

ORGANIZADORAS:
Vera Lúcia Ferreira Vargas
Iára Quelho de Castro
Miguel Rodrigues de Sousa Neto



DIFERENÇAS & ALTERIDADES:

ABORDAGENS E PERSPECTIVAS
DOS ESTUDOS CULTURAIS

ORGANIZADORAS:
Vera Lúcia Ferreira Vargas
Iára Quelho de Castro
Miguel Rodrigues de Sousa Neto



DIFERENÇAS & ALTERIDADES:

ABORDAGENS E PERSPECTIVAS
DOS ESTUDOS CULTURAIS



**UNIVERSIDADE FEDERAL
DE MATO GROSSO DO SUL**

Reitor

Marcelo Augusto Santos Turine

Vice-Reitora

Camila Celeste Brandão Ferreira Ítavo

Obra aprovada pelo

CONSELHO EDITORIAL DA UFMS
RESOLUÇÃO Nº 110-COED/AGECOM/UFMS,
DE 07 DE JUNHO DE 2022

Conselho Editorial

Rose Mara Pinheiro (presidente)
Ana Rita Coimbra Mota-Castro
Alessandra Regina Borgo
Delasnieve Miranda Daspet de Souza
Elizabete Aparecida Marques
Geraldo Alves Damasceno Junior

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Diretoria de Bibliotecas – UFMS, Campo Grande, MS, Brasil)

Diferenças & alterações [recurso eletrônico] : abordagens e perspectivas dos estudos culturais / organizadoras, Vera Lúcia Ferreira Vargas, Iara Quelho de Castro, Sousa Neto, Miguel Rodrigues de – Campo Grande, MS : Ed. UFMS, 2022.

Dados de acesso: <https://repositorio.ufms.br>
Inclui bibliografias.
ISBN 978-65-89995-56-2

1. Cultura – Estudo e ensino. 2. Diferença (Filosofia) – Estudos interculturais. 3. Identidade (Conceito filosófico). 4. Igualdade – Direitos fundamentais. 5. Representação (Filosofia). I. Vargas, Vera Lúcia Ferreira. II. Castro, Iara Quelho de. III. Sousa Neto, Miguel Rodrigues de.

CDD (23) 306.07

Bibliotecária responsável: Tânia Regina de Brito – CRB 1/2.395

ORGANIZADORAS:
Vera Lúcia Ferreira Vargas
Iára Quelho de Castro
Miguel Rodrigues de Sousa Neto



DIFERENÇAS & ALTERIDADES:

ABORDAGENS E PERSPECTIVAS
DOS ESTUDOS CULTURAIS

Campo Grande - MS
2022



© dos autores:

Vera Lúcia Ferreira Vargas
Iára Quelho de Castro
Miguel Rodrigues de Sousa Neto

1ª edição: 2022

Projeto Gráfico, Editoração Eletrônica

TIS Publicidade e Propaganda

Revisão

A revisão linguística e ortográfica
é de responsabilidade dos autores

A grafia desta obra foi atualizada conforme o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa, de 1990, que entrou em vigor no Brasil em 1º de janeiro de 2009.

Direitos exclusivos para esta edição



Secretaria da Editora UFMS - SEDIT/AGECOM/UFMS

Av. Costa e Silva, s/n° - Bairro Universitário
Campo Grande - MS, 79070-900
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
Fone: (67) 3345-7203
e-mail: sedit.agecom@ufms.br

Editora associada à



O presente trabalho foi realizado com apoio
da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal
de Nível Superior - Brasil (CAPES)
Código de Financiamento 001

ISBN: 978-65-89995-57-9
Versão digital maio de 2022.



Este livro está sob a licença Creative Commons, que segue o princípio do acesso público à informação. O livro pode ser compartilhado desde que atribuídos os devidos créditos de autoria. Não é permitida nenhuma forma de alteração ou a sua utilização para fins comerciais. br.creativecommons.org

SUMÁRIO

PREFÁCIO

Peterson José de Oliveira.....07

INTRODUÇÃO

Iára Quelho de Castro, Vera Lúcia Ferreira Vargas
e Miguel Rodrigues de Sousa Neto.....22

1. AFRO-FUTURISMO, AFRO-PESSIMISMO E OUTRAS NARRATIVAS DIÁSPORICAS.

Marcelo de Jesus Lima e Murilo Sebe Bon Meihy.....34

2. MOVIMENTO INDÍGENA ENTRE OS TERENA: DAS MARGENS DO CAMPO POLÍTICO AOS ENTRE-LUGARES

Alice Pereira Fanhani e Iára Quelho de Castro48

3. ANGELINA VICENTE: UMA ESCOLA INDÍGENA NO ETNOTERRITÓRIO POVOS DO PANTANAL

Daniele Lorenço Gonçalves e Noêmia dos Santos Pereira Moura.....85

4. PESQUISADORES INDÍGENAS TERENA: TRAJETÓRIAS E REDES DE CONHECIMENTO

Amanda Ximenes da Silva e Vera Lúcia Ferreira Vargas..... 113

5. “DIA ÚTIL ELE ME BATE, DIA SANTO ELE ME ALISA”: REFLEXÕES SOBRE A VIOLÊNCIA DE GÊNERO EM MATO GROSSO E MATO GROSSO DO SUL.

Aguinaldo Rodrigues Gomes, Ana Letícia Bonfanti,
Kátia Rosana Hernandez e Gisele Paquer Camargo 134

6. *Bons momentos*: ANÚNCIOS DE PROSTITUIÇÃO MASCULINA EM UM JORNAL DE MATO GROSSO DO SUL

Tatiana Bezerra de Oliveira Lopes, Guilherme Rodrigues Passamani
e Marcelo Victor da Rosa 171

**7. MEMÓRIAS, ARRANJOS E ESTRATÉGIAS:
EXPERIÊNCIAS TRANS FEMININAS/TRANS MASCULINAS
E TRAVESTIS NA CIDADE DE CAMPO GRANDE/MS**

Adriana Cristiane Lopes Lino e Guilherme Rodrigues Passamani 201

**8. CINEMA, SEXUALIDADE E EXPERIÊNCIAS
DE GÊNERO NO BRASIL CONTEMPORÂNEO**

Diego Aparecido Cafola, Luar Nogueira Maia Carvalho
e Miguel Rodrigues de Sousa Neto..... 223

**9. UM BAILE INTERSECCIONAL: O SUJEITO
PLURIDANÇANTE NAS DANÇAS DE SALÃO**

Marcelo Victor da Rosa, Eduardo Ramirez Meza
e Marcos Nathaniel Pereira 248

**10. DIFERENÇA & ALTERIDADE EM *A FORMA DA
ÁGUA* (2017, DE GUILLERMO DEL TORO)**

Aguinaldo Rodrigues Gomes e Robson Pereira da Silva..... 280

SOBRE AS AUTORAS E OS AUTORES 318

PREFÁCIO

A noção de diferença num paradigma pós-identitário

Peterson José de Oliveira

Em estudo chamado *Cultura e Representação*, o sociólogo inglês Stuart Hall (2016) desenvolve uma argumentação interessante para falar da diferença. Com aportes teóricos advindos da teoria foucaultiana, da linguística e da psicanálise, ele procura demonstrar o caráter *ambíguo* da noção de diferença. Para ele, esta tanto pode ser marcada positiva ou negativamente, isto é, grupos hegemônicos, em um dado momento histórico, podem criar discursos e narrativas a respeito de certas características de outros indivíduos (ou coletividades) como a cor da pele, a religião, a língua, etc. e marcá-los negativamente como algo ruim, errado, sujo, atrasado ou, pelo contrário, como algo superior. Esse destaque, positivo ou negativo, aparece em diversas representações culturais; por isso, segundo Hall, tal ambiguidade importa àqueles interessados nas discussões sobre representatividade, legitimação e deslegitimação de estereótipos de raça, etnia, gênero, classe entre outros.

Nesse nosso prefácio ao livro *Diferença e Alteridade*, gostaríamos de partir dessa visão da diferença marcada pela ambiguidade e ampliá-la, trazendo outras problemáticas que a defesa da diferença traz em seu bojo. Para tanto, apoiar-nos-emos criticamente em aspectos do pensamento de Hannah Arendt (1959)¹, como a ideia de uma separação entre o político e o social, bem como nos serviremos de alguns *insights*

¹ Vale aqui ressaltar que não nos alinhamos ao argumento básico desse artigo a respeito da segregação racial. Queremos pensar o político e o social como esferas ou momentos distintos da ação política, mas imbricados e mutualmente necessários.

do filósofo Wladimir Safatle que, já há algum tempo, busca entender as possibilidades de relacionar atividade política e psicanálise freudolacanianiana (SAFATLE, 2020). Das discussões propostas por Safatle, destacamos a importância dos conceitos psicanalíticos de identificação, de narcisismo e de Outro; além de noções mais associadas ao campo filosófico, como emancipação e reconhecimento. Tentaremos mostrar que as lutas políticas em defesa da diferença, às vezes, mais sofrem que ganham ao se apoiarem num paradigma da afirmação identitária; o que ocasionalmente nos leva a ignorar o caráter puramente discursivo, logo, diferencial e vazio de substância, das posições ocupadas por grupos calcados em características supostamente autoevidentes, físicas e até mesmo psicológicas. E que incluir nesse debate as dimensões libidinais e inconscientes de nossas paixões políticas pode contribuir para a construção de um mundo mais justo e inclusivo.

Atualmente, nas sociedades ocidentais ou ocidentalizadas modernas, a noção de diferença assumiu muitas vezes a nomenclatura de ‘diversidade’ e passou a ser celebrada, muitas vezes de modo oportunista e superficial. Essa forma de ver a diferença, como algo bom, pode ser observada na mudança de avaliação da miscigenação étnico-racial no Brasil. Num certo momento histórico, teorias europeias pretensamente científicas avaliaram negativamente a mistura racial; contudo, há uns 70 anos pelo menos, a miscigenação começou a ser representada como positiva para a formação da cultura e povo brasileiros, ainda que numa narrativa idealizada e romântica que apagava a violência dessa miscigenação forçada pelos europeus brancos aqui advindos. Num certo sentido, recuperando alguns temas do nacionalismo romântico. O caso mais conhecido são as ideias de Gilberto Freyre em *Casa Grande e Senzala*. Tanto naquela época quanto hoje, muitas vezes, as noções de diversidade e pluralidade (como avatares da noção de diferença) estão presentes em discursos e práticas que pretendem minimizar os impactos seculares de uma formação histórica marcada pelo genocídio indígena, pela escravização dos africanos para cá trazidos,

pela exploração das terras dos povos nativos, pela exploração e violentação dos africanos e seus descendentes e por todas as formas de violência simbólica e física a que foram submetidas mulheres e grupos com erotismo 'desviante' da norma heterossexual cristã e burguesa.

Assim, a representação cultural da nossa diferença – nossa mestiçagem ou 'morenise' - que até aproximadamente a década de 30 era vista como um problema brasileiro muda de sinal, passará a ser admitida, assumida e celebrada. Pensamos num arco temporal em que tínhamos um pensamento abertamente racista para aquele mais 'antropológico', que festeja a diversidade étnico-racial, cujo momento mais emblemático, talvez, tenha se dado com a reavaliação positiva do samba como símbolo da cultura brasileira. Mas, para além dessa ambiguidade, dessa oscilação entre polos negativo e positivo da avaliação da diferença, acreditamos na existência de outra, mais associada às lutas políticas e ideológicas em torno da diferença e da alteridade, que sempre foram marcadas por uma ambiguidade angustiante entre o pertencer à coletividade e o participar de todos os direitos dela e, ao mesmo tempo afirmar que não se é como todos os outros. Tal ambivalência trouxe e traz problemas para a inclusão de pautas afirmativas e, pode até mesmo ser usada por aqueles que querem negar a discriminação e violência econômica, física e simbólica contra grupos considerados minoritários.

Num primeiro momento, essas lutas em defesa da diferença desembocam em um apelo dos grupos às identidades locais, discursivamente erigidas em torno de um significante qualquer: corpo, sexo, afeto, marca genética, etnia, religião, classe. Nesse caso, luta-se a pelo reconhecimento da existência de seres humanos *diferentes* -ou que tiverem e têm sua 'diferença' desrespeitada, desconsiderada, violentada – para que o grupo social maior ou hegemônico admita sua existência ou dignidade. Assim, assumir ou ressignificar o atributo de diferente foi sempre um primeiro passo para as lutas por direitos e os estudos culturais ergueram-se a partir dessa demanda por reconhecimento.

A ausência de reconhecimento e de valorização dessa diferença por outro indivíduo ou pelo grupo marca-se pela ambivalência do desejo de pertencer e, ao mesmo tempo, não pertencer a uma cultura. Pois, para tais grupos engajados no processo de seu reconhecimento social, não basta que a diferença ou alteridade (nesse momento vou tratar esses termos como idênticos, apesar de haver outros olhares sobre a questão) venha a ser reconhecida e aceita pelos pertencentes àquele grupo : é preciso a chancela do Outro, daquela parte do social que insistia em não enxergar a possibilidade da diferença no desejar, falar, comer, ter um outro fenótipo ou outra condição. E ter a diferença reconhecida pelo grupo é ter o direito de ser igual a todos: casar, ter e criar filhos, não ser menosprezado, explorado, preterido, espancado e morto por não participar de um determinado modo de desejar, amar, falar, trabalhar e ostentar uma corporalidade não hegemônica. Ao fim e ao cabo, a luta pelo reconhecimento das diferenças tem como horizonte ideal a desconsideração das diferenças. Essa é a ambiguidade paradoxal das lutas por reconhecimento das diferenças: ter a particularidade aceita e respeitada para que depois ela não seja vista como importante quando se pleiteiam direitos garantidos a todos, pela letra da lei. Assim é que as pessoas LGBTQI+ têm e ao mesmo tempo não têm interesse em ser tratadas de modo diferente dos heteronormativos e cisgêneros. Só querem desejar, amar, ter e criar filhos (ou não) sem que sua diferença implique algo importante, seja alvo de discriminação ou violência. Afinal, as lutas por igualdades de direitos não querem dizer simplesmente isso: que sejamos tratados com justiça, isto é, igualdade? Que a nós, que não falamos, vestimos, transamos, comemos, trabalhamos, andamos como vocês não sejamos discriminados? O que é o contrário da discriminação senão o apagamento das diferenças?

A ambiguidade paradoxal do discurso da diferença não é uma futilidade, que nem por isso deixa de ter um papel importantíssimo na constituição de uma sociedade justa. Apenas traz em seu bojo a difícil questão da universalidade de certos direitos. Nesse caso, quem garante a

existência de direitos é o corpo social por meio de suas instituições que, diante das lutas de grupos discriminados termina (ou não) admitindo sua existência e dignidade. No nosso caso, esse Outro é o Estado democrático de direito. Embora saibamos que a fórmula iluminista ‘todo homem é igual perante a lei’ desconsidere os corpos e mentes de mulheres, crianças, não-europeus, negros, gays, lésbicas, indígenas, trans, e tantos outros, é especialmente no campo universal do direito que podemos e queremos que a diferença seja realmente respeitada. Enfim, parece triste, mas no final, a celebração festiva e muitas vezes oportunista da ‘diversidade’ tem pouco a oferecer além de festivais de exotismo em datas especiais. Os instrumentos normativos e jurídicos que garantem punição a quem discriminar, explorar, violentar e matar todos aqueles considerados ‘diferentes’ é que irão realmente possibilitar a existência digna e prosperidade desses grupos e esses instrumentos só aparecem depois de lutas acirradas por conquista de direito. Assim, no fim dessa luta, os diferentes querem mesmo é que suas diferenças sejam desconsideradas e tenham a pacífica sensação de que serem tratados como um qualquer, sem injustiça nem privilégio. Tornar-se um(a) cidadã(o) qualquer. No entanto, permanece com esse grupo a forte convicção de que a diferença não desaparece de todo; a particularidade do modo de portar um gênero, corpo, religião, etc. não é negada nem desprezada: passa para outra esfera de cuidados, mais privada. Para que tenhamos direito a uma vida privada digna, essa não precisa ser idêntica a dos outros. Basta não ser criminalizada ou desprezada pelas instituições.

Pensadora do aspecto eminentemente político do ser humano, Hannah Arendt já alertava que a luta por igualdade não é a luta por identidade: ninguém quer ser idêntico ao outro, a diferença é inerente ao ser humano, já que não nascemos iguais, mas podemos construir politicamente e socialmente, a igualdade – que é a igualdade de ter direitos. Assim é que os grupos envolvidos em lutas contra discriminações de todo o tipo rapidamente aprenderam ao longo do século XX, e mais

recentemente, desde os anos 1960, que a pluralidade de que se compõe o Estado-nação raramente é igualitária na disponibilização de direitos.

Por um lado, cabe ao Estado democrático e plural garantir tratamento igualitário a estas pessoas e grupos, alvo de todo o tipo de violências, justificadas em crenças religiosas, morais, pseudocientíficas, entre outras, e que historicamente foram alijados da definição das leis que garantam direitos. Evidentemente, tal garantia estatal não vem pela bondade dos governantes, mas devido a intensas e sangrentas lutas por igualdade. Para isso, o Estado tem de admitir a vulnerabilidade desses grupos, devido ao processo histórico violento que os reduziu em sua dignidade. Ao fazê-lo, entretanto, o Estado acaba por assumir sua própria incompetência em garantir os direitos inalienáveis a todos, como a vida, a liberdade em suas diversas formas, à cultura, etc. E assim são redigidas legislações específicas para a defesa desses grupos: leis contra feminicídio, homofobia, racismo, exploração sexual e econômica de crianças, defesa à terra e cultura indígena. O Estado, diante da luta por direitos desses grupos, teve que admitir que as figuras jurídicas de 'brasileiro(a)' cidadã(o) não garantiam sozinhas a existência e dignidade desse grupo.

