularam do rótulo do Sagrado Masculino como fundamento central. Enquanto Marcus

Boaventura, do @machodarelacao, se torna um *coach* de relacionamentos para mulheres e deixa de lado o argumento da espiritualidade, Fabio Manzoli (do @sagrado.masculino) se apresenta como palestrante e terapeuta de masculinidade saudável e lança produtos para além do digital, como cursos presenciais e livros. Já o @portalmundohomem produz conteúdos e comercializa vivências para grupos de homens saudáveis e livres de preconceitos.

Com isso, nosso movimento de análise se assenta na compreensão das construções identitárias contemporâneas de masculinidades, com o objetivo de perceber a relação entre cosméticas e estruturas de gênero sob as lentes do mandato de masculinidade (Segato, 2018). Partindo dessas bases, desenvolvemos uma análise qualitativa, baseada em movimentos interpretativos da articulação entre a masculinidade como mandato e as construções e reconstruções identitárias enunciadas por esses perfis como referência de transformação que acionavam o Sagrado Masculino como eixo central.

PENSAR AS MASCULINIDADES PELAS LENTES DO MANDATO: PERSPECTIVAS TEÓRICAS

Na condição de elemento importante do universo simbólico heteronormativo, as masculinidades são cotidianamente atualizadas pela prática de rituais, por meio das quais ganham vida e materialidade. Os rituais de gênero se mostram interessantes para acessar a dimensão de ação das construções simbólicas já que, além desses processos de atualização, reforçam a vigência das ficções de gênero no tecido social. Sobre a dimensão ritualística das masculinidades, Welzer-Lang (2001) defende ser possível acessar essa dinâmica ao pensar nos diversos processos iniciáticos dos meninos, que acontecem principalmente em espaços monossexuados, incluindo as iniciações sexuais.

Esses lugares são nomeados pelo autor de Casa do Homens, onde se constroem os sentidos coletivos de masculinidade, que são atualizados ao longo de toda a vida. Se na juventude esses espaços correspondem aos pátios de colégios, clubes esportivos, na vida adulta podem ser os estádios de futebol, bares, clubes de luta, dentre outros. Ou seja, na Casa dos Homens cada etapa da vida implica rituais particulares de constituição das masculinidades, por meio dos quais a homosociabilidade é regra. “Nesses grupos, os mais velhos, aqueles que já foram iniciados por outros, mostram, corrigem e modelizam os que buscam acesso à virilidade. Uma vez que se abandona a primeira peça, cada homem se torna, ao mesmo tempo, iniciado e iniciador” (Welzer-Lang, 2001, p. 462). Assim, a Casa dos Homens ensina que se tornar homem significa respeitar os códigos das masculinidades, sendo os ritos os operadores hierárquicos que organizam a trama simbólica do masculino.

Esses códigos correspondem à aprendizagem e incorporação do gestual, reações, movimentos e ao que Welzer-Lang (2001) nomeia de “capital de atitudes” definidoras do que é legitimado como ser homem. Para Rucovisky (2016), as relações de gênero são construídas, parcialmente, por atos concretos historicamente mediados dos indivíduos, que são sedimentados ao longo do tempo, consolidando ficções de gênero, que produzem padrões corporais e projeções de identidades binárias, supostamente conectadas com sexualidades correspondidas, assumidas como naturais.

Em suas discussões sobre o mandato de masculinidade, Rita Segato (2018) propõe uma chave de leitura que marca o caráter invariavelmente coletivo e violento das vivências de gênero, assim como suas dimensões de poder e dominação. Para a autora, os homens estão expostos a um tipo de mandato que exige deles, constantemente, exibir sua capacidade, seu título, sua posição masculina ante a aprovação dos

demais (Segato, 2018). Seu pensamento, inserido nos campos de estudos das colonialidades e relações de poder, é importante para nossa reflexão à medida que marca de saída a estrutura e os fluxos de opressão e violência que constituem esse mandato. Assim, ainda que, em suas práticas no mundo, um homem atue sozinho em algumas situações, essa agência pressupõe outras presenças que se fazem sentir junto a ele, o que é chamado pela autora de interlocutores na sombra. E são essas companhias, em presença física ou não, que o validam, exigem, aprovam, instam. Logo, “as iniciações masculinas nas mais diversas sociedades, mostram essa necessidade de titulação mediante desafios e provas que incluem a antissociabilidade, a crueldade de alguma forma e o risco.” (Segato, 2018, p. 43).

Pela lógica do mandato, é exigido aos homens provas de sua masculinidade todo o tempo. Porque “a masculinidade, diferente da feminilidade, é um *status*, uma hierarquia de prestígio, se adquire como um título e se deve renovar e comprovar sua vigência como tal” (Segato, 2018, p. 42). Para a autora, a partir da matriz heterossexual e patriarcal do gênero, as masculinidades se nutrem de tributos que são cobrados das pessoas em posições femininas. Logo, no projeto patriarcal, não existe masculinidade na ausência de circulação desses tributos, assim como não há feminilidade sem posições subjugadas. Dessa forma, a capacidade de um homem de ser reconhecido como masculino depende diretamente de sua capacidade de enunciar potência, o que faz com que Segato (2018) considere masculinidade e potência como sinônimos.

Considerando a teia de sentidos da concepção de potência masculina, ela identifica seis tipologias recorrentes: sexual, bélica, política, econômica, intelectual e moral. Para que sejam legitimadas, essas potências devem se dar por práticas exibidas, comprovadas, espetacularizadas, sendo alimentadas por esse tributo que advém das

posições femininas. Nesse caso, tais posições não se restringem às mulheres, já que atos de violência sexual e moral, como estupros, humilhações, quando praticados por homens contra homens, também se trata da sujeição das vítimas a processos de feminilização, sendo, nesses casos, atos de violência que se nutrem do feminino pela extração forçada desse tributo pago à dominação.

SAGRADO MASCULINO E AS NOVAS COSMÉTICAS DO MANDATO DE MASCULINIDADE

Tendo em vista as lentes analíticas proporcionadas pelas proposições conceituais de Welzer-Lang (2001) sobre a casa dos homens e por Segato (2018) sobre a masculinidade como mandato, se faz evidente como as dinâmicas narrativas dos perfis @sagrado.masculino; @omachodarelação e @festivalmundohomem dão a ver formas de renovação cosmética de práticas antigas que fundamentam as engrenagens de poder de gênero. Chávez (2004) entende cosmética como distintas formas de produção dos corpos, com objetivos de construir determinados aspectos visuais, em buscas de melhorias do que se compreende como imagética do corpo ou dissimulação do que é assumido como defeitos físicos. O autor associa a cosmética à função de reforçar projetos de originalidade dos indivíduos a partir de recorrentes processos de reciclagem dos corpóreos. Trata-se de uma concepção de corpo aberto, permanentemente disponível para possíveis reparações e correções. Aqui ampliamos nossa compreensão de cosmética para além da materialidade física dos corpos, acionando também a vasta rede de produção de sentidos que compõe a economia simbólica que sustenta privilégios e violências.

Seja do ponto de vista das masculinidades como *status* que só pode ser validado entre pares, ou mesmo do estabelecimento de práticas

ritualísticas de iniciação e atualização das masculinidades, o Sagrado Masculino se constitui evidenciando ambos os aspectos. Neste tópico, nos dedicaremos a explorar as formas de materialização das dimensões elencadas não no sentido de investigar como elas se materializam, mas, para além disso, compreender como as engrenagens de poder podem mudar de forma em tentativas de manutenção das estruturas.

A partir da argumentação até aqui articulada, nossa análise parte da compreensão da busca atomizada por transformações da superfície de gênero por parte dos homens como estratégias de bases cosméticas de manutenção de poder. Quer dizer, em um contexto contemporâneo em que as pessoas se midiaticizam por meio de suas experiências compartilhadas em múltiplas plataformas, com destaque aqui para o *Instagram*, percebemos certo tipo de comoditização identitária a partir da apreensão de materialidades audioverbovisuais desses próprios homens em seus perfis, se oferecendo às trocas baseados em dinâmicas de visibilidade, prestígio e monetização. Ou seja, se produzindo como publicidade de si, compreendendo o *Instagram* como ambiência de produção e circulação simbólica, econômica e social, de maneira a se enunciar por meio de promoção de atitudes-modelo que possam ser adquiridas e usadas por outros homens, com a legitimação do coletivo.

Por meio de tais constatações, se faz possível pensar nas enunciações que reivindicam novas identidades para as masculinidades menos como engajamentos por parte desses nas lutas feministas por equidade de gênero e mais como modelos de *lifestyle* midiaticizados e comoditizados, a ponto de se tornarem mercadorias no sentido literal. Por valores que se aproximavam dos R\$ 3 mil, foi possível para um grupo de homens participar do Festival Mundo Homem (figura 1), realizado em 2019 em Alto Paraíso de Goiás em uma espécie de *resort*, nomeado nas peças publicitárias como santuário, onde aos integrantes estariam

disponíveis todas as refeições, acomodação em chalés, acesso às piscinas e cachoeiras da propriedade, bem como experiências mediadas por especialistas, capazes de facilitar os processos de cura de masculinidades feridas e pouco afetivas. E ainda que mulheres reconhecidas nos ciclos do Sagrado Feminino tenham sido convocadas como madrinhas que legitimavam o projeto, como é o caso da professora de yoga, Debora Marques, com mais de 10 mil seguidores na época, ou da facilitadora de vivências terapêuticas sagradas, Mahê Ferreira, com mais de 33 mil seguidores na mesma rede. A programação do festival não incluiu mulheres como facilitadoras, ou mesmo vivências voltadas para reflexões sobre as relações de poder protagonizadas pelos homens. Se faz possível pensar que, ao ver inseridas as discussões sobre as masculinidades na conversação e nas disputas de gênero incorporadas por projetos de *lifestyle* masculinos, o que viemos construindo há mais de um século como lutas e conquistas do feminismo sejam traduzidas em uma linguagem mercadológica que opera na manutenção dos lugares de poder.

Nesse sentido, se fez interessante observar os caminhos que os perfis observados traçaram nos últimos quatro anos. Em um período aparentemente curto, percebemos alterações consideravelmente significativas nas narrativas audioverbovisuais produzidas por Fabio Manzoli, Marcus Boaventura e Portal Mundo Homem. Os três perfis pleiteavam um *status* de referência sobre o Sagrado Masculino, encadeando perspectivas espirituais com pautas feministas e experiências individuais e coletivas de homens que se colocavam como exemplares para esses processos de cura de uma masculinidade ferida. Assim, o *Instagram* representava a principal vitrine e ferramenta de monetização desses perfis, exibindo e oferecendo mentorias, cursos, oficinas e encontros de homens dispostos a desenvolver a energia

feminina dentro de si e encontrar o equilíbrio necessário para uma sociedade mais justa e equilibrada. Atravessados pela lógica do algoritmo da rede social, tais perfis se reposicionam, de maneira a fortalecer a relação com os públicos que se mostram engajados nas discussões propostas. Como uma prática que surge inspirada no Sagrado Feminino, o Sagrado Masculino parece também ter sua construção simbólica atravessada por uma atividade que ganhou força e visibilidade em 2019 e 2020, problematizando a vertente esotérica feminina: as Mandalas dos Sonhos. Configurada como pirâmide financeira, a prática mesclava a espiritualidade do feminino e o desbloqueio de medos e traumas de escassez a partir da doação de uma quantia que no Brasil correspondia a cerca de cinco mil reais. Essa prática ganhou adeptas e foi alvo de denúncias com ampla reverberação midiática por parte daquelas que perderam esses valores na expectativa de multiplicar o investimento. Desde então o Sagrado Feminino perdeu forças e tem sido alvo de críticas. Não por acaso, os grupos e perfis que organizavam suas enunciações a partir do Sagrado Masculino começam a se modificar concomitantemente e as postagens nas redes sociais possibilitam perceber como essa ruptura se deu. É possível observar, assim, a fragilidade dos vínculos desses homens com a suposta jornada espiritual, que cai por terra quando sua reputação e prestígio passam a ser ameaçados. Fica evidente a tentativa de se desvincular do Sagrado Masculino, não só a partir da mudança de narrativas nas redes, mas principalmente por meio da tentativa de apagamento desse passado.

Figura 1 – Festival Mundo Homem de 2019

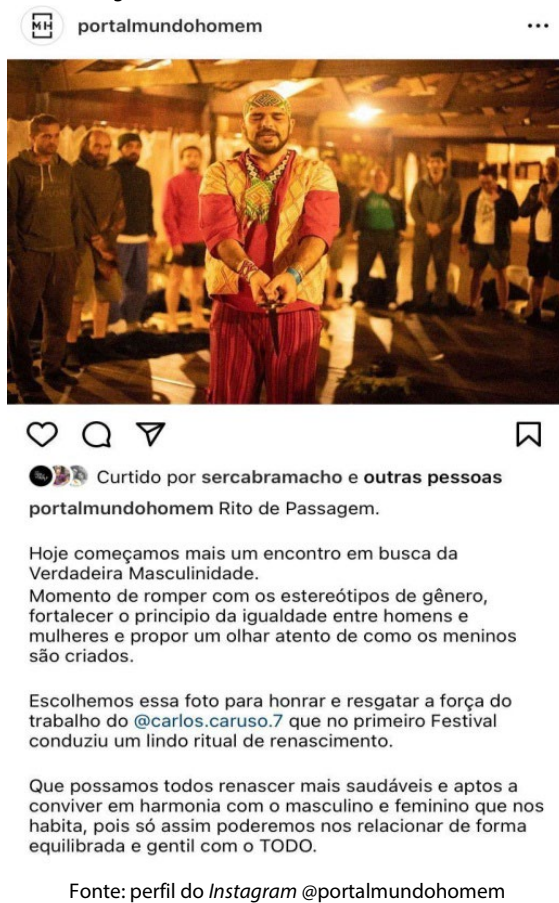


Figura 2 – Mudanças de narrativa.



Fonte: perfis do Instagram @sagrado.masculino e @omarcusboaventura

Levando em consideração que as redes sociais se configuram como possíveis acervos, chama atenção ações como o arquivamento de todas as postagens até 2020 por Marcus Boaventura, mesmo ano em que Fabio Manzoli apaga todas as publicações do perfil @sagrado.masculino e mantém a página ativa apenas com a indicação do novo perfil. Ou seja, por meio dos perfis do *Instagram*, é possível perceber também uma disputa pela memória/apagamento do Sagrado Masculino na trajetória midiática desses homens.

É curioso perceber também como Marcus Boaventura não só abandona o Sagrado Masculino, como passa a se dedicar ao público feminino como *coach* de relacionamentos. Com mais de 100 mil seguidores no *Instagram*, ele passa a comercializar mentorias, cursos e aulas sobre como as mulheres podem abandonar crenças limitantes e atrair os parceiros que desejam. Cada vez mais sua dicção se afasta do

Sagrado Masculino, de maneira que ele passa inclusive a utilizar suas fotos em retiros para promover postagens de antes e depois, em contraponto com imagens atuais, apontando para mudanças físicas, emocionais e financeiras como referência de sucesso que pode ser alcançado por suas alunas (figura 3). Ou seja, em sua narrativa atual, o conceito de sucesso envolve viagens internacionais, restaurantes sofisticados e altos ganhos financeiros como condições de uma vida admirável, que dever ser exibida no *Instagram* para atrair parceiros mais qualificados a partir de imagens de vida completa e invejável.

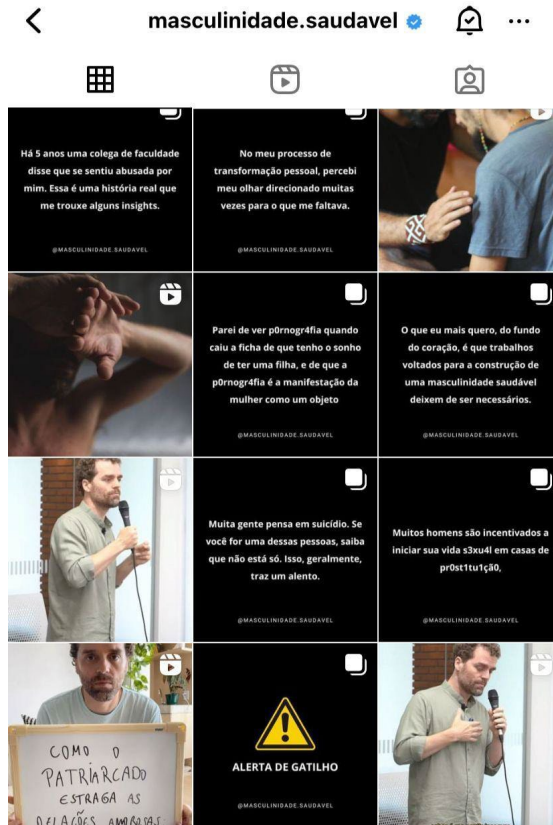
Figura 3 – Mudanças no perfil de Marcus Boaventura.



Fonte: perfil do Instagram @omarcusboaventura

Já Fábio Manzoli prossegue tendo os homens como público-alvo. O abandono do perfil @sagrado.masculino e a construção do @masculinidade.saudavel possibilita perceber um marco interessante. Ainda que a argumentação não tenha mudado muito e que a construção de uma masculinidade descomprometida com a virilidade e voltada para o combate aos vilões que açoitam os homens, como a pornografia, abandono materno, violência paterna permaneçam como temas recorrentes, o Sagrado Masculino desaparece de suas postagens. O perfil de Manzoli chama atenção por acionar pautas contemporâneas do movimento feminista e subvertê-las em alagoes dos homens, que são vítimas estruturais e que precisam se curar dessas feridas causadas em suas masculinidades. Ou seja, a responsabilidade de atos misóginos, violentos e opressores contra mulheres são resultantes dessas feridas, que assumem o lugar de protagonistas das narrativas, enquanto os homens também são por elas vitimados (figura 4). Não queremos dizer que meninos e homens não sejam de fato atravessados pela cis-heteronormatividade e que tais atravessamentos não os causem sofrimento. Chamamos atenção para a desresponsabilização promovida pelo perfil de Manzoli, de maneira a desencarnar o machismo e tratá-lo como uma ação sem agente.

Figura 4 – Manzoli e o machismo desencarnado.



Fonte: perfil do Instagram @masculinidade.saudavel.

O Portal Mundo Homem também segue com foco nos homens que explicitam o direito de viver outros projetos de masculinidades mais afetivos, cuidadosos e não comprometidos com a virilidade. Seus organizadores prosseguem com propostas de círculo de homens, retiros de regeneração masculina, ainda que também não se apresentem mais vinculados à chave do Sagrado Masculino. Inteligência emocional, relacionamentos e educação infantil são chaves de sentido percebidas nas publicações.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ressaltamos que observar as dinâmicas desses perfis no *Instagram* possibilitou perceber a volatilidade das enunciações identitárias de masculinidades que se pretendem transformadas. Tendo como base o Sagrado Masculino como um movimento de homens que busca por uma ancestralidade sem lastro na realidade, percebe-se a criação coletiva de um *lifestyle* pautado em cosméticas de sensibilidade e empatia que podem aderir a rótulos diversos, trazendo novas roupagens para o que há pouco tempo nomeavam de cura para o masculino ferido como solução das desigualdades de gênero. O que se observa, na realidade, é a consolidação de uma infinidade de gurus/influenciadores, a partir de seus perfis no *Instagram*, que comercializam experiências, oferecem processos de cura para essas dores vivenciadas pelos homens assentados na despolitização das questões de gênero, tratando o tema a partir de terapias práticas esotéricas diversas.

Por meio da observação das dimensões das plataformas *online*, fica explícito como se dá o processo de comoditização, que apaga a historicidade política das questões de gênero acionada por esses perfis. Forja-se uma dimensão da realidade que não tem sustentação fora das projeções espirituais que propõem, fundando apenas estilos de vida e sentimentos de pertencimento, que pouco (ou nada) contribuem, de fato, para alterações nas estruturas de poder.

Chamamos atenção também para a consequência coletiva dessas práticas. Apoiadas na discussão promovida por Azpiazu Carballo (2017), compreendemos que a construção de identidades masculinas mais palatáveis, que se dizem sensíveis, que têm estéticas diversas dos projetos tradicionais de virilidade, se apropriando também de uma gramática do feminismo (ao mesmo tempo em que a esvazia), tem o

potencial de sofisticar o que se compreende historicamente como misoginia e opressão, de forma a dificultar a identificação de atos violentos.

REFERÊNCIAS

CONNELL, R. W. **Masculinities**. Cambridge, UK: Polity Press, 1995.

GONÇALVES, J. S. **Novas estéticas para estruturas antigas**: tecnologias, próteses de gênero e textualidades do mandato de masculinidade. 2021. 251f. Tese (Doutorado em Comunicação Social). Programa de Pós-graduação em Comunicação Social. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2021.

CHÁVEZ, M. G. G. **O mais profundo é a pele**: sociedade cosmética na era da biodiversidade. 2004. 249f. Tese (Doutorado em Sociologia Política). Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis. 2004.

RUCOVSKY, M. A. M. **Cuerpos en escena - Materialidad y cuerpo sexuado en Judith Butler y Paul B. Preciado**. Barcelona/Madrid: Editorial Egales, 2016.

SEGATO, Rita Laura. **Contra-pedagogías de la crueldad**. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2018.

WELZER-LANG, Daniel. A construção do masculino: dominação das mulheres e homofobia. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 9, n. 2, p.460-482, 2001.

3 ÉTICAS, ESTÉTICAS E POÉTICAS

MULHERES CORDELISTAS NO MARANHÃO: DO TRABALHO DE PESQUISA À EXPERIÊNCIA PRÁTICA DA CRIAÇÃO POÉTICA

Maria Gislene Carvalho

INTRODUÇÃO

Apresentamos neste trabalho a experiência e os resultados alcançados com a realização do curso de extensão de Cordel para Mulheres, com aulas ministradas pela professora Maria Gislene Carvalho Fonseca e pela cordelista Goreth Pereira durante o mês de junho no Teatro Arthur Azevedo, em São Luís-Maranhão. O curso, voltado para mulheres do estado, teve o objetivo de apresentar a poesia de cordel como um recurso possível para a criação poética e para trocas simbólicas, mais especificamente em torno das temáticas de gênero. Deste modo, apresentamos também as ferramentas para a criação poética, compartilhando saberes que poderiam ser úteis às mulheres que, além de conhecer a poesia, também tivessem interesse em produzi-la.

O projeto surgiu de uma iniciativa em desenvolvimento pela poeta Goreth Pereira, que oferece cursos para grupos que se interessam pela poesia. A partir de uma entrevista realizada como etapa de desenvolvimento da pesquisa relacionada ao projeto “Raimunda Frazão e as tradições do cordel de mulher no Maranhão”, que tem como um de seus objetivos compreender a rede de compartilhamento de saberes e produção de espaços seguros entre mulheres no universo do cordel, foi desenvolvida a proposta de que esse curso fosse ofertado para mulheres.

O curso consistiu em uma atividade pedagógica de caráter teórico e prático, distribuído em uma carga-horária de 8h/aula, presenciais,

realizadas no espaço do Teatro Arthur Azevedo (TAA). Foram discutidos os aspectos históricos do cordel, enfatizando a importância dos atravessamentos de gênero; as definições e características técnicas do cordel; e finalizando com atividades práticas de produção da poesia de cordel pelas inscrites, encerrando o curso com um sarau com a apresentação e declamação do material criado no curso.

O material produzido foi documentado em áudio e vídeo, com autorização das participantes mediante assinatura de Termo de Anuência Livre e Esclarecido digitalizado, com cópia para a coordenadora do curso, para o TAA e para as participantes. Além disso, os versos produzidos no curso têm o propósito de serem editados e virar uma obra coletiva organizada pela poeta Goreth Pereira, que durante o período de realização do curso também escreveu um cordel contando a história do teatro. A declamação do cordel foi gravada em áudio.

QUESTÕES DE GÊNERO QUE ATRAVESSAM O CORDEL

A poesia de cordel com recorte de gênero tem recebido bastante atenção nos últimos tempos, mais especificamente pós anos 2000, desde o movimento dos Cordelistas MaUditos, no Cariri Cearense. Uma poeta que esteve engajada como participante do movimento, a professora Fanka Santos, desenvolveu sua trajetória acadêmica em busca do reconhecimento das obras de poetisas mulheres na história do cordel. Como resultado, em 2020 publicou o Livro Delas, em que lista mais de 300 mulheres autoras de cordéis impressos, identificando também 66 poetisas cantadoras. Já em 2020, durante a pandemia da Covid-19, eclodiu o movimento #CordelSemMachismo, em que uma das ações foi a de identificar mulheres poetisas ativas na produção do cordel e da xilogravura. Izabel Nascimento, uma das organizadoras do grupo, foi

procurada por uma média de 100 mulheres que lhe enviaram imagens em preto e branco, segurando cartazes com as *hashtags* #SomosMuitas escritas.

Esses trabalhos apresentam-se em tom combativo, transformador, porque historicamente, as antologias mais clássicas, tidas como referência nos estudos do cordel, produzidas desde os anos 1970, desprezam os trabalhos das mulheres. Seja invisibilizando-os com o silêncio sobre esses cordéis, seja explicando que as mulheres não aparecem porque são poucas, e que aparecem em quantidades insignificantes. Por isso, também, justificam que as mulheres não estão nos eventos, nas organizações e em cargos de direção das academias e instituições de salvaguarda. Algo que, como apontamos, vem sendo transformado a partir dos trabalhos de mulheres cordelistas como Julie Oliveira, Isis da Penha, Paola Torres, Jarid Arraes.

Neste sentido, muitas pesquisas também vêm sendo realizadas com o objetivo de dar visibilidade ao trabalho das mulheres poetisas, buscando compreender suas abordagens e identificar as outras narrativas que são produzidas no e sobre o cordel. Como no caso do supracitado livro de Santos (2020), cujo objetivo é propor um “novo paradigma” na historiografia do cordel; e de pesquisadoras como Joseilda Diniz (PB) e Bruna Paiva (DF).

As perspectivas de gênero na poesia de cordel encontram na professora Fanka Santos uma vasta referência bibliográfica. Como mulher-poeta e mulher-pesquisadora, seus trabalhos dão visibilidade às produções poéticas de autoria feminina e mostram outra perspectiva de conteúdos que contradizem a ideia de que a poesia produzida por mulheres somente poderia falar do amor romântico ou de coisas “belas”. A partir dos trabalhos de Santos (2020), identifica-se que as mulheres

compõem o que quiserem, a partir de suas próprias experiências – vividas e criativas.

Ao longo desses 20 anos de investigação sobre o tema, construí as bases para uma nova historiografia para o campo do cordel, pois, se a história convencional ensina que as mulheres não atuavam nesse campo, esse percurso da pesquisa mostra justamente o contrário: as mulheres sempre existiram como produtoras de uma poética da voz e quando emergiu o sistema editorial do folheto, elas também publicaram, mesmo com pseudônimo masculino (Santos, 2020, p.11).

Há, então, uma urgência de transformação desse cenário, conduzindo à construção do que Collins (2019) chama de “espaços seguros”, ou seja, “espaços sociais em que as mulheres falam com liberdade” (Collins, 2019, p. 276). A autora refere-se às experiências de mulheres negras, que se organizam para promover esses lugares onde suas vozes podem ser ouvidas, onde os diálogos podem acontecer, onde os saberes são compartilhados.

Nestes termos, uma das formas que ela sugere como possibilidade de espaço seguro é a escrita de mulheres negras como uma forma de ativismo. Por isso, nossa proposta está focada no compartilhamento das técnicas de escrita do cordel – ampliadas a todas as mulheres que tenham interesse em aprender as características dessa linguagem para construírem suas expressões, seus registros de memórias, seus modos de resistência.

A construção desses espaços, segundo Collins (2019, p. 291), resulta na construção de “ideias e experiências que eram impregnadas com novo significado na vida cotidiana”. Uma vez que mais mulheres trabalham a produção de cordéis, mais forte se torna a rede de trabalho e de apoio, o que possibilita a construção de um cenário em que as mulheres têm mais representatividade e segurança para exporem seus

trabalhos e suas reivindicações. É mais viável que isso aconteça com mulheres falando em meio a outras mulheres.

Entendemos que, com isso, nos aproximamos daquilo que Anzaldúa (2000) nos convida a refletir, que é sobre a escrita de mulheres como forma de resistência. Se fomos apagadas historicamente, tendo nossas vozes roubadas, é preciso reagir a isso.

Porque o mundo que crio na escrita compensa o que o mundo real não me dá. No escrever coloco ordem no mundo, coloco nele uma alça para poder segurá-lo. [...] Escrevo para registrar o que os outros apagam quando falo, para reescrever as histórias mal escritas sobre mim, sobre você (Anzaldúa, 2000, p. 232).

Se as histórias sobre mulheres poetisas foram silenciadas no passado, é preciso que elas tomem o poder sobre as narrativas. E isso vem sendo feito tanto nas próprias produções, quanto no compartilhamento sobre os saberes do cordel. São tecidas redes de conhecimento que se fortalecem quando divididas, porque ampliam os modos de reverberação daquilo que tentaram apagar.

Então, as mulheres se articulam e fazem como Goreth Pereira: ao aprenderem com uma outra mulher, no caso de Goreth, com Raimunda Frazão, transmitem para outras mulheres aquilo que aprenderam como modos de ampliar suas vozes sobre os mais diversos temas: cultura, cotidiano, reivindicações etc. O que elas fazem é o que Lemaire (2018) chama de matrimônio cultural, ou seja, “o conjunto dos bens materiais e culturais pertencentes à linhagem feminina” (p. 26). Não necessariamente uma linhagem consanguínea, mas relaciona-se ao encontro de mulheres para articularem seus saberes e promoverem, em um espaço seguro, o compartilhamento de experiências, produzindo novas formas de expressão e de arte.

OBJETIVOS E METAS

O objetivo fundamental do projeto de extensão foi a realização de um curso sobre a poesia de cordel que saísse dos muros teóricos da universidade, ampliando a discussão, inclusive, para além de cordelistas profissionais. Com ele, a ideia é oferecer condições teóricas e técnicas para mulheres que têm o interesse em desenvolver estratégias narrativas a partir de uma poética que tem formas definidoras de sua estrutura, configurando-se como um gênero que pode ser entendido como literário, mas é fundamentalmente comunicacional.

A meta é formar mulheres cordelistas que possam produzir seus próprios cordéis e, também, compartilhar as características dessa forma poética, multiplicando os saberes em torno dessa manifestação cultural, de modo a ampliar ainda mais o número de mulheres cordelistas, assim como aprimorar a qualidade de suas produções. Neste sentido, a ideia de rede nos permite olhar para a proposta de forma a compreender seu intuito: uma vez que mais mulheres conhecem a história do cordel e a atuação de outras mulheres, este saber possibilita um encorajamento para novas produções.

Considerando-se, ainda, que parte do público que manifestou interesse e participou da oficina atua no ensino básico e trouxe como proposta compartilhar o conhecimento adquirido em sala de aula, podemos considerar que o alcance da oficina pode ainda ter mais reverberação que o pretendido. Uma vez que as aulas sobre a “literatura de cordel”, nesses casos, foram apresentadas em uma perspectiva crítica, feminista e decolonial, a partir do entendimento do cordel como uma “oralitura” (Martins, 2019).

ORALITURAS E O TEMPO ESPIRALAR NO CORDEL

Leda Maria Martins (2021, p. 189) explica que “os saberes da oralitura indicam a presença de um traço estilístico, mnemônico, culturalmente constituinte, inscrito na grafia do corpo em movimento, em suas sonoridades e vocalidades imantadas”. Partindo deste entendimento, observamos que a poesia de cordel, inscrita nos corpos, nas existências e nas lutas, podem também ser assim compreendidos.

O cordel é vivenciado no corpo, em performance. Seja na declamação, seja na reivindicação pelo reconhecimento dos trabalhos das mulheres, que tiveram suas vozes silenciadas, mas que não se conformaram com essa imposição. Em vez disso, lutaram e lutam pela visibilidade de seus trabalhos. Tratamos como o universo do cordel não apenas as poesias que essas mulheres produzem e que circulam em folhetos ou nas redes sociais. Mas consideramos também que seus corpos, que desestabilizam os saberes instituídos, transformam uma epistemologia desta poética.

O tempo do cordel não é linear, ainda que algumas narrativas se proponham a isso. Uma vez que o cordel não se deixa definir, seu tempo escapa à lógica de busca por uma modernidade e as tradições às quais ele se vincula convocam diversas experiências atravessadas pelas lutas cotidianas por permanência e reinvenção.

Um entendimento que surge indicado nessas reflexões associadas é que podemos pensar em Oralitura de Cordel. Não como uma definição desta forma poética, tampouco excluindo suas possibilidades literárias, ou criando dualismos. Mas reconhecendo os movimentos espirais de um tempo cuja escrita não é suficiente para tratar, e que, portanto, nos impulsiona a buscar o entendimento da diversidade de elementos que fazem a poesia de cordel. O cordel do folheto, com as rimas impressas, é apenas uma das formas nas quais ele se apresenta, conforme explicamos anteriormente. É

na voz que ele permanece em movimento de modo mais evidente, porque acontece no corpo – de poetas e de públicos (Fonseca, 2023, p. 85).

Neste sentido, evidencia-se a importância dos trabalhos realizados nas trocas de saberes. Neles, a espiral do tempo acontece, a partir da construção das redes, que aqui configuram espaços seguros (Collins, 2019) em que mulheres ensinam outras mulheres a fazerem cordel. Assim, constroem os espaços em que podem falar com liberdade, onde podem reivindicar direitos e nos quais podem emergir lutas por transformação e reconhecimento.

METODOLOGIA APLICADA

Como metodologia para a realização do curso, temos a indicação de algumas atividades. Começamos pelo estudo bibliográfico em torno do cordel com recorte de gênero realizado em parceria entre a coordenadora do projeto e a ministrante da oficina, a poeta Gorete Pereira. Este momento em conjunto foi importante para afinar conceitualmente as abordagens, além de planejarmos os materiais e temas abordados.

Trabalhamos com uma discussão sobre o histórico oficial do cordel e, a partir dele, seguimos pelas contradições e brechas que essa narrativa deixou no que se refere aos recortes de gênero. Com essa deixa, entramos nas discussões sobre a presença das mulheres no cordel, com ênfase nas mulheres maranhenses que estavam presentes: além de Goreth Pereira, Raimunda Frazão e Tereza Cristina.

Em seguida, propusemos a construção, também coletiva, da ementa do curso. Partimos, de antemão, com uma proposta de conteúdo programático que foi aprofundado em um planejamento de ensino focado em cada módulo do curso. Cada uma das ministrantes elaborou

seu material didático, contando com o uso de *slides*, folhetos e manuais para a produção dos cordéis pelas mulheres participantes do curso.

Foram realizados dois encontros de 4h/aula cada, totalizando a carga-horária de 8h/aula, divididos em abordagens teóricas e práticas. Iniciamos com uma apresentação dos clássicos e dos maiores nomes contemporâneos do cordel, seguindo com um histórico dessa manifestação – abordando tanto a historiografia oficial, quanto as reivindicações realizadas com recorte de gênero. Foram aulas expositivas, dialogando com as experiências das participantes, todas interessadas ou já produzindo algum tipo de poesia.

No segundo encontro, o enfoque foi dado às dimensões práticas do cordel, indicando as características técnicas como métrica, ritmo e rima. Tratamos dos temas e conteúdos possíveis de serem abordados, retomando como referência os conteúdos discutidos no encontro anterior. Goreth apresentou o formato clássico das sextilhas, com versos ABCBDB, indicando também a musicalidade que contorna o ritmo de cada verso.

As últimas 2h/aula do curso foram dedicadas à oficina em si, quando as mulheres produziram os versos a partir do que fora discutido nas aulas e tiveram retorno da poeta Goreth Pereira, que fez indicações sobre o material criado, dando sugestões de alteração. Cada aluna do curso escreveu seus versos, cujas ideias já foram trazidas a partir de solicitação feita no primeiro encontro. Todas as abordagens traziam referências ao universo que elas classificavam como femininos. Falou-se sobre amor, sobre violência de gênero, empoderamento e direitos das mulheres.

Por fim, foi realizado um momento lúdico de apresentação dos versos produzidos por meio de uma declamação coletiva, em que as mulheres puderam compartilhar suas obras iniciais, já com as sugestões

de Goreth, com as colegas. O material foi gravado com o auxílio de equipamentos disponibilizados pelo TAA em áudio e vídeo, autorizados a partir de um termo de livre-esclarecimento assinado por todas as participantes, com arquivo digital, e compartilhado com o setor de comunicação do Teatro para eventuais divulgações.

Além da gravação da declamação dos versos criados pelas alunas, foi feito também o vídeo de Goreth Pereira declamando o cordel com a história do teatro Artur Azevedo, também registrado em áudio pelas alunas. Esse material tem grande importância no sentido de destacar que a poesia de cordel não se faz apenas pela escrita, mas também como registro dos resultados da oficina.

Há a proposta de criação de um cordel coletivo, a ser editado pela poeta Goreth Pereira, em que ela fará a costura dos versos criados pelas alunas do curso. O produto é resultado das discussões realizadas na oficina, mas também das experiências das mulheres, que a partir de então, sabem que têm no espaço do cordel um aliado de suas vozes e lutas, uma continuidade de suas presenças.

Conteúdo programático e carga horária

- Introdução ao universo do cordel (2h/aula)
- Um breve histórico: das narrativas oficiais aos espaços das mulheres (2h/aula)
- Os aspectos técnicos do cordel: métrica, rima e oração. (2h/aula)
- Atividades práticas (2h/aula)

RESULTADOS

O curso de cordel para mulheres, quando lançado, foi divulgado nos canais da Universidade Federal do Maranhão e do Teatro Arthur Azevedo. Contamos com o apoio da equipe de comunicação do TAA para a elaboração das peças de divulgação que circularam pelas redes sociais

do teatro, de setores da universidade, como a Vice-Reitoria e a Rádio Universidade; e também para a ilustração de *release* enviado à Diretoria de Comunicação da UFMA, que resultou em uma matéria com a divulgação do projeto e as informações para inscrições.

Com a visibilidade alcançada, o curso teve 75 inscrições. Realizamos a confirmação da data e local por e-mail. 12 mulheres compareceram ao curso, que contou também com o apoio da bolsista Fapemig do projeto de pesquisa “Raimunda Frazão e as tradições do cordel de mulher no Maranhão”, que aproveitou o momento para conhecer mais sobre o cordel e para ter mais contato com as cordelistas do estado.

Uma observação que realizamos ao avaliar o perfil das alunas matriculadas no curso foi uma vinculação recorrente ao ensino de literatura e às artes. Tivemos inscritas professoras de língua portuguesa, língua inglesa e Língua Brasileira de Sinais; professora de ensino básico; professora de dança; poetas que trabalham com outros formatos textuais e outras poetas cordelistas.

Com esse público, houve a possibilidade de um diálogo sobre o cordel que partia já do entendimento da poesia como um espaço político, comunicacional, cujos formatos variam e que podem, sempre, ser utilizados a partir dos objetivos individuais e coletivos de ampliação do alcance das vozes. O curso ofereceu às alunas uma perspectiva crítica em torno da historiografia oficial do cordel, uma vez que coloca a discussão decolonial de gênero como método articulador e como lente de observação para o nosso fenômeno.

Uma vez que foram postas em relação as mulheres com interesse em comum, criou-se um grupo de WhatsApp para o compartilhamento de informações, eventos, para novas construções poéticas e para as discussões de gênero e sobre o cordel. Assim, constrói-se uma rede que

se apoia e que se fortalece tanto na produção poética quanto em uma liberdade para a escolha dos temas a serem abordados. Além disso, essa rede também possibilita um reconhecimento da existência de mulheres poetisas de cordel que poderão ser apoio para novas interessadas na poesia, evidenciando a falácia do cordel como um fenômeno masculino e de “poucas” mulheres.

O curso possibilitou, ainda, o encontro entre poetisas de cordel já consolidadas no estado do Maranhão, evidenciando as relações de aprendizado e compartilhamento que elas possuem. Goreth, Raimunda e Tereza, autoras com cordéis publicados e que participaram do curso de extensão, falaram sobre como uma incentiva a outra a produzir, como aprendem umas com as outras, vivenciando na prática a ideia do matrimônio cultural, ainda que essa herança não seja necessariamente intrafamiliar.

As participantes do curso avaliaram a ação a partir do preenchimento de um formulário *Google* montado pela coordenadora do projeto. O recebimento do certificado estava condicionado à participação nas atividades e ao preenchimento do questionário.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A realização do primeiro curso de extensão de cordel para mulheres realizado em parceria entre a Universidade Federal do Maranhão e o Teatro Artur Azevedo foi avaliado pelas participantes de forma positiva. Como sugestão, as alunas trouxeram a proposta de uma segunda edição *online*, para alcançar um público maior; e de outro curso com carga-horária maior, permitindo mais aprofundamentos nos temas do cordel com recorte de gênero.

Como curso de extensão realizado com a aprovação da Pró-Reitoria de Extensão e Cultura da UFMA, ao final da atividade, produzimos um relatório de prestação de contas, com as atividades realizadas e público alcançado. Nosso objetivo é dar continuidade à proposta, ampliando a atividade, convidando as mulheres que já fizeram o primeiro curso para colaborarem nos seguintes, de modo a ampliar essa rede de mulheres cordelistas.

Além disso, dentro da proposta do tripé da Universidade, que envolve ensino, pesquisa e extensão, considerando que nosso projeto já realizou atividades de pesquisa e de extensão – levando em conta, inclusive, a curricularização da extensão – temos o objetivo de propor diálogos também em disciplinas de graduação, como Teorias da Linguagem e Teorias da Comunicação. Assim, podemos apresentar o cordel como forma da linguagem e estratégia comunicacional aliada das lutas e movimentos sociais.

REFERÊNCIAS

- ANZALDÚA, Gloria. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. **Revista Estudos Feministas**, 2000. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/9880>. Acesso em 24 abr. 2023.
- COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento Feminista Negro**: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. São Paulo: Boitempo, 2019.
- FONSECA, Maria Gislene Carvalho. Raimunda Frazão e o cordel de mulher no Maranhão: percursos iniciais. In: **Memorias Congreso ALAIC 2022**. Buenos Aires: Alaic, 2022. Disponível em: <https://alaic2022.ar/memorias/index.php/2022/article/view/798>. Acesso em 26 out. 2023.
- FONSECA, Maria Gislene Carvalho. Tradição espiralar do cordel: tempo e oralituras tecidas em sua performance poética. In: **Asas da Palavra** v. 20, n. 1. Jan 2023 Disponível em:

<https://revistas.unama.br/index.php/asasdapalavra/article/view/2951/pdf>. Acesso em: 2 mar. 2024.

LEMAIRE, Ria. Patrimônio e matrimônio: proposta para uma nova historiografia da cultura ocidental. **Educar em Revista**, 2018.

SANTOS, Francisca Pereira. **O Livro Delas**. Fortaleza: Expressão Gráfica, 2020.

12

"COMO FLOR DE LA BOSTA DE LAS VAKAS FRONTERIZAS": PRÁTICAS E TÁTICAS DO ESPRAIAMENTO CARTONERO

Frederico Ranck Lisboa

Que [...] las [...] kartoneras sigam brotando como flor de la bosta de las vakas fronterizas y de las krisis economicas y de las krisis de imaginacione [...] Em medio a los detritos abundam cartón y otros residuos para el mambo invisible de lo visible cartonerismo siga brotando sin repetirse a full...¹ (YiYi Jambo Cartonera in Bilbija; Carbajal, 2009, p. 161).

A partir do trecho do manifesto da editora paraguaia YiYi Jambo Cartonera (in Bilbija; Carbajal, 2009), nos debruçamos sobre o que possibilita a consolidação e o espraio das experiências (mais-que) editoriais cartoneras. Esse fenômeno tem como marco originário a criação da cooperativa editorial Eloísa Cartonera, em 2003, na caótica Buenos Aires do início do milênio. Em um momento de crise, mas também de resistência e solidariedade (Margulis, 2009), um grupo inicia a publicação de livros baratos, costurados em capas de papelão pintadas à mão. O papelão, *cartón* em espanhol, era comprado diretamente dos *cartoneros*, como são chamados os catadores de materiais recicláveis na Argentina. Assim, o papelão — em sua interface com o livro — assume uma centralidade naquilo que circunscrevemos como experiências cartoneras: editoras, projetos, coletivos e cooperativas que produzem livros e mundos a partir de suas práticas editoriais.

Atualmente, especula-se que sejam cerca de 300 cartoneras espalhadas pelo mundo, principalmente na América Latina (Pimentel,

¹ Texto em *portunhol salvaje*, língua triple-fronteiriça, uma mistura de português, espanhol e guarani paraguaio, muito publicizada pelo poeta brasiguai Douglas Diegues, cofundador de YiYi Jambo Cartonera e Editora de Los Bugres.

2021). Essas experiências apresentam especificidades em suas práticas, mas, a partir de e apesar de sua multiplicidade, compõem um corpo comum não pacificado — chamado de movimento (Pimentel, 2021; Bell; Flynn; O'Hare, 2022), universo (Gaudério, 2020) e até diverso². Assim, nos perguntamos o que pode ser o “adubo” desse florescimento que não se repete “*a full*”?³ Como tal proposta de publicação, situada em um contexto espaço-temporal bastante específico — a capital argentina no início dos anos 2000 —, transborda enquanto possibilidade e concretização de experiências editoriais tão diversas quanto seus agentes e lugares de atuação?

Pouco mais de vinte anos após o surgimento da editora pioneira, nos lançamos em busca das condições para que uma cartonera esteja sempre em vias de anunciar uma próxima — garantindo a continuidade deste modo de fazer livros e mundos. Para tal, o texto é dividido em três partes, todas permeadas por perguntas e respostas acerca do problema do espraiamento cartonero. Primeiro, realizamos uma breve contextualização do surgimento do fenômeno das cartoneras e traçamos algumas formas de fazer ver a multiplicidade dessas experiências mundo afora. Depois, procuramos pelas formas de apropriação do papelão pelas editoras, esboçando a possibilidade de que este se desenrole como uma territorialidade (Haesbaert, 2008) fiadora do corpo comum compartilhado pelas cartoneras. Na terceira parte, a partir da ideia de tática em Certeau (2014), observamos como as práticas cartoneras golpeiam a ordem estabelecida a partir da realidade imposta

² Proposta de Solange Barreto, coordenadora de Catapoesia (Belo Horizonte, MG). Para ela, nem mesmo “universo” daria conta da multiplicidade dessas experiências. Retirado de uma entrevista realizada durante as pesquisas do mestrado, em 2023.

³ Tradução livre do *portunhol salvaje*: “por completo”.

pelos poderes vigentes — e como isso transforma o fazer livro em uma política contaminante.

Figura 1 - Livros cartoneros.



Fonte: Acervo pessoal do autor.

DAS EXPERIÊNCIAS CARTONERAS

Eloísa Cartonera nasceu em 2003, por aqueles dias furiosos em que o povo dominava as ruas, protestando, lutando, armando assembleias de bairro, assembleias populares e o clube de trocas. Se lembram do clube de trocas? Como passa o tempo deste lado da terra! Por aqueles dias, homens e mulheres perderam seus trabalhos e foram às ruas em busca do seu sustento, e aí conhecemos os *cartoneros*/catadores (Eloísa Cartonera in Bilbija; Carabajal, 2009, p. 57, tradução minha).

O momento da fundação de Eloísa Cartonera ainda era de recuperação do *corralito* — medida econômica do governo argentino que, em dezembro de 2001, congelou contas correntes e poupanças da população. A crise social, política e econômica desencadeou uma série de protestos que tiveram mais de trinta vidas ceifadas pelas forças policiais, além de cinco presidentes assumindo o país em doze dias. Devido à enorme instabilidade vivida, fruto de “um quadro insustentável derivado do acúmulo de consequências de uma política

neoliberal” (Vilhena, 2016, p. 26), muitos negócios fecharam, fazendo com que milhares de pessoas buscassem sua sobrevivência na coleta de materiais recicláveis nas ruas de Buenos Aires. Como também descrito no trecho supracitado do manifesto de Eloísa Cartonera (in Bilbija; Carbajal, 2009, p. 57), diversas formas de resistência, cooperação e solidariedade irrompiam como resposta à crise imposta — descritas por Margulis (2009) como métodos imaginativos e diferentes de reivindicações, produto de iniciativas populares.

Àquela altura, a situação também não era boa para as trabalhadoras e trabalhadores do livro. Os negócios editoriais não escaparam dos processos de transnacionalização do neoliberalismo, o que resultou na falência e venda de editoras nacionais a grupos internacionais (Canclini, 2008). Mesmo a Argentina sendo o país com a maior população leitora de livros (70%) do mundo ibero-americano (CERLALC, 2012) — acima, inclusive, de Espanha (61%) e Portugal (57%) —, autores e autoras nacionais expoentes daquela época estavam sendo publicados apenas pelas sucursais espanholas de suas editoras (Canclini, 2008). Nesse sentido, o artista plástico Javier Barilaro (in Bilbija; Carbajal, 2009, p. 35-36, tradução minha), um dos fundadores de Eloísa Cartonera, conta que era preciso uma solução inventiva para responder à crise, “encontrar alguma maneira artística de que com livros e literatura, que era a nossa coisa, tivesse algo a mais. [...] Para poder editar sem capital a investir, não nos sobrava outro jeito além de imprimir, vender-vender-vender, e que a impressão fosse muito barata”.

Com mudanças na composição do grupo, dos locais de produção e circulação dos livros, a cooperativa editorial Eloísa Cartonera segue em atuação 20 anos depois de sua fundação com seu lema “*mucho más que libros*” — “muito mais que livros”, em português. “No início, nós

vendíamos livros e verduras. Fomos um sucesso nas ruas e na imprensa mundial. Jornais e rádios de todo o mundo vieram tirar fotografias com a gente e ali nos demos conta que nossos livros eram lindos e as pessoas os queriam” (Eloísa Cartonera in Bilbija; Carbajal, 2009, p. 57). Seus livros ganharam o mundo e suas práticas inspiraram dezenas de projetos nas mais diversas territorialidades. Em levantamento de Mariana Mendes (2016), da Malha Fina Cartonera — vinculada à Universidade de São Paulo —, foram encontradas 112 cartoneras ativas distribuídas por 20 países e vestígios de outras 61, sendo a maioria na América Latina e a Oceania o único continente sem registros à época. Atualmente, com buscas no *Google* e outras plataformas como *Instagram* e *Facebook*, é possível deduzir que este número seja maior.

Pensemos, agora, o que justifica o espraio dessas propostas (mais-que) editoriais para além de seu contexto fundador bastante específico, um período de grande crise e insurreição cultural na capital de um país com altos índices de leitura. Em condições bastante distintas da pioneira, a segunda cartonera do planeta nasce no Peru, país com o segundo menor nível de público leitor de livros do mundo ibero-americano — 35%, segundo o levantamento do CERLALC (2012). As fundadoras de Sarita Cartonera conheceram os livros de *Eloísa* em uma feira em Santiago do Chile, em 2004, e desse encontro decidiram criar sua editora. “Partimos sendo conscientes da antítese do nosso contexto: Peru, país que ocupa os últimos lugares de compreensão leitora na América Latina [...] Quando surge Sarita, Lima vivia uma forte inércia cultural” (Sarita Cartonera in Bilbija; Carbajal, 2009, p. 67, tradução minha).

Tampoco as experiências cartoneras são exclusivas de grandes centros urbanos tal qual as capitais citadas. Como descrito em trabalho anterior (Lisboa; Mendes, 2021), que buscou compreender as andanças do movimento cartonero desde Buenos Aires até São João del-Rei (MG), é

possível traçar um fio entre experiências a partir da participação em oficinas, que desembocam na formação de uma próxima. O fio passa por *Eloísa*, *Dulcineia Catadora* (São Paulo, SP), *Severina Catadora* (Garanhuns, PE), *Mariposa Cartonera* (Recife, PE), *Lara Cartonera* (Belo Jardim, PE) e, enfim, até o projeto extensionista *Faz teu Livro* (São João del-Rei, MG). As experiências citadas englobam grandes centros e cidades menores, projetos universitários e cooperativas editoriais, coletivos com catadoras, editoras para autopublicação e literatura contemporânea.

Há experiências voltadas à divulgação de textos acadêmicos, como *Vera Cartonera* (Santa Fé, ARG), e à literatura infantil, como *Cosette Cartonera* (Clermont-Ferrand, FRA). Podem trabalhar, também, com incentivo à autonomia, leitura e escrita na escola, como *Amarillo*, *Rojo* y *Azul* (Córdoba, ARG), ou visar a criação de uma comunidade através da literatura e das artes plásticas, como *La Cartonera* (Cuernavaca, MEX). Também existem cartoneras que trabalham com produções realizadas por pessoas privadas de liberdade, seja através de uma cooperativa autogestionária desde uma penitenciária na Grande Buenos Aires, como *Cuenteros*, *Verseros* y *Poetas* (Florencio Varela, ARG), ou pela edição de textos desde fora da prisão, como *Vento Norte Cartonero* (Santa Maria, RS). Outras que publicam originais e piratas, como *Rizoma Kartonera* (Santiago, CHI), outras que misturam edições artesanais e literatura eletrônica, como *Lumpérica Editorial* (Lima, PER).

Essas experiências compartilham de certos pressupostos, mas suas atuações variam conforme as especificidades de seus lugares de atuação e dos próprios agentes dessas produções. No livro “Retalhos”, Gaudêncio Gaudério (2020, p. 22), coordenador de *Vento Norte Cartonero*, reflete sobre essas práticas e elenca o que entende como alguns dos eixos primordiais que as atravessam, denotando as inúmeras entradas e saídas que essas experiências apresentam:

projeto inédito e criativo, fazer de caráter coletivo e de autogestão, reciclagem ecológica do papelão, dimensão artesanal do trabalho manual, estética singular das capas, espaço alternativo para publicar, forma mais simples e prática de editoração, lógica não mercantil, política de preços acessíveis, promoção das práticas de leitura, etc., e, em certos casos, a tarefa educativa através das oficinas.

Com isso, são apresentados alguns pontos de contato possíveis entre essas experiências tão diversas, mas não só: o trecho nos permite traçar caminhos para compreendermos aquilo que permite o *espraiamento cartonero*. A apropriação material e simbólica do papelão como suporte para as capas, a simplificação dos processos editoriais e o papel das oficinas nessas práticas aparecem como formas potentes para a consolidação e difusão desse modo de fazer livros e mundos, mobilizados a partir de encontros transformadores.

DO PAPELÃO

Para Vilhena (2016, p. 43), mais do que a utilização do papelão para as capas ou a relação das editoras com os catadores, o que reúne as cartoneras como tal seria uma postura diante do mundo, compartilhada com as pessoas trabalhadoras da catação e da reciclagem: a de “trabalhar na fronteira que separa o útil do inútil, questionando-a muito mais com seu trabalho que com suas palavras”. A partir dessa proposta, desdobramos a nossa perspectiva, que recoloca o papelão na centralidade desse comum compartilhado entre as cartoneras, sem negar a afirmação de Vilhena (2016). Para as experiências cartoneras, o papelão cumpre uma dupla função, pois é tomado em sua vida material e simbólica — aparece enquanto solução acessível para a capa de uma publicação inventiva e barata, assim como fonte inesgotável de utilizações simbólicas. Essas apropriações são frequentes no universo

cartonero, como podemos ver no poema de Nayeli Sánchez, integrante de La Cartonera (Cuernavaca, MEX):

Aqui na Terra, / como no céu, / o papelão nosso de cada dia / O papelão é testemunha da história/ ele contém histórias / é fazedor de histórias / tem uma história / A vida passa pelo papelão, / a vida se incorpora no papelão / para o papelão viemos / e no papelão estamos / Um livro, / de papelão, / é vida, / tem vida. / Permanece, / nunca é lixo, / Eterno, / como a obra que ele contém / O papelão nosso de cada dia (Nayeli Sánchez G in *Letras de Cartón*, 2019, p. 22, tradução minha).

A partir do texto, podemos compreender essa apropriação dupla como uma inscrição espaço-temporal do papelão no imaginário cartonero, “a vida passa pelo papelão, / a vida se incorpora no papelão / para o papelão viemos / e no papelão estamos”. Ainda, as referências sacras remetem a uma ideia de onipresença desse material que permeia as relações e práticas das experiências cartoneras, que possui um infinito em si mesmo e um infinito compartilhado por este universo através de toda sua potência — reivindicada material e simbolicamente.

O texto faz parte do primeiro livro da série “*Letras de Cartón*”, que, em suas quatro edições entre 2019 e 2022, reuniu 37 editoras de 11 países em coedições coordenadas pelas editoras Catapoesia (Belo Horizonte, MG) e Candeeiro Cartonera (Caruaru, PE). Prosa, poesia, ficção e relatos de experiência se misturam nas publicações, com textos em português e espanhol, sem tradução. Os temas das coedições, realizadas anualmente entre aqueles quatro anos, foram *papelão*, *solidariedade*, *papelão/moradia* e *histórias de mercado* — a última pode parecer a mais distante das conexões cartoneras, mas há de se lembrar que o papelão é/foi, antes de ser capa de livro, uma embalagem. Alguns textos estão imersos nos temas propostos, outros apenas os tangenciam e alguns acabam se enquadrando apenas por este comum compartilhado entre as experiências. Novamente, desde o nome *Letras de Cartón* até as

temáticas das publicações, os textos trabalhados e os materiais utilizados, o papelão encarna sua vida dupla fundamental para este universo.

Outro exemplo referencial da centralidade do papelão para esse corpo comum das cartoneras é a Multinacional Cartonera — que já foi Plurinacional Cartonera e Confederação Mundial Cartonera. O nome é uma brincadeira dos integrantes — que faz parte do lúdico fundamental ao cartonerismo — e muda constantemente, mas os encontros são levados a sério. As reuniões acontecem semanalmente desde abril de 2020, via plataforma *Zoom*, reunindo pessoas de diversas editoras e projetos ligados a lutas sociais. Esse espaço configura um importante lugar de encontros, onde as cartoneras debatem suas práticas, lançam livros e recebem convidados de outras áreas ligadas àqueles pressupostos que unem essas experiências. Nos encontros que participei, pude conhecer companheiros de Brasil, México, Chile, Argentina, Uruguai, Peru, Equador, Colômbia e Estados Unidos; companheiros privados de liberdade, professoras e professores de ensino básico e superior, artistas, agitadoras e agitadores culturais, pessoas editoras e escritoras, gente ligada às mais diversas frentes de lutas sociais. O lema do grupo diz “*del cartón venimos y ao papelão voltamos*”⁴ e nos remete novamente às múltiplas apropriações do papelão e sua relevância para o corpo comum das cartoneras, apesar e a partir de sua multiplicidade.

Lançamos mão destes dois exemplos para apresentar a ideia da emergência de uma territorialidade cartonera a partir do papelão, este lugar de encontro pelo material, simbólico e também virtual — afinal,

⁴ O grupo é coordenado de maneira não oficial por Gaudêncio Gaudério, de Vento Norte Cartonero (Santa Maria, RS). É possível encontrar algumas reuniões gravadas no Universo Cartonero. Disponível em: <https://www.universocartonero.com/>. Acesso em: 10 mar. 2024.

como um movimento editorial natural deste século, seu desenvolvimento e espraçamento está bastante ligado às conexões possibilitadas pela internet. A virtualidade se apresenta com facilidade nos encontros da Multinacional Cartonera, mas também é fiadora das coedições como as de *Letras de Cartón*:

"Letras de Cartón" surgiu de uma postagem na internet. A partir de uma comunicação virtual, o que é muito comum no universo das editoras cartoneras, uma vez distantes geograficamente umas das outras. Um post, uma visualização, um comentário, uma resposta, um diálogo, um projeto de editoração colaborativa de um livro cartonero cujo tema inicial seria o papelão - palavra-guia de quem lida diariamente com a instalação de textos neste suporte tão atraente, aparentemente nada artístico (Barreto; Barbosa in Letras de Cartón, 2019, p. 10).

Desse modo, a apropriação do papelão, em toda sua complexidade, funciona como territorialidade experienciada e produzida pelas experiências cartoneras em sua composição como universo ou movimento, na criação de um corpo comum repleto de multiplicidade. Para Rogério Haesbaert (2008, p. 42), território seria o “espaço dominado e/ou apropriado [...] que só pode ser devidamente apreendido dentro de uma concepção de multiplicidade”. Enquanto a territorialidade pode ser ampliada a uma dimensão imaterial “enquanto ‘imagem’ ou símbolo de um território, existe e pode inserir-se eficazmente como uma estratégia político-cultural, mesmo que o território ao qual se refira não esteja concretamente manifestado” (Haesbaert, 2008, p. 25). Ainda, o geógrafo ratifica o papel da conectividade virtual como possibilidade dotada de velocidade para a experiência da multiterritorialidade na contemporaneidade. Para Haesbaert (2008, p. 37), a internet se projeta como “aparato tecnológico-informacional à nossa disposição, de uma multiterritorialidade não apenas por deslocamento físico como também por ‘conectividade

virtual', a capacidade de interagirmos à distância, influenciando e, de alguma forma, integrando outros territórios". Dessa maneira, o papelão/*cartón* em toda sua complexidade se apresenta como uma certa territorialidade por onde as cartoneras se *espraia*em, ao mesmo tempo que ela só existe porque essas experiências a compõem e atuam em territorialidades outras tão diversas quanto possíveis.

DAS TÁTICAS E PRÁTICAS

As condições para a formação dessa territorialidade que permite e se alimenta do *espraio*mento está diretamente ligada às utilizações táticas lançadas pelas experiências cartoneras frente à realidade apresentada. Como fazer livro se torna uma política contaminante em contextos tão distintos e, muitas vezes, marcados pela adversidade? Ao recapitular a formação dos meios de comunicação na modernidade, Luiz Beltrão (1980) nos lembra que o acesso ao livro como distinção é um marcador fundamental desse processo e, que em países da periferia do capitalismo, o acesso à leitura já é extremamente dificultado, sendo a edição e a escrita quase inatingíveis.

Ainda, as condições estruturais da reprodução social do capitalismo que negaram o livro à maior parte da população do mundo — principalmente nos territórios outrora colonizados e hoje dominados e denominados pelos seus Estados Nacionais — são as mesmas que proporcionaram o que Carneiro e Corrêa (2008) chamam de produção social da catação de lixo. O *lixo*, os *restos*, os *dejetos*, principalmente nas periferias dos centros urbanos do Sul Global, se fazem presente em abundância, produzidos pelos mesmos processos que condicionam pessoas a tirar seu sustento a partir destes materiais. "O que, na sociedade contemporânea, chamamos de 'lixo' nada mais é que o

conjunto dos dejetos gerados pela produção e pelo consumo de mercadorias” (Carneiro; Correa, 2008, p. 135). Assim, retomamos à pergunta anterior e a direcionamos: como fazer livro com lixo se torna uma política contaminante em contextos tão distintos e marcados por adversidades?