A luta pelo reconhecimento da diferença tem como horizonte utópico seu desaparecimento, daí seu caráter paradoxal, pois o campo político é, ainda de acordo com Arendt, o campo onde podemos ter nossas diferenças desconsideradas. O que implica na desconsideração pelo Estado de diferenças consideradas étnicas, religiosas, econômicas, afetivas, sociais ou culturais pois este tem como finalidade principal a garantia da ordem social-econômica-jurídica. O campo político, em tese, deve ser construído como um espaço de constituição de direitos, de luta por justiça, por equidade. E nenhuma diferença social poderia estar acima do político. Um rico não pode ter mais liberdade que um pobre; um preto não pode ter menos direito a ir e vir do que um branco; uma mulher não ganhar menos que um homem; um católico não pode ter sua religião

privilegiada pelo Estado e o umbandista ser discriminado, ignorado ou perseguido, e assim por diante. Coisa aparentemente banais, mas vivendo no Brasil contemporâneo, certos truísmos são mais necessários que nunca, onde direitos constitucionalmente garantidos são ignorados nas práticas do próprio Estado, como é o caso de crucifixos em repartições públicas, tribunais em que se esperava que a religião de alguém não tivesse papel nas decisões ali tomadas.

Em certo momento histórico, todas essas coisas foram consideradas traços culturais, características próprias de nossa sociedade, e ao Estado moderno e liberal não cabia legislar sobre isso, lidando com outros problemas coletivos. Os grupos marginalizados entenderam que não bastava a afirmação universal do direito à vida e dignidade, já que devido à nossa história, construída pelo genocídio, pela exploração, pelo racismo e sexismo, não podiam depositar sua confiança em regras de cunho geral que desconsideram o descompasso abissal existente entre brancos e negros, homens e mulheres, cristãos e praticantes de outras religiões. Daí a luta pela igualdade tenha que ter um momento inicial da *afirmação* da diferença, para só num horizonte futuro poder desconsiderá-la.

Acontece que essa cisão entre político e social sempre foi polêmica e Hannah Arendt sofreu e tem sofrido várias críticas por tê-la usado em um momento de luta por direitos civis dos afro-americanos. Mas a pensadora, por seu lado, advertia quanto ao perigo de o Estado buscar legislar sobre coisas que não seria de sua competência: a vida dita 'íntima' do cidadão, seus gostos, afetos, suas escolhas culturais, religiosas, etc. Segundo essa filósofa, isso faria o Estado tornar-se aproximar-se do totalitarismo. No entanto, é possível e provável que o político e o social não tenham tido fronteiras tão rígidas quanto a que a pensadora alemã defendia e que vivemos em um momento no qual a discussão sobre certos direitos -como à educação sexual - mostram um embate social acirrado que disputam sobre o caráter político-público ou privado-cul-

tural-moral de certas questões. Por exemplo, grupos conservadores, em geral cristãos, lutam para restringir tal tema ao âmbito familiar e moral; segundo eles, não competiria ao Estado na forma da Lei interferir na moralidade (para essas pessoas, a sexualidade e o afeto são regidos por normas morais e/ou religiosas, e têm o cunho do foro íntimo). Já grupos alinhados às pautas tradicionalmente liberais, e mesmo de esquerda, lutam contra a exploração sexual de crianças, e sabem que a maioria dos casos de violência sexual acontece dentro de casa, cometidos por figuras parentais -adultos ou não. Assim, para esses grupos, a escola poderia educar as crianças a reconhecer quando e quais contatos dos adultos são inapropriados e também poder se orientá-las em relação à própria sexualidade de maneira a evitar uma gravidez precoce ou doenças sexualmente transmissíveis. Para eles, a sexualidade é política, faz parte das decisões coletivas da nação por terem impactos sociais profundos; não é uma questão apenas de valores morais ou religiosos: mas uma questão de luta contra a violência contra a criança e pela saúde pública. O que se quer é garantir o direito à vida, liberdade, etc. a essas crianças. Assim, a dicotomia social/cultural e político está em constante deslocamento, com grupos sociais lutando por redefinição dessas fronteiras.

Entretanto, o Estado também é nação, e construído a partir de uma série de narrativas-em geral ufanistas e bélicas – em torno de qualidades específicas e notáveis de um povo: coragem, persistência, laboriosidade, religiosidade, alegria, honra, amor à Pátria, a disposição sempre imediata em pegar em armas para defender valores. Este rosário de qualidades do povo, sempre repetido nos hinos nacionais, busca apagar o que em todo país existiu e existe de violência contra grupos minoritários em termos numéricos, econômicos, étnico, sexuais e assim por diante. Para que a Pátria exista, é preciso ignorar o longo processo histórico de massacre e exploração brutal de grupos étnicos, mulheres, crianças; é preciso não ver as preferências em representar-se o país com a generosa imagem do *melting pot*, do caldeirão racial e cultural de tempero adorável.

Para a psicanálise, o que une pessoas em torno desses ideais, é a identificação. Ao nos constituirmos em sujeitos, ainda na infância, são necessários uma série de processos, e dentre elas, a identificação ocupa um lugar fundamental. Ela é um processo que começa pelo reconhecimento de que o amor dos pais -e daí nossa existência - depende do reconhecimento destes e do seu amor. Nossos desejos têm de se moldar, inicialmente, às expectativas parentais. A socialização do sujeito começa com a submissão aos códigos do outro- pai, mãe ou quem nutre e cuida. O principal código é a língua, uma vez que sem a entrada no universo simbólico linguístico, os desejos do infante não serão reconhecidos por muito tempo: mãe e o pai dão sentido ao choro e gritos da criança e dizem 'você está com fome' ou com sono ou com birra. Assim, eu sei o que sou e quero inicialmente apenas em função desses outros que me dizem o que é bom, ruim, desejável, etc.

O processo de socialização do desejo, essa força indômita, nunca termina. Continua na escola, na rua, na fábrica, na igreja, no partido político, no teatro e no cinema; enfim, em todas as formas de interação coletiva, sempre mediados pelo Outro. A identificação é um *fazer como*, é agir como se o que vejo no outro seja também meu. Nisso se baseiam fortemente nossos laços políticos. É o acatar de regras e comportamentos como se fossem meus e não de fora, o interiorizar das formas de pensamento e ação social, de afetos e expectativas a tão ponto que não os vemos como vindos de fora ou impostos pelo outro. A identidade, fruto desse processo de identificação a líderes, ideais, valores sempre é dependente do Outro: daí a noção de identidade de alteridade, eu e outro, em psicanálise sempre tem fronteiras discutíveis e moventes. A identidade é marcada por essa ambivalência fundamental: o que temos de mais íntimo é o mais exterior e nos vem do outro

Ao interiorizar e nos identificarmos acirradamente a certos valores, nos dispomos, muitas vezes, até mesmo a matar ou a morrer por

eles, uma vez acredito que deles depende minha existência e felicidade. E então a identificação começa a se marcar por um narcisismo feroz: tudo o que não é à nossa imagem e semelhança não nos interessa se está distante, ou nos ameaça se está perto. O caráter ególatra do narcisismo (o amor a essa Imagem do Eu) desperta paixões políticas violentas, que podem desembocar até mesmo na aniquilação do diferente (mesmo que no fundo, a identidade não tenha sido formada senão por traços e valores vindos do outro).

Do ponto de vista coletivo e político, a noção de 'identidade' tem um papel fundamental na criação de grupos ligados libidinalmente a uma figura que os representa. O paroxismo de tal processo ocorre quando a psicologia individual tem seus traços apagados e passamos a nos comportar como grupo, ligados afetivamente em geral a alguém que consideramos o Líder. Essa é a familiar história dos fascismos históricos e de suas versões abastardas contemporâneas e nacionais. O líder tem qualidades superiores, é mais que humano, é um mito. O comportamento dos sujeitos, ligados por esse afeto, por esse traço libidinal ao líder, dá-lhes uma noção de identidade muito cerrada, e uma coragem que individualmente não manifestam e o levam a cometer abjeções e violências para defender esse ideal. Na narrativa mais comum desses grupos, qualquer um que se defina brasileiro deveria se sentir, a partir dessa narrativa ufanista, pessoalmente ofendido com a constante luta por reconhecimento e justiça social dos negros, mulheres, índios, LGBTQI+. Afinal, esses grupos alardeiam que não vivemos numa democracia de fato, mas apenas num nível formal. Tais pessoas, com seu incansável grito por justiça faz desmoronar a imagem do brasileiro cordial e amistoso; do país que resolveu a escravidão com um ato de bondade de uma princesa branca e que tem sua riqueza agrícola convivendo com a distribuição equitativa de terras e respeito a áreas de subsistência dos índios e aos biomas.

Enfim, para os patriotas de plantão, essa é uma gente barulhenta que mostra um espelho muito ruim de nós mesmos e por isso, em po-

lítica, a primeira atitude dos ditadores e seus projetos é a exaltação dos símbolos pátrias, das cores da bandeira. Como diz o provérbio: o nacionalismo é o último refúgio dos canalhas. A identificação, o processo pelo qual nos constituímos em um grupo, por exemplo, de brasileiros, exige nesses casos a escolha de traços que acabam por revelar um desejo de não saber de nada disso que nos constitui.

Muitos falam em uma atual polarização como se isso fosse de hoje. Afinal, desde quando se ofereceram direitos sem que houvesse oposição explícita a certos lugares-comuns como o da democracia racial, do povo apaixonado e alegre? Não em nossa história. A disputa por voz e lugar político nunca se deu sem o afrontar preconceitos, o questionar privilégios do homem branco proprietário. E se formos falar de um traço cultural forte, talvez devêssemos pensar nessa fantasia de resolvermos tudo harmoniosamente, como o ato de ‘libertar’ os escravos sem que houvesse lutas (e os quilombos?) para os entregá-los à própria sorte, sem terra ou trabalho. E isso num momento em que o país dispunha de terras consideradas devolutas para todos. Assim, a polarização vivida em torno de dois grupos político partidários ideológicos na recente história do país, não é mais que a explicitação de uma polarização já instalada há séculos.

Para os psicanalistas de fundamentação freudiana – como Jacques Lacan – a constituição do sujeito se sempre faz às custas de sua alienação ao campo do Outro. Para Lacan, há dois outros, duas formas de alteridade constitutivas: um pequeno outro, grafado com minúscula, que é o semelhante, o próximo, com rosto, corpo, voz, cheiro e características palpáveis, com quem me envolvo em um tipo de identificação, rejeição, luta, et. E há o grande Outro, com maiúscula, a ordem simbólica, ou da linguagem. Esse grande Outro não tem rosto, nem corpo: é o universo simbólico em sua constituição languageira, pura diferença. O Outro aqui sintetiza eras de hábitos, valores, conceitos, instituições, palavras sem um enunciador específico. Para Lacan, o sujeito é um efeito da cadeia simbólica da linguagem, do inconsciente que é estruturado como uma linguagem.

Assim, seguindo a expressão de Hegel, Lacan insistia na compreensão do ‘desejo como desejo do outro’: é um outro que deseja e meu próprio desejo está na dependência de saber o que esse outro quer. O desejo é sempre desejo de reconhecimento. Desejo de ter meu desejo reconhecido. Wladimir Safatle destaca que o desejo por reconhecimento muitas vezes conduz o sujeito a cristalizar-se determinadas posições ditas egóicas ou narcísicas, pois trata a questão do desejo como tendo um conteúdo determinado por traços de identidade, sustentados pela estrutura do Eu. Essa cristalização ou enrijecimento desconhece que a potência do desejo, traço que define o sujeito, é a própria falta de um objeto determinado que o aplaque totalmente. O desejar é estar envolvido na linguagem, é negociar com o Outro sobre o que este quer para daí saber como moldar meu próprio desejo. Há uma indeterminação constitutiva quanto ao que realmente desejo, pois há sempre a sensação de poder ser outra coisa, já que nossos desejos sempre passam pelo campo simbólico, não são simplesmente satisfação de necessidade; tendo de expressá-los por meio da linguagem, eles sempre podem ser mal compreendidos ou interpretados. O equívoco é a dimensão constitutiva do falante. Isso é extremamente banal, e pode ser exemplificado na situação em que alguém abre uma geladeira cheia de comida e diz ‘não tem nada pra comer’: o que se deseja sempre nos escapa, por isso temos sempre de renovar as expressões do desejo. Em suma, desejo é uma potência do vazio instaurado por habitar-mos a dimensão simbólica.

Os laços identitários rígidos que ligam a massa ao líder mostram os limites e perigos de se constituir identidades tão determinadas a ponto de se considerar necessário destruir todos os que não participam do grupo. Essa mentalidade fascista é perigosa porque deixa exclusivamente o desejo a cargo do Grande Outro saber o que é bom para nós, mesmo que ele escolha a morte do grupo. Em tempos de necropolítica no Brasil, tal discussão adquire contornos aterradores de tão nítidos.

Abrir-se ao desejo é manter sempre vazio do poder: a incorporação do ideal não cabe a ninguém especificamente e a construção social é sempre em caráter precário, negociada a cada momento. O lugar do poder não pode ser ocupado, é um lugar que pelo seu vazio nos orienta sempre para o horizonte nunca alcançável da perfeição social. Dar a alguém carta branca para ocupá-lo historicamente desembocou em grandes genocídios. Desse modo, constituir grupos políticos em torno de identidades arraigadas pode acabar mal, e por isso devemos ter a missão histórica e força política constantes para evitar o extermínio de grupos considerados 'minoritários'. No entanto, se já sabemos que nossas identidades e diferenças são construídas discursivamente a partir de traços muitas vezes aleatórios (mudam de cultura e época), falar em emancipação dos grupos deve envolver, segundo Safatle, a consciência de que os móbiles de nosso desejo só em parte são acessíveis à consciência, ao eu. A emancipação enquanto liberdade de agir sempre esbarrou teoricamente na sua dependência a uma noção de identidade, calcada em características pessoais. Para esse filósofo, um nível de indeterminação das características positivamente enumeráveis de um indivíduo ou grupo pode ajudar mais na construção de uma sociedade mais igualitária, do que o aferrar-se com todas as forças às diferenças.

Nossa aposta é que nesse momento histórico em que algumas lutas por direitos já se encontram amadurecidas em suas reflexões (mesmo que haja um longo caminho a percorrer) um paradigma pós-identitário também pode contribuir para as lutas por representação e reconhecimento de grupos que ao mesmo tempo têm de lutar pelo reconhecimento de que são diferentes. Não porque seus corpos são diferentes, cores, desejos, deuses, e podem claramente reivindicar a essência sempiterna de suas identidades. Mas pelo fato de que, a criação da identidade e da diferença, processo que existe em toda sociedade, possa ser mais justa e coletiva, sem ter de ser aferrar a traços que podem se converter em estereótipos e religião.

Mesmo sem abandonar as lutas por justiça, pelo reconhecimento, quem sabe se já possamos começar viver a diferença de cada um sem que isso tenha de passar pela ideia de que tais traços são eternos, sagrados ou possam até mesmo ser questionados. Microculturas não se beneficiam do isolamento, da estagnação em traços identitários. Vivem melhor na luz plena do campo político e social, friccionando desejos e valores para se tornarem sempre outros.

Espero que o leitor leia os excelentes artigos desse livro sabendo dessa ambiguidade fundamental das lutas por representação, pela vida e pela dignidade de todas e todos considerados diferentes e outros. Hoje tais lutas, ainda são extremamente necessárias, desse modo, autoras e autores nos relatam nesse o drama de viver a diferença e da alteridade em obras de arte, em instituições educacionais e de saúde. Mas que futuramente possamos falar de nossas diferenças sem sempre ter de contar e lamentar mortas e mortos por terem a ousadia de existir em tempos sombrios.

Uberlândia, janeiro de 2021.

Referências bibliográficas:

ARENDR, Hannah. (1959). Reflections on Little Rock. *Dissent*, 1(6), 45-56.

HALL, S. *Cultura e representação*. Organização e revisão técnica: Arthur Ituassu. Tradução: Daniel Miranda e William Oliveira. Rio de Janeiro: Ed. PUC, 2016.

SAFATLE, W. *Maneiras de transformar o mundo*. Lacan, política e emancipação. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

INTRODUÇÃO

Iára Quelho de Castro
Vera Lúcia Ferreira Vargas
Miguel Rodrigues de Sousa Neto

Agora, se você me ouvir
Eu te conto o que eu sei
Nuvens de tempestade estão se formando
E o vento vem em golpes

A raça humana está sofrendo
E eu posso ouvir o gemido
Porque ninguém,
Ninguém mesmo
Se dá bem por aqui sozinho

Sozinho, sozinho
Ninguém, ninguém mesmo
Se dá bem por aqui sozinho

Maya Angelou, *Sozinha*

Há, nas belas palavras de Maya Angelou, uma trilha a ser seguida, aquela da empatia. Caso alguém se interesse em ouvir, há uma pessoa que tem o que dizer. Essa mesma pessoa também ouve o gemido – não de um, mas de vários. O clima é inóspito: tempestades e fortes ventos golpeando. Num cenário como esse, é melhor não estar sozinho.

Um sem número de sujeitos – individuais e coletivos – tem enfrentado tempestades e ventos, sol inclemente, miséria, fome. Esses mesmos têm sido subjugados historicamente das mais distintas maneiras, como a escravização, a invisibilização, a violência, o genocídio, o epistemicídio. Não estar só é importante para aquelas e aqueles que precisam enfrentar as intempéries cotidianas, e, junto delas, a sanha por riqueza, poder, violência daquelas e daqueles instaladas e instalados no trono da hegemonia.

Os atores sociais que atuam produzindo conhecimento e induzindo sua circulação têm escolhido, como sempre fazem, atuar no campo das hegemonias, reiterando e reverberando o poder dos instituídos, ou, no campo das existências outras e das resistências ao *status quo*, como é o caso dos Estudos Culturais, desde seu aparecimento nos anos 1950/1960.

O encerramento do conflito militar transnacional iniciado em 1939 e encerrado em 1945 que opôs os Aliados (França, Polônia, Reino Unido; posteriormente acrescidos de Estados Unidos da América e União Soviética, dentre outras nações) às nações do Eixo (lideradas por Alemanha, Itália e Japão), reconfiguraria a geopolítica global, evidenciando o enfraquecimento de antigas potências, a ascensão de outros protagonistas globais, assim como as disputas ideológicas que já se evidenciavam mesmo antes do conflito, mas que levaram à divisão do mundo em três grandes grupos de países.

Os anos 1950/1960 viram assim, a organização de grupos sociais antes dispersos ou a renovação em seus modos de atuação, a crítica a determinadas práticas partidárias/ideológicas que se pretendiam hegemônicas, a atuação de intelectuais engajados para além de seus partidos no amplo e necessário processo de transformação das sociedades em sentidos mais inclusivos, de ruptura com as desigualdades, de avanço em práticas políticas, sociais e culturais emancipatórias.

No campo da produção do conhecimento esse movimento pode ser percebido nas terras inglesas a partir dos escritos de Richard Hoggart, Raymond Williams, Edward Palmer Thompson, na fundação dos Estudos Culturais. A partir dos escritos destes três grandes intelectuais, um modelo de inquirição crítica da relação entre produção e consumo de bens culturais, dos modos de vida, dos modos de resistência e de produção da existência foi forjado.

A atuação desses fundadores dos Estudos Culturais nos leva a compreender através da análise da cultura de uma sociedade é possível reconstituir comportamentos e ideias compartilhadas, de modo a enfatizar a capacidade de ação humana, rompendo com uma visão elitista anterior que via nas massas humanas apenas a passividade na absorção de uma cultura produzida pelas camadas abastadas da sociedade e sua incapacidade de fazê-lo integralmente, levando a “falhas” no processo, um tipo de defasagem.

Os Estudos Culturais ingleses acabaram por constituir um campo crítico de produção de conhecimento que rompeu com uma noção de cultura baseada no artefato e a ampliou para uma outra que privilegia a prática social dos sujeitos envolvidos no processo de produção, circulação e apropriação da cultura. De base marxista, a ênfase, assim, está na práxis humana, na capacidade de agência dos atores sociais. A crítica das hierarquizações realizadas até então também deve ser compreendida como contribuição destes intelectuais, aos quais foram se juntando outros, como Stuart Hall, Richard Johnson, Ann Gray.

Em 1950 Aimé Césaire publicou seu *Discurso sobre o colonialismo*. O autor conhecia a opressão colonial francesa não apenas por tê-la experienciado na própria Martinica colonizada, mas também em sua estada parisiense, complementando seus estudos nos anos 1930. Césaire seria professor de Frantz Fanon no Liceu da capital da Martinica, anos depois. O *Discurso sobre o colonialismo* apresenta o desenvolvimento de um conjunto de ideias que se organizam a partir da denúncia da opressão da metrópole sobre as colônias na perpetuação do colonialismo europeu que, desde fins do século XV, insidiosamente se coloca sobre tantas outras porções do globo. O conceito “negritude” já tinha sido cunhado por Césaire quinze anos antes da publicação de seu famoso ensaio e foi nele desenvolvido.

Frantz Fanon, conterrâneo do poeta Césaire, dedicou-se à medicina, área muito distinta daquela de seu professor. Eles estão ligados, en-

tretanto por partilharem de um pensamento anticolonial que se desenvolveria com grande força a partir de meados do século passado, tendo Fanon acompanhado a insurreição argelina contra a metrópole francesa e refletido sobre os processos de colonização e descolonização em seus escritos, como *Pele negra, máscaras brancas*, de 1952, e *Os condenados da terra*, de 1961.

Podemos afirmar, assim, que os anos 1950 e 1960 viram um conjunto expressivo de intelectuais que atuaram junto aos movimentos emancipatórios de distintas cepas e, além disso, elaboraram teorias críticas que, se estiveram separadas em seus arranjos iniciais, foram colocadas, posteriormente, em diálogo, na apropriação que se seguiu das obras e correntes de pensamento.

Os escritos de Césaire e Fanon foram acrescidos de outros tantos que têm tratado das questões africanas e afro-diaspóricas, a exemplo de Stuart Hall, Grada Kilomba, bell hooks, importantíssimas para compreendermos o Brasil e outras tantas porções do mundo que receberam essa imensa comunidade colocada em diáspora, subjugada pelo escravismo. Seguindo esse caminho está o primeiro capítulo desta coletânea, intitulado *O humano não está morto, infelizmente! Contradiscursos afrofuturistas e afropessimistas sobre negritude e humanidade*, de Marcelo de Jesus Lima e Murilo Sebe Bon Meihy. Os autores buscam compreender como o afro-futurismo e o afropessimismo redefinem a identidade negra, bem como o que é o humano para essas duas correntes de pensamento e representação e, finalmente, suas propostas para o fim do sofrimento negro. O sofrimento e a eliminação física dos negros e negras tem sido objeto de denúncia e análise, a exemplo dos escritos de Achile Mbembe, e Lima e Meihy se juntam a tais vozes.

Nas Américas, é a partir dos anos 1970 que o pensamento decolonialista será desenvolvido, a exemplo dos escritos de Enrique Dussel e Paulo Freire, no sentido de encontrarem explicações originais para

questões profundas nesta América surgida da violenta colonização. Há, em ambos os casos, uma tentativa de extrapolação dos casos individuais para um entendimento mais amplo de transformação e emancipação dos povos americanos.

No tocante à temática indígena, constituem-se como exercício da prática da interculturalidade e do pensamento decolonialista, que se realizam a partir de conceitos e noções desenvolvidos por intelectuais latino-americanos, tais como Aníbal Quijano e Walter D. Mignolo. Não que, necessariamente, remetam a esses, mas, que apresentam a perspectiva de crítica aos pressupostos da cultura ocidental hegemônica, que aqueles realizam. Representam o esforço para o desenvolvimento de uma abordagem que privilegia outras vozes, sensibilidades, saberes e projetos, tangenciando o campo dos estudos pós-coloniais.

O conceito de colonialidade do poder, subjacente nos artigos relacionados às histórias indígenas, possibilita a análise crítica das efetivas estruturas de poder colonial que foram construídas na Modernidade, nas quais as categorias raça e gênero exerceram papel fundamental. Os discursos coloniais representaram o(a) outro(a) não-europeu como um ser inferior e, até mesmo, destituído de racionalidade. Esses persistem e, ainda, organizam e hierarquizam o mundo global contemporâneo. Daí a relevância da utilização de categorias analíticas que permite uma nova leitura dos processos coloniais e a crítica à persistência do legado mais obscuro da Modernidade, a colonialidade, que foi concebida como um “padrão de poder”, que deu sustentação e argumentos do discurso eurocêntrico hegemônico (MIGNOLO, 2017).

O conceito de “colonialidade do poder” (QUIJANO, 1992) demarca um novo paradigma nas Ciências Sociais, na medida em que permite observar que as relações de poder entre um determinado centro (cultura ocidental europeia) e a periferia (os “outros”), hoje entendidos como

Norte e s Sul, não se restringem ao âmbito econômico e político, mas, se reproduzem também na construção do conhecimento, daí ele próprio ser instrumento de colonização.

A alteridade indígena encontra-se aqui representada por três capítulos. O primeiro, escrito por Alice Pereira Fanhani e Iára Quelho de Castro, intitulado *O Movimento Indígena: das margens do campo político aos entre-lugares*, aborda o movimento indígena brasileiro, a partir de uma perspectiva decolonialista, buscando-se visualizar a constituição do protagonismo pelos próprios indígenas, como uma resposta aos projetos colonialistas que, secularmente, os contemplam. Avaliados como incapazes, sob a percepção eurocêntrica hegemônica, os povos indígenas se organizam, forjando espaços para uma interlocução legítima, e emergem na cena pública como articuladores de propostas para a conquista de sua autonomia.

Nessa mesma linha, situa-se o capítulo *Pesquisadores indígenas Terena: trajetórias e redes de conhecimento*, de Amanda Ximenes da Silva e Vera Lúcia Ferreira Vargas, que realizam o levantamento da produção acadêmica de pesquisadores indígenas Terena, por meio da qual forjam outro espaço no interior da sociedade envolvente e envolvida, sendo a universidade o lugar por eles privilegiado, a partir da qual podem conquistar a autoridade do discurso em seus embates interétnicos. Finalmente, Daniele Lorenço e Noêmia dos Santos Pereira Moura, em *Angelina Vicente: uma escola indígena no etnoterritório Povos do Pantanal*, focalizam a instituição escolar, como outro espaço para a valorização da cultura Terena e caminho na busca de sua autonomia, constituindo uma narrativa a partir da percepção de uma professora indígena, em um trabalho de auto etnografia.

Gayatri Chakravorty Spivak, em seu texto crítico e de denso enfrentamento teórico, *Pode o subalterno falar?*, realiza uma crítica aos intelectuais ocidentais, para refletir sobre a prática discursiva do intelectual

pós-colonial, e de uma autocrítica ao grupo de estudos subalternos, ao qual se vincula (ALMEIDA, 2014). Spivak delinea um dos argumentos mais contundentes dos estudos pós-coloniais contemporâneos, indicando que vai recorrer, “talvez de maneira surpreendente, ao argumento de que a produção intelectual ocidental é, de muitas maneiras, cúmplice dos interesses econômicos internacionais do Ocidente” (SPIVAK, 2010, p. 24), apontando que a fala do colonizado está sempre intermediada pela voz de outrem, que se coloca em posição de reivindicar algo em nome de um(a) outro(a). Em sua influente argumentação, Spivak desvela o desconforto e a cumplicidade do intelectual que avalia que pode falar pelo outro e, a partir dele construir uma narrativa de resistência, avaliando que não se pode falar em nome dos subalternizados, mas, se deve combater a subalternidade.

Essa compreensão pode ser encontrada nos capítulos relacionados à alteridade indígena, nesta coletânea. Suas autoras exercem o cuidado de não reproduzirem a colonialidade, tentam criar espaços para a interculturalidade, como possibilidade de diálogo entre culturas. Walsh (2007) avalia que o entendimento de interculturalidade se realiza no sentido de enfatizar a sua dimensão sociopolítico, como estratégia e ação para a construção de simetria e equidade das relações sociais, em condições de respeito e legitimidade. Mas, o mais importante seria posicionar a interculturalidade como projeto (WALSH, 2013). Para ela, a decolonialidade é estratégia, ação e meta da interculturalidade. Assim, a interculturalidade é vista como processo e projeto que pretende construir “modos outros” de poder, saber e ser. O contemporâneo mundo social globalizado, permeado pelas desigualdades e com uma persistente continuidade de relações coloniais provoca a necessidade de se pensar, e de se elaborar projetos alternativos em busca de uma sociedade outra, na qual o “outro” não seja “descartado”.

O “outro” tem sido uma construção – e um conjunto de sujeitos –

multifacetada, na busca por considerar um maior número de existências e resistências à normatividade hegemonicamente instalada em nossas sociedades. A caracterização de tantos “outros” tem sido baseada em aspectos étnico-raciais, de origem, geração, e também quanto às suas experiências e representações de gênero e de sexualidade.

Aguinaldo Rodrigues Gomes, juntamente com suas orientandas de mestrado Ana Letícia Bonfanti, Katia Rosana Hernandez e Gisele Paquer Camargo, são os responsáveis por escrever o capítulo *“Dia útil ele me bate, dia santo ele me alisa”: reflexões sobre a violência de gênero em Mato Grosso e Mato Grosso do Sul*. Os autores centraram suas reflexões na análise dos dispositivos da intolerância produtores de violência contra os corpos considerados frágeis e passíveis de serem abjetificados, especificamente aqueles de mulheres cis, meninas e mulheres transexuais. O “outro” transformado em objeto pela e para a violência.

Judith Butler (2019) já afirmou que a diferença sexual está colocada pela materialidade dos corpos e sobre as práticas discursivas referentes a esta materialidade, além do caráter regulatório da categoria sexo exposta já por Michel Foucault. Tatiana Bezerra de Oliveira Lopes, Guilherme Rodrigues Passamani e Marcelo Victor da Rosa abordam, em *“Bons momentos”: anúncios de prostituição masculina em um jornal de Mato Grosso do Sul*, o aspecto do “negócio do sexo”, a prostituição masculina por meio de anúncios em jornal impresso em Campo Grande, capital de Mato Grosso do Sul, discutindo especialmente as interdições relacionadas a estas pequenas peças publicitárias, assim como a inventividade dos anunciantes para driblar as proibições. A prostituição masculina, bem menos abordada pela literatura especializada, é central nas proposições dos autores.

A cidade de Campo Grande reaparece na busca de Adriana Cristiane Lopes Lino e Guilherme Rodrigues Passamani por experiências trans femininas, trans masculinas e travestis na capital, no capítulo *Me-*

mórias, arranjos e estratégias: experiências trans femininas/trans masculinas e travestis na cidade de Campo Grande. As estratégias de sobrevivência, os afetos e as próprias relações com as pessoas envolvidas na pesquisa são tratados pelos autores. A construção/reconstrução dos corpos e das relações destas pessoas trans e travestis, a reconfiguração das “outridades”, permeiam a interpretação de Lino e Passamani.

Diego Aparecido Cafola, Luar Nogueira Maia Carvalho e Miguel Rodrigues de Sousa Neto, em *Cinema, sexualidade e experiências de gênero no Brasil contemporâneo*, tomam exemplos da produção cinematográfica brasileira recente para problematizar o dispositivo da sexualidade que acaba por cercear os corpos e encontram em Linn da Quebrada e na personagem Lunga (de Bacurau) resistência à heterocisnormatividade e a outros aspectos da repressão e da violência impostos a sujeitos que não se permitem assujeitar.

Uma das impactantes ações normativas é justamente a abjetificação de determinados corpos. Esse processo, bem apresentado por Julia Kristeva (1984), opera retirando dos sujeitos em questão, a partir de determinadas características, tais como as experiências de gênero e sexualidade, seus aspectos humanos, ou, dito de outro modo, opera desumanizando-os. Com isso, eles são reduzidos a “seres”, perdendo seu caráter de “sujeitos”. Assujeitados, podem ser violentados, submetidos, humilhados, afastados, eliminados fisicamente – e suas mortes não são sentidas, pelo menos, por aqueles que encabeçaram seu assujeitamento. A violência expressa pela língua anavalhada de Linn da Quebrada e pelo facão de Lunga são resistência a esse assujeitamento. Funcionam para construir outros caminhos.

Outros caminhos e outros passos são construídos em *Um baile interseccional: o sujeito pluridançante nas danças de salão*, escrito por Marcelo Victor da Rosa, Eduardo Ramirez Meza e Marcos Nathaniel Pereira. Os autores realizam uma reflexão teórica quanto às possibilidades

de constituição destes sujeitos *pluridançantes* nas chamadas “danças de salão”, articulando os marcadores sociais da diferença e as interseccionalidade em sua análise.

A interseccionalidade tem sido um dos aspectos mais destacados quando consideramos a observação e o diálogo de pesquisadoras e pesquisadores com os diversos sujeitos presentes nesta coletânea. Ao considerarmos a pluralidade de aspectos constituintes de cada experiência, é possível adotar uma postura não hierarquizante dos fatores que têm, no mais das vezes, desencadeado situações de desigualdade e violência, buscando um olhar/uma ação/ uma reflexão marcados pela alteridade. A alteridade é o elemento norteador escolhido por Aguinaldo Rodrigues Gomes e Robson Pereira da Silva na escritura de *Diferença & Alteridade em A forma da água (2017)*, de *Guillermo del Toro*. Neste capítulo o cinema retorna como objeto de análise de elemento motivador das reflexões dos autores, ancorados pela pedagogia da diferença.

O objetivo das organizadoras desta coletânea é dar visibilidade ao campo dos Estudos Culturais que, em diversos países das Américas se estabelece a partir das matrizes inglesa, decolonial e dos estudos das subalternidades. A compreensão das relações de poder havidas na organização social, na produção de cultura, nas existências e nas resistências dos sujeitos é a busca principal das autoras e autores que compõe este volume. E, encerrando, oferecemos para os/as/es leitores, os versos de Maya Angelou em *Ainda assim eu me levanto*:

Você pode me marca na história
Com suas mentiras amargas e distorcidas
Você pode me esmagar na própria terra
Mas ainda assim, como a poeira, eu vou me levantar.
(...)
Assim como as luas e como os sóis,
Com a certeza das marés,
Assim como a esperança brotando,

Ainda assim, eu vou me levantar.

(...)

Você pode me fuzilar com suas palavras,

Você pode me cortar com seus olhos,

Você pode me matar com seu ódio,

Mas ainda, como o ar, eu veu me levantar.

(...)