Washington Cucurto, escritor natural de Quilmes — região sul da Grande Buenos Aires, marcada pelas fronteiras internas do conurbano da capital argentina como o lugar dos marginalizados, dos “mestiços” (Margulis, 2009) —, ex-repositor de supermercado e um dos fundadores de Eloísa Cartonera, compreende a emergência de sua cooperativa editorial como uma espécie de *saída*, uma *resposta* às condições materiais impostas. “O que é que eles nos deram? Miséria, pobreza. O que é que lhes damos? Livros. Para que haja um outro caminho, uma outra porta, uma outra via pela qual seja possível passar” (Cucurto in Mariposa Cartonera, 2024, n.p.). Ao nos aliarmos ao pensamento de Michel de Certeau (2014, p. 94-95), podemos tomar essa *saída* enquanto tática:

A tática não tem por lugar senão o do outro. E por isso deve jogar com o terreno que lhe é imposto tal como o organiza a lei de uma força estranha. [...] Ela não tem, portanto, a possibilidade de dar a si mesma um projeto global nem de totalizar o adversário num espaço distinto, visível e objetivável. Ela opera golpe por golpe, lance por lance. Aproveita as “ocasiões” e delas depende, sem base para estocar benefícios, aumentar a propriedade e prever saídas. [...] Tem que utilizar, vigilante, as falhas que as conjunturas particulares vão abrindo na vigilância do poder proprietário. Aí vai caçar. Cria ali surpresas. Consegue estar onde ninguém espera. É astúcia.

Para o historiador francês, “a tática é a arte do fraco” (Certeau, 2014, p. 95) que resiste aos ordenamentos através de suas apropriações desviantes dos mesmos. Se as condições impostas pelos poderes vigentes — o que o autor chama de *estratégia* — impõem uma relação de

dominação a partir do livro e do lixo, as práticas cartoneras operam por uma reconfiguração desses ordenamentos a partir da própria imposição colocada — uma tática desviacionista, em termos de Certeau (2014). As cartoneras jogam o jogo colocado pelo inimigo. Se o livro é um marcador social de distinção, se a leitura é dificultada e a escrita e edição é colocada como quase impossível: “fazer um livro cartonero é uma das coisas mais fáceis do mundo” (Eloisa Cartonera, 2024, n.p, tradução minha). Se as condições de reprodução social que elevaram a palavra escrita a uma condição privilegiada nas sociedades modernas e a apartaram da maior parte da população são as mesmas que produzem a catação, o lixo, o papelão, as cartoneras a golpeiam ao “reinventar a palavra escrita através de papelão, tintas e pincéis, e um pouco de imaginação” (Gaudério, 2020, p. 27).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao retornarmos à questão do espraio cartonero, podemos compreender suas táticas enquanto práticas desse espraio. A realização de oficinas e a utilização de materiais e processos acessíveis se instauram como possibilidades de resposta às condições impostas pelos poderes ordenadores, promovendo o acesso ao livro em sua multidimensionalidade — leitura, escrita e edição. Através dessas práticas e táticas que se retroalimentam, o fazer livro torna-se uma política contaminante através da perspectiva cartonera. Suas propostas (mais-que) editoriais, apesar da e a partir da multiplicidade dessas experiências, contemplam um movimento que permite e promove formas outras de fazer, a partir da realidade que se apresenta. Uma cartonera anuncia a próxima porque ela oportuniza as condições de surgimento de suas companheiras do porvir.

Junto a isso, o papelão, em toda sua complexidade, se constitui como uma territorialidade cartonera que tanto possibilita esse espraçamento, quanto dele necessita para sua própria existência enquanto tal. São as cartoneras e suas mais variadas formas de apropriação do papelão, material e simbolicamente, a partir de suas práticas enquanto táticas que não cessam em si mesmas, as responsáveis pela manutenção e ampliação dessa fértil territorialidade. É esse jogo implicado que permite *que las kartoneras sigan brotando como flor de la bosta de las vakas fronterizas y de las krisis economicas y de imaginacione sin repetirse a full*.

REFERÊNCIAS

- BELL, L.; FLYNN, A.; O'HARE, P. **Taking Form, Making Worlds**: Cartonera Publishers in Latin America. Austin: University of Texas Press, 2022.
- BELTRÃO, L.. **Folkcomunicação**: a comunicação dos marginalizados. São Paulo: Cortez, 1980.
- BILBILJA, K; CARBAJAL, P. **Akademia Cartonera**: Un ABC de las editoriales cartoneras en América Latina. Madison: Parallel Press/University of Wisconsin-Madison Libraries, 2009.
- CANCLINI, N. G.. **Latino-americanos à procura de um lugar neste século**. São Paulo: Iluminuras, 2008.
- CANDIDO, A. **Formação da literatura brasileira**: momentos decisivos. Vol 1. 6 ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000.
- CARNEIRO, E.; CORRÊA, P. A produção social da catação de lixo. In: KEMP, V.; CRIVELLARI, H.(Org.). **Catadores na cena urbana**: construção de políticas socioambientais. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. p. 133-154.
- CERLALC. **El espacio iberoamericano del libro**. Bogotá: Celalc-Unesco, 2012.
- CERTEAU, M. **Invenção do cotidiano**: Artes de fazer. Vol. 1. 22. ed. São Paulo: Vozes. 2014.

ELOISA CARTONERA (Buenos Aires). **Historia**. Disponível em: eloisacartera.com.ar/. Acesso em: 10 mar. 2024.

GAUDÉRIO, G. **Retalhos**. Santa Maria: Vento Norte Cartonero, 2020.

HAESBAERT, R. Território e Multiterritorialidade: um debate. **GEographia** (UFF), v. 17, p. 19-45, 2008.

LETRAS DE CARTÓN. Belo Horizonte: Catapoesia, 2019.

LISBOA, F.; MENDES, J. **Costurado em papelão**: travessias cartoneras de Buenos Aires a São João del-Rei. In: XIII Encontro Nacional de História da Mídia, 2021, Online. Anais do XIII Encontro Nacional de História da Mídia, 2021.

MARGULIS, M. **Sociología de la cultura**: conceptos y problemas. Buenos Aires: Biblo, 2009.

MARIPOSA CARTONERA. **Fenômeno Cartonero**. Disponível em: <https://www.mariposacartera.com.br/site/movimento-cartonero/>. Acesso em: 10 mar. 2024.

MENDES, M. **As Cartoneras pelo Mundo**. 2016. Disponível em: <https://malhafinacartera.wordpress.com/2016/05/11/as-cartoneras-pelo-mundo/>. Acesso em: 10 mar. 2024.

PIMENTEL, A. Editoras cartoneras e a literatura fora do cânone: um olhar crítico para as margens do mundo editorial. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea** [S.L.], n. 62, p. 1-14, abr. 2021. FapUNIFESP. 2021.

O “SER GUERRILHEIRO” PELO ACIONAMENTO DE CARLOS MARIGHELLA EM *VIAGEM À LUTA ARMADA* (1996) DE CARLOS EUGÊNIO PAZ

Lucas Guimarães Resende

INTRODUÇÃO

O exercício proposto aqui é parte metodológica de uma pesquisa de mestrado que busca investigar como, a partir do livro *Viagem à Luta Armada* (1996), Carlos Eugênio Paz recupera, reivindica e reconstrói uma vida enquanto guerrilheiro que combateu a ditadura civil-militar brasileira. Com tal objetivo no horizonte, propôs-se trabalhar com o livro a partir de três cenas extraídas da obra. Em um primeiro ato, começamos pela relação entre Paz e o fundador e líder da Ação Libertadora Nacional (ALN), Carlos Marighella, no narrar presente no livro - parte esta que é a proposta do presente artigo.

Faz-se importante considerar que a pesquisa em curso se encontra ao fim dos primeiros 12 meses do mestrado, ainda tendo um caminho a percorrer. As bases teórico-metodológicas da investigação são construídas a partir de uma aproximação entre relato e narrativa em Paul Ricoeur (1994; 2006) com a noção de cena (e montagem de cena) de Jacques Rancière pelos trabalhos de Ângela Marques (2022; 2023). O narrado como organizador de inteligibilidade, fundido às legibilidades e (re)construções, se insere num universo mais amplo que o precede e o extrapola em contato com o leitor. Assim, na pesquisa, o narrar de Paz em *Viagem à Luta Armada* é percebido a partir desse reencenar que propomos aqui, de tatearmos o que Paz escreve, pormos em perspectiva; o reencenar aqui é um remontar e rearranjar em novas articulações de

composições, confrontações, consensos e dissensos de diferentes registros, materialidades e singularidades (Marques, 2023, p. 232).

Assim, essa primeira cena proposta aqui de forma incipiente é fundamental para fazer-tensionar o narrar de Carlos Eugênio Paz, no qual percebemos na pesquisa com traços de uma potencialidade que chamamos, por ora, de um narrar guerrilheiro-terrorista; como um entre das duas categorias, que acionaria um duplo movimento, a reivindicação de um país e de uma justiça guerrilheira, mas que, ao mesmo tempo, habita, também, o extrapolar, a violência, a contradição, o terror. O acionamento de Carlos Marighella aqui compõe a investigação em conjunto com dois justicamentos que Paz (e companheiros de guerrilha) participaram, e que o guerrilheiro narra no livro: do empresário Henning Boilesen - industrial que financiara e participara da tortura nos porões da ditadura - e do guerrilheiro Márcio Leite de Toledo - que participara da Coordenação Nacional da ALN.

CARLOS MARIGHELLA E A ALN EM SEU SONHO DE LIBERTAÇÃO

A luta armada posicionou-se como uma dura oposição aos militares a partir de 1968. Em um ecossistema plural de grupos guerrilheiros no Brasil, a Ação Libertadora Nacional (ALN) se destacou na tarefa de resistir e enfrentar as forças repressivas do governo ditatorial. Fundada pelo veterano comunista Carlos Marighella - que fora preso na ditadura varguista, deputado constituinte em 1946 e um dos líderes do Partido Comunista Brasileiro (PCB) -, a ALN foi a mais importante organização da luta armada no período militar (Montenegro, 2011, p. 69). A pecha e o reconhecimento advinham também internacionalmente. A ALN foi referenciada no jornal *The New York Times*, em 16 de agosto de 1969, como o grupo “mais bem

organizado, o mais ativo e o mais agressivo” das organizações guerrilheiras no Brasil¹.

A força da ALN vinha de sua origem. Com o imobilismo do PCB ao golpe de 1964, Marighella se isolou cada vez mais do *Partidão*, que vetava a luta armada contra a ditadura civil-militar brasileira. Contudo, o rompimento de Marighella com o partido que militara por décadas aconteceu propriamente quando o comunista viajou a Cuba, para a OLAS, a primeira conferência da Organização Latino-Americana de Solidariedade. Olas, em espanhol, significa ondas. A conferência refletia um grito de “exportação da revolução” que ocorrera em Cuba (Rollemberg, 2001, p. 39), um entendimento de que a experiência de guerrilha na ilha caribenha poderia inspirar e auxiliar na libertação de outras nações latino-americanas, em ondas de guerrilha. O Comitê Central do PCB boicotou a OLAS, como era de se esperar naquele momento. Marighella compareceu como convidado na conferência que ocorreu entre 31 de julho e 10 de agosto de 1967.

A ida de Marighella a Cuba tinha, também, um propósito logístico. Na viagem, o agora líder guerrilheiro acertou o treinamento de militantes em Cuba. A primeira turma do que viria a ser a ALN chegaria ainda em setembro de 1967 à ilha. O governo cubano enxergava Marighella como a principal liderança de uma revolução brasileira que se projetava, e a ALN a organização com mais condições de fazer a luta armada. Segundo o jornalista e autor de sua biografia, Mário Magalhães (2012, p. 268), Marighella só voltou de Cuba em outubro ou novembro de 1967. A dissidência que saía com Marighella do PCB e defendia a luta armada não esperou nem o retorno do comunista que fora em Cuba para

¹ Matéria de Joseph Novitski, no jornal *The New York Times*, em 16 de agosto de 1969. Disponível em <https://encurtador.com.br/jkzEP>. Acesso em 25 out. 2023.

a OLAS, em 24 de setembro de 1967, e configurou-se o primeiro justicamento do grupo que tornaria-se ALN: do fazendeiro Zé Dico².

O número de militantes que saíram do PCB junto de Marighella é impreciso. Estima-se, segundo apuração de Magalhães (2012, p. 270), que dez mil teriam deixado o Partidão junto de Marighella. Com a nova empreitada clandestina, sem filiação ou documento de recrutamento, projeta-se que foram seis mil militantes que seguiram Marighella no Agrupamento Comunista de São Paulo, primeiro nome da organização. O nome Ação Libertadora Nacional se consolidou somente em maio de 1969 - além de “agrupamento”, a organização era referenciada também como “Grupo Marighella”. O novo nome fazia alusão à Aliança Nacional Libertadora (ANL), um movimento também da esquerda revolucionária brasileira, dos anos 1930, que combatia a ditadura varguista e os integralistas; Marighella também participou da ANL na sua juventude. Mas a ALN era diferente da ANL, tinha como base a ação, não a aliança: a ação fazia a vanguarda. “Ao contrário de partidos cuja estrutura vertical estabelece níveis hierárquicos rígidos, a ALN se organizava horizontalmente, quase sem direções intermediárias, com Marighella encorajando a autonomia da militância” (Magalhães, 2012, p. 321).

Com a criação da ALN, “a intenção não era a instituição de um novo partido e sim o desencadeamento da ação revolucionária, em que a linha política e militar estivessem completamente subordinadas uma à outra” (Ribeiro, 2018, p. 26). Marighella, em “Carta dirigida aos revolucionários de São Paulo”, de dezembro de 1968, falava de “carta branca na frente guerrilheira para desencadear a ação”; que tal autonomia só não se aplicava em impedir ações planejadas por outros grupos da organização,

² O fazendeiro e grileiro José Conceição Gonçalves, o Zé Dico, foi justicado em junho de 1969 pela dissidência que saíra do PCB com Marighella (Magalhães, 2012, p. 268).

algo que seria de responsabilidade dele; e ainda frisava no incentivo: “Tomem a iniciativa, assumam responsabilidades, façam. É melhor cometer erros fazendo, ainda que disto custe a morte. Os mortos são os únicos que não fazem autocrítica” (Magalhães, 2012, p. 313-314).

A fama do comandante da ALN como maior opositor do regime tornou-se oficial em 20 de novembro de 1968, quando Luís Antônio da Gama e Silva, o ministro da justiça à época, declarou Marighella “o inimigo público número um” do governo, colocando-o como “o chefe do grupo de terror que vem agindo em todo país”³. O reconhecimento precedeu o que Mário Magalhães (2012) chama do apogeu da ALN que aconteceria menos de um ano depois, em setembro de 1969; a organização mobilizava cerca de uma centena de combatentes nas ações urbanas, algumas dezenas de guerrilheiros no campo no aguardo da guerrilha rural, e mais 25 formandos de Cuba, beiravam 150 guerrilheiros; a rede de apoio reuniria 5 mil na retaguarda (Magalhães, 2012, p. 389-390).

No entanto, o apogeu acabara de forma amarga em 4 de novembro, quando Marighella foi assassinado em uma emboscada feita pela equipe do delegado do DOPS, Sérgio Fleury. O final do ano de 1969 foi marcado por uma forte contraofensiva das forças de repressão sobre a guerrilha. As quedas aconteceram aos montes. A Oban divulgaria um balanço do período de setembro de 1969 a janeiro de 1970: 320 militantes encarcerados em São Paulo, na maioria da ALN; 66 aparelhos vasculhados; 33 metralhadoras e 70 fuzis apreendidos (Magalhães, 2012, p. 425). A queda mais sentida era do líder e fundador da ALN. Com a morte do *inimigo público número um* da ditadura, foi Joaquim Câmara

³A declaração de Gama e Silva aconteceu em 20 de novembro de 1968, no quartel-general do II Exército, em São Paulo. O ministro também seria responsável por redigir e anunciar o Ato Institucional de número 5 no mês posterior.

Ferreira, que era o grande amigo histórico de Marighella, que voltou da Rússia e passou a liderar a organização. *Toledo*, seu codinome, centralizou a ALN e criou uma Coordenação Nacional que determinava cuidados que deveriam ter e ações que pretendiam tomar. Contudo, mesmo assim, no dia 23 de outubro de 1970, Joaquim Câmara Ferreira foi preso e, no dia seguinte, morto pela equipe de Fleury.

Com as quedas de Marighella, Câmara Ferreira e Carlos Lamarca - este que liderava a VPR e foi assassinado em 1971 -, para o ex-guerrilheiro do MR8 Franklin Martins (1996, p. 14), instaurou-se o sentimento de que a guerrilha estaria liquidada - sendo o assassinato de Marighella o símbolo desta virada. Edileuza Lima (2007, p. 38) coloca a morte de Luís José da Cunha, que fazia parte da Coordenação Nacional da ALN nos últimos capítulos da ALN, em 13 de julho de 1973, em São Paulo, como ponto que culmina para o fim definitivo do agrupamento em 1974, quando a maior parte de seus militantes - os que conseguiram sobreviver - se encontravam presos ou exilados. A Ação Libertadora Nacional sucumbiu, e a ditadura civil-militar ainda duraria mais de uma década.

OS RELATOS, A VIDA E O LIVRO DE CARLOS EUGÊNIO PAZ

“Poucos militantes participaram de tantas ações armadas naquele período como Clemente (ou Quelé), pseudônimo através do qual escondia-se Carlos Eugênio. Poucos também foram caçados tão ferozmente pelos órgãos de segurança como ele” (Martins, 1996, p. 9). É desta forma que Franklin Martins descreve Carlos Eugênio Sarmiento Coelho da Paz no prefácio do livro *Viagem à Luta Armada* (1996) do próprio Paz. Nascido em 1950, em Alagoas, o garoto fora ainda criança com a família para o Rio de Janeiro. Na adolescência, já participava do

que chama de “a mais bela utopia da nossa história” (1996, p. 132), a luta armada. Paz conheceu Marighella em meados de 1966, junto de seu melhor amigo de colégio Alex de Paula Xavier Pereira, que já tinha proximidade com o veterano comunista por conta de sua família⁴. Os garotos, que ansiavam uma resistência ao regime ditatorial, se colocaram à disposição de Marighella.

Em 1967, entraram no grupo de Marighella, realizando ações de pequeno porte, como roubo de remédios, equipamentos e placas de carro. Em 1968, com a guerrilha urbana saindo do papel, tornaram-se guerrilheiros. Único guerrilheiro descrito como “marighellista” por Mário Magalhães (2012, p. 320) na biografia de Marighella, Paz viu no comunista um líder que vivia na prática o que pregava, alguém que seria como Che Guevara (Paz, 1996, p. 32), muito mais do que somente um comandante superior.

Carlos Eugênio não foi a Cuba treinar como os quadros militares da ALN costumavam ir. Preferiu, na verdade, servir o Exército no Forte de Copacabana. Esta tinha sido uma sugestão de Marighella: que, se o jovem guerrilheiro pudesse optar por fazer o treinamento antiguerrilha disponível naquela base militar, ele não precisaria ir à ilha do Caribe. Paz aceitou a ideia e se dedicou ao treinamento durante a segunda metade do ano de 1969. Paralelamente a isso, *Clemente* continuava em ações pela ALN na Guanabara.

Paz chegou a ganhar a medalha de melhor soldado do Forte (Magalhães, 2012, p. 353) durante seu treinamento, e foi desertar somente no final do ano, depois do assassinato de Marighella. Após desertar, o guerrilheiro mergulhou de vez na clandestinidade, indo para

⁴A família Xavier Pereira - formada pelos pais, João Batista e Zilda de Paula, e os filhos Iuri, Alex e Lara - era bem próxima de Marighella desde os tempos do PCB. Na ALN, Zilda fora a pessoa mais importante da organização no Rio de Janeiro (Magalhães, 2012, p. 478).

São Paulo, onde ninguém o conhecia. Além de quadro militar importante da organização, Paz foi convidado por *Toledo* para participar da Coordenação Nacional da organização na centralização em curso⁵.

Carlos Eugênio, ou *Clemente*, foi um personagem complexo da luta armada. O alagoano foi um dos poucos militantes de destaque da Ação Libertadora Nacional que a ditadura nunca teve em mãos. O combate de Paz foi ostensivo - e violento - na guerrilha. A historiadora Denise Rollemberg (2001, p. 64) escreve que, quase como um super-herói da guerrilha:

Carlos Eugênio teimava em contrariar uma espécie de lei natural: o tempo de ação curto dos militantes, sobretudo dos dirigentes, interrompido com a morte ou a prisão. Cercado por mortes, prisões e desaparecimentos, sobrevivia. Parecia pairar acima da vida real, mas mergulhado nela, desafiando a realidade. Como sobrevivente.

Carlos Eugênio Paz deixou o Brasil em março de 1973, contrariado por uma votação da Coordenação Nacional da ALN que ele perdera - os colegiadas de Coordenação queriam preservar sua vida em meio a tantas quedas, tirando-o por um tempo do Brasil. *Clemente* foi a Cuba, e o tempo lá marcou também mais baixas da organização. Com o fim iminente da ALN, a organização acabara ainda em 1973. De Cuba, Paz tornou-se exilado político na França. Retornou para o Brasil em 1981, conseguindo sua Anistia no ano seguinte. Carlos Eugênio Sarmiento Coelho da Paz morreu em Ribeirão Preto, em 29 de junho de 2019, aos 68 anos.

⁵Segundo Carlos Eugênio Paz em *Viagem à Luta Armada* (1996, p. 160-161), em um primeiro momento a Coordenação Nacional fora formada por Iuri Xavier Pereira, Hécio Pereira Fortes, Paulo de Tarso Celestino, Márcio Leite de Toledo, Carlos Eugênio Paz e Joaquim Câmara Ferreira. As baixas que se sucediam transformavam, também, a Coordenação Nacional. No entanto, o modelo de uma coordenação continuou até o fim da ALN.

A partir dos anos 1990, foi mais um dos guerrilheiros a *começar a falar*. O livro objeto da pesquisa de mestrado se insere em uma gama de livros memorialísticos e autobiográficos sobre a ditadura civil-militar brasileira, principalmente de opositores do regime, estimando-se que, entre 1979 e 2000, para cada dez livros de antigos opositores haveria apenas um de aliados da ditadura (Gaspari, 2002, p. 36). *Viagem à Luta Armada* é o primeiro livro de Paz, um fragmento inaugural desse narrar do guerrilheiro caçado, uma quebra do silêncio de intensas décadas, publicado pela Civilização Brasileira em 1996. Paz ainda publicou, no ano seguinte, o livro *Nas Trilhas da ALN* pela editora Bertrand Brasil. Além de participar dos documentários *No Olho do Furacão* (2002), *Cidadão Boilesen* (2009), e *Codinome Clemente* (2017).

MARIGHELLA NARRADO POR PAZ EM SONHO, LUTA E DEVER

Paz, único guerrilheiro descrito como “marighellista” por Mário Magalhães (2012, p. 320) na biografia de Marighella, diz de uma relação construída com o veterano comunista que iria além da posição de liderança da organização. O encontro com Marighella na juventude, aos 16 anos, seria catalisador de uma “profunda revolta”: “E que capacidade de revolta tem a juventude, idade dos extremos. Encontrando um líder que apontava o caminho para libertação do autoritarismo, mergulhamos na luta” (Paz, 1996, p. 56-57).

Em *Viagem à Luta Armada* (1996, p. 74), Paz diz que tais encontros com Marighella eram um “reforço na certeza na luta” e “na possibilidade de vitória”; em depoimento para a Comissão da Verdade da PUC de São Paulo, de outubro de 2013, Paz diz que os secundaristas do Rio eram “os meninos do Marighella” na ALN e adoravam ser chamados assim (Paz, 2013a, 0:32:31). No livro de 1996, reforçava a questão: os meninos seriam

“aprendizes de guerrilheiros, discípulos de *Fabiano*” (Paz, 1996, p. 70), e, ainda, “as sementes de *Fabiano*, morre o homem, os filhos herdam suas ideias e seu exemplo” (Paz, 1996, p. 129).

O livro trabalha com uma narrativa que rememora os anos da luta armada a partir de uma “viagem”. Todavia, quase vinte anos depois do livro, e mais de quarenta da morte de Marighella, Carlos Eugênio continua se colocando como “um seguidor de Marighella”. Em uma roda de conversa no Núcleo Piratininga de Comunicação, em 2013, Paz (2013b, 1:36:50) defende um papel que precisaria tomar na história brasileira, de assumir e contar de suas atitudes tomadas na luta armada, mesmo que possam ser vistas como “escândalos”, pois o silêncio seria “brincar” com a história brasileira, e: “Não faz parte do meu caráter, eu sou um seguidor de Marighella”.

Algo fundamental da morte de Marighella, que Paz frisa em seu livro, é a própria oposição do líder da ALN à ação que seria responsável pela série de quedas da organização:

Sou testemunha de como foi importante, para minha geração, conhecer um líder político que vivia de acordo com suas palavras. Antes dele nos cansamos de nos decepcionar com os que pregavam a resistência sem resistir, a luta sem lutar e, sobretudo, que falavam de construir um mundo novo com mentalidades velhas. Fabiano cometeu erros, mas não devemos nos esquecer de que a pista essencial, não digo que não houvesse outras, mas a que provocou o momento concreto de sua morte, só podemos raciocinar assim, afinal se trata da história, foi decorrente das prisões efetuadas em consequência direta e indireta da reação ao sequestro do embaixador, ação que desaconselhava, e teve a grandeza política de apoiar.

⁶ Em *Viagem à Luta Armada* (1996), *Fabiano* é Marighella. Carlos Eugênio Paz opta por não utilizar os nomes reais de diversos personagens durante a obra. Todavia, no final da obra, Paz deixa um glossário, onde coloca lado a lado nomes de personagem, nomes reais e uma descrição da pessoa. Sobre Marighella, ou *Fabiano*, na obra, é colocado que “O preparo político de Carlos Marighella, seu carisma e a coragem de viver o que pregava, o transformaram no mais importante dirigente da esquerda brasileira” (Paz, 1996, p. 215-216).

As torturas fizeram com que companheiros importantes na organização dessem informações (Paz, 1996, p. 131).

O assassinato de Marighella pela repressão, em 4 de novembro de 1969, é parte da morte de um sonho de revolução e libertação que não morrera por completo ali, mas perdera uma fração pulsante. Paz (1996, p. 58) explicita as frustrações da queda do líder da ALN: “Fuzilaram Fabiano em plena rua, na noite de um dia sombrio, que caiu sobre nossas cabeças como manto fétido e frio, tecido em flores que não havíamos cantado e que nem poderiam cobrir seu corpo, enterrado em vala comum de um cemitério de periferia da capital mais rica da América do Sul”. Em outro momento, compara a morte de Marighella à de Che Guevara na Bolívia: “Dois anos depois do Che, matam Fabiano. A dura realidade latino-americana mata os filhos que resistem como podem às ditaduras militares que infestam o continente, com algumas dezenas de armas, algumas centenas de combatentes, alguns milhares de simpatizantes e uma causa sincera nos corações” (Paz, 1996, p. 129).

Como Che, Marighella seria um “cavaleiro andante, caminhando na sombria noite das ditaduras latino-americanas” (Paz, 1996, p. 76). Como Che é percebido pela esquerda mesmo - e, talvez, principalmente - após sua morte, Marighella no livro, para além de guerrilheiro, é um dogma, uma forma e um preceito de se viver, combater e guerrear entre a violência de um povo subjugado contra um poder autoritário instaurado. Carlos Eugênio é, então, um *marighellista* que continuara vivendo e escrevendo para orgulhar o antigo líder, a formação que tivera e o sonho que sonhara. Sonho que teria justiça, heroísmo e revolução.

O treinamento antiguerrilha e a vida dada ao sonho de libertação compartilhado com o falecido Marighella eram palpáveis em um guerrilheiro quase perfeito em ação, mesmo caminhando ainda nos

vinte anos. Outro ponto era a desconfiança - ou a disciplina guerrilheira-militar - de Clemente:

Eu sempre fui adepto dentro da ALN e, às vezes, por isso fui criticado por bastante companheiros, e elogiado também por outros, pela questão da segurança, aquela história de confiar desconfiando, aquela coisa de saber que o elo mais fraco sempre existe, que a pessoa tem um momento que dá informações à repressão sob torturas, de saber que, de repente, tem alguém que chega que é infiltrado da repressão... Então, de tomar todos os cuidados, cuidados, cuidados... (Paz, 2013b, 1:29:00).

Esses “cuidados” ou essa “disciplina” de Paz refletem outra questão de semelhança entre o líder e seu correligionário: a crítica do militarismo de ambos. Apontado como uma das questões centrais da derrota da guerrilha no Brasil (Rollemberg, 2001, p. 52), o militarismo fora uma crítica que Marighella sofrera de próprios companheiros de guerrilha a partir de seu *Minimanual do Guerrilheiro Urbano* (Magalhães, 2012, 384-385), e que Carlos Eugênio também fora acusado quando coordenou a ALN entre 1970 e o começo de 1973⁷. Em seu segundo livro, *Nas Trilhas da ALN* (1997), em uma das últimas páginas, Paz (1997, p. 192), olhando criticamente a luta armada, assume que, “pelas necessidades da guerrilha”, teria se tornado um “militarista convicto”.

Inspiração de formação e atuação política, Marighella aparece como vivo em Paz em *Viagem à Luta Armada*, que se dedica aos meandros da juventude, do sonho e da formação de Carlos Eugênio - ou, *Clamart*, na obra. Tal relação entre os dois Carlos é colocada, inclusive, por Rollemberg (2002) no perfil que escreve sobre Clemente no livro *Perfis cruzados: trajetórias e militâncias políticas no Brasil*, organizado por Beatriz Kushnir:

⁷ Em documento do DOPS do Rio de Janeiro. Setor: Comunismo, volume 102, pp 200, 199(Rollemberg, 2001, p. 60, 87), é colocado que a “ALN de Clemente” provocava discordância pela forma de atuar, dando “ênfase especial a atos de terrorismo e relegando a um plano secundário o trabalho político”

De imediato, o que parecia razão para recusá-lo [o plano do militar cubano Arnaldo Ochoa apresentado a Paz em 1973, de um barco com uma centena de guerrilheiros cubanos adentrar o Brasil para uma guerrilha desde a Amazônia] era, não o absurdo daquele barco de homens armados até os dentes isolados - barco e homens - na Amazônia, isolados de uma sociedade que não sonhava aquele sonho. Não era tampouco a compreensão de que aquele barco, entrando pelas águas brasileiras, como por milagre, fosse capaz de ressuscitar os mortos que já haviam tombado. Não era também a constatação de que nada mais se podia fazer numa guerra perdida. O que fazia Carlos Eugênio recusar, o príncipe, o plano de Ochoa era a fidelidade a Marighella: a revolução no Brasil tem que ser obra de guerrilheiros brasileiros; apoio de Cuba, sim, mas se mantendo sempre a autonomia. O barco na Amazônia não lhe parecia absurdo. O absurdo estava naquela tentativa de ingerência na revolução brasileira (Rollemberg, 2002, p. 79).

É nessa relação entendida, aqui, a partir de um tatear de um ideal, um dever, um sonho e uma justiça, que reside uma chave importante para apreensão do “ser guerrilheiro” de Carlos Eugênio Paz. Esse papel na formação política (e prática) de Carlos Eugênio é composto por atravessamentos éticos, e olhar para Marighella aqui é olhar para um relevante heroísmo guerrilheiro sob a ótica de Paz, que ocupa e habita seu narrar mesmo trinta anos depois da luta armada. Importa-se esse encenar na atual pesquisa de mestrado pois, com e a partir dele - de Carlos Eugênio e Marighella -, pode-se pensar de modo mais completo tensionamentos do narrar guerrilheiro-terrorista de Carlos Eugênio Paz em outras questões fundamentais da pesquisa, como nos justicamentos do empresário Boilesen e do ex-guerrilheiro da ALN Márcio Leite de Toledo.

REFERÊNCIAS

GASPARI, Elio. **A ditadura envergonhada**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

LIMA, Edileuza Pimenta. **“Trabalhador: arme-se e liberte-se”**: A Ação Libertadora Nacional (ALN) e a resistência operária pela luta guerrilheira. Monografia

(Graduação em História). Rio de Janeiro, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2007.

MAGALHÃES, Mário. **Marighella**: o guerrilheiro que incendiou o mundo. Editora Companhia das Letras. 2012.

MARQUES, Ângela Cristina Salgueiro. **O método da cena em Jacques Rancière**: dissenso, desierarquização e desarranjo. São Paulo, Galáxia, v. 47, p. 1-21, 2022.

MARQUES, Ângela Cristina Salgueiro. Montar a cena pela escrita intervalar e pelo aparecimento emancipatório: o método estético-político de Jacques Rancière. **Revista Kriterion**, v. 64, 2023. Disponível em: <http://bit.ly/3PG47Ac>. Acesso em 09 out. 2023.

MARTINS, Franklin. Prefácio. In: PAZ, Carlos Eugênio. **Viagem à Luta Armada**: memórias romanceadas. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1996, p. 9-14.

MONTENEGRO, Darlan. **A esquerda brasileira contra a política**: organizações guerrilheiras e renúncia à estratégia no período da luta armada. Revista Estudos Políticos, Niterói, n. 2, p. 64-80, 2011.

PAZ, Carlos Eugênio. **Viagem à Luta Armada**: memórias romanceadas. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1996.

PAZ, Carlos Eugênio. **Nas Trilhas da ALN**: memórias romanceadas. Bertrand Brasil, 1997.

PAZ, Carlos Eugênio (depoente). **Depoimento 3 - Militância de Luiz Almeida Araújo - CV/PUC-SP**. Comissão da Verdade da PUC-SP Nadir G. Kfour. Vídeo. YouTube. 2013a. 123 minutos. Disponível em <https://youtu.be/lVaeDltqMVI>. Acesso em 13 nov. 2023.

PAZ, Carlos Eugênio (roda de conversa). **Carlos Eugênio Clemente sobre a ditadura #QuintasResistentes**. Núcleo Piratininga de Comunicação. Vídeo, YouTube, 2013b. 112 minutos. Disponível em: <https://www.youtube.com/live/LOYKcPkUm04?si=6vZgbArpxnSkl0Zj>. Acesso em: 9 mar. 2024.

RIBEIRO, Maria Cláudia Badan. **Mulheres na Luta Armada**: protagonismo feminino na ALN. São Paulo, Alameda, 2018.

RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa**. Campinas, Papirus, 1994.

RICOEUR, Paul. La vida: un relato en busca de narrador. **Ágora**, v. 25, n. 2, p. 9-22, 2006.

ROLLEMBERG, Denise. **O apoio de Cuba à luta armada no Brasil**: o treinamento guerrilheiro. Rio de Janeiro: Mauad, 2001.

ROLLEMBERG, Denise. Clemente. In: KUSHNIR, Beatriz (Org.). **Perfis cruzados**: trajetórias e militâncias políticas no Brasil. Imago Ed., 2002, p. 73-84.

14

UM SAMBA, QUE TAL?: O ESPIRALAR DO TEMPO NO DESAFOGO EM DEVANEIO

Marina Carrano Lelis

Ives Teixeira Souza

INTRODUÇÃO

Em junho de 2022, a gravadora Biscoito Fino lançou, em formato de single, “Que tal um samba?”, de autoria de Francisco Buarque de Hollanda (1944 -) - o Chico, cantor, compositor e romancista premiado por suas contribuições culturais no Brasil desde meados dos anos 1960; o Chico, que com sua juventude recatada carioca, conquistou corações com suas canções consideradas inocentes; o Chico, que para a Censura Federal subvertia a ordem pública com suas canções provocativas, a ponto de utilizar pseudônimos para aprová-las após uma retirada do país; o Chico de “Apesar de Você” (1970) e “Vai passar” (1984/com Francis Hime), dois sambas de oposição política da lavra do compositor.

Talvez fosse aquele Chico afirmativo, em sua vontade de provocar, que concebeu “Que tal um samba?”. Puxar um samba depois de uma dor filha da puta. Essa é a intenção explicitada na letra, que complementa: “Para espantar o tempo feio/ Para remediar o estrago/ Que tal um trago?/ Um desafio, um devaneio”. Que tal “um samba” é esse e como ele se inscreve temporalmente são questões que são caras para entender aquilo que a canção nos ofereceu enquanto possibilidade de existência: desafogar dos outros e devanear entre/sobre nós mesmos.

Naquele 17 de junho, a canção poderia ser banal a ponto de ser entendida enquanto um *jingle* político, ou ser capaz de provocar as emoções mais sinceras de quem aprendeu com Chico as possibilidades de

futuro por suas canções e romances. A promessa dele era o samba, com o samba, pelo samba. Era o futuro que encantava, mas havia a necessidade de um passado a ser explorado para que esse futuro fosse factível.

Em pouco mais de 120 dias os eleitores brasileiros definiriam quem teria o direito a ocupar a Presidência da República pelos quatro anos seguintes; os dois principais presidenciáveis estavam escolhidos e a campanha eleitoral permitida após os 30 dias seguintes. Luiz Inácio Lula da Silva, presidente do Brasil de janeiro de 2003 a dezembro de 2010, era o nome apoiado por Chico, e por imensa quantidade de eleitores, para derrotar o candidato à reeleição Jair Messias Bolsonaro. Amigo do compositor há décadas, Lula o escolheu para ser um dos padrinhos de seu casamento, realizado em maio, junto à socióloga Rosângela Silva (Janja). Companheiros de time de futebol, churrascos e conversas e na luta pelo restabelecimento do regime democrático após a Ditadura Militar iniciada em 1964, Chico é definido por Lula como “nosso maior artista e o mais fino intérprete da alma de nossa gente”.

Chico, ao contrário de parte da sociedade que declarava historicamente apoio ao ex-presidente, defendeu o amigo ao longo de toda a década de 2010 (quando Lula fez tratamento contra câncer, foi processado e condenado, de maneira irregular, por crimes políticos, enviuvou-se e foi preso), mesmo ao ser hostilizado diversas vezes por grupos contrários ao seu posicionamento, seja nas redes digitais ou nas ruas do Rio de Janeiro. Apoiador do Partido dos Trabalhadores, Chico, cujo pai, o professor Sérgio Buarque de Hollanda (1902-1982), foi um dos que assinaram a ata de fundação do partido em 1980 (ao lado de Lula) em São Paulo, buscou ultrapassar a relação de amizade e interpretar a alma de parte de um país que se pressupunha dilacerado pelo ódio aos valores democráticos que imperava na Presidência da República, desde 2019, sob comando da extrema-direita.

Naquele ano, Chico foi escolhido pelos Estado Brasileiro e de Portugal enquanto vencedor do Prêmio Luiz Vaz de Camões de Literatura, pela importância do conjunto de sua obra literária e cultural para a Língua Portuguesa. O então presidente Jair Bolsonaro recusou-se a assinar o diploma, o que foi realizado por Lula em 2023, primeiro ano de seu terceiro mandato presidencial. Ao receber o prêmio em Portugal, afirmou ser “menos como honraria pessoal, mas mais como desagravo pelos artistas brasileiros ofendidos por esses anos de estupidez e obscurantismo”. E destacou que “quatro anos de governo funesto duraram uma eternidade, porque foi um tempo em que o tempo parecia andar para trás. Aquele governo foi derrotado nas urnas, mas não podemos nos distrair, a ameaça fascista persiste”, em referência às tentativas de golpe militar por parte da cúpula e de apoiadores do governo anterior.

O DESAFOGO

Era este tempo que andava para trás o explicitado no texto de divulgação do *single* para a imprensa, que reforça que Chico sempre volta, em forma de samba, “nessas ocasiões importantes”, ao ter como referências Vadico (1910-1962), Blecaute (1919-1983) e Noel Rosa (1910-1927), como reforça o jornalista musical Hugo Sukman, em crítica para a Biscoito Fino. Para Hugo, a gravação, que ganha a presença de Hamilton de Holanda com seu bandolim, carrega “a cadência vibrante do samba” capaz de “buscar um tempo melhor”, “espantar o baixo astral”,

procurar um samba pela cidade para se divertir (“Ver um batuque lá no Cais do Valongo/ Dançar um jongo lá na Pedra do Sal/ Entrar na roda da Gamboa”, diz, referindo-se aos berços e até hoje rodas de samba importantes no Rio) (Sukman, 2022, s/p).

O crítico, no mesmo texto para a gravadora, reforça que feito “Apesar de você”, a canção de 2022 apresenta uma postura política reforçada pela presença na praia, no futebol, no amor, na arte e no antirracismo, “contra os governos de turno” e seus fins, ainda que não estivessem terminados.

Vivemos tempos ainda incertos, duros, pesados, e se Chico é mais cauteloso na proposta - ‘Que tal um samba?’ - já é ousadamente eufórico no samba que compôs para os dias que correm e os que virão. Que serão ainda de luta, afinal: “De novo com a coluna ereta, que tal? Juntar os cacos, ir à luta/ Manter o rumo e a cadência/Esconjurar a ignorância, que tal/Desmanter a força bruta”. Ignorância e força bruta, talvez uma definição de fascismo, certamente do espírito que se apossou do Brasil nos últimos anos, e que agora o samba brasileiro vem esconjurar, dismantelar. Cantando e feliz, no streaming, no teatro, na rua, até o pesadelo acabar (Sukman, 2022, s/p).

Hugo percebe cautela, uma possibilidade, uma sugestão por parte da música de Chico, visto que a eleição ainda estava para acontecer, e que o cantar feliz só poderia vir após o dismantelar daquilo que parecia pesadelo. Para ele, a votação popular é a possibilidade desse outro estado de espírito possível para o Brasil. O samba, então, seria a ação posterior ao voto, à vitória nas urnas.

Leonardo Lichote, para a *Folha de S. Paulo*, apresenta que Chico e seu quinteto - formado pelo já citado Hamilton, Luiz Claudio Ramos, João Rebouças, Jorge Helder e Jurim Moreira - “costuram um samba que começa com levada latina e caminha para o samba-choro [...] contra o Brasil da derrota” (Lichote, 2022, s/p). E percebe que os espaços de resistência negra no Rio de Janeiro, locais em que o samba se constitui como sociabilidade na capital da República, são reverenciados: é o batuque no Cais do Valongo, a roda da Gamboa, o jongo na Pedra do Sal, o gol de bicicleta, no futebol, imortalizado por Leônidas da Silva (1913-2004) e a “Beleza pura” cantada por Caetano Veloso (1942-), seu colega

de geração nas canções brasileiras após 1960. “É a possibilidade do país que o samba representa: alegria, alívio, invenção” (Lichote, 2022, s/p). Para ele, o samba não é mais futuro, mas presente materializado pela realização da canção com as referências de um passado inventado pelo negro brasileiro. Um passado fundado e refundado por Tia Ciata (1854-1924), Donga (1889-1974), Pixinguinha (1897-1973), Clementina de Jesus (1901-1987) e Cartola (1908-1980). Assim, entender o samba parece ser também entender a presença negra na qual ele se constitui.

Em outros sambas emblemáticos aqui citados, o compositor não vai atrás do samba como força motriz. Em “Apesar de você”, as críticas ao governo militar em sua fase de maior repressão (violência e morte aos opositores), durante o governo do general do Exército Emílio Médici (1905-1985) entre 1969 e 1974, eram implícitas. Naquele ano de 1970, o cantor, que voltava do autoexílio de pouco mais de 14 meses na Europa, fez a canção, que falava sobre um desabafo em tom não só alegre, mas de revolta, como destacou o próprio compositor (Filho, 2021), estar entre as mais executadas nas rádios do país - com interpretações também da mineira Clara Nunes (1942-1983) e da carioca Elizeth Cardoso (1920-1990), a divina -, e logo proibida de ser executada nas rádios e em shows.

As análises científicas sobre “Apesar de você” corroboram as críticas que “você” se referia ao regime político ou ao então Presidente da República. “Amanhã vai ser outro dia”, em coro, reforçava a percepção de um conjunto de pessoas gritando por uma mudança, apesar da ação, para se chegar a um futuro, não estar na letra (Filho, 2021). Talvez a ausência de um caminho que apontasse como chegar até esse “amanhã” tenha sido o que fez com que algumas pessoas - inclusive a própria censura, que liberou a midiaticização da canção - entendessem o conflito da letra pela perspectiva dos relacionamentos amorosos. Possivelmente, tal ausência foi condição para liberação da canção, uma

vez que, explicitada a ação, provavelmente não teria sido possível burlar os crivos da censura.

No “Vídeo Manifesto em Defesa da Liberdade”, cinquenta anos após o lançamento da canção, “Apesar de você” torna a ser cantada por artistas e intelectuais com predominância midiática de forma a vocalizar a defesa de ações democráticas no contexto da pandemia de Covid-19, marcado pela omissão do Governo Federal em relação às medidas protetivas necessárias para salvaguardar a população. Nessa ocasião, o “você” se referia diretamente ao capitão do Exército, e então presidente, Jair Bolsonaro. No Dia Internacional dos Direitos Humanos, a ação era em forma de protesto em prol da defesa de valores democráticos estabelecidos na Constituição Nacional de 1988. A “liberdade” era o futuro prometido, sem ser dito sobre como voltar a ela.

“Vai passar”, samba-enredo composto por Chico em parceria com Francis Hime em 1984, em meio ao processo de abertura política (durante o movimento das Diretas Já, cujo resultado foram eleições parlamentares para a escolha do comando da Presidência da República), também voltou a ser ecoado em forma de reivindicação durante o governo Bolsonaro. A festa do Carnaval é colocada no epicentro da nova fase da República brasileira que se iniciava: “Vem ver de perto uma cidade a cantar/ A evolução da liberdade/ Até o dia clarear/ Ai, que vida boa, olerê/ Ai, que vida boa, olará/ O estandarte do sanatório geral vai passar”. Quem foram os responsáveis por fazer o “sanatório” da ditadura se retirar da passarela do samba não é dito - não há corpo localizado nas temporalidades em prol da democracia. Talvez o daquele que escuta, dança, samba em prol de um futuro, ainda em promessa, que estava prestes a chegar, se é que chegou. Se não eram os mesmos que fizeram nos anos recentes bradando o “vai passar” contra o governo Bolsonaro, Chico consegue estabelecer em “Que tal um samba?” a

presença de corpos necessários para a transformação, a reinvenção da democracia brasileira e, além disso, um meio: o samba.

NO ESPIRALAR DO TEMPO

O samba de um Brasil que precisa de se desafogar e de se devanear no e pelo samba. Só que uma nação não se faz apenas de ideias, sonhos e esperanças. Então, a proposta de Chico ao sugerir um samba. Distante de ser apenas a sua música ali gravada, o samba é a presença e ação de certos corpos para a transformação de um regime - corpos ora outrificados pelos discursos e metodologias moderno-coloniais, que, pelo caminho da subversão, protagonizam os deslocamentos para uma realidade outra. Ali, não adiantava apenas bradar por liberdade, esperar o resultado eleitoral, e torcer para as forças que se afirmam democráticas. “Para espantar o tempo feio”, a letra afirma ser preciso um samba não só para alegrar o dia, mas para zerar o jogo. Ou seja, começar novamente para tentar “uma beleza pura no fim da borrasca”.

“Beleza pura” que é o corpo negro nas travessias pelo Atlântico da diáspora, com seus navios negreiros indutores de uma tempestade colonial (Ferdinand, 2022) cujos resultados ininterruptos, em meio a tantas diferenças, é o samba. O professor e jornalista Muniz Sodré em seu “Samba, o dono do corpo” localiza “na cultura negra as fontes geradoras de significação para o samba” (Sodré, 1998, p. 9) para afirmar que o corpo do negro é o corpo exigido pelo ritmo espaço-temporal do samba, sua síncopa. Síncopa é a batida que falta, o tempo fraco na marcação. A lacuna deixada pela ausência da batida - que é também condição de sua existência - no que se chama tempo fraco, é então preenchida pela movimentação do corpo negro no espaço. O samba, então, não é uma sobrevivência consentida da cultura negra, mas ação

de afirmação de identidade marcada pela resistência e pela ação desses corpos negros em movimento, capazes de instaurar relações temporais/espaciais.

Sodré (1998) nos lembra que “o ritmo africano contém a medida de um tempo homogêneo (a temporalidade cósmica ou mítica), capaz de voltar continuamente sobre si mesmo, onde todo fim é o recomeço cíclico de uma situação” (Sodré, 1998, p. 19). É esse ritmo que informa, é o processo comunicacional do samba dado por um saber coletivo sobre o tempo. Por isso, samba é síntese temporal.

É síntese de gêneros musicais que acometiam o Rio de Janeiro no século XIX, feito maxixe e lundu, e na sociedade branca como tango, polca e marcha. É síntese urbana das famílias do recôncavo baiano no Rio, em que estava presente na região da Saúde, da Gamboa e da Pedra do Sal, a Pequena África próximo ao Cais do Valongo, lembrado por Chico e que teve suas fundações recuperadas nos anos 2010. É dali, onde os corpos negros escravizados rumavam para seus donos, enquanto alguns partiam para o Cemitério dos Pretos Novos, que décadas depois fez-se o samba: pelos ranchos, pelos terreiros e pelas festas familiares das baianas, feito Tia Ciata (1854-1924), capaz de estabelecer, em meio à proibição legal, uma reelaboração de elementos temporais sobre o ser e estar no mundo a ponto de, em 2022, um compositor de família da elite brasileira, que tanto lucrou com seus escravizados, os colocarem enquanto solução para o ideal da democracia brasileira.

Se o samba é tempo marcado pelos movimentos dos corpos, é Exu o seu dono, como lembrou Sodré (1998), porque é Exu que funda, inventa o tempo, em que passado, presente e futuro não são anteriores, mas dados ali pela ação dos corpos. Como ressalta Leda Maria Martins (2021), o corpo é a memória dos ancestrais por ser “local de inscrição de um conhecimento que se grafa nas coreografias dos movimentos, nas

escritas e partituras peliculares, nos ritmos e timbres da vocalidade e das sonoridades. O que no corpo e na voz se repete é uma episteme” (Martins, 2021, p. 150). São os espirais dos movimentos dos corpos, portanto, que a

cada performance ritual recria, restitui e revisa um círculo fenomenológico no qual pulsa, na mesma contemporaneidade, a ação de um pretérito contínuo, sincronizada em uma temporalidade presente que atrai para si o passado e o futuro e neles também se esparge, abolindo não o tempo, mas a sua concepção linear e consecutiva. Assim, a ideia de sucessividade temporal é obliterada pela reativação e atualização da ação, similar e diversa, já realizada tanto no antes como no depois do instante que a restitui, em evento. Nessa sincronia, o passado pode ser definido como o lugar de um saber e de uma experiência acumulativos que habitam o presente e o futuro, sendo também por eles habitado (Martins, 2021, p.133).

Portanto, é nesse tempo espiralar, que “move-se para a frente e para trás, simultaneamente, figurando o presente” (p.150) que está o samba: o conhecimento contra a opressão e a favor das demandas do presente. Por isso, a indagação de Chico não é mais do que uma afirmativa sobre o tempo/espaco necessário para o desafogo e o devaneio em um presente forte, marcado pela presença de conhecimentos que antes não eram entendidos pelo compositor enquanto solução, ou a tentativa dela, de refundação dos valores democráticos e republicanos no Brasil.

EM DEVANEIO

Era fevereiro de 2023 no Rio de Janeiro. Menos de um mês depois da tentativa de golpe de Estado e abolição violenta do Estado democrático de Direito ocorrida em 8 de janeiro em Brasília. Na capital da República brasileira até 1960, os gritos de “Sem anistia” e de “Olê, olê, olá, Lula, Lula” ecoavam em meio à ovação ao samba, ao Brasil, aos

corpos capazes de dismantelar, em meio aos cacos, a força bruta das desigualdades que se impõem sobre eles ainda que até o governo Lula, eleito para estabelecer a normalidade de valores democráticos, tenha cada vez menos interesse em tal ação.

O bandolim estava lá dando o ritmo para a voz do senhor octogenário, que dividia a oralidade com o cantar junto da plateia quando recitava versos com “mutreta, demência e a dor filha da puta”. Porém, o canto forte daqueles que assistiam só foi possível quando foi colocado em cena um dos sambas fundadores daquilo que Chico fazia: o branco, de elite, compositor e cantor de samba, assim feito Vinicius de Moraes (1913-1980), “o branco mais preto do Brasil”, conforme se autodefiniu, em seu “Samba da benção”. A beleza do cantar sorrindo de Mônica Salmaso (1971-) fez com que o público da casa de espetáculos, pelo menos ali, tivesse o entendimento de que fosse possível transcender às soluções do futuro. Ali não era preciso sal grosso, só puxar um samba, o samba.

Samba, esse conhecimento espiralado que se corporifica espacial e temporalmente na e pelos corpos da diáspora negra (pela oralidade, pelo canto, pelo gesto). Nessa ancestralidade, “regente da consecução das práticas culturais” (Martins, 2021), o presente – por ela presidido e habitado, também, de passado e futuro. Presente capaz de fazer com que Chico crie seu próprio devanear ao recorrer ao samba, aqui não apenas enquanto canção, mas também como corpo-tempo-espaco em movimento para resgatar algo que aparentemente foi sem ter sido, ou foi em sua incompletude: nossa República e seus valores democráticos. Para isso, enquanto compositor e eu-lírico, convoca o corpo negro como protagonista dessa reinvenção necessária de Brasil, de um desafoço que se constitui dos tempos curvos da ancestralidade; um desafoço que não se esquece, que projeta o passado no futuro, mas propondo uma ação

espiralar no futuro pela inscrição do conhecimento do corpo negro pelo samba. Daí suas referências do samba carioca para ver o batuque no Cais do Valongo, o jongo na Pedra do Sal, a roda da Gamboa, o filho com a pele escura - esse sim, “bem brasileiro, que tal?” (Buarque, 2022).

Em “Leite derramado”, romance publicado pela Editora Companhia das Letras em 2009, o narrar de Chico adverte que “certas histórias não param de acontecer em nós até o fim da vida” (Buarque, 2009, p. 184). Então, a busca ao desafio e ao devaneio - a frase que marcada na pele impede o nosso próprio fim - também estabelece a força da ação de cada corpo enquanto necessidade temporal para solução de um Brasil. Que seja, então, pelo samba.

REFERÊNCIAS

BUARQUE, Chico. **Leite Derramado**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

BUARQUE, Chico. **Que tal um samba?**. Editora: Marola Edições. Rio de Janeiro: Biscoito Fino, 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=G7i1g3I2AT4>. Acesso em: 30 out. 2023.

FILHO, William Helal. **'Apesar de você': O hino de Chico Buarque que a ditadura censurou após levar drible do poeta**, 2021. Disponível em: <https://blogs.oglobo.globo.com/blog-do-acervo/post/apesar-de-voce-o-hino-de-chico-buarque-que-ditadura-censurou-depois-levar-por-debaixo-das-pernas.html>. Acesso em: 30 out. 2023.

LICHOTE, Leonardo. **'Que Tal um Samba', de Chico Buarque, é música contra Brasil da derrota**, 2022. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2022/06/que-tal-um-samba-de-chico-buarque-e-musica-contra-brasil-da-derrota.shtml>. Acesso em: 15 mar. 2024.

MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar, poéticas do corpo-tela**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

SODRÉ, Muniz. **Samba, o dono do corpo**. 2ª edição. Rio de Janeiro: Mauad, 1998

SUKMAN, Hugo. **‘Que tal um samba?’ é o que nos propõe agora, em junho de 2022**, Chico Buarque “Para espantar o tempo feio/Para remediar o estrago”, 2022. Disponível em: <https://www.biscoitofino.com.br/digital/chico-buarque-que-tal-um-samba>. Acesso em: 15 mar. 2024.

MUITO-HUMANOS E QUASE-HUMANOS: UMA ANÁLISE DO CONCEITO DE HUMANIDADE A PARTIR DE PENSAMENTOS DECOLONIAIS

Amanda Gomes

INTRODUÇÃO

O artigo busca entender o conceito do termo *humanidade* e como ele foi construído e articulado ao longo dos anos. A partir de pensamentos decoloniais da América Latina, Camarões e Estados Unidos, é possível entender as violências causadas a partir da imposição da ideia de que existia um homem civilizado e moderno, que serviria como modelo para todas as outras pessoas do mundo. A partir da pergunta como se deu a construção do conceito de humanidade e suas consequências, desenvolvo uma discussão acerca dos impactos da colonização europeia e da racialização, classificação e hierarquização étnico-racial.

No primeiro momento, são discutidas as teorias do determinismo biológico e geográfico que acabaram impulsionando crenças racistas, sexistas e xenofóbicas, além do suposto atraso humano em relação à sociedade europeia. A seguir, é tratado sobre a pureza de sangue e entendimento do que seria uma pessoa pura e impura. Por fim, é utilizada a noção de descolonização do pensamento, que busca desmistificar a sociedade patriarcal supremacista branca capitalista imperialista através do reconhecimento de epistemologias e cosmovisões diversas, as colocando no mesmo patamar que as europeias ocidentais e, não mais como filosofias subalternas e exóticas. Sendo assim, o trabalho traz uma discussão teórica com pontos de vista diversos, sendo alguns dentre uma infinidade de pensamentos e

possibilidades, sendo essa, uma contribuição para o campo da Comunicação Social.

A DEFINIÇÃO E IMPOSIÇÃO DO HOMEM MODERNO E SUAS CONSEQUÊNCIAS

Impulsionados pelo período das *Grandes Navegações* (século XV a XVII) e do *Iluminismo* (século XVII a XIX), a Europa Ocidental desenvolveu teorias que buscavam entender e explicar os diferentes hábitos que sociedades e grupos desenvolveram (Laraia, 2001; Santos, 2022). Duas teorias desenvolvidas foram o *determinismo biológico* e o *determinismo geográfico*. A primeira teoria aborda que a genética – logo, raça, etnia e gênero –, influencia na capacidade de desenvolver ou não certas capacidades, o que acabou reforçando crenças racistas, xenofóbicas e sexistas.

Muita gente ainda acredita que os nórdicos são mais inteligentes do que os negros; que os alemães têm mais habilidade para a mecânica; que os judeus são avaros e negociantes; que os norte-americanos são empreendedores e interesseiros; que os portugueses são muito trabalhadores e pouco inteligentes; que os japoneses são trabalhadores, traiçoeiros e cruéis; que os ciganos são nômades por instinto, e, finalmente, que os brasileiros herdaram a preguiça dos negros, a imprevidência dos índios e a luxúria dos portugueses (Laraia, 2001, p. 17).

O *racismo científico*, ou biológico, foi uma pseudociência muito propagada nesse período, sendo combatida efetivamente somente após o Holocausto de pessoas judias durante a Segunda Guerra Mundial (1939-45). Nessa ideologia eram forjadas evidências científicas de modo que afirmavam a superioridade de pessoas brancas, sobretudo europeias, em detrimento de pessoas de outras raças, tais como afirmar que o crânio de pessoas brancas era maior que o de pessoas negras, logo, as negras seriam inferiores intelectual, moral e esteticamente. Dentre

as pessoas brancas, também foram criadas teorias para afirmar que o crânio das mulheres era menor que o dos homens, afirmando que elas também eram menos capazes (Santos, 2022). Entretanto, estudos antropológicos posteriores desmistificaram essas crenças, já que somente a genética não é suficiente para determinar as diferenças culturais, bem como, pessoas de qualquer etnia podem aprender qualquer hábito. O comportamento e aprendizado dos indivíduos ocorre por meio do processo de endoculturação, ou socialização, e não da anatomia e fisiologia corporal (Laraia, 2001).

Já o determinismo geográfico é a teoria em que acreditava-se que o ambiente físico é o principal agente da diversidade cultural, onde pessoas em ambientes semelhantes, mesmo que distantes geograficamente, desenvolveriam os mesmos hábitos porque teriam recursos naturais semelhantes disponíveis. Entretanto, essa teoria também caiu em desuso, pois se observou que as culturas ocorrem de maneira seletiva e não casual.

[...] no interior de nosso país, dentro dos limites cito o Parque Nacional do Xingu. Os xinguanos propriamente ditos (Kamayurá, Kalapalo, Trumai, Waurá etc.) desprezam toda a reserva de proteínas existentes nos grandes mamíferos, cuja caça lhes é interdita por motivos culturais, e se dedicam mais intensamente à pesca e caça de aves. Os Kayabi, que habitam o Norte do Parque, são excelentes caçadores e preferem justamente os mamíferos de grande porte, como a anta, o veado, o caititu etc. (Laraia, 2001, p. 23).

O que é possível de se observar nessas teorias é que a régua para medir as culturas ao redor do mundo era exclusivamente europeia, cristã e branca. Essa régua colocava as pessoas das mais diversas etnias como o Outro racializado (Hall, 2016), afirmando a supremacia branca e se intitulando como o progresso e modelo ideal a ser seguido. É importante ressaltar que a Península Ibérica europeia já foi dominada por mulçumanos e, após a reconquista do território, por volta do século

XII, as monarquias portuguesa e espanhola promoveram uma limpeza étnico-religiosa, onde para *ser português*, além do fenótipo, era necessário ser cristão. A limpeza consistia na eliminação de todas as pessoas que não fossem cristãs, além de criarem o conceito de pureza de sangue, onde haviam “os cristãos-velhos – puros por excelência – e os impuros, que até o século XV eram os judeus, os mouros e seus descendentes” (Santos, 2022, p. 78). A religião Cristã foi um dos instrumentos para justificar a escravidão daqueles que não são considerados puros, pois na Bíblia, o trabalho é uma forma de castigo para quem não se convertesse (Bispo, 2015).

Dessa forma, os homens autointitulados como puros acreditavam que seu continente era a sociedade mais avançada, um modelo, e o restante do mundo repetiria os mesmos passos, saindo dos estágios tribais, ou selvagens, e bárbaros até alcançar a civilização. Portanto, estariam sempre atrasados.

A ideia de que os brancos europeus podiam sair colonizando o resto do mundo estava sustentada na premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a para essa luz incrível. Esse chamado para o seio da civilização sempre foi justificado pela noção de que existe um jeito de estar aqui na Terra, uma certa verdade, ou uma concepção de verdade, que guiou muitas das escolhas feitas em diferentes períodos da história (Krenak, 2019, p. 8).

O conceito de *civilização* humana está atrelado à *modernidade*, que diz respeito ao conjunto de filosofia, valores, normas, bem como, o imperialismo, o trabalho e o capitalismo (Mignolo, 2020). A *colonialidade do poder* é um conceito utilizado para separação hierárquica do mundo para controlar e dominar, como: Primeiro Mundo, Segundo e Terceiro Mundo; norte e sul global; ou até mesmo, brancos, indígenas e negros.