Abandonando as noites de terror e medo

Eu me levanto

Para um amanhecer maravilhosamente claro

Eu me levanto

Trazendo as dádivas que meus ancestrais me deram,

Eu soi o sonho e a esperança dos escravos.

Eu me levanto

Eu me levanto

Eu me levanto

Referências bibliográficas:

ALMEIDA, Sandra (2014). “Prefácio”, em SPIVAK, Gayatri. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora da UFMG.

ANGELOU, Maya. *Poesia completa*. Bauru: Astral Cultural, 2020.

BUTLER, Judith. *Corpos que importam – os limites discursivos do “sexo”*. São Paulo: n-1/Crocodilo, 2019.

KRISTEVA, Julia. *Powers of Horror: an essay on abjection*. Nova Iorque: Columbia University Press, 1984.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, Língua e Identidade*, n. 34, p. 287-324, 2008

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidad y modernidad/ racionalidad*. En Los conquistados. 1492 y la población indígena de las América. In: BONILLA, Heraclio (compilador). Quito: Tercer Mundo-Libri Mundi Editors, 1992

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

WALSH, Catherine (Ed.). *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Tomo I. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2013.

WALSH, Catherine. Interculturalidad, colonialidad y educación. *Revista Educación y Pedagogia*, Medellín, Universidad de Antioquia, Facultad de Educación, vol. XIX, núm. 48, mayo-agosto, 2007, p. 25-35

CAPÍTULO 1

AFRO-FUTURISMO, AFRO-PESSIMISMO E OUTRAS NARRATIVAS DIÁSPORICAS.*

Marcelo de Jesus Lima
Murilo Sebe Bon Meihy

Discutiremos aqui o tema da (re)construção/destruição de si (sujeito racial negro) em duas manifestações do pensamento negro afrodiaspórico: o afrofuturismo e o afropessimismo. Ambas expressões são postas em diálogo na busca de evidenciar os seus pontos de convergências e divergências em suas construções discursivas e narrativas para as experiências e subjetividades afrodiaspóricas. Fazendo um recorte no vasto campo de discussão presente nessas correntes do pensamento negro, aqui vamos fazer uma redução analítica, buscando pensar em três questões:

1. Como o afropessimismo e o afrofuturismo redefinem a identidade negra?
2. O que é o humano para o afrofuturismo / afropessimismo?
3. Quais são suas propostas para a superação do sofrimento negro?

Tanto o afrofuturismo como o afropessimismo são movimentos de reação ao que Stuart Hall (2016) chama de discurso sobre o Ocidente e o Resto. A dicotomia Ocidente X Resto é consolidada a partir de uma formação discursiva, através de uma construção de significados por meio

* O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

de representações e tipos de conhecimento que solidificam um sistema de conhecimento e poder sobre o objeto. Tal discurso foi produzido no contexto histórico político do colonialismo europeu, iniciado no século XV com a invasão espanhola ao Caribe em 1492 e o conseqüente genocídio indígena, assim como pelo estabelecimento do tráfico transatlântico, até culminar na partilha da África e sua colonização na segunda metade do século XIX.

Podemos ligar este apontamento de Hall com o pensamento da intelectual jamaicana Sylvia Wynter. Para Wynter (2003) a luta do nosso milênio se dá entre dois personagens antagônicos: os homens (etnoclasse burguesa ocidental / branca) x espécie humana (humanidade de fato). A dicotomia discursiva fomentada pelo Ocidente projeta uma super-representação narcísica do Homem através complexo aglomerado de colonialidade do Ser / Poder / Verdade / Liberdade. Ou seja, pela colonialidade do poder, que segundo Quijano (2009), origina-se na América com a colonização europeia e pela classificação social da espécie humana que opera por meio de três eixos de poder: raça, gênero e trabalho.

No discurso Ocidente X Resto, o objeto em questão é o negro, este "ser" criado pelo sistema colonial racista (*apud* GORDON, 2008), fruto do processo de autoficção e enclausuramento presente no pensamento europeu que operou as ideias de raça e negritude como fundamentais para o projeto moderno de conhecimento e governo (MBEMBE, 2019a). Dessa forma, como uma categoria social, a raça é materializada visando nomear desumanidades não europeias. Ao ser racializado pelo colonizador europeu, o sujeito racial colonizado é aprisionado em um estado de raça que significa nada mais do que degradação humana. Como um outro racial não humano, diante do colonizador, só resta uma alternativa, o **alterocídio**, projetando o corpo negro como uma ameaça que deve ser eliminada.

Denominada de consciência ocidental do negro, esta versão da razão tinha a África e o negro como objetos através de uma formação

discursiva que deu corpo a ciência colonial africanista, ecoado em vozes oriundas de missionários, exploradores, antropólogos, entre outros. Como uma figura pré-humana, natural e emotiva (leia-se irracional), o negro criado como um sujeito racial é a obra prima de um processo que busca consolidar a sua instrumentalização prática (coisificação e escravidão) (MBEMBE, 2019a).

A capacidade destrutiva do **alterocídio** municia-se com uma capacidade bélica simbólica do olhar ocidental. Achille Mbembe (2019) denomina tal capacidade de poder-ver, que ocorre por meio da distribuição de olhares com poderes produtivos / destrutivos sobre o objeto. Ao cair na mira deste olhar, o objeto colonial, o sujeito racializado passa por uma desfiguração violenta do **eu**, sofrendo uma metamorfose que resulta em um **outro eu**.

Ao sustentar o peso do olhar ocidental, o sujeito negro sofre um desvio existencial que o joga para a zona do não ser. É esse desvio que possibilita a difícil relação entre o mundo branco e a auto elaboração corporal negra, tendo em vista que seu corpo é construído a partir de um olhar terceiro que nega sua humanidade, como um olhar cortante que desfigura o seu corpo e dar forma a algo novo, cheio de cicatrizes e mutilações. O corpo negro tem uma finalidade no olhar branco: ser o local de despejo daquilo que o Ocidente nega e repudia em si, despejando nele suas características não desejadas (FANON, 2008).

Como movimentos de reação ao discurso eurocêntrico, o afro-futurismo e o afropessimismo se encaixam com algumas ressalvas na consciência negra do negro, construída na zona do não-ser que além de buscar criar um eu, persegue uma política de autonomia e uma criação do mundo como uma forma de produzir uma cura à estrutura racial. As ressalvas se encontram no fato que apesar da busca de eu, não poderíamos dizer que o afrofuturismo e o afropessimismo objetivam um novo humanismo que possibilite a herança do mundo (MBEMBE 2019a).

Fanon considera que a descolonização possibilitou o sair da grande noite anterior a vida como um movimento de ressurreição. A descolonização atua como uma ação de declosão do mundo e eclosão de *si*, que por meio da ascensão da consciência de si e da apropriação do *eu*, possibilita o sentimento de habitação e criação do mundo ao destruir a clausura da raça e efetivar o movimento do não-ser em direção à humanidade. (MBEMBE, 2019b).

É nesta configuração de declosão e descolonização que surge a consciência negra do negro. Fruto da experiência afrodispórica, esta consciência grita por autoderminação e busca sua presença no mundo como um agente com capacidades transformadoras. Como é apontado por Grada Kilomba (2019), escrever é um ato político, onde torna-se um narrador significa se transformar em alguém com capacidade de escrever novas realidades e histórias alternativas. É por meio da capacidade de definição própria da realidade e da história, que se configuram os sujeitos. Já os objetos são aqueles que são totalmente definidos por outros. Logo, escrever como um ato de descolonização é uma reinvenção de si que busca destruir o lugar de **outridade** imposta a pessoas negras.

Uma das preocupações do afrofuturismo é recuperar histórias negras perdidas no processo de travessia e escravidão, além de construir novas visões do amanhã. Sua produção está fundamentada em autores africanos e afrodispóricos que se apropriam da ficção científica e especulativa para construir suas narrativas (YASZEK, 2013 *apud* FREITAS; MESSIAS, 2018). O termo afrofuturismo foi cunhado pelo crítico cultural Mark Dery (branco) em seu livro *Black to the Future* (1994). Entrevistando artistas afro-americanos, Dery notou uma tendência tecnocultural afro-americana criada por estudantes e artistas negros do mundo *sci-fi* (ficção científica). Seguindo os diferentes caminhos das artes, das críticas sociais, e das discussões sobre ciência e tecnologia, tais artistas buscam reescrever a história negra no campo científico, sanando o problema da

ausência de imagens de pessoas negras em uma era espacial ou em passados / futuros fictícios (WOMACK, 2013).

Ao construir o afrofuturo, esta corrente realiza um ato cronopolítico por meio da alteração da memória coletiva através da projeção de um futuro negro que sirva de contra memória e realidade alternativa em contraposição ao futuro distópico tecnocapitalista branco (VAN VEEN, 2016). Mas o tempo não é o único alvo para os afrofuturistas. Eles também almejam realizar uma outra tecnogênese de *si* (identidade e corpos) por meio de uma apropriação positiva da tecnologia, realizando um diálogo com o trans-humanismo² por meio de *enhancement* (aprimoramento) e *augmentation* (aumento / acréscimo) (ANDERSON, 2016).

Em um primeiro momento, a tecnogênese de *si* pode parecer algo estranho. Mas o afrofuturismo nos possibilita pensar esta subversão do corpo através da desmitificação deste. Para isso, podemos trazer Donna Haraway (2016) quando ela afirma que o *cyborg* é o corpo / Ser que foi teorizado e fabricado, inventando uma condição ontológica através da imaginação e da realidade material. Fruto da realidade social e da ficção, o corpo *cyborg* sustenta identidades constantemente construídas, logo, fictícias.

Todo corpo é um corpo *cyborg*, em especial o corpo negro. Em especial porque o sujeito / corpo negro já nasce como a negação da humanidade, como uma coisa na zona do não-ser. A apropriação afrofuturista da ideia de *cyborg* pretende torná-la uma ferramenta decolonial, desmoronando fronteiras entre sociedades, animais e corpos humanos

² Criado por Julian Huxley, é um movimento cultural e político que busca um progresso tecnológico por meio de um esforço coletivo que possibilite uma integração entre os organismos vivos e tecnologias, afim de se alcançar o pós-humano. Como um conhecimento científico, o transhumanismo pretende aumentar as capacidades humanas através da intervenção tecnológica, melhorando as condições humanas (intelectuais, físicas e psicológicas) (BUTLER, 2020).

(BUTLER, 2019). Para o Kodwo Eshun (2018), o afrofuturismo adota uma posição despótica em relação ao humano, promovendo um descontinuo *alien* que nega a ideia de uma condição negra essencialista, separando-se deste corpo como quem se descarta de um cadáver. Logo, a agência afrofuturista almeja uma construção *cyrborg* própria que materialize um eu em um espaço-tempo desejado.

Para o teólogo afrofuturista Philip Butler (2020), o humano não passa de uma terminologia que faz parte da linguística cibernética colonial, cujo o significante é o homem branco ocidental. É importante frisarmos a relação entre o significante (homem branco) e o significado (humano) para deixar nítido o caráter limitado e colonial da ideia de humanidade e compreender o motivo da negritude ser arremessada para fora desta bolha. Como uma ficção social tecida nas colonialidades do poder / Ser, o humano não existe. Ninguém é verdadeiramente humano, tendo em vista que humanidade significa mais uma ficção limitada de poder do que uma realidade biológica - ontológica universal. Logo, o conceito de humano está baseado em uma designação específica que exclui a negritude. Dessa forma, a "humanidade negra" seria uma ideia contraditória que não escapa da natureza cibernética de suas raízes coloniais.

Assim como o humano, a própria noção de corpo também entra em desencanto por meio do afrofuturismo de Butler. O corpo "humano" também não deve ser definido por meio de noções universais, que o limitam apenas a condição biológica. Cada configuração corpórea reage ao mundo de uma forma e lida com diferentes experiências fenomenológicas a depender do seu contexto social. Também cabe apontar que, nesta perspectiva, a tecnologia não é oposta à natureza, sendo na verdade uma extensão desta. Portanto, mesmo que para o mundo branco a negritude esteja no terreno da não humanidade, o corpo (negro, assim como de qualquer outro pertencimento racial) é uma tecnologia (BUTLER, 2020).

O tal corpo "humano" demonstra sua evolução física como uma

capacidade tecnológica. Na teologia da libertação negra afrofuturista de Butler (2020), o corpo passa por um processo de co-evolução com a tecnologia, como um sistema que se manifesta no mundo natural de duas formas: autopoietico (autoprodutor) e alopoietico (produzido por outros). Dessa forma, o corpo negro é uma tecnologia, um sistema biológico complexo auto/alopoietico. Olhar o corpo como uma tecnologia (extensão da natureza) permite novos caminhos para a experiência negra. Butler perturba a consciência ocidental que seleciona o negro como o significante do não ser (não vivo, objeto, natural) e o reconhece como uma tecnologia formada por sistemas complexos (respiratório, nervoso central, endócrino, cardiovascular, etc.) cuja última finalidade é gerar vida. Em curtas palavras, o corpo negro é uma tecnologia na qual o fim é experimentar a vida. No entanto, experimentar esta vida como um desejo de libertação exige a morte do humano, que reduz o corpo negro à uma tecnologia de extração e um objeto, possibilitando um tipo de violência contra este corpo que lhe é fenomenologicamente específica.

Por outro lado, o afropessimismo parte de outras inquietações. O livro *Escravidão e Morte Social* (2008), do sociólogo jamaicano Orlando Patterson contribui para o afropessimismo ao revisar a definição de escravo. Desafiando a lógica marxista que percebe a escravidão como uma dominação econômica que leva ao trabalho forçado, Patterson define a escravidão como uma condição de morte social que se fundamenta a partir de três aspectos: violência gratuita, desenraizamento (alienação natal) e desonra generalizada. Além disso, a escravidão é uma simbiose assimétrica, exercendo um parasitismo humano.

O afropessimismo se apropria da questão da morte social por perceber que o sujeito negro está vulnerável a uma violência constitutiva (constitui o seu "ser", não necessitando de uma transgressão para sofrê-la), enquanto a violência constitutiva que atinge o humano necessita de uma transgressão feita por este. Logo, o sujeito negro está em um estado

de morte social, portanto, ele ainda é um escravo (WILDERSON, 2020). Mas e a abolição? A abolição foi um não evento de emancipação que, ao invés de libertar a população negra da morte social, apenas reorganizou a dominação racial e manteve a violência estrutural escravagista. O que houve foi uma passagem da condição jurídica de escravo para a condição racial negra, mas a violência gratuita da morte social contra o escravo continua intacta na violência policial (EDITORS, 2007).

Em *O genocídio do Negro Brasileiro* (1978), Abdias Nascimento já denuncia o caráter fraudulento da manumissão individual e da abolição da escravidão, lembrando do caso dos **africanos livres**, escravizados que depois de sete anos de trabalho, com o corpo deteriorado e a saúde abalada após tanto tempo de objetificação, eram “libertos” para morrer na rua, já que eram inúteis aos seus proprietários. Já a abolição brasileira não passou de uma técnica de assassinato coletivo, por tirarem a responsabilidade dos senhores de escravos e não oferecerem nenhum meio de inserção negra na sociedade emergente, criando assim uma massa de africanos livres. A dívida não paga com a abolição e continuidade da violência antinegra põe a comunidade negra em anormalidade histórica temporal, localizando-a entre uma temporalidade cambaleante de *no longer* (não mais) escravo e *not yet* (ainda não) livre.

O afropessimismo considera o negro um implemento, algo de fato não humano. O humano é definido por sua capacidade de ser um sujeito em relações constituídas através de um parasitismo violento sob a carne negra, que atua como um hospedeiro para o parasitismo humano. Se o negro é um equipamento, um não-ser, o humano é um parasita (WILDERSON, 2020).

Para o afropessimista Calvin Warren (2018), o negro é inventado na modernidade através do holocausto metafísico situado no tráfico transatlântico. A escravidão, o tráfico e a travessia destruíram as coordenadas africanas ao criar o negro, um **ser**³ cuja finalidade é servir como

um equipamento para a jornada existencial do Ser (humano). O holocausto metafísico é reproduzido diariamente pela antinegitude como um conjunto de práticas, sistemas de conhecimento e instituições designadas para impor o nada a negritude, o que possibilita uma dominação presente na violência antinegra. Portanto, a condição *sine qua non* negra é o terror ontológico, causado pela (não) relação entre negritude e Ser, que tem como consequência o fardo do nada sob o corpo negro. Carregar o fardo da insustentável leveza do nada produz um terror ontológico através da violência antinegra, que reforça e reproduz o holocausto metafísico que sustenta o mundo metafísico ocidental. Portanto, a única forma de sair deste terror ontológico é por meio do fim do mundo, este mundo metafísico ocidental que possibilita ao negro unicamente a posição de não-ser, de equipamento sujeito ao desejo humano.

O negro é fruto de uma soma de despossessão e abjeção que resulta em um **onticídio**, um assassinato ontológico que Warren resume como uma execração do Ser. Esta execração ocorre por meio de uma ruptura presente na carne africana (uma identidade, construída por meio de um conjunto de discursos simbólicos de "humanidade" que atribuem um sentido ao sujeito, visando uma narrativa de si) como uma amputação, que ao fim gera o corpo negro, esta posição estrutural de instrumentabilidade (cativo com valor de mercado). É esta amputação na carne que ilustra a execração do Ser. O corpo negro é fruto de uma violência ontocida sob a carne negra. O corpo negro já vem ao mundo morto.

A instrumentabilidade desta coisa morta demonstra como a humanidade experimenta sua existência como um ser para si (*to be for itself*), o que possibilita uma relação de cuidado consigo e com outros humanos. Já a existência negra é como uma existência de uma coisa, um ser para o

³ Usa-se tal grafia para respeitar a escrita de Calvin Warren, que utiliza o ser para conotar o sujeito racial negro que ocupa o espaço do nada, preso em uma relação binária com o Ser.

sequestrador (*being for the captor*), um equipamento para a humanidade parasitária. O Ser não é universal, assim como o humano. Além disso, o Ser humano nasce a partir de uma violência assassina, de um crime. Existe aqui uma relação problemática entre a humanidade e a vida em si.

Como correntes de pensamento, frutos dos planos da consciência negra do negro, o afrofuturismo e o afropessimismo buscam por um novo *eu* presente, mesmo que de forma implícita, como ocorre no afropessimismo. Já a criação do mundo não é um consenso, considerando que o afrofuturismo ora pretende uma (re)construção do mundo por meio de um afrofuturo, enquanto o afropessimismo visa sua destruição, o fim do mundo. Também podemos afirmar que ambas as correntes de pensamento não ambicionam a humanidade. O afrofuturismo reconhece a humanidade como uma irrealdade devido à condição *cyborg* do sujeito negro. Já o afropessimismo percebe a humanidade como um parasita que deve ser destruído juntamente com o mundo. As duas formas de pensar desprezam o humano.

Como escritas de si alternativas, é inegável o papel da descolonização para essas correntes de pensamento, que operou como a possibilidade para o que Hall (2003) denomina de emergências de sensibilidades descolonizadas. Outro fator marcante foi apontado por Gilroy (2017) que podemos encontrar em tais correntes como uma expressão do cenário cultural e literário do atlântico negro é a constante presença de morte e sofrimento em suas narrativas de perda e terror, revelando uma condição ontológica do "ser" negro como um constante estado de dor.

Em relação às convergências, nota-se que tanto o afrofuturismo quanto o afropessimismo negam o humano, vendo-o como uma ferramenta de dominação sobre o corpo negro. Para o afrofuturismo, o corpo / "ser" negro é um *cyborg* devido ao caráter ficcional de sua realidade, além de sua construção no contexto da consciência ocidental do negro afim de sua instrumentalização (leia-se objetificação e exploração). Já

para o afropessimismo, o negro é um equipamento não humano para a jornada existencial do Ser humano, reduzido através do **ontícidio** que destruiu suas coordenadas africanas (humanas). Logo, o humano super representado no Homem é um parasita que, ao jogar a insustentável leveza do nada sob o corpo negro, aprisiona-o em um terror ontológico, visível na morte social e na vulnerabilidade negra diante de uma violência gratuita.

A divergência maior entre afrofuturismo e afropessimismo está em seus projetos de libertação. O afrofuturismo busca criar um afrofuturo por meio de atos cronopolíticos que perturbem a ordem branca, somado com uma nova tecnogênese de si através da ficcionalização do corpo a partir de uma agência negra. Por outro lado, o afropessimismo enxerga como a única solução ao sofrimento negro o fim do mundo, ou seja, a destruição dos fundamentos ontometafísicos que projetam no negro o nada e (re)produzem seu corpo e subjetividade como um não-ser, como uma coisa não humana, como um mero equipamento para o gozo branco. Ao destruir tais bases, o afropessimismo acredita que as construções institucionais que possuem a antinegritude como fundação também serão destruídas. Logo, para além de uma agência sobre si, o afropessimismo aponta para a destruição do mundo, do humano e de suas instituições como uma forma de libertação concreta.

Ao colocar ambas as correntes na balança, o fim do mundo tende a pesar mais, impossibilitando um afrofuturo sem a destruição deste. Mas existem dois fatores para pensar a relação entre afrofuturo e fim do mundo como uma questão de etapas e não de oposição. Primeiro, se o afrofuturo não é possível sem a destruição do mundo, o fim do mundo passa a ser uma ação obrigatória para uma concretização de um afrofuturo que possibilite inserir o negro em espaços-tempos desejados dentro de seus próprios interesses. Segundo a subversão que ambos pensamentos fazem da concepção do humano, do negro e do corpo, possibilitam um

caminho para a destruição da relação de parasitismo humano através da desmistificação das rígidas fronteiras e enclausuramentos presentes nas concepções de humanidade e negritude.

Logo, apesar dos pontos de divergência presentes entre o afro-futurismo e o afropessimismo, ambos podem ser embaralhados a fim de criar uma nova contranarrativa negra e conseqüentemente um outro projeto de libertação e destruição / criação do mundo e de uma outra identidade.

Referências bibliográficas:

ANDERSON, Reynaldo; JONES, Charles E. Introduction: The Rise of Astro-blackness. In: ANDERSON, Reynaldo; JONES, Charles E. (org.). *Afrofuturism 2.0: The rise of astro-blackness*. Lanham: Lexington Books, 2016. pp. 7 - 18.

BUTLER, Philip. The Black Posthuman Transformer: A Secularized Technorganic. *Journal of Futures Studies*, December 2019, 24(2): 63–66.

BUTLER, Philip. *Black Transhuman Liberation Theology: technology and Spirituality*. - London: Bloomsbury Academic, 2020.

EDITORS. Editors' Introduction. In: *Afro-pessimism: An introduction*. Minneapolis: raked & dispatched, 2017. pp. 8 - 14.

ESHUN, Kodwo. *Más brillante que el Sol: incursiones en la ficción sónica*. Buenos Aires: Caja Negra, 2018.

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

FREITAS, Kênia; MESSIAS, José. O futuro será negro ou não será: Afrofuturismo versus Afropessimismo - as distopias do presente. *Imagofagia: Revista de La Asociación Argentina de Estudios de Cine y Audiovisual*, Argentina, v. 1, n. 17, p. 402-424, abr. 2018.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. Rio de Janeiro: 34/Universidade Cândido Mendes, 2017.

GORDON, Lewis R. Prefácio. In: FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008. pp. 11-17.

HALL, Stuart. *Da diáspora: Identidade e mediações culturais*. Organização Liv Sovik; Tradução Adelaine La Guardia Resende et al. Belo Horizonte: Editora UFMG/Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HALL, Stuart. O Ocidente e o Resto: discurso e poder. *Projeto História*. São Paulo, n. 56, pp. 314-361, Mai.-Ago. 2016.

HARAWAY, Donna. *A cyborg manifest: Science, technology, and socialist - feminism in the late twentieth century*. University of Minnesota Press, 2016. ProQuest Ebook Central, Disponível em: <http://ebookcentral.proquest.com/lib/warw/detail.action?docID=4392065>. Acesso em: 13 nov. 2020

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

MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. 3. ed. São Paulo: n-1 edições, 2019a.

MBEMBE, Achille. *Sair da grande noite: Ensaio sobre a África descolonizada*. - Petrópolis, RJ: Vozes, 2019b.

NASCIMENTO, Abdias. *O Genocídio do Negro Brasileiro: Processo de um Racismo Mascarado*. Editora Paz e Terra S/A: Rio de Janeiro: 1978.

PATTERSON, Orlando. *Escravidão e Morte social: Um Estudo Comparativo*. Tradução de Fábio Duarte Joly. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do Poder e Classificação Social. In: SANTOS, Boaventura & MENESES, Maria Paula (org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009.

VAN VEEN, Tobias C. The Armageddon Effect: Afrofuturism and the Chronopolitics of Alien Nation. In: ANDERSON, Reynaldo; JONES, Charles (org.). *Afrofuturism 2.0: The rise of astro-blackness*. Lanham: Lexington Books, 2016. pp. 63-90.

WARREN, Calvin L. *Ontological Terror: Blackness, Nihilism, and Emancipation*. Durham; London: Duke University Press, 2018.

WILDERSON, Frank B. III. *Afropessimism*. New York: Liveright Publishing Corporation, 2020.

WOMACK, Ytasha L. *Afrofuturism: the world of black sci-fi and fantasy culture*. Chicago: Lawrence Hill Books, 2013.

WYNTER, Sylvia. Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation--An Argument. *CR The New Centennial Review*. 3(3):257-337, September 2003.

CAPÍTULO 2

MOVIMENTO INDÍGENA ENTRE OS TERENA: DAS MARGENS DO CAMPO POLÍTICO AOS ENTRE-LUGARES*

Alice Pereira Fanhani
Íara Quelho de Castro

Introdução: Cenários colonialistas e emergência dos povos indígenas

Na construção dos projetos nacionais formulados no século XIX, pelas antigas colônias espanholas e portuguesa tornaram-se ainda mais consistentes os projetos assimilacionista, para os povos indígenas, que estiveram presentes desde o período colonial. A hierarquização posta desde o início do contato com os europeus seguiu valendo, isto é, os indígenas permanecem sendo vistos como seres inferiores e incapazes. Verifica-se aqui, o que Quijano denominou de colonialidade do poder e saber:

La globalización en curso es, en primer término, la culminación de un proceso que comenzó con la constitución de América y la del capitalismo colonial / moderno y eurocentrado como un nuevo patrón de poder mundial. Uno de los ejes fundamentales de ese patrón de poder es la clasificación social de la población mundial sobre la idea de raza, una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial,

* O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

incluyendo su racionalidad específica, el eurocentrismo. Dicho eje tiene, pues, origen y carácter colonial, pero ha probado ser más duradero y estable que el colonialismo en cuya matriz fue establecido. Implica, en consecuencia, un elemento de colonialidad en el patrón de poder hoy mundialmente hegemónico (QUIJANO, 2013 p. 778).

Nesses termos entende-se a persistência de relações coloniais no tempo presente, daquilo que Aníbal Quijano chamou de colonialidade do poder. Mignolo (2017) pensa a colonialidade como uma matriz de poder que surgiu entre o Renascimento e o Iluminismo durante a colonização das Américas, tendo continuidade na forma do neoliberalismo capitalista dos tempos atuais. Uma matriz concebida como um complexo de relações ocultas pela retórica da modernidade (a narrativa da salvação, progresso e felicidade) que justifica a violência da colonialidade, daí o “lado obscuro” da Modernidade. A decolonialidade emerge como a resposta necessária tanto às falácias e ficções das promessas de progresso e desenvolvimento que a modernidade contempla, quanto à violência da colonialidade (MIGNOLO, 2017[2014], p. 13).

Nessa perspectiva se percebem os discursos e representações constituídos no momento de criação do Estado-nação na América Latina. No Brasil, o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), fundado em 1838, inaugura a escrita da história da nação, nela os indígenas emergem como seres degradados:

A dissertação de Von Martius, intitulada “Como se deve escrever a história do Brasil”, é texto fundador da história oficial do Brasil, estando nela contido muitos elementos do olhar que a historiografia por muito tempo destinou aos povos indígenas. Nesta, a história do índio no Brasil tem relevância pelo caráter de exotismo e curiosidade que a permeia, devendo o historiador ser instigado pela explicação de como foram originadas essas “ruínas de povos” (OLIVEIRA, 2016, p. 12).

É a partir da dissertação de Von Martius que Adolfo Varnhagen, considerado o fundador da historiografia brasileira, irá compor sua “História Geral do Brasil” que, por quase um século foi referência no ensino brasileiro de história.⁴ São as “ruínas de povos” que vão emergir na historiografia nacionalista do século XIX, “cuja narrativa operou um apagamento artificial da presença e da identidade indígenas na sociedade e na história imperial, ao subsumi-los, de forma exclusiva, na categoria de “brasileiros” (MOREIRA, 2010, p. 53).

As percepções de Varnhagen, de forma inquestionável, representam o pensamento colonialista do século XIX, que irá predominar por longo tempo na história do Brasil.

Se eram porém tam favorecidos nos dotes do corpo e nos sentidos, outro tanto não succedia com os do espirito. Eram falsos e infieis; inconstantes e ingratos, e bastante desconfiados. Além de que desconheciam a virtude da compaixão. Não tinham ideas algumas de sã moral; isto é, da que nasce dos sentimentos do pudor e da sensibilidade, da moral que respeita o decoro e a boa fé; e eram dotados de uma quasi estúpida brutalidade, e difíceis de abalar-se de seu gênio fleugmático (VARNHAGEN, 1953, p.130-131).

Não obstante a diversidade da América Latina, os povos indígenas foram concebidos de maneira semelhante, isto é, como seres hierarquicamente inferiores, necessitados de “civilização” ou extermínio, em

⁴ História Geral do Brasil é um trabalho historiográfico produzido por Francisco Adolfo de Varnhagen, o Visconde de Porto Seguro, entre 1854 e 1857. A obra foi inicialmente encomendada pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, o qual Dom Pedro II era patrono.

nome da unidade nacional e da cultura hegemônica.⁵ Esse contexto histórico, que alcança o século XX, no qual as elites políticas e econômicas da América Latina descartam a pluriétnicidade, tornou-se solo fértil para a emergência de um movimento indígena na luta contra as ideias homogeneizadoras de nação e seus projetos de assimilação.

Nesse sentido, a mobilização política indígena pode ser vista desde a década de 1960, com o surgimento das primeiras federações étnicas, como a Federação Shuar, criada no Equador em 1964, e o Congresso de Comunidades Amuesha, estabelecido no Peru em 1969 (BORGES, 2013). No Brasil, a mobilização política indígena mais sistematizada encontra-se situada na década seguinte, com a formação das primeiras assembleias no contexto das relações interétnicas, na região amazônica.

O ponto de vista indígena foi assim expressado pelo antropólogo Baniwa Gersem Luciano:

Essa consciência de luta articulada nasceu de forma muito simples, a partir de reuniões e encontros de comunidades e povos, patrocinados de início, por entidades de apoio à causa indígena, particularmente, de entidades da igreja e de alguns setores universitários. Os encontros propiciaram às diferentes comunidades indígenas perceberem que havia muitas outras comunidades e muitos outros parentes espalhados pelo Brasil afora, que enfrentavam pro-

⁵ A América Latina, região correspondente às antigas colônias espanholas e portuguesas, pode ser considerada uma unidade forjada pelo pensamento hegemônico, porém, há que se considerar que todas passaram por experiências históricas comuns: entre os séculos XV e XVIII, foram objeto da expansão europeia para as terras além mar e da implementação do projeto de colonização; no século XIX, realizaram a experiência comum do processo político de independência e a constituição do Estado-nação. Tudo isso aponta para a existência de um sistema global, no qual esses nascentes países foram situados em uma posição periférica e complementar ao mundo europeu.

blemas semelhantes e que juntos poderiam ganhar força para buscar soluções conjuntas. Assim nasceu o movimento indígena brasileiro contemporâneo (BANIWA, 2007, p. 129).

A partir da década de 1970 na América Latina os movimentos sociais começaram a ganhar espaço. Organizações populares faziam frente às políticas autoritárias da ditadura militar, como os movimentos estudantis, operários, de base eclesial e pastoral.⁶ Assim, em um contexto global, muitos movimentos sociais se insurgiram contra o autoritarismo do Estado, a historiografia brasileira explorou amplamente essa questão, como se sabe, e que ainda é considerada de grande interesse, que de fato é. Entretanto, a face genocida e racializada da ditadura só muito recentemente foi percebida. Isso se deve, fundamentalmente, não apenas pelos referenciais teóricos predominantemente eurocêntrico, a partir dos quais se realizavam a leitura sobre a nação brasileira. Se deve, também à mobilização dos próprios indígenas no interior das políticas autoritárias, que foram duramente atingidos e responderam de forma organizada, construindo paulatinamente um movimento de resistência que, ao contrário daqueles movidos por intelectuais, estudantes e ativistas políticos, que se desmobilizam após a retomada da democracia. O movimento indígena surgido no contexto da ditadura até hoje persiste. A importância dessa organização foi evidenciada, sobretudo, somente no século XXI.

Evidenciou-se a importância do Movimento Indígena, que começou a ganhar ressonância nacional e internacional com ênfase na reação ao sistema vigente, na luta por direitos políticos e sociais, e pela conquista de igualdade de direitos em relação aos demais cidadãos nacionais; além de defenderem o direito à diferença cultural, que é peculiar à sua sobrevivência (BICALHO, 2010, p. 85).

⁶ Breve História dos Movimentos Sociais no Brasil de Alexandro M. Medeiros, 2015. Disponível em: <https://www.sabedoriapolitica.com.br/products/breve-historia-dos-movimentos-sociais-no-brasil/>

O ideal desenvolvimentista proposto pela ditadura militar como forma de tornar o país em uma potência econômica trouxe sérios danos aos povos indígenas, principalmente para aqueles cujas comunidades estavam na rota do “desenvolvimento”. A política de desenvolvimento estava atrelada principalmente aos projetos de construção de estradas, usinas hidrelétricas e povoamento de regiões consideradas pouco habitadas, dessa maneira várias aldeias foram aniquiladas e grupos indígenas massacrados:

O relatório parcial da CNV [Comissão Nacional da Verdade], de 2012, indica que os Waimiri-Atroari foram massacrados entre os anos de 1960 e 1980, no curso da construção da rodovia federal Manaus-Boa Vista, pela instalação da hidrelétrica Balbina e pela atuação de garimpeiros e mineradores na exploração de jazidas existentes no território indígena. Segundo esse documento, as terras desse povo também foram invadidas por fazendeiros que passaram a ocupar as margens da BR-174 e o sul da reserva, em Roraima (CASTRO & VARGAS, 2015, p. 107)

As regiões tidas como menos habitadas ou habitadas pelos índios foram encaradas como obstáculos a serem ultrapassados, dessa maneira se constata a reafirmação, ao longo da história brasileira, de uma suposta inferioridade dos povos indígenas, que foram pensados como sujeitos que necessitam de civilização para fazerem parte da nação, nesse contexto ser civilizado significa o abandono de uma cultura originária e assimilação pela cultura hegemônica, ocidental, cristã e capitalista.