Os capitalistas emergentes que beneficiaram da revolução industrial mostraram-se ansiosos por pôr termo à escravidão, a qual suportava os proprietários de plantações e os traficantes de escravos. Os africanos negros e índios americanos não foram tidos em conta quando o conhecimento e a organização social estavam em causa. Ambos, africanos e índios, foram considerados organismos vivos e pacientes para serem mandados, não para serem ouvidos (Mignolo, 2020, p.124).

A noção de *biopoder* pode ser utilizada para conceituar a separação dos humanos em grupos, por meio de diferenças biológicas, sendo o racismo uma tecnologia criada para justificar as hierarquias raciais (Mbembe, 2016). O Estado moderno e civilizado possui o poder e o direito soberano de matar, pois a partir do momento que a humanidade de uma pessoa ou grupo social é retirada, é possível dizer que a vida dela é propriedade de alguém. O biopoder era utilizado na relação de dominação entre proprietário e escravizado.

A condição de escravo resulta de uma tripla perda: perda de um “lar”, perda de direitos sobre seu corpo e perda de status político. Essa perda tripla equivale a dominação absoluta, alienação ao nascer e morte social (expulsão da humanidade de modo geral) (...) Como instrumento de trabalho, o escravo tem um preço. Como propriedade, tem um valor. Seu trabalho é necessário e usado. O escravo, por conseguinte, é mantido vivo, mas em “estado de injúria”, em um mundo espectral de horrores, crueldade e profanidade intensos (Mbembe, 2016, p. 131).

Achille Mbembe conceitua dois diferentes tipos de seres humanos: o *nativo* e o *conquistador*. O primeiro era considerado o *humano natural*, ou *selvagem*, porque não tinha o caráter específico do segundo, um humano civilizado. Os *conquistadores* enxergavam a vida selvagem como uma vida animal e, não como uma vida humana, como a deles. Logo, podiam roubar e explorar os territórios e a vida animal.

Essa inscrição (territorialização) foi, enfim, equivalente à produção de fronteiras e hierarquias, zonas e enclaves; a subversão dos regimes de propriedade existentes; a classificação das pessoas de acordo com

diferentes categorias; extração de recursos; e, finalmente, a produção de uma ampla reserva de imaginários culturais. (...) Soberania significa ocupação, e ocupação significa relegar o colonizado em uma terceira zona, entre o status de sujeito e objeto. (...) Nesse caso, a soberania é a capacidade de definir quem importa e quem não importa, quem é “descartável” e quem não é (Mbembe, 2016, p.135).

Com a separação e hierarquização das pessoas, com crenças racistas, xenofóbicas e sexistas, foi criado o conceito de *homem moderno*, que seria o modelo ideal para todos. Ele era civilizado, vivia e trabalhava em cidades artificiais e não mais na natureza, além de comprar e consumir. O modo moderno e correto de se viver era e, ainda é, imposto mesmo que de forma violenta. Pessoas que vivem em campos e florestas são retiradas de suas terras por grandes corporações que transformam a natureza em recursos a serem consumidos, e precisam conviver com a pobreza, falta de amparo social e terem que aceitar essas violências como um processo natural para todos (Krenak, 2019).

Ailton Krenak traz o conceito de *sub-humanidade* para pessoas *agarradas na terra*: caiçaras, indígenas, quilombolas e aborígenes; que são considerados humanos rústicos, brutos e orgânicos. Para o autor há os *muito-humanos*, que vivem a civilização do modo considerado correto – de acordo com o pensamento moderno – e, *quase-humanos*, que são as pessoas que vivem de outros modos. Por não viverem corretamente, os *quase-humanos* são punidos com o extermínio em massa através de doenças, pobreza, fome e violência, ou são jogadas para “viver em favelas e em periferias, para virar mão de obra em centros urbanos. Essas pessoas foram arrancadas de seus coletivos, de seus lugares de origem, e jogadas nesse liquidificador chamado humanidade” (Krenak, 2019, p. 9). A modernidade é chamada de liquidificador porque através de lâminas afiadas, corta, mata e violenta tudo o que estiver dentro, os transformando em uma única coisa homogênea. Dessa forma, a

modernidade não permite a diversidade: “Ela suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos. Oferece o mesmo cardápio, o mesmo figurino e, se possível, a mesma língua para todo mundo” (Krenak, 2019, p. 12).

A supressão da diversidade é reflexo de uma sociedade de *cultura dominadora*, que tem como base o imperialismo, a supremacia branca, o capitalismo e o patriarcado (hooks, 2022). bell hooks define a sociedade pensando na ligação desses conceitos para compreender o funcionamento de toda a estrutura que é constantemente reforçada desde o nascimento das pessoas e em todas as esferas de sua vida, como família, escola e Igreja. Quando olhamos para mulheres negras, por exemplo, é possível notar que durante o período de escravidão elas exerciam o mesmo trabalho compulsório e exploração que os homens negros, tendo sua condição de mulher negada. “A julgar pela crescente ideologia da feminilidade do século XIX, que enfatizava o papel das mulheres como mães protetoras, parceiras e donas de casa amáveis para seus maridos, as mulheres negras eram praticamente anomalias” (Davis, 2015, p. 17-18). Porém, quando conveniente, sua condição de fêmea também era explorada, seja por meio do estupro ou capacidade reprodutiva, para gerar mais mão de obra escrava.

Entretanto, muitas pessoas autoras propõem formas de ir contra o *patriarcado supremacista branco capitalista imperialista*. “À medida que nos afastamos da cultura dominadora em direção a uma cultura libertadora, que valoriza a parceria e a reciprocidade, criamos uma cultura na qual todos podemos aprender a amar. Não pode haver amor onde há dominação” (hooks, 2022, p. 72). Assim, existem propostas que buscam valorizar as epistemologias e culturas diversas e não mais enxergá-las como subalternas e exóticas.

Achille Mbembe (2015) propõe a *descolonização do conhecimento*, uma forma de desmistificar o universalismo ocidental e a supremacia branca, propondo uma descolonização que vai desde a história do mundo, até os espaços físicos contemporâneos. Para isso, é necessário descolonizar as universidades – as transformando em *pluriversidades* com diversidade epistêmica –, os prédios, os espaços públicos e as iconografias. “Tratava-se de remodelar, de voltar a transformar o ser humano em artesãos e artífices que, ao remodelar matérias e formas, não precisavam de olhar para os modelos pré-existentes e não precisavam de os usar como paradigmas” (Mbembe, 2015, p. 13). O objetivo principal é substituir uma *certa espécie de homem*, criando uma *nova categoria* que não seria reduzida apenas à sua aparência física e fenótipo.

Para Antônio Bispo dos Santos (2015), conhecido como Nêgo Bispo, “preto é cor, negro é raça, humano é espécie e povo é nação” (p. 26), enquanto que a colonização eram “todos os processos etnocêntricos de invasão, expropriação, etnocídio, subjugação e até de substituição de uma cultura pela outra, independentemente do território físico geográfico em que essa cultura se encontra” (p. 47-48). A colonização europeia ao separar e classificar os humanos, os desumanizou e coisificou, substituindo suas autodenominações por categorias genéricas, sendo elas *índios*, para os nativos da América e, *negros*, para pessoas do continente Africano, além da afirmação da ausência de alma desses grupos. Para além da escravidão, da violência e do genocídio de negros e indígenas, os colonizadores pregavam o cristianismo euro-monoteísta como a religião correta e única forma possível de salvação. Retirar e demonizar a religiosidade das pessoas é uma violência às identidades coletivas, culturas e cosmovisões dos diversos, pois a religião é um modo de enxergar e dar sentido ao mundo.

O povo eurocristão monoteísta, por ter um Deus onipotente, onisciente e onipresente, portanto único, inatingível, desterritorializado, acima de tudo e de todos, tende a se organizar de maneira exclusivista, vertical e/ou linear. Isso pelo fato de ao tentarem ver o seu Deus, olharem apenas em uma única direção. Por esse Deus ser masculino, também tendem a desenvolver sociedades mais homogêneas e patriarcais. Como acreditam em um Deus que não pode ser visto materialmente, se apegam muito em monismos objetivos e abstratos. Quanto aos povos pagãos politeístas que cultuam várias deusas e deuses pluripotentes, pluricientes e pluripresentes, materializados através dos elementos da natureza que formam o universo, é dizer, por terem deusas e deuses territorializados, tendem a se organizar de forma circular e/ou horizontal, porque conseguem olhar para as suas deusas e deuses em todas as direções. Por terem deusas e deuses tendem a construir comunidades heterogêneas, onde o matriarcado e/ou patriarcado se desenvolvem de acordo com os contextos históricos. Por verem as suas deusas e deuses através dos elementos da natureza como, por exemplo, a água, a terra, o fogo e o ar e outros elementos que formam o universo, apegam-se à plurismos subjetivos e concretos (Bispo, 2015, p. 38-39).

O conceito de *contra colonização* é caracterizado como “todos os processos de resistência e de luta em defesa dos territórios dos povos contra colonizadores, os símbolos, as significações e os modos de vida praticados nesses territórios” (Bispo, 2015, p. 48). Quilombos, reinados e territórios indígenas são alguns exemplos de comunidades contra coloniais que até os dias atuais lutam e resistem para viver de acordo com suas epistemologias e cosmovisões, apesar da violência, intolerância, criminalização e genocídio.

Ailton Krenak fala da importância do corpo e da oralidade para seu povo, pois por meio de cantos, rezas, danças e sonhos é possível manter suas culturas vivas e resistir à colonização. Leda Maria Martins (2021) também fala sobre o corpo para a produção, transmissão e lembrança do conhecimento.

O corpo em performance restaura, expressa e, simultaneamente, produz esse conhecimento, grafado na memória do gesto. Performar, nesse sentido,

significa inscrever, repetir transcribendo, revisando, e representa uma forma de conhecimento potencialmente alternativa e contestatória”. A memória dos saberes dissemina-se por inúmeros atos de performance, um mais-além do registro gravado pela letra alfabética; por via da performance corporal – movimentos, gestos, danças, mímica, dramatizações, cerimônias de celebração, rituais etc. – a memória seletiva do conhecimento prévio é instituída e mantida nos âmbitos social e cultural. Assim, no âmbito das oralidades, o corpo é um portal que, simultaneamente, inscreve e interpreta, significa e é significado, sendo projetado como continente e conteúdo, local, ambiente e veículo da memória, “um lugar de transferência, (...) um espelho que contém o olhar do observador e o objeto do olhar, mutuamente refletindo-se um sobre o outro” (Martins, 2021, p. 130-131).

As propostas de Martins e Krenak reforçam que desenvolver e transmitir conhecimentos não está destinado apenas às escolas e universidades, e que saberes para além do pensamento europeu são igualmente válidos, porque guiam e fornecem perspectivas que condizem com a realidade das mais diversas sociedades.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É possível notar que a colonização foi um processo histórico que buscou criar a ideia do *homem moderno*, sendo ele: homem-cisgênero, branco, puro de sangue, que reproduz a moral e valores da religião e sociedade europeia ocidental, além de viver em sociedades capitalistas.

Para justificar a dominação, exploração, expropriação e escravidão houve o processo de racialização do *Outro*, onde, por meio de diferenças culturais e fenotípicas, pessoas não-brancas foram colocadas como quase-humanos. Isso gerou impactos que até hoje são sentidos – como violência, fome, expropriação de territórios, doenças – havendo pouca ou nenhuma reparação. A obra de Ailton Krenak (2019) discorre sobre as violências que devastaram e ainda devastam os povos indígenas, além da resistência para que suas cosmovisões e filosofias sejam tratadas em igualdade com cosmovisões e filosofias européias ocidentais.

A partir dos conceitos articulados, foi possível observar como produções de crenças opressoras da Europa Ocidental, tais como o racismo científico, o determinismo geográfico e biológico, foram utilizadas para justificar a dominação, desumanização e violências a povos originários dos demais continentes (Laraia, 2001; Santos, 2022); como a colonialidade do poder separou o mundo e as pessoas de forma hierárquica (Mignolo, 2020); como o biopoder concedeu ao Estado moderno o direito de matar aquelas vidas não consideradas humanas, ou, quase-humanas (Mbembe, 2016; Krenak, 2019); e como a cultura dominadora foi desenvolvida e, constantemente, reafirmada com base em cosmovisões, filosofias, sistemas e instituições imperialistas, supremacistas branca, capitalistas e patriarcais, que reificam e tornam as pessoas diferentes, como é o caso de mulheres racializadas, que são tratadas como anomalias, não apenas pela sua raça e etnia, mas também pelo seu gênero (Davis, 2015; hooks, 2022).

No mais, também foram apresentadas epistemologias sobre a contra colonização, que representa a resistência à dominação colonial; e sobre a importância do corpo e da oralidade para resistir e manter os diferentes modos de vida (Santos, 2015; Mbembe, 2016; Krenak, 2019; Martins, 2021).

Os pensamentos decoloniais buscam enxergar e reconhecer a humanidade como algo plural, existindo *humanos* diversos, e não apenas *o homem moderno*. Como Ailton Krenak (2019) defende: *não somos iguais, e isso é maravilhoso*. Descolonizar o pensamento é um método poderoso para enxergar as humanidades diversas, sem hierarquizações, e respeitar as diversidades de epistemologias, cosmovisões, fenótipos, essências, entre outros elementos diversos das vidas humanas.

Portanto, estudos e epistemologias, como as apresentadas nesse artigo, proporcionam novos olhares para a Comunicação Social, pois

humaniza e trata toda a diversidade de pessoas de forma plural, reconhece opressões que ainda persistem atualmente, além de proporcionar redes de apoio para o enfrentamento e reivindicações por mudanças.

REFERÊNCIAS

- DAVIS, A. **Mulheres, raça e classe**. Tradução: Heci Regina Candiani. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2016.
- HALL, S. **Cultura e representação**. Rio de Janeiro: PUC-Rio - Apicuri, 2016, p. 189-210.
- KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo, Companhia das Letras, 2019.
- LARAIA, R. B. **Cultura: um conceito antropológico**. 14. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2001.
- MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.
- MBEMBE, Achille. Decolonizing Knowledge and the Question of the Archive. **Wits Institute For Social and Economic Research (WiSER)**, 2015. Disponível em: <https://wiser.wits.ac.za/content/achille-mbembe-decolonizing-knowledge-and-question-archive-12054>.
- MBEMBE, Achille. Necropolítica. **Revista do Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais EBA UFRJ**, n. 32, p. 122-.151. dezembro, 2016. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993/7169>.
- MIGNOLO, Walter. A Geopolítica do Conhecimento e a Diferença Colonial. **Revista Lusófona de Educação**, v. 48, n. 48, p. 187-224, 2020. Disponível em: <https://revistas.ulusofona.pt/index.php/rleducacao/article/view/7324>.
- SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, quilombos: modos e significações**. Brasília, INCTI/ UNB, 2015.
- SANTOS, Y. S. **Racismo brasileiro: uma história da formação do país**. São Paulo: Todavia, 2022.

**4 COLONIALIDADES DO SER E(M)
ESPAÇOS INSTITUCIONAIS DE PODER**

ESTENDER E LEVANTAR AS MÃOS: CULTOS, SÚPLICAS E GESTUALIDADES NA ERA FRANQUISTA

Deivid Carlos de Oliveira

INTRODUÇÃO

A Segunda República espanhola, ocorrida entre 1931 e 1936, ficou marcada pela luta por igualdade entre os cidadãos espanhóis, pois defendia, entre outras pautas: estado laico, sufrágio universal, desaparecimento das classes sociais privilegiadas, ampla declaração dos direitos e liberdades individuais, direitos da mulher, matrimônio civil, divórcio etc. Como essas ideias propunham uma mudança considerável na sociedade – o que desagradava grupos mais conservadores – em 18 de julho de 1936, após a vitória democrática da Frente Popular de esquerda nas eleições nacionais, ocorreu uma tentativa ilegítima de tomada de poder. Parte do exército espanhol, junto de generais direitistas como Francisco Franco, José Sanjurjo, Manuel Goded e Emilio Mola, levaram a cabo uma tentativa de golpe de Estado, cujo fracasso culminou em uma Guerra Civil que durou três anos (1936-1939). Nesse período, a Espanha ficou dividida em duas partes: o bando republicano, formado por liberais, socialistas, intelectuais, comunistas, camponeses, regionalistas, trabalhadores, parte do exército e da polícia etc., e o bando nacional (ou rebelde), constituído por conservadores, aristocratas, militares, classes sociais alta e Igreja Católica¹. Após anos de intenso conflito, o lado nacional saiu vitorioso, dando início à ditadura franquista (1939-1945).

¹ É importante considerar que o bando republicano recebeu apoio da Rússia e das Brigadas Internacionais, enquanto o bando nacional foi amparado pela Alemanha e Itália, que estavam tomadas por lideranças fascistas.

Dentre as bases ideológicas e políticas implementadas por esse regime ultranacionalista pode-se mencionar a concentração de todos os poderes em Franco, o chefe de Estado da época, a instalação de um partido único, o movimento nacional, a supressão das liberdades e direitos dos cidadãos, a censura deliberada de livros e filmes, a proibição de outras línguas que não o castelhano, o ajuste da vida social e da educação conforme os preceitos do Nacional-catolicismo etc.

Ainda, como fundamento pregado pelo franquismo, é possível citar a incorporação de símbolos do fascismo, devido a aliança formada com potências fascistas que participaram ativamente da Segunda Guerra Mundial. Um dos símbolos importados foi a saudação nazista “*heil, Hitler*”, adaptada para a versão “*viva a Franco*”. Além da frase, havia um gesto que acompanhava o cumprimento. Era preciso levantar as mãos até a altura da cabeça, posicionar as palmas no sentido do chão ou incliná-las levemente para a frente no momento em que se pronunciava a sentença. O gesto tornou-se obrigatório nas escolas, onde havia uma estrita segregação entre meninos e meninas. Nesse sistema educativo, os meninos cursavam disciplinas tradicionais, do ciclo básico, como matemática, história, geografia... Em contrapartida, as meninas eram ensinadas a desempenhar tarefas domésticas e a exercer papéis de cuidado, para “servir de suporte” aos homens ao redor. Independente das disciplinas cursadas, ambos eram obrigados a seguir a doutrina católica, bem como cultuar a figura de Franco.

Como nem todas as crianças tinham a possibilidade de frequentar uma instituição de ensino, ou precisaram abandonar os estudos com o estabelecimento de um regime antidemocrático, muitas delas estendiam as mãos; não para saudar a um líder tirânico, mas para pedir ajuda. Diante de um cenário de profunda avidez, marcado por assassinatos, exílios, torturas, maus tratos, desaparecimentos e roubos de bebês, a Espanha

enfrentou também a fome. Estima-se que aproximadamente 120 mil pessoas morreram de fome e/ou outras doenças no pós-guerra. Isso significa que o Estado operou não apenas enquanto disseminador da violência física contra seus cidadãos, mas também de uma maneira indireta, favorecendo que pessoas menos abastadas morressem por não possuir produtos básicos necessários à sobrevivência.

Todos os anos de fome e as diversas formas de doutrinação propagadas permanecem vivas, em narrativas históricas e testemunhos do período cinzento, mas também podem ser recuperadas por intermédio de fotografias, tomadas aqui como relatos visuais da miséria moral enfrentada e/ou disseminada pelos espanhóis. Considerando o papel das imagens na reconstituição dessas memórias, pretende-se investigar como as gestualidades expressas por crianças durante o período ditatorial podem oferecer pistas, que nos ajudam a entender a violência de ordem fascista como um projeto, não apenas ideológico, mas sobretudo, político, de dizimação da vida.

VISTA PANORÂMICA DAS IMAGENS

O cenário pigmentado na introdução aparece materializado nas quatro fotografias a seguir. A primeira delas (figura 1) foi feita em um ambiente externo, como pode ser percebido pelas paredes desgastadas em segundo plano, pela porta de madeira que dá acesso ao imóvel, pela calçada que resguarda os pedestres e, principalmente, pelo tipo de iluminação que incide sobre as personagens, que revela que se trata de uma cena diurna. Para capturá-la, o fotógrafo faz o disparo da rua, enquadrando as duas crianças em um plano de conjunto. São dois meninos de idades aproximadas. Um deles, o maior, veste uma blusa escura de manga comprida, um short também escuro e uma meia que

vai até a altura dos joelhos. Em sua mão esquerda há uma espécie de bolsa ou sacola, segurada por apenas uma das alças. Já o menino menor veste um casaco de cor clara, que cobre metade de suas pernas, e um par de meias caneladas. Ambos se posicionam de costas para o fotógrafo, como se não se importassem com o registro ou tivessem sido fotografados no meio de uma ação despreocupada.

Figura 1 - Sem título, autoria desconhecida, setembro.



Fonte - *El País*, 2006, on-line.

Apesar de estar de costas para o fotógrafo/espectador, o que impede de ver ao certo os rostos e expressões faciais, é possível reconhecer o gesto corporizado pelos dois garotos. Eles levantam a mão

direita para o alto como uma forma de referenciar Francisco Franco. O gesto, como dito, presta uma saudação ao ditador e ao regime autoritário difundido por ele. Isso significa que, apesar da pouca idade, estes corpos pueris já haviam sido doutrinados a glorificar o seu déspota, reproduzindo assim a ordem vigente.

Um aspecto interessante a se observar nesta saudação é que os meninos sequer estão diante da presença humana do ditador. Ao contrário, eles cultuam a efígie do militar, que vale como uma substituta de seu corpo ausente. Além da imagem, essa representação, em pintura, acompanha um dizer: “FRANCO / *Caudillo de Dios y de la Patria / El primer vencedor en el mundo del bolchevismo en los campos de batalla*” (“FRANCO / Líder de Deus e da Pátria / O primeiro vencedor no mundo do bolchevismo nos campos de batalha”, em tradução livre). A imagem, juntamente com os dizeres estampados na parede, endossam a propaganda disseminada por Franco, de que ele era um caudilho, ou seja, um enviado de Deus para salvar a Espanha das sucessivas crises políticas, econômicas e sociais. Para reforçar esse mito, ele se coloca como um ser humano atípico ao se autointitular *o primeiro vencedor* de um feito histórico; o que, em seu ponto de vista, conferiria a ele características extraordinárias. A mensagem afixada na parede, portanto, evidencia os tentáculos do franquismo na sociedade espanhola, à medida que ela buscava não apenas a exaltação dos valores morais e ideológicos, como também a consolidação de Franco como um salvador – o que é, por sinal, uma estratégia bastante comum utilizada em partidos tirânicos e governos de extrema-direita. Dessa maneira, o culto ao cartaz realizado pelas crianças demonstra a força de seu discurso, pois mesmo diante de uma fotografia, alçada em uma zona qualquer da cidade, as crianças seguiram reverenciando a sua figura.

Em outra fotografia (figura 2), também externa e feita nas dependências de uma escola, a reverência ao ditador também foi registrada pelo fotógrafo, que captura o momento exato em que uma fila de meninas dispostas em pares estende as mãos para o alto para prestar continência. Ao contrário da primeira foto, aqui, não há nenhuma referência direta a Franco para além da saudação propalada por ele. Também não parece haver espontaneidade no cortejo, já que, de todas as pessoas na imagem, apenas as crianças saúdam o ditador. Ao que parece, a ação retratada é algum tipo de apresentação escolar, o que justificaria apenas as crianças repetirem o gesto para os demais adultos presentes, que acompanham o ato afastados do pátio de chão batido por onde as meninas caminham.

Embora a gestualidade seja o ponto de maior atenção na imagem, também é possível resgatar outro componente do franquismo: a segregação dos espaços escolares. Na fotografia, feita a partir de um plano geral, é possível observar a presença de 29 pessoas. Desse total, há pelo menos 11 mulheres, dois homens e 16 crianças. Todas elas são meninas e são reconhecíveis como estudantes pelo uso padronizado do uniforme; elas utilizam sapatilhas idênticas, assim como trajam o mesmo modelo de vestido, que se estende do pescoço até a linha dos joelhos. Como não há nenhum garoto em cena, fica clara a separação entre meninos e meninas, característica da escola franquista.

Figura 2 - Sem título, autoria desconhecida.

Fonte - Arquivo geral da administração, s/a, on-line.

De acordo com Marina Subirats (1976), a divisão promulgada por Franco não apenas separava os alunos com base na classificação binária de gênero, mas também, como resultado de tal divisão, conferia prejuízos às mulheres. Segundo a socióloga, no modelo repressivo da época, o papel atribuído à mulher era sempre inferior. Por receber uma educação diferente, voltada ao lar, elas eram preparadas para assumir tarefas de cuidado, o que implicava no ingresso em disciplinas especiais, diferente das que os meninos cursavam. Essa separação também contribuía com a cimentação da norma patriarcal, posto que, seguindo uma ordem de março de 1938, nas *escolas de meninas* a feminilidade hegemônica – cuja maior imposição era abdicar dos direitos civis, econômicos e culturais para atuar em função do lar e da família – deveria imperar, porque, para os adeptos do franquismo, ela garantiria o sucesso dos valores religiosos pregados pela igreja católica.

Ao evocar um gestuário equivalente, as duas imagens analisadas focalizam o mesmo tipo de representação da infância. Elas mostram o

dia a dia de crianças que contribuíram, voluntariamente ou por terem sido instruídas a colaborar, com a manutenção do governo em voga. De alguma forma, as infâncias vividas sob essas égides estavam margeadas dos efeitos mais truculentos da ditadura, como por exemplo, o sequestro de filhos de presos ou de republicanos comumente realizado pelo estado naquela época. Não por isso, não se pode presumir que as crianças fotografadas não foram afetadas negativamente pelos reflexos do sistema totalitarista, uma vez que um modelo de sociedade autoritária coloca em risco a dignidade de toda pessoa humana. Além do mais, se fundado sob uma norma patriarcal, é possível que todos os cantos da sociedade sofram – em diferentes modulações, é claro – as consequências impostas por uma educação machista; inclusive os seus membros mais aplicados.

A subjugação dos menores não ficava restrita ao ambiente escolar. Havia outras crianças que sequer podiam ter acesso à educação básica, porque enfrentavam a pobreza que havia se instalado na Espanha dos anos quarenta. Segundo Gloria Ruiz e Miguel Blanco (2022), esse estado de penúria procedeu das decisões tomadas pelo regime nacionalista no fim da Guerra Civil; o que, por sua vez, escalonou problemas econômicos e sociais em todo o país, como o aumento exponencial da fome. Para os autores, “os piores anos da fome (1939-1942 e 1946) constituíram uma autêntica escassez, na qual o poder aquisitivo da população caiu drasticamente e foram registradas numerosas mortes por inanição²” (Ruiz; Blanco, 2022, on-line, tradução nossa). Ademais, “as ruas dos povoados e das cidades encheram-se de crianças desnutridas, homens famélicos e idosos doentes de avitaminose, tifo ou tuberculose. A

² No original: “los peores años del hambre (1939-1942 y 1946) constituyeron una auténtica hambruna durante la que cayó drásticamente el poder adquisitivo de la población y se registraron numerosas muertes por inanición”.

pobreza extrema levou muitas famílias a viver precariamente em porões e barracos lotados, em péssimas condições de saúde e higiene³” (Ruiz; Blanco, 2022, *on-line*, tradução nossa). Esse cenário, de extrema privação dos direitos fundamentais, foi registrado nas duas imagens a seguir, que mostram uma infância coberta de desamparo.

A primeira delas (figura 3) traz, em primeiro plano, três crianças. Uma delas, a que ocupa o canto direito da imagem, foi enquadrada quase que inteiramente no extraquadro. Dela, só é possível ver as mãos e parte do tronco. Pelas suas vestes, um vestido escuro com mangas compridas e gola bebê, é possível imaginar que se trata de uma menina.

Ao lado dela há outra garota, cujas descrições físicas são bastante semelhantes, como a postura corporal e o uso de uma vestimenta de mangas longas. As condições em que as roupas se encontram, juntamente com o cabelo revirado, contribuem com o entendimento de que ela está vivendo uma situação precária, carente de produtos básicos necessários à sua sobrevivência.

Com o cabelo bagunçado e segurando uma expressão vazia, o menino menor, ao lado, é o personagem de maior destaque; até mesmo porque, além de ocupar o centro da imagem e estar um passo adiante, é o único dos três com o rosto focado. Tal qual as duas garotas, ele também dá indícios de sua má condição. Enquanto um de seus braços fica em repouso na cintura, o outro é estendido para a frente, de forma a reproduzir o gesto inveterado de quem pede ajuda. As meninas ao redor repetem o movimento, e posicionam a palma das mãos para frente, em direção ao fotógrafo. Todos os três parecem vê-lo como uma

³ No original: “Las calles de los pueblos y de las ciudades se llenaron de niños desnutridos, hombres famélicos y ancianos enfermos de avitaminosis, tífus o tuberculosis. La pobreza extrema condujo a numerosas familias a malvivir hacinadas en cuevas y chabolas en pésimas condiciones de salubridad e higiene”.

saída para o sofrimento vivenciado. Tanto que, além das mãos esticadas, as crianças mantêm os olhos compenetrados na câmera, devolvendo ao aparelho, fotógrafo e espectador um olhar de clamor. Pela forma como ocorre essa interação, parece haver uma conversa silenciosa, mediada pelo olhar, entre o fotógrafo e os sujeitos fotografados.

Figura 3 - Sem título, autoria desconhecida.



Fonte - Arquivo geral da administração, s/a, on-line.

Essa conversa fica ainda mais acentuada com o plano escolhido para o disparo: plano médio. Por ser um plano mais fechado, nele, as personagens retratadas tomam mais domínio da imagem, isto é, aparecem em maior evidência. Esse efeito é igualmente explorado na fotografia seguinte (figura 4), cuja personagem também é retratada como assunto principal. Na cena em que ela aparece há outras crianças à volta, partilhando o mesmo espaço. Trata-se de um refeitório público gerenciado pelo auxílio social – uma organização franquista de ajuda humanitária, inspirada em uma associação semelhante, o *auxílio de inverno do povo alemão* (*Winterhilfswerk*) – responsável por prestar assistência, mas também difundir o modelo educativo autoritário da

época. A mesa desse refeitório comunitário está coberta por uma toalha quadriculada. Em cima dela há quatro canecas, um mini vaso com duas flores decorativas, um pedaço de pão e pelo menos três pratos, tomados pelo que parece ser algum tipo de sopa.

Nos lados direito e esquerdo da imagem há outras duas crianças, também atendidas pela organização, das quais só é possível notar os braços. Elas levam colheres na boca, assim como a personagem cujo rosto é o único à mostra. Ela olha para a câmera com um olhar misto de constrangimento e consternação. Por estar vidrada no fotógrafo, a garota não percebe que a gola de seu vestido está dentro do prato que a alimenta. Esse descuido, bem como o fato das três colheres suspensas estarem cheias, dá a entender que o fotógrafo interrompeu a refeição para fazer o seu registro, o que poderia explicar a expressão facial da menina ao olhar para a câmera.

Figura 4 - Sem título, autoria desconhecida, 1937-1938.



Fonte - Biblioteca Nacional Espanhola, 2022, *on-line*.

HIERARQUIAS VISUAIS EM REPRESENTAÇÕES DA INFÂNCIA

O contato visual das personagens evidencia como, nos dois últimos casos (figuras 3 e 4), o fotógrafo é mais do que uma testemunha da decadência espanhola. Ele não só observa a ação, como também participa dela. Sua presença se faz notar não pela sua manifestação em cena, mas pela própria incorporeidade implicada de sua existência. Isso significa que, ainda que seu corpo não apareça diretamente em nenhuma foto, ele não passa despercebido pelas pessoas presentes. Tanto que, ao se observar com mais afincio, nota-se que existe um nível de interação entre o fotógrafo e os fotografados, maior do que nos outros casos (figuras 1 e 2), em que ele apenas observa de longe, sem interferir diretamente no acontecimento.

A participação do fotógrafo em relação à temática abordada pode ser percebida também em um dos recursos expressivos empregados. A altura do ângulo adotada, em ambas as fotos, é denominado *plongée*. Nesse tipo de ângulo a imagem é feita de cima para baixo, o que faz com que o assunto seja inferiorizado. Por causa desse posicionamento, as crianças são vistas de cima, como se estivessem aos pés dos espectadores. São, por isso, diminuídas, apequenadas pelo obturador. Como o contexto revela que elas já estavam, no plano real, sofrendo as consequências da fome, esse tipo de representação acentua ainda mais a posição precária encarada por elas. Se um pensamento do senso comum já possui dificuldades em enxergar crianças como seres humanos integrais, com esse tipo de enquadramento elas são ainda mais assujeitadas; o que implica considerar que os direitos dessas crianças são violados a partir de duas frentes, pelo menos: a) do Estado, que além de praticar inúmeras formas de terrorismo contra seus

cidadãos (como execução, tortura, sequestro, maltratos...)'⁴ deixou seu próprio povo desamparado após o final da guerra; b) e do fotógrafo, que se ancorou em um tipo de visualidade colonizadora, utilizando os artifícios da imagem como uma ferramenta de desumanização.

Seguindo em uma direção oposta, nas duas primeiras imagens analisadas (figuras 1 e 2) o fotógrafo está em pé de igualdade com as crianças, pois a fotografia é tirada a partir de um ângulo normal, nivelado a partir do olhar do fotógrafo. Diferente do *plongée*, que diminui os corpos, esse ângulo retilíneo não impõe aos espectadores uma hierarquia visual. Essa diferença de abordagem é mais do que uma escolha estética, ela produz sentidos muito distintos daqueles gerados pelos dois últimos casos. Por um lado, noticia que o governo de Franco foi bom para a sociedade, pois a harmonia do registro transmite uma ideia de ordem incondizente com a entropia da época. Por outro, ressalva a hipótese de que os jovens apoiadores do ditador podiam viver a infância em sua plenitude, o que também é incorreto de se afirmar, pelos motivos acima mencionados.

Esse último trato com a infância possui ainda outra dimensão, igualmente nociva. Ainda que não sejam subalternizadas pelo enquadramento, nem pelos aspectos mais notórios explorados nas outras imagens, como pelo uso de roupas desgrenhadas e aparência mal cuidada, essas crianças estavam condicionadas às ordens impostas pelo regime. Elas viviam um outro tipo de restrição; não associada à questão alimentar, mas aos direitos de livre expressão. Mesmo investindo em uma noção de infância mais confortável, onde o acesso ao básico tinha

⁴ Um dos exemplos concretos mais proeminentes durante a Guerra Civil foi o bombardeio de 50 toneladas de explosivos à cidade de Guernica, em 26 de abril de 1937. Dentre os objetivos do bombardeio estava a destruição da cidade basca, símbolo nacional de resistência, e o teste das novas tecnologias alemãs de extermínio em massa.

vez, as duas primeiras imagens limitam aquelas vidas à exaltação de seu governante e ao seguimento deliberado de suas normativas. Está certo que elas não devem ter sofrido na pele todos os efeitos de um governo totalitário, porque estavam em outro polo, porém, ainda assim, os menores são utilizados como instrumentos na manutenção de políticas fascistas. Por isso, se comparadas, é possível apreender que as quatro imagens levam ao mesmo lugar de subjugação, desumanização e supressão das subjetividades. E assim o fazem a partir de distintos recursos, é claro, mas que, se presentificadas, desmantelam as ameaças que um projeto de dizimação fascista pode causar à democracia de um povo de uma maneira geral.

AGRADECIMENTOS

Este ensaio foi escrito a partir da minha passagem pela Universidad de La Rioja (UniRioja), em 2023, onde cursei a disciplina “*Cultura y civilización españolas*”, lecionada pela Profa. Dra. Sara Aguayo Hernández, a quem devo o meu agradecimento especial pela partilha de conhecimentos, referências e afetos.

REFERÊNCIAS

EL País. **La dictadura franquista I**. El País, 2006, *on-line*. Disponível em: https://elpais.com/elpais/2006/03/22/album/1143013068_910215.html. Acesso em: 03 mar. 2024.

SALAS, José Luis Ibáñez. **Más cornás del hambre**: historia de la posguerra franquista. Nueva Tribuna, 2020, *on-line*. Disponível em: <https://www.nuevatribuna.es/articulo/cultura---ocio/editorial-novedades-critica-libros-posguerra-franquismo-hambre-miguel-angel-arco-blanco/20200629142230176639.html>. Acesso em: 18 fev. 2024.

SANZ, Carlos S.. Los símbolos del nacionalcatolicismo. Una mirada a través de la fotografía escolar durante la dictadura franquista (1950-1959). **Historia y Memoria de la Educación**, 2019.

SUBIRATS, Marina. **La mujer domada**. Cuadernos de Pedagogía (Suplemento), nº 3, 1976, p. 43-44.

THE Conversation. **La hambruna silenciada de la posguerra española**. The Conversation, 2022, *on-line*. Disponível em: <https://theconversation.com/la-hambruna-silenciada-de-la-posguerra-espanola-191717>. Acesso em: 02 nov. 2023.

VALDÉS, Isabel. **¡Niñas, firmes!** El País, 2017, *on-line*. Disponível em: https://elpais.com/elpais/2017/10/03/mujeres/1507043905_160917.html?event=go&event_log=go&prod=REGCRART&o=cerradoam. Acesso em: 06 mar. 2023.

WIKIDAT. **Sistema educativo franquista**. Wikidat, s/a, *on-line*. Disponível em: <https://es.wikidat.com/info/sistema-educativo-franquista>. Acesso em: 01 nov. 2023.

REFLEXÕES SOBRE O USO DA LINGUAGEM INCLUSIVA E NÃO SEXISTA PARA A REDUÇÃO DA DESIGUALDADE ENTRE OS GÊNEROS NA COMUNICAÇÃO

Silvia Helena Dias dos Santos

Cynthia Mara Miranda

A linguagem é o reflexo do pensamento de uma sociedade e, se uma sociedade é sexista, é possível que a linguagem reforce esse aspecto. Nos dizeres de Chaher e Santoro (2007), a questão não é simplesmente em razão das normas gramaticais de concordância entre o que se fala e para quem se fala, há um contexto histórico enraizado e reproduzido que tenta invisibilizar as mulheres, seja de forma consciente ou inconsciente.

De fato, só a feminização da linguagem não é suficiente para mudar todo um contexto histórico, ainda que sejam envidados todos os esforços para a elaboração de leis, normas e regulamentos que favoreçam o uso da linguagem inclusiva e não sexista.

A definição do gênero masculino e feminino parece estar sedimentada na língua portuguesa há muitos séculos. A escolha do masculino para se referir a todos, genericamente, e a forma como apaga o gênero feminino, reforça estereótipos que alimentam a desigualdade entre os gêneros. A gramática tradicional, por exemplo, conhecida pela norma culta e conservadora da língua portuguesa, entende que não é necessário distinguir o gênero feminino quando há a presença de homens. Nesse sentido, Fischer (2021, p. 10) expressa que a escolha do masculino como genérico e a maneira como são construídas frases ocultando o gênero feminino reforça e perpetua estereótipos do que um

dia foram considerados “papéis adequados” para mulheres e homens na sociedade.

É inegável que existe um uso sexista da língua na expressão oral e escrita, tanto nas conversações informais, quanto nos documentos oficiais, que transmitem e reforçam as relações assimétricas, hierárquicas e não equitativas entre os sexos em cada sociedade. Nesse contexto, Franco e Cervera (2006, p. 5) destacam que:

[...] uma vez que não é uma prática habitual contemplar e incluir em seus documentos um uso adequado da linguagem. Basta ler alguns documentos ou escutar as mensagens telefônicas das repartições públicas para poder detectar que se continua usando o masculino como linguagem universal e neutra. Nega-se a feminização da língua e ao fazê-lo estão tornando invisíveis as mulheres e rechaçando as mudanças sociais e culturais que estão ocorrendo na sociedade.

Ocultar o gênero feminino reforça o estereótipo de que determinado papel não se adequa às mulheres. Isso porque, segundo Brum (2020), a vida em sociedade, as pesquisas e os avanços realizados são moldados sob a ótica masculina.

No campo da comunicação e da linguagem, muitas são as barreiras para garantir a representatividade das mulheres na fala e na escrita de modo a não ocultar o protagonismo delas. Nessa direção, Butler (2022) pontua que as desigualdades entre homens e mulheres atravessam as instituições e as redes de poder de controle social, formando-se uma linguagem que exclui as mulheres dos discursos, independentemente do meio em que se propagam.

Butler (2022) considera que a construção simbólica relativa aos atributos culturais associados às pessoas considerando seu sexo transmuda a diferença sexual em desigualdade social. A linguagem como um campo em que a diferença sexual fica evidente pela supremacia da linguagem masculina, enquanto modelo hegemônico que

reforça a visão androcêntrica de mundo, precisa ser transformada para garantir que metade da população do mundo, as mulheres, possam ser reconhecidas na proporção do papel que desempenham para a manutenção das sociedades.

Para Cameron (1985), a linguagem é um meio pelo qual as desigualdades de gênero são perpetuadas e reproduzidas na sociedade; a linguagem não é simplesmente um reflexo da realidade, mas também influencia a maneira como as pessoas pensam e se comportam. Segundo a autora, em muitas línguas, as palavras associadas a papéis de gênero tipicamente masculino são valorizadas e consideradas neutras, enquanto as palavras associadas a papéis femininos são menosprezadas ou consideradas subalternas.

Nesse contexto, a autora alerta sobre a maneira como a linguagem pode ser usada para diminuir as mulheres e reforçar a desigualdade de gênero. Essa forma de diminuição da mulher na linguagem pode afetar a maneira como elas são vistas e tratadas pela sociedade.

Maffia (2007), ao tratar do potencial dos discursos, apresenta um questionamento sobre a utilização de palavras ditas “masculinas” na delimitação de direitos para ambos os sexos, assim:

[...] quando digo “todos os homens nascem livres e iguais e com os mesmos direitos”, existe uma palavra – “todos” – que assinala o universal, se supõe que esta é uma declaração “universal” dos direitos do homem e do cidadão. É universal porque fala de todos. Esse “todos” da linguagem é o “todos” da realidade? O universo do discurso nem sempre é o universo de toda realidade. Quando digo “todos os homens nascem livres e iguais”, “todos os cidadãos nascem livres e iguais e têm os mesmos direitos”, nesse “todos” da linguagem, qual é a pertinência, qual é o universo de alcance que tem de realidade? (Maffia, 2007, p.23, tradução nossa).

A reflexão proposta pela autora possibilita aferir que as mulheres “estão fora”, tendo em vista que o universal seria o masculino. A partir

do momento em que o discurso/linguagem busca uma universalização “forçada”, pluralidades e diferenças são suprimidas.

O chamado sexismo linguístico é uma forma de discriminação e, nesse cenário atual, sua perpetuação pode impedir, inclusive, o alcance dos Objetivos de Desenvolvimento Sustentáveis estabelecidos na Agenda 2030 da Organização das Nações Unidas (ONU), especialmente o Objetivo 5, que visa alcançar igualdade de gênero e empoderar todas as mulheres e meninas, tendo como meta acabar com todas as formas de discriminação contra todas as mulheres e meninas em toda parte (Nações Unidas, 2015).

Embora a língua em si não seja sexista, a forma como as pessoas expressam a linguagem pode reproduzir e reforçar as desigualdades entre os gêneros que já são vivenciadas em distintos campos sociais. Cameron (1985) aduz que a linguagem não é apenas um instrumento de comunicação, mas também um meio de construir identidades sociais e culturais. Para a autora, a linguagem pode ser usada para criar e reforçar estereótipos de gênero e para construir identidades de gênero específicas.

Essas barreiras não são de superação simples, o que requer não só a luta incansável dos movimentos feministas, mas, sobretudo, o amparo legal. Os poderes Legislativo, Executivo e Judiciário precisam dar abertura para que as reivindicações se traduzam em ações concretas para o avanço da igualdade entre os gêneros. Na contemporaneidade, as leis, normas e regulamentos começam a entrar em vigor no país, não somente pelo Poder Executivo, mas, também, pelo Poder Judiciário.

Em 2012, com vistas a ampliar a representação da mulher na linguagem, a então presidenta da República, Dilma Rousseff, sancionou a Lei nº 12.605, de 3 de abril de 2012, que determina o emprego obrigatório da flexão de gênero para nomear profissão ou grau em

diplomas. Com isso, as profissões antes apenas ditas no masculino, tais como Professores, Mestres, Doutores, Presidente, agora devem ser flexionadas conforme o gênero do profissional e da profissional que as ocupa. Ou seja, se ocupadas por mulheres, os documentos serão escritos pelos vocábulos: a Professora, a Mestra, a Doutora, a Presidenta. Essa não foi a primeira lei a obrigar a flexão de gênero em documentos, o que evidencia que a criação de norma não é suficiente sem o devido acompanhamento de sua implementação.

Começa, então, a tentativa de reduzir a desigualdade em documentos oficiais, que, antes, eram predominantemente escritos em linguagem não inclusiva, na qual predominava a flexão de gênero no masculino para representar homens e mulheres.

No âmbito do Poder Judiciário Federal, a criação e instauração da Resolução CNJ nº. 376, de 2 de março de 2021 (Conselho Nacional de Justiça, 2021a), dispôs sobre o emprego obrigatório da flexão de gênero para nomear profissão ou demais designações na comunicação social e institucional do Poder Judiciário e representou um marco para o reconhecimento das mulheres na linguagem institucional do referido poder. Tal normativa originou o Guia de Linguagem Inclusiva para Flexão de Gênero - aplicação e uso com foco na comunicação social (Brasil, 2023b).

A incorporação da linguagem inclusiva e não sexista em documentos, e na comunicação institucional no país, deve ser vista como uma questão política e de reconhecimento de mais da metade da população brasileira, ou seja, não pode ser vista apenas como uma questão gramatical. Tal incorporação vem ganhando força ao serem estabelecidas leis federais específicas que determinam o emprego de flexão de gênero ao nomear profissão nos diplomas e, posteriormente, a instituição de normas, regulamentos e guias a serem aplicados na

comunicação institucional, abrangendo, sobretudo, a linguagem empregada nas redes sociais.

Ressalte-se que antes da Lei nº 12.605/2012, que tratou do uso da flexão de gênero para nomear profissão ou grau em diplomas no país, em 1956, o então presidente da República, Juscelino Kubitschek, sancionou a Lei nº 2.749, de 2 de abril de 1956, dando norma ao gênero dos nomes designativos das funções públicas. Teoricamente, não seria necessário a eleita ao cargo de Chefe de Estado do Brasil estabelecer nova lei em 2012, posto que existia lei em vigor que a amparava há quase cinquenta anos. Nesse sentido, Nascimento (2015) argumenta que, sendo a primeira vez que tinha chegado ao Palácio do Planalto, é normal que nunca tenhamos ouvido alguma mulher ser chamada de “presidenta” no país.

Contudo, com a eleição da primeira Presidenta do Brasil, Dilma Rousseff trouxe à tona a importância da flexão de gênero e fez questão de ser nomeada “Presidenta”, o que revela um ato simbólico de que esse lugar também pertence às mulheres, independentemente das discussões trazidas pelos gramáticos mais conservadores. Isso porque essa flexão de gênero vai muito além de regras gramaticalmente aceitas, e, sim, a conquista de um lugar que sempre foi ocupado por homens.

A exigência de Dilma de ser chamada de presidenta não ganhou a adesão “natural”, a fim de que os demais poderes que apresentassem mulheres no topo de suas estruturas adotassem a mesma nomenclatura. A Ministra Carmen Lúcia, por exemplo, ao suceder ao Ministro Lewandowski em um dos cargos mais importantes do Poder Judiciário, que é a presidência da Suprema Corte, cargo esse que tinha sido ocupado por apenas uma mulher até então em toda a história, a líder eleita, Ellen Gracie (líder no período de 2016 a 2018), quando foi indagada se gostaria de ser chamada de Presidente ou Presidenta, a Ministra respondeu “Eu

fui estudante e eu sou amante da língua portuguesa. Acho que o cargo é de presidente, não é não?” (Nunes, 2016).

Com essa declaração, a Ministra Carmen Lúcia, apesar de ter chegado a um lugar ocupado majoritariamente por homens, preferiu manter a tradição, mesmo a norma gramatical aceitando as duas formas como corretas quando essa palavra for para designar mulheres nesses cargos. Nesse sentido, reflete-se que a Magistrada poderia ser chamada de Presidente do Supremo Tribunal Federal, mas se essa nomenclatura está nos documentos oficiais, seria preciso mais informações de imediato para saber se quem estava ocupando seria uma mulher ou um homem. Por outro lado, a forma escrita e falada “Presidente e Presidenta” não deixa dúvidas se é uma mulher ou um homem que está no comando.

Depois que Dilma saiu da presidência, em 31 de agosto de 2016, o sucessor da Chefa do Executivo, Michel Temer, proibiu o uso da palavra “Presidenta” na comunicação institucional da Empresa Brasileira de Comunicação (EBC) durante o seu governo. A nova orientação foi repassada por *e-mail* institucional, no qual dizia “por orientação da gerência executiva, informamos que a TV Brasil passa a adotar a forma presidente, independente do gênero. Deixamos, portanto, de usar presidenta” (Prates, 2016).

Ressalte-se que mesmo as leis de 1956 e 2016, ambas estando em vigor, não foram suficientes para mudar esse costume histórico, o que demonstra a força ideológica da cultura androcêntrica. Atualmente, por força da citada Resolução nº 376/2021, estabelecida pelo CNJ, que dispõe sobre o emprego obrigatório da flexão de gênero para nomear profissão ou demais designações na comunicação social e institucional do Poder Judiciário nacional, justifica-se, dentre outros fundamentos constitucionais, de que é premente e conveniente a adoção de ações com

vistas à reafirmação da igualdade de gênero, na linguagem adotada no âmbito profissional, em detrimento da utilização do masculino genérico nas situações de designação de gênero.

A partir de então, no âmbito do Poder Judiciário, tem-se implementado guias de linguagem inclusiva para flexão de gênero, para aplicação e uso com foco em comunicação social. Nesse sentido, a Comissão de Mulheres do Tribunal Superior Eleitoral validou documento dessa natureza produzido pelo TSE em maio de 2021.

A proposta do Guia é viabilizar a adoção de uma escrita inclusiva e representativa. Baseia-se em perspectivas que promovem a transversalização dos direitos humanos, visando à adequação da linguagem, dos diálogos e das produções escritas e visuais.

Ao implementar um documento como referência a ser seguido para a prática da linguagem inclusiva e não sexista, a Justiça Eleitoral começa a quebrar barreiras culturais de décadas, reforça o respeito à diversidade e combate à discriminação de gênero, incluindo a mulher na comunicação social para que ela se sinta representada.

Como se observa, a linguagem configura-se num reflexo de valores e pensamento de uma sociedade e pode, também, ser uma forma de transmitir discriminação, o que justifica a necessidade de fomentar o uso da linguagem inclusiva para ambos os sexos na comunicação institucional pública, a fim de evitar a negação e a ambiguidade (Franco; Cervera, 2006).

Nesse viés, o autor quis reforçar que o uso de uma linguagem inclusiva e não sexista é uma maneira de promover a igualdade de gênero e combater estereótipos prejudiciais. Diversas instituições e movimentos sociais estão fomentando o uso de uma linguagem mais igualitária para contribuir no combate à desigualdade de gênero, tais como o uso de pronomes neutros em termos de gênero ou a correta

flexão quando se tratar de homem ou mulher, o que pode evitar a perpetuação de estereótipos em relação ao lugar adequado para ambos os sexos.

Nessa direção, é salutar que seja observada a linguagem utilizada nos canais de comunicação institucionais, a fim de verificar se a forma com que as instituições estão se comunicando promove o reconhecimento das mulheres na linguagem ou reforça estereótipos ao manter a linguagem não inclusiva e sexista, predominando o canal de comunicação com o viés masculino, hegemonicamente.

A desigualdade de gênero na linguagem pode reforçar e perpetuar estereótipos de diversas formas, tais como o uso da linguagem sexista, estereótipo de gênero, palavras de gênero específico e invisibilidade de gênero.

O uso da linguagem sexista é identificado quando há a sugestão de que um gênero é superior ao outro. Um exemplo dessa prática é o uso do termo “homem médio” para se referir a uma pessoa, uma humanidade. Esse termo sugere que o homem é a norma e as mulheres são uma exceção. Trazendo novamente o tema do modelo de sociedade baseado no sistema patriarcal, a autora Judith Butler (2022) enfatiza que a linguagem desempenha um papel central de construção da identidade de gênero e como as normas linguísticas podem ser usadas para reforçar ou subverter esse sistema social.

Nesse sentido, a ocultação do ser feminino na linguagem demonstra uma lacuna a ser preenchida, a lacuna da existência da mulher no universo linguístico, o qual desempenha um papel importante na construção da identidade de gênero. Segundo a autora, a linguagem e a performatividade de gênero estão intrinsecamente ligadas, ou seja, as palavras e frases que usamos podem reforçar ou desafiar as normas de gênero impostas pela sociedade.

A linguagem reforçando estereótipo de gênero atua quando, por exemplo, atribui às palavras “sensível”, “fraca”, “frágil” uma associação às atitudes praticadas por mulheres, e às palavras “fortaleza”, “ousadia”, quando praticadas pelo universo masculino. Cameron (1985) enfatiza a importância de ser questionado e desafiado o sexismo linguístico, promovendo uma linguagem mais inclusiva e igualitária, posto que a conscientização sobre o uso da linguagem é fundamental para combater estereótipos de gênero e promover a igualdade.

As palavras de gênero específico reforçam as ideias de que certas ocupações são específicas de um gênero, a exemplo de certas profissões ou características serem inerentemente masculinas ou femininas. Nesse contexto, Bourdieu (2022) afirma que muitas práticas de androcentrismo são vistas como naturais, até mesmo para as mulheres. E essa prática de pensar que certas ocupações não combinam com outro sexo é, sim, um reflexo de um sistema preso às raízes de uma dominação masculina, em que cabe à mulher as funções de servir e nunca ser servida.

No entender de Bourdieu (2022), citam-se, como exemplo, certas profissões que trazem em si o feminino como única forma de ser exercida e, quando exercida por homens, estes são exaltados e vistos como superiores. Dentre essas profissões, destacam-se as funções relacionadas à culinária. As mulheres que têm a culinária como profissão são chamadas de cozinheiras; se a mesma função é exercida por homens, esses são chamados de “chefs”. Na medicina, a profissão de médico parece não caber às mulheres, já o cargo de enfermeira, sim.

No entender de Bourdieu (2022), a dicotomia homem e mulher apresenta a mulher como o ser frágil e o homem como o ser dominante. A dimensão histórica é tão enraizada que nem mesmo as próprias

mulheres conseguem se libertar. Nas empresas, por exemplo, uma mulher para ser ouvida precisa desvestir-se de suas características de feminilidade e, muitas vezes, são interrompidas, sutilmente, desviando o assunto para “elogios” na sua forma de vestir, sua maquiagem, seu cabelo. É a dita violência simbólica (Bourdieu, 2022). Por trás desses elogios é possível estar o pensamento de que ela precisa sair dali, pois seu lugar não é lá e que aquela linguagem não cabe em um mundo de dominação masculina.

Segundo Fischer (2020, p. 6), os nossos valores, com destaque especial para a comunicação, foram referenciados em um sistema patriarcal construído, incontestavelmente, sob a óptica dos interesses dos homens. Observamos, portanto, que a linguagem traz em si muitos significados sendo sinal de pertencimento de um grupo e uma geração que, consciente ou inconsciente, evidenciam em suas falas a subordinação feminina e a tentativa de mostrar controle e poder masculinos.

Na invisibilidade de gênero, a linguagem pode ser usada de maneira a tornar as mulheres invisíveis. Isso ocorre quando insistem em usar termos genéricos masculinos para se referir a grupos mistos, ignorando a presença de mulheres. Segundo Fischer (2020), usar termo genérico para fazer referência a ambos os sexos é a validação do sexismo. Nesse contexto, usar palavras masculinas ou flexão de palavras quando existem homens e mulheres presentes como forma padrão de linguagem implica em inviabilizar as mulheres. Ao usar o masculino plural como representante de ambos os sexos, as mulheres são relegadas a um papel secundário e subordinado na linguagem e na cultura em geral. Sendo assim, a busca por substituir marcadores de gênero no discurso é um processo que denota respeito e empatia, princípios basilares das relações sociais.

A linguagem não inclusiva e sexista também pode ser propagada nas redes sociais, cujo uso é tão recorrente nos tempos atuais. Tal disseminação, quando envolve redes sociais oficiais, tende a ampliar o dano, tendo em vista que órgãos públicos, a exemplo da Justiça Eleitoral, têm o papel de atuar na educação política da sociedade, cuja preocupação deve ser no combate de práticas sexistas e o incentivo à adoção de políticas e diretrizes que promovam a igualdade de gênero.

A atuação educativa dos órgãos em suas redes oficiais tende a evitar a perpetuação de estereótipos e a fomentar o debate e a participação da sociedade para que fiquem atentos a essas questões e sejam críticas em relação ao conteúdo, posto que as redes sociais têm alto nível de alcance na atualidade, facilitando a disseminação de modelos e costumes em curto espaço de tempo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este capítulo se propôs a apresentar definições e reflexões sobre a linguagem inclusiva e não sexista no âmbito da comunicação. A partir das autoras e autores, refletiu-se sobre como a desigualdade de gênero, dita como uma construção da sociedade, precisa ser repensada e socializada, diuturnamente, para que práticas dessa natureza não continuem se perpetuando, posto que a linguagem é o reflexo do pensamento e, quando dita em redes sociais, a reprodução toma dimensões inalcançáveis.

Nessa direção, legislações, resoluções, ações que possam contribuir para avançar a igualdade entre os gêneros na linguagem, seja ela impressa, falada ou no universo das redes sociais, institucionais ou não, têm a possibilidade de atuar no reconhecimento das mulheres e no combate aos preconceitos.

REFERÊNCIAS

- BOURDIEU, P. **A dominação masculina**: a condição feminina e a violência simbólica. Tradução Maria Helena Kuhner. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2022. 207 p.
- BRASIL. Tribunal Superior Eleitoral. **Guia de Linguagem Inclusiva para Flexão de Gênero**: aplicação e uso com foco em comunicação social. 2 ed. Brasília-DF: TSE, 2023b. Disponível em: https://www.tse.jus.br/++theme++justica_eleitoral/pdfs/web/viewer.html?file=https://www.tse.jus.br/comunicacao/noticias/arquivos/tse-guia-de-linguagem-inclusiva/@@download/file/Guia%20de%20Linguagem%20Inclusiva%20TSE_mar-2023.pdf. Acesso em: 4 abr. 2023.
- BRASIL. **Lei nº 12.605, de 03 de abril de 2012**. Determina o emprego obrigatório da flexão de gênero para nomear profissão ou grau em diplomas. 2012. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/l12605.htm. Acesso em: 14 maio 2023.
- BRASIL. **Lei nº 2.749, de 2 de abril de 1956**. Dá norma ao gênero dos nomes designativos das funções públicas. 1956. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1950-1969/l2749.htm#:~:text=LEI%20No%202.749%2C%20DE,Art. Acesso em: 04 jan. 2022.
- BRUM, D. M. **Feminismo para quem?** São Paulo: Astral cultural, 2020. 287 p.
- BUTTLER, J. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Tradução Renato Aguiar. 22. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022.
- CAMERON, D. **Feminism and linguistic theory**. London: Macmillan. 1985.
- CHAHER, S.; SANTORO, S. (Comp.). **Las palabras tienen sexo**: introducción a un periodismo con perspectiva de género. Buenos Aires: Artemisa Comunicación Ediciones, 2007. 193 p. Disponível em: <https://repositorio.ciem.ucr.ac.cr/handle/123456789/61>. Acesso em: 04 nov. 2022.
- CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA (Brasil). **Resolução nº. 376, de 2 de março de 2021**. Dispõe sobre o emprego obrigatório da flexão de gênero para nomear profissão ou demais designações na comunicação social e institucional do Poder Judiciário nacional. 2021a. Diário da Justiça [do] Conselho Nacional de Justiça, Brasília, DF, n.

53, p. 2, 5 mar. 2021. Disponível em: <https://juslaboris.tst.jus.br/handle/20.500.12178/182491>. Acesso em: 14 jan. 2023.

FISCHER, A. **Manual ampliado de linguagem inclusiva**. São Paulo: Matrix, 2021, 53 p.

FRANCO, P. V.; CERVERA, J. P. **Manual para uso não sexista da linguagem**: o que bem se diz... bem se entende. Tradução Beatriz Cannabrava. 3 ed. [S. L.]: Vereda Themis; UNIFEM. 2006. 73 p. Disponível em: <https://mulherespaz.org.br/site/wp-content/uploads/manual-para-o-uso-nao-sexista-da-linguagem.pdf>. Acesso em: 04 abr. 2023.

MAFFIA, D. Sujetos, política y ciudadanía. In: CHAHER, S.; SANTORO, S. (Org.). **Las palabras tienen sexo**: introducción a un periodismo con perspectiva de género. Buenos Aires: Artemisa Comunicación Ediciones, 2007. 192 p.

NAÇÕES UNIDAS (Brasil). **Agenda 2030 para o Desenvolvimento Sustentável**. 15 set. 2015. Disponível em: <https://brasil.un.org/pt-br/91863-agenda-2030-para-o-desenvolvimento-sustent%C3%A1vel>. Acesso em: 12 mai. 2023.

NASCIMENTO, G. Dilma Rousseff é Presidenta, com o morfema feminino ao final. **Associação Nacional de Pós-Graduandos**, São Paulo, 09 mar. 2015. Disponível em: <https://www.anpg.org.br/09/03/2015/dilma-rousseff-e-presidenta-com-o-morfema-feminino-ao-final/> Acesso em: 02 fev. 2023.

NUNES, B. Carmen Lúcia revogou a invencionice arrogante de Dilma. **Veja**, 12 ago. 2016. Coluna. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/coluna/augusto-nunes/carmen-lucia-revogou-a-invencionice-arrogante-de-dilma/> Acesso em: 23 ago. 2022.

PRATES, M. C. Governo Temer veta palavra 'presidenta' em publicações da EBC. **Estado de Minas**, seção Política, 31 maio 2016. Disponível em: https://www.em.com.br/app/noticia/politica/2016/05/31/interna_politica,767923/palavra-presidenta-e-vetada-na-ebc.shtml. Acesso em: 11 ago. 2023.

SALVADOR, B. Pesquisa mostra qual rede social é a mais preferida dos brasileiros para acompanhar a política. **Jornal O Globo**. 13 jul. 2022. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/blogs/pulso/post/2022/07/pesquisa-mostra-qual-rede-social-e-a-preferida-dos-brasileiros-para-acompanhar-a-politica.ghtml>. Acesso em: 10 mar. 2023.