Durante a vigência da política de Segurança Nacional, os povos indígenas, também foram alvo, no projeto de vigilância e controle da população, uma vez que os governantes acreditavam na existência de um projeto internacional, naquele tempo de Guerra Fria, que poderia tornar o Brasil em um país comunista e destruir a soberania nacional. Nesse ambiente, os indígenas também foram alvo da intervenção violenta e agressiva do Estado

O governo achou a legitimidade e o apoio necessário para poder interferir agressivamente nas comunidades e pacificar rapidamente os grupos de índios arredios. Se uma população indígena mostrava especial bravura ou resistência, eram suspeitos de obter ou dar apoio a guerrilhas comunistas (TRINIDAD, 2018, p. 270)

Assim como os movimentos sociais que surgiram como resposta a um Estado autoritário, o movimento indígena também assim se revelou, por meio de embates entre a política indigenista e as políticas indígenas. Lembrando que a primeira se dá através de ações e medidas propostas por agentes não indígenas, e as políticas indígenas são formuladas e propostas pelos próprios indígenas para os indígenas. Para os primeiros, tratava-se de trazer os índios para o progresso e civilização; para os indígenas tratava-se de autonomia.

Para algumas lideranças indígenas pensar o movimento indígena é pensar em índios em movimento, conforme assinala Gersem Baniwa:

O líder indígena Daniel Mundurucu costuma dizer que no lugar de movimento indígena dever-se-ia dizer ÍNDIOS EM MOVIMENTO. Ele tem certa razão, pois não existe no Brasil um movimento indígena. Existem muitos movimentos indígenas, uma vez que cada aldeia, cada povo ou cada território indígena estabelece e desenvolve seu movimento de luta em defesa de seus direitos. Mas as lideranças indígenas brasileiras, de forma sábia, gostam de afirmar que existe sim um movimento indígena, aquele que busca articular todas as diferentes ações e estratégias dos povos indígenas, na perspectiva de uma luta articulada em níveis locais regionais, nacional e internacional em torno dos direitos e interesses comuns, frente a outros segmentos e interesses nacionais e regionais (BANIWA, 2007, p. 128-9)

Embora haja divergências quanto a concepção de um único movimento indígena nacional, permanece a ideia da necessidade de uma articulação indígena em contextos mais amplos, capaz de dar conta de demandas indígenas comuns nas situações de confronto, conflitos e disputas. Dessa maneira, o movimento indígena surge como uma resposta clara desse posicionamento protagonista, construindo sua posição nos âmbitos local, regional, nacional e internacional:

A descoberta da necessidade de articulação e unidade política em torno de interesses comuns entre muitos povos mudou radicalmente a trajetória histórica de extermínio dos povos indígenas no Brasil. Obviamente que nem todos os povos conquistaram essa consciência, mas aqueles que têm clareza dessa necessidade estratégica, não medem esforços para avançar e consolidar essa luta não somente no âmbito de seus povos, mas, no âmbito nacional e internacional (BANIWA, 2007, p. 129)

No Brasil, a partir de um conjunto de decisões tomadas em assembleias, diversos povos ressignificaram a luta indígena, recorrendo às formas organizacionais formais para a defesa de seus interesses, projetos e direitos, sem que isso significasse a “perda” da identidade étnica. Bittencourt (2000) entende que:

Os povos indígenas não perderam o seu sentido comunitário, não se desintegraram de todo sob os ordenamentos jurídicos e apesar de não buscarem um confronto direto com o Estado reivindicam a primazia de serem índios ao mesmo tempo que cidadãos de seus países, se necessário nessa ordem. Ser índio é o que sempre os identificou e essa identidade adquire uma conotação cada vez mais politizada a partir da década de 1970, quando se ampliam os contatos em encontros nacionais e internacionais. (BITTENCOURT, 2000, p.3).

No Brasil, com a criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILT), depois simplesmente SPI (Serviço de Proteção aos Índios), em 1910, instalava-se uma política positivista, tutelar, protecionista e assimilacionista que se estendeu até a Constituição Brasileira de 1988.⁷ Rodrigo Lins Barbosa ao apontar a atuação do Estado brasileiro por meio do SPI enfatizou o aparato estatal para a execução da sua política integracionista:

Com forte influência de Rondon e de outros positivistas, o órgão indigenista surgiu com a finalidade de implantar, gerir e reproduzir uma forma de poder de Estado, com suas técnicas e práticas administrativas, inseridas em normas e leis que comporiam um modo de governo, o qual estabeleceria entre os indígenas mecanismos para transformá-los e enquadrá-los dentro da perspectiva integracionista. O órgão tinha ainda o objetivo de criar centros agrícolas e de dar assistência aos indígenas, que seriam transformados em “trabalhadores nacionais”, isto é, camponeses assentados em áreas de colonização oficial. Além disso, foi o primeiro aparelho de poder do Estado instituído para gerir os povos indígenas. (BARBOSA, 2016, p. 32)

Assim, aparece de maneira clara o projeto “civilizador” do Estado brasileiro, e a sua instrumentalização enquanto um poder central para classificar e transformar os indígenas em trabalhadores.

Com a extinção desse órgão criou-se outro, mas que manteve a política de integração e tutela. Bittencourt (2000) aponta que em 1966 em meio a acusações de corrupção, o SPI foi substituído, em 1967, pela Fundação Nacional do Índio – FUNAI, atualmente vinculada ao Minis-

⁷ O SPILTN foi criado em 1910 por Nilo Peçanha com a intenção de assentar e pacificar aqueles índios considerados arredios. O órgão nasce das políticas pacifistas do início da República Brasileira, orientado por princípios positivistas e evolucionistas o SPILTN aplica as políticas de integração as populações indígenas (BARBOSA, 2016).

tério da Justiça. Sob intensa propaganda do governo militar, o órgão propunha solucionar a questão indígena, transformando os índios efetivamente em brasileiros, integrando-os à nação, ao mesmo tempo que assimilando-os culturalmente ao seu povo. (BITTENCOURT, 2000, p. 8). A política do Estado se guiava pelo princípio da tutela, proteção e pacificação como seus elementos básicos, agindo “com mão firme sobre os povos indígenas, demonstrando a sua postura protetora” (BICALHO, 2010, p. 71). De acordo com essa autora, as bandeiras defendidas pelo órgão indigenista foram responsáveis pelo massacre e destruição de muitas comunidades indígenas, de seus saberes tradicionais, sua cultura e organização, bem como do desaparecimento físico e a marginalização do índio na sociedade brasileira, constituindo-se um contexto propício para manifestações de insatisfação e reivindicações.

As determinações Assimilacionista do Estado brasileiro se realizavam no sentido de destruição das línguas maternas indígenas, de saberes locais e cosmovisões que pautavam o “ser indígena”, e que foram incessantemente combatidas pelos indígenas. Tudo isso aponta para o processo de desqualificação do Outro e construção da marginalidade, pela cultura hegemônica. Mignolo (2007) indica que a construção de oposições hierárquicas, como moderno/colonial, ocidente/oriente, barbárie/civilização, natureza/cultura está subjacente nos discursos eurocêntricos, porque constitui dois lados antagônicos baseados na ideia de que existem espaços, povos e tempos periféricos e, ao mesmo tempo, de que existe um lócus de enunciação legítimo e central.

A marginalidade epistemológica e discursiva construiu todo um ideário que ainda no século XXI persiste, embora seja objeto de inúmeras críticas. As adversidades que os povos indígenas enfrentam, no contexto de opressão exercida pela estrutura hegemônica culminou com os movimentos indígenas de retomada de territórios, de ressignificação dos saberes e de cosmovisões tradicionais, bem como a absorção por parte de alguns povos indígenas da maneira de luta por direitos, isto é, por meio da apropriação dos recursos institucionais, legais e jurídicos disponibili-

zados pela sociedade envolvente. A história dos povos latino-americanos envolve políticas de negação dos direitos específicos de coletividades consideradas inferiores e incapazes, pelo fato de serem socioculturalmente diferentes dos grupos dominantes (BORGES, 2013)

As questões étnicas ganharam maior importância no cenário internacional, assim como na agenda internacional, também partir da década de 1970. Nesse contexto, os povos indígenas da América Latina pautados pelos discursos acerca dos direitos humanos, da preservação ambiental e da inclusão social com equidade, viriam a influenciar os processos de tomada de decisão e, conseqüentemente, contribuiriam para a formação de novos arranjos político-jurídicos nos planos nacional, regional, transnacional e internacional.

Consolidação do protagonismo no Movimento Indígena

No ambiente político brasileiro conhecido por “redemocratização”, que aconteceu de forma lenta e gradual, entre 1975 e 1985, a atual Constituição de 1988 foi sendo pensada, com as movimentações da sociedade civil e do próprio governo militar, resultando em uma constituição também chamada Carta Cidadã, trazendo em seu texto o cuidado com as minorias e os Direitos Humanos (LIMA, p. 440). No interior das movimentações da década de 1980 o movimento indígena percebe a necessidade da unificação da luta em torno de uma única entidade, nesse contexto surge a União das Nações Indígenas (UNI).

Destaca-se o papel das lideranças indígenas que articularam e se fizeram representar dentro da UNI. Através das reivindicações e problemáticas trazidas por eles foi possível um maior alcance de soluções dos problemas, principalmente em relação a FUNAI, que na época agia com truculência e descaso em relação à situação dos indígenas

A posição das lideranças mostrava que havia maturidade dos representantes indígenas em relação ao processo de autorrepresentação. Particularmente o estágio de desenvolvimento da conscientização possibilitava vislumbrar outro futuro, feito de práticas inovadoras diferentemente daquilo que se havia experimentado ao longo dos séculos em relação à questão. As exposições feitas pelas lideranças apresentavam uma realidade que rompia a visão romântica do indígena, com a qual sociedade estava acostumada a olhar. Relatos denunciavam a agressão física contra os indígenas por parte das autoridades, bem como iniciativas de violência no interior das mesmas; estas informações desmistificavam a ideia de que os espaços indígenas estavam livres dos problemas tradicionais recorrentes no restante da sociedade (DE PARIS, 2007, p. 86).

A ideia da constituinte tomou corpo e vez na sociedade ansiosa por modificações políticas, a partir da proposição de uma nova constituinte que abarcasse questões como os direitos humanos e liberdade de expressão. Os anos de 1987 e 1988 foram dedicados a essas movimentações de muitos setores e segmentos da sociedade civil em torno da nova constituição. Os indígenas também se fizeram presentes, acompanhando os debates e apresentando propostas para serem inseridas na Constituição que estava sendo elaborada pela Assembleia Constituinte.

A presença e atuação da UNI concorreu de forma efetiva para a participação indígena na criação do texto constitucional, não como apenas espectadores e observadores, mas como protagonistas de suas próprias escolhas, que foram incorporadas na Constituição de 1988.

Para os povos indígenas essa carta cidadã significou acima de tudo o rompimento com a tutela que norteou ao longo do tempo a criação de políticas indigenistas. O fim da tutela foi uma grande conquista para os povos indígenas, que historicamente foram pensados, como seres indefesos que deveriam ser protegidos até que se integrassem completamente ao projeto de nação.

A inclusão da questão indígena na Constituição demonstra o nível de articulação que o movimento indígena alcançou, mostrando sua efetiva participação no cenário político nacional. O movimento indígena ganhou força nos preparativos para a constituinte, mas é após 1990 que ele mais cresce, concomitantemente, com a criação de organizações indígenas que começaram a se proliferar em forma de articulações, associações e federações, enquanto as lutas pela terra continuaram a acontecer e se intensificar (CIMI, s/d, p. 22).

A luta primordial estava centrada na questão territorial, como uma pauta comum de todo o movimento indígena, perpassado pelas ideias de autonomia e autodeterminação e a reafirmação da identidade indígena, fortemente vinculada com a territorialidade. Assim, buscou através da legislação existentes fundamentar a defesa de suas reivindicações, como estratégias políticas capaz de alavancar o processo de autonomia e autodeterminação

A partir dos anos 1980, a aspiração por autonomia surge como a principal bandeira da luta dos povos indígenas em todo continente. As mudanças de perspectiva sociopolítica que isso implica são consideráveis. Passa-se de petições isoladas e restritas à reivindicação do direito à autodeterminação; define-se o exercício da autodeterminação como conquista de um regime de autonomia plena; transfigura-se a disputa por terra em demanda por controle do território indígena e a demanda por democracia política se eleva até a proposta de modificações de fundo na organização dos Estados que tornem possível a formação de autogovernos indígenas nos marcos nacionais (RESENDE, 2017, p. 76).

Com a nova Constituição os povos indígenas alcançaram formalmente muitos avanços em relações aos seus direitos originários, a consolidação do movimento também é assegurada a partir da inclusão dos direitos indígenas na Constituição. O período que se inicia após a promulgação também será marcado por intensas movimenta-

ções, porque apesar dos direitos estarem garantidos pela nova Constituição isso não significou o cumprimento dessas leis por parte do Estado brasileiro, dessa forma, os indígenas prosseguiram com sua luta por meio do movimento indígena.

Os indígenas politicamente organizados, não somente estabeleceram redes regionais e nacionais, como também uma rede transnacional de organizações que possuem as reivindicações semelhantes, por compartilharem o mesmo passado colonial. Essas organizações ajudam a fortalecer a identidade de um movimento mais amplo, como um movimento social e político indígena que extrapola os níveis local, regional e nacional. Integram essa rede líderes indígenas; ONGs indígenas (nacionais, internacionais e transnacionais); Organizações Internacionais, como a ONU (Organização das Nações Unidas); Comunidade científica; grupos da sociedade civil que simpatizam com a luta indígena, entre outros.

Dessa forma, as questões étnicas ganharam maior importância no cenário internacional, assim como na agenda internacional, também partir da década de 1970. Nesse contexto, os povos indígenas da América Latina pautados pelos discursos acerca dos direitos humanos, da preservação ambiental e da inclusão social com equidade, viriam a influenciar os processos de tomada de decisão e, conseqüentemente, contribuiriam para a formação de novos arranjos político-jurídicos nos planos nacional, regional, transnacional e internacional.

A conquista de espaço na arena internacional, a partir da década de 1980, por meio das mobilizações realizadas de forma coordenada e política e novas parcerias têm contribuído para algumas vitórias, a exemplo do que ocorreu com os Yanomami. Bruce Albert (1991) demonstrou como a terra é fundamental para a manutenção do sistema produtivo yanomami, e avaliou que os grandes projetos de desenvolvimento nacional realizados durante as décadas de 1970 e 1980 contribuíram para surtos epidemiológicos que provocaram a morte de um quinto da população,

entre década de 1980 e início da seguinte, sobretudo com a invasão do território yanomami por garimpeiros. A demarcação da Terra Indígena Yanomami (TIY) pelo Presidente Collor de Mello foi possível devido a movimentação dos próprios indígenas, sua articulação nacional e internacional, que provocaram as pressões internacionais, que colocaram em xeque a disponibilização de investimentos externos ao país (BORGES, 2013). Outros exemplos de parceiras proveitosas podem ser vistos, mas nos atemos a esse como claro indicativo das articulações políticas dos indígenas no mundo contemporâneo.

Se o período pré-constituição representou o primeiro ciclo da criação de organizações e associações no interior do Movimento Indígena, pautadas pela construção de estratégias para a afirmação da sua autonomia, após as conquistas garantidas pela Constituição Brasileira de 1988, outro ciclo se verificou dentro do movimento e das organizações indígenas (FERREIRA, 2017). Essa nova fase do movimento indígena pode ser situada na década de 1990, como desdobramento das mudanças jurídicas de inserção dos povos indígenas no corpo da nação, provenientes da Constituição de 1988.

A partir da década de 90, o movimento indígena adquiriu uma nova configuração para lidar com as transformações ocorridas no cenário político das relações interétnicas no Brasil. O caráter pan-indígena dos anos 80 deixou de ser a estratégia política referencial do movimento, quando o eixo principal da mobilização deixou de girar em torno do status sociopolítico indígena de minoria, com direitos específicos a serem reconhecidos pelo Estado nacional. Com a nova Constituição brasileira, obteve-se o reconhecimento legal da organização social indígena e do direito dos índios, suas comunidades e organizações de ingressarem, como partes legítimas, em juízo em defesa de seus direitos e interesses (Capítulo VIII

da Constituição da República Federativa do Brasil – 1988), o que provocou mudanças de orientação na atuação política dos indígenas no campo das relações interétnicas (MATOS, 2012, p. 14)

Durante a árdua caminhada pela afirmação e manutenção de seus direitos, os povos indígenas esbarraram, e ainda esbarram, em muitos problemas e conflitos. Pensar o movimento indígena é pensar em uma organização viva na qual seus integrantes, pertencentes as mais variadas etnias, buscam construir e manter seus espaços no interior da sociedade envolvente por meio de mobilizações, ainda necessárias. Entre a década de 1990 e 2000 o número de organizações regionais ligadas ao Movimento Indígena Brasileiro cresceu de forma significativa, estendendo-se para todas as regiões brasileiras habitadas por povos indígenas.