ATIVISTA NEGRA, INTERSEXO E POSITHIVA: CAROLINA IARA E A REPRESENTATIVIDADE LGBTQIAPN+ NO *INSTAGRAM* NO LEGISLATIVO PAULISTANO

Philippe Oliveira Abouid

Gaia Bê Limah

INTRODUÇÃO

“Descobri que meu corpo representa/ Que minha fala diz de um lugar/ Onde a gramática não consegue chegar...”¹ Carolina Iara é uma mulher intersexo, negra, travesti, positHIVA², periférica paulistana, transfeminista e poetisa. Ela foi eleita em 2022 para o cargo de codeputada estadual na Assembleia Legislativa de São Paulo (ALESP). Com um mandato coletivo formado por cinco mulheres negras³, a Bancada Feminista do PSOL obteve 259.771 votos, sendo a candidatura coletiva mais bem votadas de todo o Brasil⁴. Os trabalhos como ativista de direitos humanos e covereadora na Câmara Municipal da capital paulista⁵ ofereceram condições para que Iara pleiteasse e ocupasse outros espaços diante de um histórico de apagamentos e invisibilidades desses corpos nas casas legislativas.

¹ Poema “Descoberta”, de Carolina Iara. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CoBSbHET-jl/>. Acesso em 24 fev. 2024.

² Neologismo adotado como estratégia de acolhimento de pessoas que vivem com HIV. Utilizado pela própria Carolina Iara na pequena biografia de seu perfil na rede social *Instagram*. Disponível em: <https://www.instagram.com/acarolinaiara>. Acesso em: 25 fev. 2025.

³ Carolina Iara, Paula Nunes, Simone Nascimento, Mari Souza e Sirlene Maciel.

⁴ Disponível em: <https://esquerdaonline.com.br/2022/10/04/sp-bancada-feminista-do-psol-recebe-259-771-votos-apos-uma-grande-campanha-militante/>. Acesso em: 11 mar. 2024.

⁵ Em 2020, a Bancada Feminista do PSOL foi eleita com 46.267 votos para a Câmara dos Vereadores de São Paulo. A chapa era formada por Carolina Iara, Sílvia Ferraro, Natalia Chaves, Dafne Sena e Paula Nunes.

A partir da década de 2010, observa-se uma maior participação de pessoas LGBTQIAPN+⁶ na política brasileira, principalmente de transexuais e travestis. Na construção de sua agenda política, Iara aciona marcadores sociais atribuídos à sua existência como pontos de partida para o seu mandato e ativismo. O perfil de Carolina Iara na plataforma do *Instagram* soma mais de 30,4 mil pessoas que acompanham suas postagens relacionadas, principalmente, à intersexualidade e à luta contra os estigmas sociais de quem vive com HIV/aids⁷.

Essa pesquisa, de caráter qualitativo, se interessa em analisar o ativismo e a comunicação política empreendidos por Carolina Iara no *Instagram*. Além do seu mandato como codeputada estadual e ativista dos direitos humanos, busca-se entender como o seu perfil midiático é mobilizado para construir um novo repertório simbólico sobre o que é ser uma mulher negra, intersexo, travesti e que vive com HIV. Para essa análise, realizou-se a coleta de suas publicações entre janeiro e dezembro de 2023. Autoras transfeministas e decoloniais são acionadas na análise.

Sendo a única parlamentar intersexo eleita na América Latina⁸ e a única no Brasil a anunciar publicamente que vive com HIV, Iara atua em prol dos direitos humanos, de políticas públicas e ações governamentais direcionadas à população LGBTQIAPN+ e de enfrentamento ao vírus.

⁶ Compreende-se que a sigla possui um uso político que aponta para a multiplicidade de lutas, experiências, sexualidades e identidades de gênero. Isso transcende a simples identificação de um coletivo. Embora seja mais comum encontrar a sigla LGBTQI+, optou-se por mobilizá-la de modo expandido, como LGBTQIAPN+. Essa configuração se refere ao conjunto de lésbicas gays, bissexuais, travestis e transexuais; *queer* (pessoas com identidade de gênero não-normativa); intersexo; assexuais; pansexuais; não-binárias; e o símbolo “+” que indica outras expressões de sexualidade e identidades de gênero.

⁷ Disponível em: <https://www.instagram.com/acarolinaiara/>. Acesso em 25 fev. 2024.

⁸ ALENCAR, Felipe. Quem é Carolina Iara, da Bancada Feminista do PSOL, a primeira mulher trans intersexo eleita na América Latina. Esquerda Online. Disponível em: <https://esquerdaonline.com.br/2022/10/04/quem-e-carolina-iara-da-bancada-feminista-do-psol-a-primeira-mulher-trans-intersexo-eleita-na-america-latina/>. Acesso em: 15 mar. 2024.

EU SOU A TRAVESTI INTERSEXUAL QUE VOS FALA

Em 2018, antes mesmo do pronunciamento oficial da Organização Mundial de Saúde, o Conselho Federal de Psicologia (CFP), que orienta a atuação dos profissionais brasileiros, publicou uma resolução indicando que travestilidades e transexualidades deixassem de ser consideradas patologias. Contudo, no Brasil é a chacina que asfixia e mata diante de uma distopia antinegra, anti-indígena [e anti-gênero], apesar de informado por discursos sobre política e descolonização (Mombaça, 2021).

Mombaça (2021) identifica, nos estilhaços da colonialidade, a configuração de novas formas de apropriação e exercício da violência. Como mulher trans e negra, a autora fala de uma estrutura político-cultural que intersecciona raça e gênero, e permite a morte de pessoas negras, trans e travestis como um projeto de poder colonial. Tal estrutura institui e normatiza a ideia de que algumas vidas são menos importantes do que outras. Ela diz dos estilhaços de quem sobrevive às estatísticas das dissidências sexuais e desobediências de gênero racializadas, alvos preferenciais das armas brasileiras.

Para mulheres negras, travestis e intersexo, como a codeputada Carolina Iara, permanecer viva é um ato de resistência e rebeldia contra o genocídio orquestrado pelo *cistema*⁹. O colonizado, visto sob a ótica do colonizador, não tem direito à ética, não somente pela inexistência total de valores, mas pela negação destes, ocorrendo automaticamente a sua desumanização (Tavares, 2020).

Desde quando nasceu, em 1992, até os 12 anos de idade, o corpo de Iara sofreu diversas mutilações com procedimentos cirúrgicos

⁹ Segundo Leal (2021), o *Cistema* é um sistema social de privilégios às pessoas cisgêneras. *Cistema* é um neologismo, um abalo *Cismico* dentro da língua portuguesa a partir do *socioleto* pajubá. O Pajubá é um repertório vocabular com expressões criadas e usadas pela comunidade LGBTQIAPN+, cujas palavras têm relações com grupos étnico-linguísticos africanos, como o *nagô* e o *iorubá*.

extremamente invasivos e dolorosos¹⁰. Ocorreram intervenções estéticas nos testículos, pois estavam levemente internalizados (criptorquidia moderada) e com a abertura fora do comum. Também foi necessário a reconstrução de sua uretra, uma vez que ela não alcançava a glândula (hipospádia proximal).

Em uma dessas cirurgias, introduziu-se uma sonda de alívio em seu canal uretral sem qualquer anestésico local. Violências como essa indicam a persistência do racismo na sociedade brasileira, como a ideia de que pessoas negras (assim como pessoas trans que nasceram com o sexo masculino) são mais fortes e capazes de suportar dores intensas. A partir de Mbembe (2011), entende-se que a relação branquitude-negritude mata em vida, transformando o corpo de *sujeitos colonizados* em cadáveres onde seus sentidos estão anestesiados. Assim também ocorre com *sujeitos* dissidentes das normas sexuais e de gênero.

Somente em 2023, na 17ª Conferência Nacional da Saúde (CNS) realizada em Brasília, foi aprovado o fim de cirurgia em bebês intersexo em todo o território brasileiro, interrompendo um ciclo histórico de violência e controle institucional de corpos não-normativos¹¹. Em março de 2024, pela primeira vez na história, a Justiça brasileira concedeu a uma pessoa intersexo o reconhecimento oficial de sua condição na certidão de nascimento¹².

Iara recorre ao antropólogo, negro e cis, Kabengele Munanga, e à historiadora, negra e cis, Beatriz Nascimento, para a elaboração de

¹⁰ Disponível em: <https://www.instagram.com/p/Cy3b9ThLd6q/>. Acesso em: 27 fev. 2024.

¹¹ GIUSTI, Iran. Conferência Nacional de Saúde aprova fim de cirurgia em bebês intersexo. **Terra**, 2023. Disponível em: <https://www.terra.com.br/nos/conferencia-nacional-de-saude-aprova-fim-de-cirurgia-em-bebes-intersexo,dda5e5907f9daa37df4dc34e3f60f418j9dq22rw.html>. Acesso em: 24 fev. 2024.

¹² Agência Brasil. Pernambuco é a primeira do país a obter registro intersexo. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2024-03/pernambuco-e-primeira-do-pais-ter-obter-registro-intersexo>. Acesso em: 15 mar. 2024.

respostas quanto à interseccionalização da categoria cognitiva “negritude” com a sua intersexualidade e vivência com HIV. De acordo com os seus relatos, a negritude é algo que lhe marca por toda vida, desde a mais tenra idade quando era chamada de “moreninho” e “quase-índio-cor-de-jambo”. A inicial falta de determinação de seu gênero nesse espaço-tempo entre infância e adolescência é outro componente que atravessa a sua constituição como *sujeito* social e político, assim como a sua vivência com o HIV (Oliveira, 2020).

O racismo, o ódio contra a população LGBTQIAPN+ e a agenda antitrans em curso no legislativo brasileiro apontam para um cenário catastrófico e desafiador. O país registra a morte de uma pessoa LGBTQIAPN+ a cada 34 horas¹³ e a expectativa de vida de uma pessoa transexual e/ou travesti não passa de 35 anos¹⁴. Entre 2017 e 2023 foram notificados 135 casos de violência contra pessoas trans em São Paulo, colocando o estado em primeiro lugar no *ranking* nacional¹⁵.

O “CÂNCER GAY”

Dados sugerem que, atualmente, 39 milhões de pessoas vivem com HIV em todo o mundo¹⁶. Historicamente estigmatizado como a “praga” ou o “câncer gay”, em 2022 foram registradas 1,3 milhão de pessoas

¹³ Brasil continua sendo o País que mais mata pessoas LGBT’s no mundo, revela estudo do Grupo Gay da Bahia. Agência Aids, 2023. Disponível em: <https://agenciaaids.com.br/noticia/brasil-continua-sendo-o-pais-que-mais-mata-pessoas-lgbts-no-mundo-revela-estudo-do-grupo-gay-da-bahia/>. Acesso em: 02 fev. 2024.

¹⁴ Dados divulgados no dossiê: Assassinatos e violências contra pessoas Trans em 2022. Disponível em: <https://antrabrazil.files.wordpress.com/2023/01/dossieantra2023.pdf>. Acesso em: 02 fev. 2024.

¹⁵ Dados divulgados no dossiê: Assassinatos e violências contra travestis e transexuais brasileiras em 2023. Disponível em: <https://antrabrazil.files.wordpress.com/2024/01/dossieantra2024-web.pdf>. Acesso em: 24 fev. 2024.

¹⁶ Dia Mundial de combate à Aids reforça combate à doença e ao preconceito. TRE-PR, 2023. Disponível em: [https://www.tre-pr.jus.br/comunicacao/noticias/2023/Dezembro/dia-mundial-de-combate-a-aids-reforca-combate-a-doenca-e-ao-preconceito#:~:text=Em%202022%2C%20o%20levantamento%20do,pessoas%20foram%20contaminadas%20no%20ano](https://www.tre-pr.jus.br/comunicacao/noticias/2023/Dezembro/dia-mundial-de-combate-a-aids-reforca-combate-a-doenca-e-ao-preconceito#:~:text=Em%202022%2C%20o%20levantamento%20do,pessoas%20foram%20contaminadas%20no%20ano.). Acesso em 25 fev. 2024.

recém-infectadas pelo HIV e 630 mil morreram de doenças relacionadas à aids. Desde o início da pandemia, 85,6 milhões de pessoas foram infectadas pelo vírus e 40,4 milhões morreram¹⁷. O acesso ao tratamento e às políticas de enfrentamento ao vírus ainda permanecem atravessados por relações de poder construídas pela violência colonial, pelo racismo, pela xenofobia e, evidentemente, pelo histórico de exploração econômica, social e cultural do capitalismo moderno. Numa relação alicerçada por uma geopolítica racista e colonialista, tem-se, por exemplo, a África Subsaariana abrigando 70% das pessoas vivendo com HIV de todo o mundo, das quais apenas 67% delas estavam em tratamento em 2019. Em países como Nigéria, Sudão do Sul, República Democrática do Congo e Madagascar, a cobertura é inferior a 50%. É significativo ressaltar que muitos países africanos dependem de doações internacionais para financiar o tratamento, o que pode comprometer a sua segurança e a sua estabilidade. Por outro lado, a Europa Ocidental e Central atinge a maior taxa de cobertura do mundo, com um alcance de 81% no acesso ao tratamento¹⁸.

As primeiras infecções por HIV/aids no Brasil ocorreram em meados da década de 1970, se não antes (Green, 2018). Segundo Green (2018), em 1981 a imprensa começou a abordar as infecções por HIV/aids no Brasil com demasiado sensacionalismo, em que homens cis gays e hemofílicos eram apontados como “grupo de risco”. Tal errônea afirmação causou pânico e confusão, além de contribuir para os estigmas contra grupos mais vulneráveis à infecção. De acordo com o autor, em 1984 surgiu no Brasil o primeiro grupo de Apoio à Prevenção

¹⁷ Estatísticas. Unaid, 2022. Disponível em: <https://unaid.org.br/estatisticas/>. Acesso em: 19 fev. 2024.

¹⁸ Relatório informativo – Dia Mundial da aids. Unaid, 2022. Disponível em: https://unaid.org.br/wp-content/uploads/2022/02/2021_12_01_UNAIDS_2021_FactSheet_DadosTB_Traduzido.pdf. Acesso em 19 fev. 2024

da aids (Gapa), criado com a ajuda de ativistas gays, profissionais da saúde pública e membros da sociedade civil. Muitos desses ativistas LGBTQIAPN+ se tornaram referência na luta contra o HIV/aids, como os ativistas Herbert Daniel, Herbert de Souza (o Betinho) e Walter Almeida.

No contexto da ditadura militar brasileira (1964 - 1985), a comunidade homossexual começa a se articular pela equidade de direitos no interior da ordem social existente. Na década de 1980, as críticas de Herbert Daniel contra a inércia do governo Sarney na resposta à epidemia denunciavam o cálculo *infecção pelo HIV=morte*. Ativistas americanos faziam a mesma crítica ao governo conservador de Ronald Reagan (1981-1989) (Green, 2018).

As políticas públicas direcionadas a esse setor se desenvolveram com mais veemência na década seguinte, a partir da criação do Programa Nacional de DST e aids (PNDA), em 1986. Destaca-se a articulação de diferentes associações, Ongs, entidades e esferas do governo na construção desse programa, desenvolvido a partir dos princípios de descentralização, intersetorialidade e participação social (Damante; Ferreira; Maito, 2019). A garantia do acesso universal e gratuito ao tratamento no âmbito do SUS foi reconhecida por lei em 1996¹⁹ e transformou o cenário de combate à pandemia no Brasil, sobretudo a partir da autorização da quebra de patentes dos medicamentos e o aumento da produção nacional.

Atualmente, mais de 1 milhão de pessoas vivem com HIV e/ou aids no Brasil. Dessas, cerca de 730 mil pessoas estão em tratamento e 654 mil estão indetectáveis, ou seja, além do controle/estabilidade

¹⁹ Ministério da Saúde. Brasil vai doar medicamentos para HIV a países da América Latina e Caribe. Gov.br, 2021. Disponível em: <https://www.gov.br/aids/pt-br/assuntos/noticias/2022/maio/brasil-vai-doar-medicamentos-para-hiv-a-paises-da-america-latina-e-caribe>. Acesso em: 19 fev. 2024.

imunológica, não oferecem riscos de transmissão para *parceiros* sexuais, *filhos* etc. Indica-se que, em 2023, houve ao menos 30 mil casos de adoecimento por aids no país, das quais 11 mil chegaram a óbito. Em sua maioria estão jovens entre 15 e 29 anos, com destaque para a população negra e periférica²⁰. Esses dados refletem um cenário de estigmas, *tabus* e preconceitos que dificultam ainda hoje a testagem e a adesão ao tratamento²¹. Não há dados oficiais que especifiquem o número de infecções entre pessoas intersexo.

ESTANDARTE POSITHIVO NO *INSTAGRAM*

Em 1985, Herbert Daniel foi o primeiro candidato a declarar publicamente que defenderia os direitos civis dos cidadãos e cidadãs homossexuais (Green, 2018, p. 291). Daniel descobriu sua infecção por HIV em janeiro de 1989. Um mês depois, ele tornou público o seu *status* sorológico em ensaio especial intitulado “Notícias de outra vida”, no *Jornal do Brasil*. Assim, tornou-se “o primeiro intelectual homossexual brasileiro a falar publicamente sobre sua doença” (Green, 2018, p. 310). Naquele ano, Daniel foi pré-candidato pelo Partido Verde à presidência da república (Green, 2018, p. 322), embora sua candidatura não tenha se efetivado.

Diferentemente da candidatura não efetivada de Herbert, a de Carolina não apenas se efetivou como ampliou horizontes para temáticas consideradas ainda socialmente *tabus*. Sua atuação no cenário político brasileiro e seu perfil midiático na rede social *Instagram*

²⁰ YORK, Sara. 42 anos depois falamos de vida e não mais de morte!. Brasil 247. Disponível em: <https://www.brasil247.com/blog/42-anos-depois-falamos-de-vida-e-nao-mais-de-morte>. Reportagem publicada/compartilhada pelo perfil de Carolina lara no *Instagram* em 03 dez. 2023. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/C0aO9TLr8zG>. Acesso em: 08 fev. 2024.

²¹ Disponível em: https://www.instagram.com/p/CxG_odqvEdL/. Acesso em: 08 jan. 2024.

contribuem para decolonizar o olhar sobre temáticas como a intersexualidade, a vivência com o HIV, além de atuar no sentido de (des)construir e acionar um outro repertório simbólico sobre o que é ser uma pessoa intersexo, travesti, negra e positHIVa vivendo sob essa realidade no Brasil. O mandato da ativista se torna cada vez mais expressivo não apenas numa perspectiva simbólica, mas sobretudo como uma ocupação política urgente e necessária, vale ressaltar. O enfrentamento do legado hostil do governo Bolsonaro, e atualmente do governo de Tarcísio de Freitas (PR-SP), aparece no perfil do *Instagram* de Iara em diferentes publicações, como na denúncia de bilhões em prejuízos de insumos pelo Ministério da Saúde desde 2019²², na reestruturação do Ministério da Saúde pelo governo Lula e o consequente retorno do departamento de IST-aids e Hepatites Virais²³, na agenda anti-trans encampada por grupos políticos conservadores²⁴, e na proposta do governo do estado de alterar o programa de combate à aids em São Paulo, minando a sua eficiência²⁵.

*“Pra empretecer/Engrandecer/Pra luta florescer/Coletivamente...”*²⁶ De janeiro a dezembro de 2023, o perfil de Iara realizou 41 postagens relacionadas à intersexualidade e 43 ao HIV-aids. Além disso, Carolina compartilhou diferentes registros de suas ações na ALESP e participações em eventos externos. Algumas dessas postagens trazem trechos audiovisuais de eventos que a parlamentar participou. Textos breves, objetivos e de tom coloquial compõem as legendas das

²² Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CroJrXXLIbp/>. Acesso em: 08 fev. 2024.

²³ Disponível em: <https://www.instagram.com/p/Cm9qfGsvYWX/>. Acesso em: 08 fev. 2024.

²⁴ Disponível em: <https://www.instagram.com/p/Cq3sCs2Noch/>. Acesso em: 08 fev. 2024.

²⁵ Disponível em: https://www.instagram.com/p/C0z7sj_LKqJ/. Acesso em: 08 fev. 2024.

²⁶ Poema “Travesti intersexo no poder?”, autoria de Carolina Iara. Disponível em: https://www.instagram.com/p/Cn5c_55v0KH/. Acesso em: 24 fev. 2024

postagens. *Hashtags* são utilizadas para segmentar as temáticas e alcançar um maior público/engajamento.

O conteúdo das postagens tematiza desde o encontro nacional de parlamentares negras e negros²⁷ até denúncia virtual sobre ataques contra o posicionamento da deputada em prol do reconhecimento social de crianças trans.²⁸ Antes da normativa de proibição à mutilação genital em bebês, Carolina postou seu apoio à família de Jacob, neném branco e intersexo que, a partir da luta de sua mãe e pai, não foi submetido às violências cirúrgicas.²⁹ Noutros posts, a parlamentar e ativista comemorou as vitórias relacionadas à aprovação da resolução da CNS³⁰, anteriormente citada, e festejou a aprovação do PL 426/2022 quanto à criação do “Dia da Conscientização Contra Mutilação Genital”. Esse marco político e de cidadania será comemorado anualmente em 26 de janeiro na capital paulista, dia do aniversário de Jacob.³¹

Outras postagens se referem à instauração do Grupo de Trabalho dentro da Secretaria de LGBTQIA+, do qual a parlamentar é uma das titulares³², à reunião com o Ministério dos Direitos Humanos e Cidadania³³, e posteriormente no Ministério da Saúde³⁴, para debates sobre políticas públicas que garantam qualidade de vida e saúde para pessoas intersexo. Na marcha a favor da visibilidade trans, que ocorreu em 2023 na cidade de São Paulo, a parlamentar foi uma das convidadas a discursar, onde fez questão de se pronunciar sobre a pauta intersexo.

²⁷ Disponível em: <https://www.instagram.com/p/Cq9NmMDNJkO/>. Acesso em: 24 fev. 2024

²⁸ Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CreS1pCPRQJ/>. Acesso em: 24 fev. 2024

²⁹ Disponível em: https://www.instagram.com/p/Cq_lwwSvJyQ/. Acesso em: 24 fev. 2024

³⁰ Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CuctbOPvnjR/>. Acesso em: 24 fev. 2024

³¹ Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CwTKzMivAv5/>. Acesso em: 24 fev. 2024

³² Disponível em: <https://www.instagram.com/p/C0xLYmjP7sd/>. Acesso em: 24 fev. 2024

³³ Disponível em: https://www.instagram.com/p/Cvat_INvrFi/. Acesso em: 24 fev. 2024

³⁴ Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CvdjS24rAnj/>. Acesso em: 25 fev 2024

Ali recebeu muitos *feedbacks* positivos sobre a importância de sua representatividade pública de pessoas com a mesma condição³⁵.

O trabalho da parlamentar atua no sentido de fiscalizar, acompanhar e atender as demandas de programas de DST em São Paulo³⁶, além de cobrar por melhorias e qualidade no atendimento ao usuário. Em algumas publicações, Carolina Iara comenta sobre sua dissertação de mestrado e a discussão que tem feito sobre vivência com HIV e mercado de trabalho. Ela aponta para a persistência do preconceito, que faz com que muitas pessoas tenham que migrar de estados para conseguir lidar com os desdobramentos da infecção pelo vírus na dimensão social. Observa-se que a sorofobia, o abandono, exclusão social, as dificuldades de conseguir e se manter nos empregos, entre outras questões, potencializam as opressões e exploração capitalista, podendo chegar no suicídio³⁷.

Iara também usa o seu perfil no *Instagram* para a valorização da memória de pessoas transexuais e travestis, e/ou com HIV/aids,³⁸. A ativista relata como lida com os estigmas, preconceitos e com a depressão. Para ela, embora não seja um mar de rosas, é possível viver com HIV, ter saúde, trabalhar, estudar, pois, segundo a parlamentar, “um bicho de 7 cabeças é o preconceito, o racismo, a pobreza, a LGBTfobia...”³⁹

CONSIDERAÇÕES

O que pode um corpo? O que pode um corpo que rejeita o corpo e o desejo que lhe foi imposto? O que pode um corpo subversivo, posithivo?

³⁵ Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CtfGCqfPeYU/>. Acesso em: 24 fev. 2024

³⁶ Disponível em: <https://www.instagram.com/p/ColVGzYPxmM/>. Acesso em: 25 fev. 2024.

³⁷ Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CqoP7MnvN4v/>. Acesso em: 24 fev. 2024

³⁸ Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CqeL49JPC3Y/>. Acesso em: 24 fev. 2024

³⁹ Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CqrGq3Er1V8/>. Acesso em: 24 fev. 2024

Mombaça (2021) diz que a certa altura da completude de sua transição, ela já não era nada e, sendo nada, podia finalmente ser qualquer coisa, inclusive tudo. Caio Pedras, ativista de direitos humanos, branco e cis, afirma que a partir da reivindicação de pessoas trans e das novas ideias por elas provocadas, borram-se as margens da binaridade e, por vezes, até as apaga. Tal transformação apresenta uma força que assusta, principalmente, aqueles que internalizaram o *apertheid* de gênero como um elemento alicerçante, não apenas de sua personalidade, porém, mais ainda, de todo um tecido social que o faz sentir pertencente (Pedras, 2020).

Carolina Iara segue seu caminho como um corpo insurgente, que com o seu mandato e ativismo vêm desestruturando certezas, provocando reflexões, colocando seu corpo para dançar sobre os escombros de um patriarcado relés, segregador, antiquado e falido. Até o fechamento deste texto, em março de 2024, a parlamentar realizou duas recentes postagens que merecem destaque. Na primeira, comemora a conquista da deputada federal trans e negra, Erika Hilton, por se tornar a primeira líder de bancada do Congresso Nacional na história política brasileira⁴⁰. A segunda se refere ao seu encontro com o padre Júlio Lancelotti, homem cis e branco, na inauguração do Sacolão Popular Irmão Pedro Betancourt. Em uma mensagem de tolerância religiosa, Carolina, sendo filha de santo, pede benção ao Padre, que retribui pedindo a benção de Iara e dos orixás.

Na Câmara Municipal de São Paulo ou na ALESP, os mandatos de Carolina Iara provocam fissuras na espacialidade política brasileira. Em janeiro de 2021, a parlamentar teve sua residência alvejada com no

⁴⁰ Disponível em: <https://www.instagram.com/p/C3qdP69PhCG/>. Acesso em: 25 fev. 2024

mínimo dois tiros.⁴¹ A partir de seu mandato, Iara afronta e confronta as relações de poder e opressão próprias do capitalismo, do patriarcado, das LGBTQIAPN+fobias e dos estigmas relacionados ao HIV/aids. Assim, ela potencializa o traviarcado, que não deve ser confundido com a tomada do poder que oprime, mas percebido como a tomada de poder sobre o seu próprio corpo, para então ocupar e transformar o social. O traviarcado está na ordem da luta, da transgressão e da insurgência, sendo, então, política de resistência. Sem dúvidas, essa é a sua ação mais decolonial.

REFERÊNCIAS

- DAMANTE, Carla; FERREIRA, Rafael; MAITO, Sofia. Políticas públicas referentes ao HIV e Aids: onde estamos e para onde iremos? **Jornal da USP**. Disponível em: <<https://jornal.usp.br/artigos/politicas-publicas-referentes-ao-hiv-e-aids-onde-estamos-e-para-onde-iremos/>>. Acesso em: 19 fev. 2024.
- GREEN, James N. **Revolucionário e gay**: a extraordinária vida de Herbert Daniel - pioneiro na luta pela democracia, diversidade e inclusão. Tradução: Marília Sette Câmara - 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- LEAL, Dodi. **Performatividade transgênera**: equações poéticas de reconhecimento recíproco na recepção teatral. 1. ed. São Paulo: Hucitec: 2021.
- MBEMBE, Achille. **A universidade de Frantz Fanon**. Cidade do Cabo (África do Sul), 2 de setembro de 2011. Prefácio do livro de Frantz Fanon Oeuvres.
- MOMBAÇA, Jota. **Não vão nos matar agora**. 1. ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.
- OLIVEIRA, Carolina Iara de. A busca pelo corpo perfeito: uma rápida autoetnografia e análise interseccional da intersexualidade. In: GOMES, Aguinaldo Rodrigues. LION,

⁴¹ OLIVEIRA, Marcelo. Casa da covereadora Carolina Iara sofre atentado a tiros na madrugada. Portal Uol. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2021/01/27/carolina-iara-atentado.htm>. Acesso em: 15 mar. 2024.

Antonio Ricardo (orgs.). **Corpos em trânsito:** existências, subjetividades e representatividades. 1ª ed. Salvador – BA. Editora Devires, 2020. p. 384-398.

PEDRA, Caio Benevides. **Cidadania trans:** o acesso à cidadania por travestis e transexuais no Brasil. 1ª ed. Curitiba: Appris, 2020.

TAVARES, Julio Cesar de (Org.). **Gramáticas das corporeidades afrodiaspóricas:** perspectivas etnográficas. 1. Ed. Curitiba: Appris, 2020.

A DIGITALIZAÇÃO DE DADOS DA SAÚDE PÚBLICA DURANTE A PANDEMIA E SUAS VULNERABILIDADES: UM ESTUDO SOBRE O *CONECTE SUS*

Isabela Furtado

No fim de 2022 defendi a dissertação “Ecossistemas digitais na saúde: transformações na pandemia e a implementação do Conecte SUS” (Furtado, 2022). No presente ensaio, apresento um resumo dos desafios e dos achados que envolveram o processo de realização dessa pesquisa. O trabalho teve como objetivo discutir sobre as mudanças na relação da sociedade com as plataformas digitais, com foco no campo da saúde e nos serviços governamentais brasileiros. O *Conecte SUS*, que atualmente é chamado de *Meu SUS Digital*, foi anunciado em 2020, pelo Governo Federal, como a plataforma digital do Sistema Único de Saúde (SUS) do Brasil. A análise apresentada na dissertação compreendeu o período entre o ano de 2020 e 2021 e foi guiada por três dimensões: a *estruturação* do ecossistema no qual o Conecte SUS está integrado; a *divulgação* da plataforma feita em boletins publicados no *site* do Ministério da Saúde; e as *vulnerabilidades* de segurança envolvendo os sistemas, como vazamentos de dados, ataques cibernéticos e outras inconsistências de informação que afetaram a confiabilidade e a qualidade das informações prestadas.

Na primeira sessão desse ensaio, faço uma breve contextualização sobre o caminho trilhado até o tema da dissertação para, no tópico seguinte, localizar o *Conecte SUS* como uma plataforma central na digitalização dos dados em saúde pública durante a pandemia. Por fim, a última sessão destaca as vulnerabilidades de segurança envolvendo a

infraestrutura da plataforma, que foi uma das dimensões analisadas na pesquisa. Esse debate trilha um caminho para discutir sobre os riscos envolvidos na digitalização dos dados da saúde pública no país, processo que está enredado em infraestruturas de alcance global.

UM CONTEXTO SOBRE FAZER PESQUISA DURANTE A PANDEMIA DE COVID-19

A dissertação reflete muito o contexto em que foi produzida. Minha entrada no Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da UFMG se deu em 2020. No dia da primeira aula da disciplina obrigatória do mestrado, já havíamos recebido a informação de que a universidade teria suas atividades interrompidas, visando a mitigação do avanço da pandemia da Covid-19, sem previsão de retorno. Se passaram alguns meses até que fosse implementado o Ensino Remoto Emergencial e dali em diante todas as atividades do curso foram realizadas em ambientes digitais. A exceção dessa condição foi a defesa, momento em que pude compartilhar os resultados dessa pesquisa presencialmente.

Toda essa trajetória é tão importante para o meu trabalho que dedico um capítulo da dissertação a ela, motivada por construir um fio narrativo em meio a tantas conturbações que permearam esse processo. Esse contexto foi tecido a partir dos desafios que o mundo e o país enfrentavam, assim como pelas minhas inquietações enquanto pesquisadora. Nesse caminho, transformar minha pesquisa em face à pandemia foi uma atitude arriscada. Como poderia pesquisar sobre uma questão que tinha uma relevância tão ampla e ao mesmo tempo tão recente? No momento em que tudo estava carregado de muitos riscos, enxerguei essa possibilidade como uma estratégia de sobrevivência, já que no meu cotidiano não havia nada mais primordial do que tentar ao menos entender melhor o que estava acontecendo.

Até a qualificação, busquei enquadrar alguns fenômenos que me chamavam a atenção. Foram muitos os devaneios que constituíram uma etapa importante para a definição do recorte final da pesquisa. O primeiro tema que me instigou nesse processo estava relacionado às metáforas da guerra para descrever a pandemia. Os profissionais da saúde como linha de frente, a figura de um inimigo comum, muitas vezes marcada no coronavírus e, em alguns contextos, na atuação do então presidente da República. Além disso, chamava a atenção o grande aumento de militares ocupando cargos da administração pública federal. Havia muitas questões em disputa, desde o direito ao isolamento, até os produtos no supermercado, assim como máscaras e outros recursos pandêmicos, que eram estocados por quem tinha condição de fazê-lo.

O governo Bolsonaro, que já era um alvo de interesse para a minha pesquisa antes mesmo da deflagração da pandemia, ganhou contornos ainda mais expressivos na emergência sanitária. A posição adotada por ele e seus aliados era completamente avessa às medidas promovidas pelos órgãos internacionais e pelos especialistas comprometidos com a ciência. A defesa do fim do isolamento social durante altas taxas de mortalidade e casos confirmados sob a falsa tese de “imunidade de rebanho”, a propaganda de tratamento precoce sem comprovação científica para a infecção, o atraso na compra de vacinas e outros escândalos foram alguns dos temas mais duros que marcaram os dois primeiros anos de pandemia. A Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) da Covid-19 foi um espaço crucial para a investigação desses acontecimentos.

Diante de tudo isso, delimitar o *Conecte SUS* como fenômeno de pesquisa envolveu outros movimentos. A dimensão da tecnologia já me chamava a atenção no contexto da pandemia, sobretudo pensando na

maneira como grande parte das atividades passaram a ser realizadas nas telas de computadores, celulares, monitores e outros aparelhos. Ainda que nem todas as pessoas tiveram a possibilidade de cumprir o isolamento social, criando inúmeras disparidades nos modos de viver a pandemia, algo que chamo de uma “experiência diversamente coletiva” (Furtado, 2022, p. 53), as atividades em grupo consideradas não essenciais foram proibidas. Na minha experiência, mesmo antes de uma previsão de vacinas, eu precisei me expor semanalmente em função do meu trabalho, que incluía atividades consideradas essenciais pela Prefeitura de Belo Horizonte. Até nos casos de pessoas que escolheram não cumprir o isolamento, o cotidiano já não era mais o mesmo, marcado por uma grande restrição de circulação nas cidades.

A impossibilidade de frequentar espaços públicos de lazer, escolas, lugares destinados ao exercício da espiritualidade, às atividades físicas, entre outros, levou as pessoas a recriarem suas rotinas. Nas redes sociais, logo nas primeiras semanas de isolamento, surgiram diários de quarentena que eram relatados por pessoas que estavam em casa, assim como por profissionais da saúde que estavam em constante atuação no acompanhamento de pessoas infectadas pela Covid-19. A intensa exposição às telas foi tema de investigação de diversas pesquisas e debates que buscaram também identificar os danos à saúde física e mental que permearam essa intensa relação.

Durante o mestrado, escrevi um trabalho para a disciplina optativa “Plataformas e Materialidades Digitais”, que depois de transformou num artigo (Furtado, 2020), sobre o uso de uma tecnologia de reconhecimento facial para o monitoramento da Covid-19. Essa tecnologia foi oferecida para usuários do SUS em Belo Horizonte que tiveram a suspeita de Covid-19 confirmada por testes laboratoriais. O aplicativo desenvolvido por uma *startup* israelense foi adquirido para

ser usado no SUS através de uma parceria com a mineradora Vale e prometia monitorar os sinais vitais dos usuários através da câmera de um *smartphone*.

Outro trabalho que consolidou parte importante das reflexões contidas na dissertação a respeito da relação entre telas digitais e a pandemia foi apresentado no evento da Rede Historicidades, em 2021. Nesse trabalho, discuti com colegas da Comunicação sobre a *hashtag* *#fiqueemcasa*, que ganhou grande repercussão e aglutinou uma série de debates durante o período de isolamento social (Almeida; Araújo; Furtado *et al.* 2023). No tópico seguinte, localizo o recorte empírico da pesquisa e apresento a plataforma investigada para, então, encerrar o ensaio com alguns dos achados da pesquisa relacionados à segurança digital nos dois primeiros anos de implementação do *Conecte SUS*. Dessa investigação emergem questões sobre os desafios da implementação da saúde digital no Brasil a partir de tecnologias nacionais diante de uma forte orientação a investimentos em serviços estrangeiros.

O CONECTE SUS NA DIGITALIZAÇÃO DE DADOS EM SAÚDE PÚBLICA

O foco da minha pesquisa de mestrado se direcionou para o *Conecte SUS* ao perceber que essa plataforma recebeu a atenção da mídia em diversos momentos, tanto pela sua relevância na contabilização de casos confirmados no país, assim como por ser o principal meio de emissão de documentos que comprovassem a vacinação. Além disso, saltava aos olhos as inúmeras ocorrências relacionadas a falhas de segurança dos sistemas digitais do Ministério da Saúde, incluindo a plataforma recém-lançada.

Um primeiro ponto de investigação da pesquisa foi buscar explicar como esse ambiente digital foi implementado. O *Conecte SUS* foi

viabilizado a partir de dois projetos estruturantes: a Rede Nacional de Dados em Saúde, que é a infraestrutura que torna possível reunir e circular as informações, coordenado pelo DATASUS, e o Informatiza APS, que é o Programa de Apoio a Informatização e Qualificação dos dados da Atenção Primária em Saúde, coordenado pelo Departamento de Saúde da Família.

A implementação dessa plataforma se iniciou antes da pandemia, no fim de 2019, com um projeto piloto no estado de Alagoas. Durante a fase piloto, a evolução de casos de Covid-19 levou a um redirecionamento do projeto para que o aplicativo fosse lançado nacionalmente e compilasse resultados de testes, facilitando o acesso do cidadão. Com a campanha de imunização, ele também passou a incluir os registros de vacina e a emissão de documentos como o Certificado Nacional de Vacinação – que ficou conhecido como “passaporte vacinal” – e o Cartão Digital do SUS.

Nesse ponto, vale destacar que para a RNDS ser estabelecida e, assim, hospedar o *Conecte SUS*, um ecossistema mais amplo e complexo tornou possível esse projeto. Em agosto de 2019, foi lançado o Portal Gov.br, que foi desenvolvido para oferecer diversos serviços nos meios digitais aos cidadãos brasileiros, como aplicativos, notícias e sites dos órgãos governamentais para facilitar o acesso da população a essas informações. Esse portal passou a exigir credenciais de confiabilidade para o acesso do cidadão, como reconhecimento facial e informações bancárias dos usuários. Além dos serviços de saúde, o acesso ao seguro-desemprego, entre muitos outros recursos, exigia credenciais do tipo mencionado. Essa condição despontou questões relacionadas à segurança dos dados fornecidos nos ambientes digitais, uma vez que vazamentos de dados relacionados às bases governamentais já haviam sido anunciados pela mídia.

Um outro ponto fundamental no ecossistema do *Conecte SUS* envolve o serviço de nuvem onde esses dados e sistemas estavam hospedados. Apesar de ser uma infraestrutura nacional, a plataforma escolhida para hospedar tais informações foi a *Amazon Web Service* (AWS), que foi contratada por intermédio de uma empresa subsidiária da Embratel, vendedora de uma licitação do Ministério do Planejamento em 2018. Desse modo, o *Conecte SUS* – atualmente chamado *Meu SUS Digital* – está enredado em uma dinâmica global, uma vez que esses dados são assegurados por uma das principais *big techs* do mundo.

No segundo aspecto analisado na dissertação, que diz respeito à divulgação da plataforma pelos órgãos responsáveis, outras falhas são notáveis. O material escolhido para analisar a divulgação das informações foram os boletins emitidos pelo Ministério da Saúde, uma vez que essas publicações estavam exclusivamente relacionadas ao *Conecte SUS* e tinham uma relativa periodicidade. Aqui demarco a palavra relativa, porque a proposta era que os boletins fossem publicados mensalmente, mas foi possível identificar alguns hiatos entre algumas das edições. As falhas identificadas nesse material não estão relacionadas apenas à falta de recorrência das publicações, mas se estendem ao conteúdo apresentado, inclusive em dados fundamentais para o projeto, relacionados à informatização dos estabelecimentos de saúde e à própria comunicação do ecossistema do *Conecte SUS*.

Ademais, o processo de encontrar os boletins emitidos em 2020 e em 2021, etapa da pesquisa que foi realizada no primeiro semestre de 2022, não foi uma tarefa fácil. Esse material, que deveria estar listado no site do Ministério da Saúde de forma ordenada, foi encontrado disperso em diferentes domínios da internet. Os detalhes das inconsistências e outros desafios foram discutidos na dissertação com maior profundidade. Apesar das dificuldades, é necessário reconhecer

que os boletins foram muito importantes para entender melhor como os servidores envolvidos no desenvolvimento da plataforma buscavam construí-la e comunicá-la.

Além das questões relacionadas à Covid-19, que foram incorporadas na urgência da pandemia, diversos outros recursos relacionados à saúde digital foram planejados no âmbito da plataforma. Desde conteúdos informativos relacionados à perda de peso e doenças crônicas não transmissíveis (como diabetes, hipertensão, entre outros), à inclusão de informações pelo usuário (como alergias, medicamentos utilizados, entre outros) até o direcionamento do usuário para estabelecimentos de saúde próximos através de georreferenciamento do telefone celular.

O conteúdo analisado nos boletins tem uma profunda relação com o fenômeno da plataformização (Helmond, 2019), onde há uma intensificação da relação entre a sociabilidade e os ambientes digitais. No campo transdisciplinar dos estudos de plataforma, esse conceito ressalta a ascensão desse tipo de infraestrutura enquanto tecnologias programáveis que buscam tornar determinados processos mais práticos. Nesse sentido, as plataformas emergem “como modelo econômico e infraestrutural dominante da web social” (Helmond, 2019, p. 61).

Esse é um tema indispensável para a pesquisa na discussão sobre a maneira como o cidadão passa a ter sua atividade e seus hábitos cada vez mais monitorados pelas tecnologias. No campo da saúde digital, temas como a telemedicina e telessaúde – que envolvem a prestação de cuidados de saúde remotamente – carregam contradições entre a expansão do alcance dos serviços e a precarização da atenção médica. Além disso, o incentivo à inscrição de informações pelos próprios usuários nas plataformas pode acentuar consequências emocionais

como ansiedade, desconfiança e frustração através da produção de uma “quantificação do corpo” (Lupton, 2013).

Esses temas foram identificados nos boletins em diversas edições, em conteúdos informativos e entrevistas, como a promoção da telemedicina (nos volumes 4 e 6) e a função Peso Saudável (no volume 17), que foi desenvolvida para oferecer o monitoramento de peso com orientações, testes e notificações no aplicativo. A seguir, a discussão centraliza alguns episódios que revelaram falhas na segurança da plataforma e fizeram despontar desconfianças em relação à proteção dos dados de cidadãos brasileiros disponibilizados na plataforma.

ALGUNS RESULTADOS DAS VULNERABILIDADES EM SEGURANÇA DIGITAL

Reconhecer o processo de implementação do programa na dimensão de estruturação, assim como a comunicação dos órgãos governamentais na divulgação da plataforma, foram etapas cruciais para alcançar o terceiro aspecto da análise. As vulnerabilidades do *Conecte SUS* identificadas nos dois primeiros anos da pandemia foram categorizadas em quatro tipos: vazamentos de dados (identificados em junho e dezembro de 2020); ataques cibernéticos com anúncio de invasão (foram pelo menos quatro em 2021 – em janeiro, fevereiro, setembro e dezembro); atribuição, por parte do governo, de problemas nos sistemas governamentais a *hackers* (no caso da resposta à Pfizer sobre a compra de vacinas e no lançamento do aplicativo *TrateCov*, que foi investigado na CPI da Covid-19); e outras inconsistências de informações identificadas por usuários do aplicativo, principalmente nos meses de outubro e novembro de 2021.

O primeiro vazamento de dados identificado se deu após condutas de atrasos e queda na qualidade das informações dos boletins diários de

contabilização de casos e óbitos, que saíam mais tarde e, por vezes, com dados faltantes. O site do Ministério da Saúde ficou fora do ar no dia 5 de junho de 2020 e o episódio, investigado pela Open Knowledge Brasil, foi comparado com a atitude de esquecer a chave pendurada na porta.¹ Em outras palavras, houve uma exposição do acesso a credenciais que permitiam acessar dados sensíveis. Após o ocorrido, a imprensa articulou a consolidação de dados da pandemia junto às secretarias municipais para garantir a divulgação das informações.

Em dezembro do mesmo ano, outra falha de segurança foi notada, a partir da exposição de *login* e de senha que permitiam o acesso ao sistema do MS. Mais de 240 milhões de brasileiros, número que supera o contingente de pessoas vivas, tiveram dados cadastrados em serviços de saúde (SUS e planos particulares) expostos.² Alguns dias antes, no fim de novembro, a identificação de um vazamento similar (através de credenciais de acesso) precedeu esse episódio, envolvendo os dados de 16 milhões de pessoas que realizaram testes de Covid-19.

O ano de 2021 foi marcado por inúmeros ataques com anúncio de invasão. Um caso que ficou bastante conhecido foi o do *Hacker Sincero*, que apontava a falha na segurança da plataforma e pedia para que o problema fosse resolvido. Um mês antes, uma mensagem já havia sido publicada no site do DATASUS, com teor similar, mas sem autoria. Outro caso se deu em setembro, quando a Anvisa interrompeu um jogo entre Argentina e Brasil, porque jogadores da seleção argentina omitiram a informação de que teriam passado pela Inglaterra menos de 15 dias antes do jogo, justamente quando a Omicron foi identificada e havia

¹ Disponível em: <https://ok.org.br/noticia/ministerio-da-saude-ja-havia-deixado-dados-pessoais-expostos-no-proprio-sistema-da-covid-19-em-junho-aqui-esta-a-prova/>. Acesso em: 22 de abr. 2024.

² Disponível em: <https://g1.globo.com/bemestar/coronavirus/noticia/2020/11/26/vazamento-de-senhas-do-ministerio-da-saude-expoe-informacoes-de-pessoas-que-fizeram-testes-de-covid-19-diz-jornal.ghtml>. Acesso em: 22 de abr. 2024.

grande preocupação de que a nova cepa pudesse se espalhar. Após o ocorrido, a página de Declaração de Saúde do Viajante no *site* da Anvisa é invadida com essa mensagem.

Por fim, em dezembro, um ataque mais robusto comprometeu todas as bases do Ministério da Saúde, de autoria do Lapsus\$ Group, que ganhou popularidade por exibir seus feitos em fóruns, envolvendo empresas brasileiras e de outros países. Alguns exemplos são Claro, Localiza, Correios, Samsung, Microsoft e Mercado Livre, entre outros. Nesse ponto, é fundamental destacar que essas invasões protagonizadas pelo Lapsus\$, inclusive às bases digitais do Ministério da Saúde, apontam para a exposição de credenciais da infraestrutura da Amazon Web Services.

Um último tipo de vulnerabilidade compreendeu dados cadastrais alterados na plataforma, registros de exames e retirada de medicamentos não realizados. Essas descobertas levaram a outras investigações sobre fraudes no Programa Farmácia Popular. Essas inconsistências foram, inclusive, comentadas pelo biólogo Átila Iamarino – um cientista que ocupou centralidade na divulgação de informações sobre a Covid-19 – e que identificou o nome da sua mãe alterado no aplicativo.

Os episódios mencionados convergem uma variedade de falhas de segurança das infraestruturas digitais governamentais, especialmente o *Conecte SUS*, expondo dados pessoais, inclusive aqueles considerados sensíveis, que estão relacionados ao histórico de saúde de milhões de cidadãos. Na medida em que o aplicativo serve para emitir documentos importantes que foram, por muito tempo, obrigatórios, essas violações são acentuadas pela condição compulsória em que esses dados estão submetidos. A plataforma tornou possível que o cidadão comprovasse sua saúde, disponibilizando a emissão de Certificados de Vacinação, que

se tornaram muito utilizados para a circulação em espaços coletivos e viagens internacionais, como forma de garantir segurança. Porém, a compilação dos dados *online* também revelou outros tipos de exposição, isto é, dos dados pessoais e sensíveis que se tornaram acessíveis em fóruns da internet.

Além de um serviço de emissão de documentos, o *Conecte SUS* foi introduzido como um espaço no qual os usuários são orientados sobre diversos tipos de conteúdo. Nesse ponto, é importante destacar que as *big techs* (não só Amazon, mas Apple, Meta e muitas outras) têm uma forte orientação para investimentos na saúde digital e criam ferramentas que funcionam, cada vez mais, como ambientes nos quais os cuidados de saúde são prestados (Dorsey, 2021). As plataformas digitais são promovidas como facilitadoras, mas e quando o acesso a esses ambientes não é garantido a toda população? Nesse sentido, as plataformas figuram como alternativas práticas, mas, principalmente durante o isolamento social, se tornaram escolhas forçadas.

Um outro ponto está relacionado à governança dessas infraestruturas que, a partir de um contrato firmado até o fim de 2024, tem seus dados assegurados pela Amazon. Com *data centers* espalhados por diversos países do mundo, é possível sugerir que as informações inscritas na plataforma e hospedadas na AWS estejam fora do território nacional, o que aponta uma larga distância da soberania da tecnologia digital no Brasil (Souza; Maldonado, 2024). É possível observar, nesse sentido, uma tendência de investimento em infraestruturas estrangeiras, em lugar de um fortalecimento de tecnologias nacionais. O problema é que as consequências dessas escolhas quase nunca são visíveis e acabam se revelando tardiamente, em situações em que vazamentos e outras falhas são identificadas.

Nesse cenário, a oportunidade para a consolidação de um ecossistema digital nacional ainda não foi aproveitada, na medida em que os acordos são firmados com multinacionais de alcance global. Mesmo com o desenvolvimento de uma nuvem totalmente nacional pelo Serviço Federal de Processamento de Dados (Serpro), essa infraestrutura ainda está vinculada à AWS, assim como outras empresas de tecnologia estrangeiras.³ É evidente que o *Conecte SUS* teve um importante papel durante a pandemia, sobretudo na agilidade da entrega de resultados de testes de Covid-19, assim como na comprovação da vacinação e na compilação de dados relacionados à campanha de imunização. Porém, ainda há um longo caminho a ser percorrido diante da urgência de uma abordagem mais cuidadosa e robusta na gestão da segurança digital nos sistemas de saúde pública.

No que diz respeito à governança, é preciso encontrar alternativas ao domínio de *big techs*, visando a proteção de dados da população nacional. Até aqui, não se sabe ao certo de que forma eles foram e serão utilizados. Por outro lado, o que se sabe é que esses grandes conjuntos de informações são, efetivamente, recursos valiosos que são entregues não apenas de maneira gratuita, mas em conjunto a altos investimentos financeiros. Sob essa perspectiva, melhorar a conectividade na saúde pública depende também de trazer a soberania tecnológica para o centro do debate.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Leonardo Assunção Bião; ARAÚJO, Elisa Bastos; FURTADO, Isabela Crispim Brito; SOUZA, Pedro Henrique Oliveira; MICHELETTO, Vinícius. In: FONSECA, Maria

³ Disponível em: <https://www.serpro.gov.br/menu/noticias/noticias-2023/serpro-cloud-one-maior-nuvem-governo-para-governo>. Acesso em: 22 de abr. 2024.

Gislene Carvalho (et al.) (Org.). **Temporalidades e espacialidades nos processos comunicacionais**. Belo Horizonte: Fafich/ Selo PPGCOM UFMG, 2023, 502 p.

DORSEY, E. Ray. The new platforms of health care. **Digital Medicine**, v. 4, n. 1, p. 112, dez. 2021.

FURTADO, Isabela Crispim Brito. Capturando sinais vitais pelo seu smartphone: uma tecnologia de reconhecimento facial para saúde. *Cadernos de Campo* (São Paulo - 1991), v. 29, n. 2, p. e175204, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v29i2pe175204>.

FURTADO, Isabela Crispim Brito. **Ecosystemas digitais na saúde**: transformações na pandemia e a implementação do Conecte SUS. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, p. 161, 2022. Disponível em: <http://hdl.handle.net/1843/60732>.

HELMOND, Anne. A Plataformização da Web. (Traduzido por Tiago Salgado) In: OMENA, Janna (Org.). **Métodos Digitais**: Teoria-Prática-Crítica. Lisboa: Livros ICNOVA, 2019 [2015], p. 49-73.

LUPTON, Deborah. Quantifying the body: monitoring and measuring health in the age of mHealth technologies. **Critical Public Health**, v. 23, n. 4, p. 393–403, dez. 2013.

SOUZA, Joyce Ariane de. MALDONADO, Fabio de Oliveira. Saúde digital e o aprofundamento da dependência tecnológica. **Le Monde Diplomatique Brasil**, Site, 07 fev. de 2024. Disponível em: <https://diplomatie.org.br/saude-digital-dependencia-tecnologica/>.

SOBRE AS PESSOAS AUTORAS

Aleone Rodrigues Higido é doutorando em Comunicação Social pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), com pesquisa financiada pela CAPES. Mestre e bacharel em jornalismo pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP) e integrante do Insurgente: Grupo de Pesquisa em Comunicação, Redes Textuais e Relações de Poder/Saber.

Amanda Maria de Sobral Gomes é mestranda do Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da UFMG. Possui graduação em Jornalismo pela mesma instituição. Integra o Grupo de Pesquisa em Comunicação, Raça e Gênero (CORAGEM) e pesquisa questões sobre gênero e raça dentro da subcultura gótica, através de mídias digitais.

Antonio C. Fausto da Silva Júnior é doutor em Comunicação e Sociabilidade Contemporânea pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), mestre em Ciências da Comunicação e jornalista profissional pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Integrante do Insurgente: Grupo de Pesquisa em Comunicação, Redes Textuais e Relações de Poder/Saber. Pesquisa racismo, masculinidades, jornalismo, comunicação de ciência, Amazônia e (de)colonialidades. E-mail: antoniofaustojr@gmail.com.

Bárbara Maria Lima Matias é doutoranda e mestra em Comunicação e Sociabilidade Contemporânea (UFMG). Bacharel em Comunicação Social, com habilitação em Jornalismo pela PUC-MG. Pesquisadora do Temporona: Coletivo de Ações em Temporalidades e Narrativas (UFMG).

Brenda Luiza Araújo Barbosa é estudante de graduação em jornalismo pela UFMG. Foi bolsista de Iniciação Científica pela FAPEMIG, sob orientação do professor Carlos Alberto de Carvalho. Seus interesses em pesquisas são movimentos sociais, comunicação pública e resistência.

Carlos Alberto de Carvalho é Professor Associado do Curso de Comunicação Social da Universidade Federal de Minas Gerais, na graduação e no programa de pós-graduação. Professor visitante sênior no exterior na Universidade do Minho, Portugal, com bolsa

Capes/Print (Processo: PRINT - 88887.716881/2022-00), entre fevereiro/2023 e janeiro/2024. Coordena o Insurgente: Grupo de Pesquisa em Comunicação, Redes Textuais e Relações de Poder/Saber. Bolsista Produtividade CNPq - PQ 2.

Cynthia Mara Miranda é Pós-Doutora em Comunicação pela Universidade Federal de Minas Gerais. Professora no curso de Jornalismo e no Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Sociedade da Universidade Federal do Tocantins. Líder do grupo de pesquisa Comunicação, Direitos e Igualdade (CODiG/Cnpq). Bolsista produtividade 2 CNPq. cynthiamara@uft.edu.br.

Deivid Carlos de Oliveira é doutorando do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal de Minas Gerais, com bolsa CAPES. É mestre em Comunicação e graduado em Jornalismo pela UFOP. deivid.comunica@gmail.com.

Frederico Ranck Lisboa é mestre e doutorando em Comunicação Social pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Membro do grupo de pesquisa Temporona. Jornalista formado pela UFSJ. Vencedor do Prêmio José Marques de Melo (2021), da ALCAR.

Gaia Bê Limah é artista, doutorande em Comunicação Social na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), mestra em Artes pela Universidade Federal do Pará (UFPA), especialista em Docência no Ensino Superior pela Faculdade Ipiranga, licenciada em Língua Portuguesa pela Universidade Estadual do Vale do Acaraú (UVA) e graduada em Tecnologia em Processamento de Dados pelo Centro Universitário do Pará (CESUPA). É integrante do Insurgente: Grupo de Pesquisa em Comunicação, Redes Textuais e Relações de Poder/Saber, certificado pelo CNPq.

Isabela Furtado é Antropóloga, Mestre em Comunicação Social pela UFMG e Bolsista Fapemig vinculada ao projeto "Mensurando incertezas, compartilhando controvérsias: as dinâmicas contemporâneas de plataforma da ciência", financiado pelo "Edital 001/2022 - Demanda Universal" (APQ-01714-22). Integrante do Temporona (Coletivo de ações em temporalidades e narrativas) e do R-EST (estudos redes sociotécnicas).

Ives Teixeira Souza é doutorando, mestre e bacharel em Comunicação Social, com habilitação em Jornalismo e em Relações Públicas, pela Universidade Federal de Minas

Gerais. Integrante do Temporona: Coletivo de Ações em Temporalidades e Narrativas. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES/Brasil).

Juliana Soares Gonçalves tem pós-doutorado em Comunicação Social (UFMG). É doutora e mestra pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Sociabilidade Contemporânea - UFMG. É especialista em Processos Comunicativos e Dispositivos Midiáticos (UFMG) e jornalista (Uni-BH). É vice-líder do "Insurgente: Grupo de Pesquisa em Comunicação, Redes Textuais e Relações de Poder/Saber".

Luana Fernanda Rosa Martins é Mestra pela Universidade Federal do Tocantins (UFT). Jornalista e assessora de imprensa em atuação. Pesquisadora de gênero. Integrante do grupo de pesquisa Comunicação, Direitos e Igualdade (CODiG/Cnpq). luanafernanda1@gmail.com.

Lucas Guimarães Resende é mestrando do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da UFMG e integra o Temporona - Coletivo de Ações em Temporalidades e Narrativas. Seus assuntos de interesse são: luta armada, ditadura civil-militar brasileira, tempo, narrativa e memória.

Maria Gislene Carvalho Fonseca é professora adjunta do Departamento de Comunicação Social da Universidade Federal do Maranhão. Doutora em Comunicação Social pela UFMG. Coordenadora do Grupo de Estudos em Tradição e Memória - EsTreMa.

Marina Carrano Lelis é graduanda em Jornalismo pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Integrante do Insurgente: Grupo de Pesquisa em Comunicação, Redes Textuais e Relações de Poder/Saber. Bolsista de iniciação científica do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq/Brasil), sob orientação do professor Carlos Alberto de Carvalho.

Nayara Luiza de Souza é doutoranda em Comunicação Social pela UFMG. Integrante do grupo de pesquisa Insurgente. Desenvolve pesquisas na área de jornalismo e comunicação que envolvam Gênero, Raça e Racialidade, Decolonialidade e Narrativas Jornalísticas.

Philippe Oliveira Abouid é doutorando e mestre em Comunicação Social pela UFMG; especialista/MBA em Marketing e bacharel em Jornalismo. Pesquisador no grupo Insurgente, vinculado ao PPGCOM UFMG. Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG).

Sarah Fontenelle Santos é doutora em Estudos da Mídia pelo PPGEU-UFRN, mestra em comunicação pelo PPGCOM-UFPI, Jornalista e Relações Públicas pela UESPI, integrante do Grupo de Estudos em Tradição e Memória - EstreMa (UFMA), atualmente professora substituta no departamento de Comunicação da UFMA.

Sílvia Helena Dias dos Santos é mestranda em Comunicação e Sociedade na Universidade Federal do Tocantins (UFT). Pós-Graduada em Comunicação Empresarial e Marketing pela Universidade do Tocantins - UNITINS, Pós-graduada em Liderança e Formação de Gestores pela Universidade Federal do Tocantins (UFT), Integrante do grupo de pesquisa Comunicação, Direitos e Igualdade (CODiG/Cnpq).

Sônia Caldas Pessoa é Professora do Departamento de Comunicação Social e do PPGCOM da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Bolsista de Produtividade do CNPQ. Professora visitante no Institut Mines-Télécom, França, (Bolsa Capes-Print). Este texto contou também com apoio da Fapemig.

Stephanie Boaventura é mãe e pesquisadora-artista. Graduada em Artes Visuais, mestre e doutoranda em Comunicação Social (UFMG), com bolsa CNPq no mestrado (2017-19) e bolsas CAPES/Proex (mar-abr/24) e FAPEMIG (mai/24 em diante) no doutorado.



A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de produção e pesquisa científica/acadêmica das ciências humanas, distribuída exclusivamente sob acesso aberto, com parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil e exterior, assim como monografias, dissertações, teses, tal como coletâneas de grupos de pesquisa e anais de eventos.

Conheça nosso catálogo e siga as nossas páginas nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org

Este livro é resultado parcial da pesquisa “Comunicação, Jornalismo e Colonialidades do Saber e do Poder”, financiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), por meio da Chamada CNPq/MCTI/FNDCT Nº 18/2021 – Faixa B – Grupos Consolidados (Processo: 406167/2021-4). Composto por trajetórias, escolhas empíricas, metodológicas e conceituais diversas, os trabalhos que constituem esta obra convergem no interesse por distintos aspectos das engrenagens e relações de poder e de saber. Nessa direção, a presente publicação amplia a possibilidade da produção científica sobre questões contemporâneas à história do Brasil e América Latina, sempre pela perspectiva das interconexões com produtos e processos comunicacionais, com investigações que se propõem a refletir sobre as colonialidades por distintas vertentes teórico-metodológicas. Diante da poderosa gama de discussões que se apresentam nos textos, as seções deste livro foram pensadas num exercício simultâneo de articular as pluralidades epistemológicas, promovendo o diálogo entre suas diferenças e singularidades. E assim, com o objetivo de facilitar o percurso de leitura, propomos as seguintes seções: Objetividades e epistemologias dissidentes; Racismo, xenofobia, machismo: modernas estratégias de desumanização; Éticas, estéticas e poéticas; Colonialidades do ser e(m) espaços institucionais de poder. Identificar e compreender as estratégias das colonialidades do poder e do saber para reconhecer como elas atravessam os processos comunicacionais e jornalísticos é o problema que perpassa a pesquisa realizada em conjunto pelos grupos Insurgente-Grupo de Pesquisa em Comunicação, Redes Textuais e Relações de Poder/Saber (UFMG), Temporana-Coletivo de Ações em Temporalidades e Narrativas (UFMG), Grupo de pesquisa Comunicação, Direitos e Igualdade – CODiG (UFT), Estudos em Tradição e Memória-EsTreMa (UFMA) e Grupo Bertha de Pesquisa (PUC Minas). Neste livro, há contribuições também de pessoas pertencentes aos grupos de pesquisa Afetos: Comunicação, Discursos e Experiências (UFMG) e Grupo de Pesquisa em Comunicação, Raça e Gênero (CORAGEM/UFMG).