A década de 1990 foi excepcional para a criação de muitas associações e organizações indígenas. Isso representa também a articulação indígena em nível local e global, através de suas associações regionais que se articulam com Organizações Não Governamentais e instituições internacionais que podiam e podem dar suporte para a luta pelas causas indígenas. Nesse processo, Gersem Baniwa enfatiza o protagonismo indígena:

Em grande medida, o surgimento das organizações indígenas no Brasil é o resultado da mudança de atitude política dos povos indígenas em face do Estado Nacional colonizador. A resistência que fora por muito tempo travada com o uso de armas, começou a se dar na arena política. Os índios costumam dizer: “da luta pelas armas à luta pelo papel e caneta”. Outro fator que contribuiu para a multiplicação das organizações indígenas foi o processo de redemocratização do país, iniciado na década de 1980, e os direitos indígenas consagrados na Constituição de 1988. Atualmente, estimam-se mais de 700 organizações indígenas no Brasil, das quais somente na Amazônia Legal há mais de 350 (GERSEM-BANIWA, 2006, p. 67)

A junção da causa social com a ambiental permitiu ainda mais a visibilidade das organizações indígenas. Conforme foi evidenciado em fóruns internacionais, como foi a ECO 92 (Conferência das Nações Unidas para o Meio Ambiente e o Desenvolvimento), ocorrida no Rio de Janeiro que tinha como objetivo expandir os debates e as ações em prol do desenvolvimento econômico aliado a proteção ambiental, além da importância da preservação da biodiversidade e dos conhecimentos tradicionais para a sobrevivência do planeta (SANT`ANA, 2010, p. 113).

Para os povos indígenas, a década de 1990 apresenta um novo e complexo cenário, exigindo um trabalho redobrado em sua luta por direitos, tendo que lidar com novos e múltiplos sujeitos institucionais.

Além das citadas transformações no cenário político das relações interétnicas no Brasil, o movimento indígena também teve que lidar com a mudança de interlocutores no campo da política indigenista do governo brasileiro. Na década de 90, a FUNAI perdeu sua exclusividade e, conseqüentemente, seu poder na definição e execução da política indigenista oficial, com a distribuição de suas responsabilidades entre diversos órgãos governamentais. Por exemplo, a formulação e implementação de políticas públicas de educação e de saúde para populações indígenas passaram a ser de competência, respectivamente, do Ministério da Educação e do Ministério da Saúde (por meio da Fundação Nacional de Saúde – Funasa). Atualmente, além desses Ministérios, outros órgãos governamentais compartilham responsabilidades da política indigenista, entre eles: o Ministério da Justiça (ao qual a FUNAI está ligada), Ministério do Meio Ambiente (MMA), o Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), o Ministério do Desenvolvimento Social (MDS), o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), o Conselho de Gestão do Patrimônio Genético (CGEN). (MATOS, 2012, p. 16-7).

Entre 1990 e 1995 surgiram duas importantes associações na tentativa de uma centralização do Movimento Indígena, a COIAB (Coordenação das Associações Indígenas da Amazônia Brasileira) e a APOINME (Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo). Segundo Ferreira (2017) essas duas organizações em conjunto com o CIMI foram responsáveis por uma nova proposta de organização indígena nacional.

Essas organizações são importantes para se perceber a regionalização do movimento indígena e a visibilidade alcançada, sobretudo, pelos povos do Norte e Nordeste brasileiro. De alguma maneira essas descentralizações do movimento trazem debates em torno da questão territorial,

Emergência das organizações e lideranças do Nordeste e da Amazônia trouxe ao centro do movimento indígena as contradições vivenciadas pelos povos indígenas do Brasil: sua divisão em povos com terra (especialmente aqueles localizados na Amazônia legal) e povos sem-terra, em luta por demarcação (como é o caso no Nordeste). (FERREIRA, 2017, p. 2002)

O Movimento Indígena no século XXI, entrelugar e protagonismo

Nessas duas primeiras décadas do século XXI observam-se múltiplos atores fazendo parte da rede de relações estabelecidas pelos indígenas do Brasil, que participam de foros mundiais, se empenham em reivindicar melhorias e têm seus próprios interesses, valores e identidades defendidos por eles mesmos com o suporte de uma variedade de parceiros, regionais, nacionais ou internacionais, evidenciando-se os povos indígenas como atores nas relações internacionais. Há um expressivo debate acerca dos direitos dos povos indígenas, e o interesse internacional em tentar regular esses direitos, como foi o caso da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (1989), o fórum do Ano

Internacional dos Povos Indígenas (1993), a Declaração da ONU sobre os Direitos dos Povos Indígenas (2007), afirmando-se o reconhecimento internacional dos direitos dos povos indígenas. Normas e procedimentos passaram a regular as relações com os povos indígenas, não somente em nível nacional, mas também e em âmbitos internacionais (BORGES, 2013)

Em relação aos atores que integram as redes indígenas destacam-se: líderes indígenas; ONGs indígenas (nacionais, internacionais e transnacionais); Organizações Internacionais; Comunidade científica, pessoas e grupos simpatizantes das lutas indígenas, entre outros. Os povos indígenas conquistaram espaços na arena internacional, se mobilizaram de forma coordenada e política.

Em nível nacional, no Brasil, em abril de 2004 ocorreu o primeiro Acampamento Terra Livre (ATL) nome dado para a primeira grande manifestação coletiva em Brasília após a Constituição de 1988, composta por etnias de norte a sul do país, que levavam as principais bandeiras do movimento indígena. O ATL se consolidou como uma manifestação anual de caráter abrangente, atualmente em sua 16ª edição representa uma das principais formas de manifestações indígenas, bem como um dos principais canais para a troca de conhecimento e expansão de suas atividades intelectuais e organizativas.⁸

A APIB como organização referencial conta com a participação de muitas etnias espalhadas ao longo do território brasileiro. Seu papel é fundamental para a luta indígena pela defesa de seus territórios e manutenção dos direitos conquistados na Constituição Brasileira. Além de manter o papel de auxiliar na luta da causa indígena, com apoio que vão desde informações e divulgações das atividades desenvolvidas até o papel jurídico de apoio nas áreas em que se necessita conhecimento técnico.

⁸ Disponível em: <https://amazonia.org.br/2020/04/acampamento-terra-livre-2020-confira-a-programacao/> Acesso em: 02 nov. 2020.

Poliene Bicalho ao analisar surgimento da APIB considera que

A APIB surge em um contexto histórico bastante diferente, no qual nota-se uma aproximação maior às instâncias do Estado no sentido de se estabelecer com o mesmo uma relação de parceria e de diálogo, tendo como principais objetivos a garantia dos direitos conquistados e a concretização dos mesmos pela via de políticas públicas que realmente atendam às necessidades das populações indígenas. Com uma perspectiva muito mais propositiva e menos combativa – o que não quer dizer que, quando necessário, o Movimento não retome esta característica – a APIB busca articular organizações indígenas com mais de vinte anos de experiência, sem a pretensão de representá-las. Ao contrário, almeja articular uma série de organizações, apropriando-se das experiências adquiridas ao longo dos anos pelas mesmas, e trazendo para o centro dos debates as angústias que surgem lá nas bases, junto às comunidades, através de organizações locais e regionais (BICALHO, 2010, p. 276)

Essas organizações fazem parte do movimento indígena que, ora mais centralizado ora mais regionalizado, integram o cotidiano da maioria dos povos indígenas contemporâneos. Num contexto de adversidades concorrem para a constituição do protagonismo indígena, que se apresenta como a peça fundamental para os projetos de emancipação e autonomia que desejam.

Atualmente, o movimento indígena brasileiro, por meio de suas organizações, expandiu seus debates em âmbito internacional. O assento da APIB na ONU demonstra o nível de interação e de redes de contatos que os povos indígenas fizeram e o espaço que conquistaram. É um lugar institucionalizado a partir do qual os não indígenas legitimam a voz indígena, para que eles possam ser ouvidos, é uma das maneiras que os chamados subalternos encontraram para viabilizar seus planos e projetos.

O protagonismo e o empoderamento impulsionou que mulheres indígenas em todo o país criassem suas próprias organizações, ou departamentos em entidades históricas do movimento indígena. Em fevereiro de 2020, o Instituto Socioambiental mapeou 85 organizações de mulheres indígenas e sete organizações indígenas que possuem departamentos de mulheres, totalizando 92 organizações, presentes em 21 estados do país.⁹

Local ou regionalmente, as mulheres indígenas têm se organizado coletivamente para lutar pela demarcação de seus territórios, pela geração de renda, contra todo tipo de violência, e, fundamentalmente, pela manutenção dos valores e direitos de seus povos.

De diversas formas as mulheres estão traçando e ampliando sua participação em organizações próprias, somando com o movimento indígena e ampliando as conquistas de suas demandas específicas.¹⁰ Nesse sentido, podem ser mencionadas mulheres ativistas como Sonia Guajajara coordenadora executiva da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB); Joênia Wapishana, primeira advogada indígena do Brasil e deputada Federal eleita em 2018; Azelene Kaingang, integrante da Comissão Nacional de Articulação da 1ª Conferência Nacional dos Povos Indígenas, fundadora e membro da Comissão Nacional das Mulheres Indígenas do Instituto Indígena Brasileiro; **Renata Machado Tupinambá**, Jornalista, produtora, roteirista, poeta e cofundadora da Rádio Yandê, primeira web rádio indígena do Brasil; Valdelice Veron, integrante do povo Guarani-Kaiowá, ativista e líder do Grande Conselho de Articulação Guarani Kaiowá do Mato Grosso do Sul.¹¹ Ainda podem

⁹ Mapa das Organizações de Mulheres Indígenas no Brasil. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/mapas-e-cartas-topograficas/brasil/mapa-das-organizacoes-de-mulheres-indigenas-no-brasil>. Acesso em: 15 out. 2020.

¹⁰ <https://amazonia.org.br/2020/08/organizacoes-de-mulheres-indigenas-no-brasil-resistencia-e-protagonismo/> Acesso em: 15 out. 2020.

¹¹ Disponível em: <https://amazonia.org.br/2020/08/organizacoes-de-mulheres-indigenas-no-brasil-resistencia-e-protagonismo/> Acesso em: 15 out. 2020

ser citadas, a antropóloga Terena Simone Amado, uma das articuladoras políticas indígenas no Centro-Oeste, multiplicadora do Projeto Voz das Mulheres Indígenas.¹² Célia Kraxiabá entende que o momento é significativo “para pensar a potência dos corpos das mulheres como estratégia política, como cura”. “A luta das mulheres indígenas inspiradas no matriarcado é uma força que emerge.”¹³

Pode se assim dizer que após a Constituição de 1988 e seus desdobramentos no campo político das relações interétnicas, no Brasil, o movimento indígena, tornou-se mais regionalizado e reflexivo em torno de pautas específicas de cada comunidade. A aproximação com as instâncias jurídicas do Estado também demonstra uma nova fase no movimento como um todo, observando-se a “crescente movimentação indígena no campo jurídico, a última fronteira de luta política para efetivação dos direitos dos povos indígenas” (GARCÉS; TEÓFILO DA SILVA; MORALES, 2019, p. 18).

A perspectiva da interculturalidade, nos termos propostos por Walsh (2009), conduz a uma percepção de que o contemporâneo campo das relações interétnicas não se reduz a um esquema dicotômico, separando indígenas e “brancos”. São múltiplos os sujeitos que atuam e constituem essas relações, lideranças indígenas tradicionais, novas lideranças, intelectuais e universitários indígenas, indígenas ativistas, pesquisadores, burocratas, técnicos, políticos, militantes, acadêmicos, religiosos, antropólogos, entre outros, que compõem um amplo e complexo quadro de sujeitos que se afetam mutuamente, transformando papéis e funções do Estado frente ao protagonismo político dos povos e movimentos in-

¹² Disponível em: onmulheres.org.br/noticias/entre-a-aldeia-e-a-universidade-a-terena-simone-amado-e-uma-das-articuladoras-politicas-indigenas-no-centro-oeste/. Acesso em: 15 out. 2020

¹³ Disponível em: campograndenews.com.br/brasil/cidades/assembleia-nasceu-de-uma-mulher-e-forca-delas-marca-causa-indigena. Acesso em: 15 out. 2020

dígenas, ora se opondo, ora cedendo às suas reivindicações, sobretudo àquelas relacionadas à autonomia e aos territórios, ademais, verifica-se que as relações entre povos indígenas e o Estado não são exclusivamente de confronto e antagonismo, envolvem cooperação, negociação e reelaboração de identidades, em contextos marcadamente assimétricos. Ocorreram conquistas importantes para os povos indígenas, em processos de lutas, mas também por meio do diálogo e alianças, no interior dos quais construíram e constroem seu protagonismo. No plano teórico, é possível verificar a renovação das práticas antropológicas e da história e, sobretudo, da possibilidade de novas epistemologias e concepções como a da interculturalidade, configurando-se campos propícios para uma outra compreensão do Outro, que não implique em hierarquizações.

Afetados pela política desenvolvimentista dos governos militares instalada a partir de 1964 vimos que os indígenas se mobilizaram. As relações conflituosas entre os indígenas e o Estado brasileiro possibilitaram um “entre-lugar”, nos termos colocados por Bhabha (1998)¹⁴, uma vez que está relacionado à percepção e ao modo como os grupos subalternos se posicionam frente ao poder hegemônico, e como constituem estratégias nos conflitos e nas aproximações que emergem em decorrência das diferenças culturais. As associações e organizações indígenas formais mostram a maneira que tem predominado como um posicionamento político dos indígenas, elas constituem o movimento indígena e mediam

¹⁴ Homi Bhabha é um dos autores dedicados à formulação do Pensamento Pós-colonial, ao estudo das expressões que se produziram à margem de um conhecimento hegemônico, dos procedimentos civilizatórios colonizadores e as versões dos colonizados. Nas palavras de Bhabha: “O que é teoricamente inovador e politicamente crucial é a necessidade de passar além das narrativas de subjetividades originárias e iniciais e de focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais. Esses “entrelugares” fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade” (BHABHA, 1998, p. 20).

as relações entre os seus povos e o Estado Brasileiro e a sociedade civil, e representam os entre-lugares fronteiriços e estratégicos.

O entre-lugar se dá em zonas fronteiriças nas quais adquirem visibilidade novos atores sociais, entendendo-se como fronteira não somente o espaço onde as diferenças são reinventadas, mas também loci enunciativos de estratégias e conhecimentos a partir das perspectivas, cosmovisões ou experiências dos sujeitos subalternos (BERNARDINO-COSTA; GROSFOGUEL, 2016). Nesse sentido podem ser percebidas as ações dos povos indígenas não somente como resistência e sobrevivência, mas como respostas e formulações próprias para viver em um mundo demasiadamente assimétrico, daí a produtiva política indígena de alianças com os não indígenas. As ações de protagonismo e consciência histórica revelados no movimento indígena pensado e construído a partir da década de 1970 apresentam aquela perspectiva.

As organizações indígenas buscam por meio de uma luta coletiva coordenada fazer frente aos processos de subordinação ainda existentes na sociedade envolvente. Nesse esforço multiplicaram-se as associações indígenas por todo o país. Gersem Baniwa assinala que

O crescimento do número de organizações indígenas é tão expressivo que se em 1970 não havia nenhuma organização indígena reconhecida, em 2001 elas já eram em número de 347 somente na Amazônia Legal (PDPI, 2001). Essas organizações trouxeram à luz novas lideranças indígenas (professores, agentes de saúde, agentes ambientais indígenas etc.), que passaram a atuar como interlocutores com o Estado e as organizações não-governamentais. Elas assumiram cada vez mais o protagonismo da luta e forçaram um repensar da relação, do papel e da função das entidades de assessoria e de apoio, assim como da relação com o Estado (BANIWA, 2006, p. 79)

Pode-se dizer que o movimento indígena no Brasil apresenta uma perspectiva decolonial como matriz para ler e analisar o seu próprio protagonismo, o que coloca a interculturalidade como a chave principal de uma leitura e produção textual que, de alguma maneira, possa vir a auxiliar no projeto de emancipação e autonomia que vem sendo formulado pelos povos indígenas contemporâneos, considerando-se que

a lógica da interculturalidade compromete um conhecimento e pensamento que não se encontra isolado dos paradigmas ou das estruturas dominantes; por necessidade (e como um resultado do processo de colonialidade) essa lógica "conhece" esses paradigmas e estruturas. E é através desse conhecimento que se gera um "outro" conhecimento. Um pensamento "outro", que orienta o programa do movimento nas esferas política, social e cultural, enquanto opera afetando (e descolonizando), tanto as estruturas e os paradigmas dominantes quanto a padronização cultural que constrói o conhecimento "universal" do Ocidente (WALSH. 2019, p. 16)

Restrepo e Rojas (2010) criticam a colonialidade em suas várias dimensões: a colonialidade do ser (inferiorizando seres humanos diferentes), saber (marginalizando sistemas de conhecimento diferentes) e do poder (hierarquizando grupos humanos e lugares para explorá-los), entendendo a necessidade de um novo paradigma – teoria decolonial – fora do eurocentrismo e sua teoria dominante, propondo o diálogo em nível de igualdade entre colonizado e colonizador.

Entender a construção simbólica e cultural que o protagonismo indígena revela é parte do projeto da interculturalidade. Considerando-se a possibilidade de uma epistemologia indígena, proposta pelos próprios indígenas, entende-se como ações estratégicas a utilização de elementos que seriam característicos de sua "cultura tradicional", como cocares e pinturas corporais, aliados a elementos da "modernidade" como a criação de fóruns, *blogs* e páginas na internet, o que aponta para o alcance que a interculturalidade proporciona.

No interior do movimento indígena, para além da apropriação dos mecanismos legais, constitucionais e de técnicas e tecnologias, emerge também a apropriação de propostas feitas por intelectuais, tomados como aliados, que discutem o pensamento ocidental hegemônico e a necessidade de projetos alternativos. Nesse sentido, podemos ver, por exemplo, o discurso da liderança indígena Ailton Krenak:

A percepção de que tudo é sujeito, ela facilita habitar o lugar da incerteza. Ela pode ser até um importante atributo para uma entidade habitar esse lugar da incerteza. Um importante atributo para essa entidade vai ser exatamente a disposição de coexistência – eu tenho que aprender a coexistir. Aquele pensamento que fala "penso, logo existo", ele tem que ser descartado. Precisa ensaiar um outro pensamento, onde o nosso motor biológico não fica sendo o principal sujeito, mas a nossa entidade, que nos constitui como sujeitos coletivos, que é diferente de um sujeito sozinho. Diversa da experiência do sujeito no Ocidente, que é egoísta e doente. A experiência do sujeito coletivo é potência e invenção de vida. É uma conspiração e ela só é possível com mais de um. Um só não consegue ativar o princípio vital de habitar a incerteza como uma potência da vida, não como uma experiência de sujeito singular, fechado. Tem que ser uma perspectiva de sujeito aberto, porque ele só pode se ativar com a troca de campos, de lugar, com outros. E os outros não podem ser uma invenção sua. O outro têm densidade, eles têm potência própria (KRENAK, 2018).

Ailton Krenak é uma das principais lideranças do movimento indígenas do Brasil, e que foi escolhido como intelectual do ano (2020), pela União Brasileira de Escritores, sendo autor de *Ideias para Adiar o Fim do Mundo* e do recente *A Vida Não É Útil*. Jornalista e escritor é militante da causa indígena há mais de quatro décadas. Em 1987, durante as discussões da Assembleia Constituinte, conquistou atenção nacional ao pintar o rosto de preto com jenipapo enquanto discursava sobre o modo

de vida de seu povo, e a insegurança de não ter as terras demarcadas. Sua fala contundente foi decisiva para a aprovação dos artigos 231 e 232 da Constituição Federal, nos quais os direitos sociais dos indígenas foram reconhecidos, inclusive a demarcação de territórios.¹⁵ Das 1.296 terras indígenas existentes no Brasil, no entanto, apenas 31% estão demarcadas. “Temos ao menos 400 processos parados por conta da judicialização”, diz. Diante da posição do presidente Jair Bolsonaro, publicamente contra as demarcações, Ailton destaca a intensificação da militância.¹⁶ A sua proposta de uma ecologia política encontra-se fundamentada em pressupostos de intelectuais do grupo Modernidade-Coloniadade¹⁷, o que mais uma vez aponta para o espaço fronteiro dos entre-lugares.

A ecologia política, pela epistemologia contra hegemônica que propomos, é um projeto que reconstrói essa relação entre sujeitos coletivos e a existência orgânica em comum; expõe as estruturas assimétricas de poder que atingem essa relação comum sujeito/

¹⁵ A Constituição Brasileira de 1988, no Capítulo VIII, com o título “Dos Índios”, estabelece que: Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens. Art. 232. Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo.

¹⁶ Entrevista com Ailton Krenak realizada para a publicação educativa da 34ª Bienal. Disponível em: <http://bienal.org.br/post/7898>. Acesso: 20 out. 2020.

¹⁷ Este grupo foi formado por dissidentes do grupo Latino-Americano dos Estudos Subalternos, e por uma série de autores que desde os anos 1970 já haviam desenvolvido linhas de pensamento próprias, como Russel e sua Filosofia da Libertação, Quijano e sua Teoria da Dependência, e Wallerstein e sua Teoria do Sistema-Mundo (Ballestrin, 2013). O grupo é formado por Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Katherine Walsh, Immanuel Wallerstein, Santiago Castro-Gómez, Nelson Maldonado-Torres, Ramón Grosfoguel, Edgardo Lander, Arturo Escobar, Fernando Coronil de Sousa Santos, Zulma Palermo. Ele representa, hoje, uma das organizações multidisciplinares mais atuantes e influentes nas ciências sociais na América Latina.

ambiente e promovem a individualização/espoliação, com a apropriação do trabalho e das formas ecológicas de subsistência com a construção de um "eu-saqueador"/"eu-aniquilador", tal como a crítica ao indivíduo patriarcal ocidental "sou, logo conquisto", de Enrique Dussel, e "sou, logo extermino", de Ramon Grosfoguel. O individualismo separado das relações ecológicas com o lugar é a promoção do encercamento, da privatização e apropriação dos projetos coletivos de existência em um planeta comum. Gente, lugar e jeito de estar no lugar compõe um todo. A violência da divisão abissal que marca a colonialidade do mundo, como escreve Boaventura de Sousa Santos, incide sobre os sujeitos coletivos e sobre o lugar como suporte da vida: desmembra, desgarrar, desterra (KRENAK, 2018).

Krenak explica uma das dimensões da realidade de alguns povos indígenas a partir de uma perspectiva decolonialista, compreendendo que o "branco" considera a natureza como radicalmente separada do homem, impondo-se como sujeito superior dotado de poder, e que isso tem graves consequências para os povos indígenas,

A expressão do poder na apropriação da "Natureza" constrói uma expropriação tão radical que nos joga todos na condição de miseráveis e pobres: empobrece a paisagem e as pessoas. O garimpo, e aqui faço uso da ideia geral do garimpo, seja o garimpeiro que invade o território yanomami, ou a grande corporação/BHP-Samarco Vale que garimpa as montanhas e aniquila uma bacia hidrográfica em Minas Gerais, o garimpo como o saque, constitui um lugar de poder para os agentes, mesmo os agentes locais do saque. Agentes locais do saque não precisam necessariamente permanecer nesses locais de destruição/predação. O colonialismo do poder permite que os agentes se posicionem e não precisem viver na margem de um rio morto. O desastre que produz essa separação do sujeito com o ecossistema, para a apropriação da Na-

tureza, constrói o lugar do outro. A diferença abissal constrói o lugar do outro — separado da sua existência com o lugar—, e o lugar de dominação ocupado pelo sujeito de poder (KRENAK, 2018).

Krenak explica uma das dimensões da realidade de alguns povos indígenas a partir de uma perspectiva decolonialista, compreendendo que o “branco” considera a natureza como radicalmente separada do homem, impondo-se como sujeito superior dotado de poder, e que isso tem graves consequências para os povos indígenas,

A expressão do poder na apropriação da “Natureza” constrói uma expropriação tão radical que nos joga todos na condição de miseráveis e pobres: empobrece a paisagem e as pessoas. O garimpo, e aqui faço uso da ideia geral do garimpo, seja o garimpeiro que invade o território yanomami, ou a grande corporação/BHP-Samarco Vale que garimpa as montanhas e aniquila uma bacia hidrográfica em Minas Gerais, o garimpo como o saque, constitui um lugar de poder para os agentes, mesmo os agentes locais do saque. Agentes locais do saque não precisam necessariamente permanecer nesses locais de destruição/predação. O colonialismo do poder permite que os agentes se posicionem e não precisem viver na margem de um rio morto. O desastre que produz essa separação do sujeito com o ecossistema, para a apropriação da Natureza, constrói o lugar do outro. A diferença abissal constrói o lugar do outro — separado da sua existência com o lugar—, e o lugar de dominação ocupado pelo sujeito de poder (KRENAK, 2018).

Davi Kopenawa, outra importante liderança do movimento indígena, que em 2019 recebeu em Estocolmo o prêmio *Right Livelihood*, conhecido como prêmio Nobel alternativo, realiza o seu posicionamento contra a cultura hegemônica sob a forma de apropriação da escrita da história do seu povo, os Yanomami, relatada a partir da sua cosmovisão, entendendo que a maneira que concebem o mundo, a natureza, a huma-

nidade e a história não é a mesma que a dos não indígenas. Nesses termos, o significado de *agency* proposto por Spivak (2010), que discute as possibilidades de os subalternos falarem por si mesmos, indica uma nova perspectiva da história, uma vez que a história desses subalternos seria escrita e contada por eles mesmos e não mais por correntes hegemônicas que silenciam e modificam a história desses outros. David Kopenawa representa a realização dessa possibilidade, ao contar a história do seu povo a partir das suas concepções. Sua obra *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami* foi publicada originalmente em francês em 2010, na coleção *Terre Humaine*, em 2013 foi publicada em inglês pela Harvard University Press, e em 2015 foi publicada em português, no Brasil. O livro foi ditado por Davi Kopenawa e transcritas pelo antropólogo Bruce Albert.¹⁸ Na apresentação do livro se sabe que *A Queda do Céu* foi escrito a partir das palavras de Davi Kopenawa, o xamã-narrador, contadas ao etnólogo Bruce Albert, etnólogo-escritor, com quem mantém uma amizade há mais de trinta anos. Kopenawa relata a história do seu povo e as experiências vividas em relação às florestas e seus habitantes, para ele o que está acontecendo é a destruição, e o fim da humanidade:

Os brancos estão destruindo a Amazônia porque não sabem sonhar. Se eles pudessem, como nós, ouvir outras palavras além da mercadoria, saberiam ser menos hostis para com os povos indígenas. Vocês, os povos das cidades, não são xamãs que entram em contato com os espíritos. Nós conhecemos os riscos, sabemos interpretar os sinais dos perigos. Os capitalistas, os políticos e os grandes empresários querem arrancar todas as raízes da terra. Eles não se dão conta disso porque não sonham. Eles não podem imaginar

¹⁸ Confira o processo de escrita da obra em: SOUZA, Karla Alessandra A. “A queda do céu”: o pensar Decolonial na obra de Kopenawa Yanomami (1990-2015). Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, UFG, 2019

que, com a intenção de extrair todos os minerais, eles vão acabar derrubando o céu. Nós sonhamos e alertamos os brancos para avisá-los de que não devem continuar assim. No futuro, talvez em 2021 ou 2023, se os Yanomami desaparecerem, teremos que esperar um pouco e ver o que vai acontecer. O céu não vai avisá-los. Vocês todos vão dormir para não sentir esse enorme peso cair sobre vocês. Bolsonaro faz muito barulho, ele late como um cão. Mas quando o céu cair, não ouviremos mais nada.¹⁹

Luiz Henrique Elói Amado, jovem liderança Terena, da Aldeia Ipegue, em Mato Grosso do Sul, advogado e doutor em Antropologia também se inscreve no movimento indígena a partir de uma postura crítica em relação à cultura hegemônica:

a partir do momento em que tomei a noção da situação em que se encontrava meu povo, minha trajetória e porque eu estava naquele lugar, imediatamente busquei romper as amarras que estavam em mim. Essas amarras podem ser traduzidas de várias formas, mas no meu caso, era o desejo cego que fazia eu apenas me enxergar no futuro, como um tradicional advogado de escritório. Nas palavras do professor Alberto Terena, da aldeia Buriti, “você tem que passar pela universidade e, não a universidade passar por você”. Ou seja, não queria ser um intelectual indígena colonizado, me transformando naquilo que Frantz Fanon chamou de um individualista, marcado pela imbecilidade de uma burguesia colonialista (Cf. Fanon, 1968, p. 35) AMADO, 2019, p. 129

Outras lideranças indígenas articuladas aos movimentos indíge-

¹⁹ ENTREVISTA – DAVI KOPENAWA. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/596104-os-brancos-estao-destruindo-a-amazonia-porque-nao-sabem-sonhar-entrevista-com-davi-kopenawa> Acesso: 22 out. 2020. A entrevista é de Nicolas Bourcier, publicada por Le Monde, 03-02-2020. A tradução é de André Langer.

nas, como o cacique Kaiapó Raoni, o escritor Daniel Munduruku e o antropólogo Gersem Luciano Baniwa, por exemplo, apresentam também uma leitura de mundo dentro da perspectiva decolonial, da interculturalidade e da proposta de novas relações entre os povos indígenas e a sociedade envolvente e envolvida, com o reconhecimento de saberes locais. O que permite sugerir que no Brasil encontra-se em processo de emergência um “outro pensamento”, apresentado por diferentes lideranças indígenas, e de delineamento de um projeto político, feito a partir da noção de interculturalidade nos termos propostos por Catherine Walsh:

[...] se entiende como una estrategia, acción y proceso permanentes de relación y negociación entre, en condiciones de respeto, legitimidad, simetría, equidad e igualdad. Pero aún más importante es su entendimiento, construcción y posicionamiento como proyecto. Más que “incluir” de manera multiculturalista, el esfuerzo ha sido de construir, posicionar y procrear pedagogías que apuntan el pensar “desde” y “con”, alentando procesos y prácticas “praxísticas” de teorización —del pensar-hacer— e interculturalización que radicalmente desafían las pretensiones teórico-conceptuales y metodológicas-académicas, incluyendo sus supuestos de objetividad, neutralidad, distanciamiento y rigor (WALSH, 2012, p. 66).

Finalmente, assinalamos a percepção indígena sobre a necessidade de formação política para os povos indígenas, para um melhor preparo no enfrentamento das adversidades que se lhes apresentam frente a persistência das relações colonialistas na sociedade brasileira:

o maior desafio contemporâneo do movimento indígena brasileiro é a formação política dos povos indígenas, sobretudo das lideranças, devido ao fato de não haver, até então, nenhum movimento direcionado a viabilizar os processos formais de qualificação visando à formação da consciência etnopolítica, no intuito de ajudá-los a compreender

as lógicas tutelares colonialistas impostas aos indígenas por parte do Estado e de seus agentes. Em decorrência disso, os povos indígenas tornaram-se vítimas fáceis e baratas das artimanhas do mundo político dos brancos, haja vista que conhecem suas fraquezas e fragilidades, as quais utilizam em seu favor há 519 anos (BANIWA, 2019, p. 226).

Considerações finais

No contexto de mudanças da política indígena dentro da sociedade brasileira e do Estado nacional, os povos indígenas revelam uma maior participação na esfera pública construindo sua visibilidade e maior solidariedade entre diferentes povos, que lhes proporciona maior poder de enfrentamento no cenário nacional, constituindo um espaço intercultural, por meio da participação em políticas e nas ações governamentais a eles dirigidas, do estabelecimento de novas parcerias e alianças para a realização de projetos indígenas, embora ainda não obtido uma desejada autonomia.

A constituição e visibilidade desses sujeitos históricos se desenha a partir de suas próprias ações e estratégias que, não seria exagero afirmar, concorreram para a constituição de um discurso decolonialista²⁰, na medida em que no curso de suas lutas em defesa de seus territórios adotam um posicionamento contrário às regras estabelecidas pela cultura hegemônica, reivindicando uma outra postura do Estado em relação a eles, povos indígenas. Catherine Walsh considera que “Lo decolonial

²⁰ O termo “decolonial” é assim visto por Catherine Cals: “Suprimir la “s” y nombrar “decolonial” no es promover un anglicismo. Por el contrario, es marcar una distinción con el significado en castellano del “des”. Não pretendemos simplemente desarmar, deshacer o revertir lo colonial; es decir, pasar de un momento colonial a un no colonial, como que fuera posible que sus patrones y huellas desistan de existir. La intención, más bien, es señalar y provocar un posicionamiento –una postura y actitud continua– de transgredir, intervenir, in-surgir e incidir” (WALSH, 2005, p.14-5).

denota, entonces, un camino de lucha contínuo en el cual podemos identificar, visibilizar y alentar “lugares” de exterioridad y construcciones alternativas (WALSH, 2005, p.14-5).

Através de uma leitura decolonial proposta pelos Estudos Culturais tornaram-se visíveis alguns dos processos de exclusão e opressão que as populações indígenas enfrentaram ao longo da história.²¹ Dessa maneira, todo um ideário de inspiração Iluminista, criado pela cultura hegemônica, foi usado para se pensar e se relacionar com os povos indígenas.

A percepção colonizadora sobre os indígenas, os quais foram pensados ora infantilizados e ingênuos, ora rebeldes e arredios aponta para um contexto paradoxal que permeia toda a história brasileira, na sua formação enquanto uma nação. É através de um conjunto de ideias eurocêntricas que nossa historiografia construiu o entendimento sobre aquilo que é “diferente, estranho”. As populações nativas se viram relegadas ao papel de simples observadoras do incrível acontecimento da colonização perpetrado pelos europeus, sendo pensadas como povos que acabariam extintos ou integrados no projeto de nação. Nesses termos seria impossível pensar uma reviravolta do jogo colonizador dadas as relações de poder existentes.

Entretanto, contextos históricos específicos possibilitariam um posicionamento institucionalizado por parte dos povos indígenas que, com o apoio de novos parceiros, se organizam por meio da apropriação dos dispositivos legais disponibilizados pela sociedade envolvente e por meio de associações e assembleias, espaços nos quais forjam seu protagonismo, prosseguem em suas lutas haja vista a persistência de relações colonialistas na sociedade brasileira.

²¹ O termo “decolonial” é indicado por Walter Dignolo para diferenciar os objetivos do Grupo Modernidade/Colonialidade, do qual faz parte, daqueles relacionados à luta por descolonização do pós-Guerra Fria, assim como dos estudos pós-coloniais asiáticos (MIGNOLO, 2006).

Referências bibliográficas:

AMADO, Luiz Henrique Eloy. *Vukápanavo, o despertar do povo Terena para os seus direitos: movimento indígena e confronto político*. 2019. 241p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro/UFRJ Museu Nacional/MN, Rio de Janeiro.

BANIWA, Gersem. Indígenas na política e o poder tutelar no (des)caminho da autonomia indígena no Brasil. In: GARCÉS, Claudia Leonor López, SILVA, Cristhian Teófilo da, MORALES, Elena Nava (org.). *Desafiando Leviatã*. Belém: MPEG, 2019, p. 205-233.

BANIWA, Gersem. *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

BARBOSA, Rodrigo Lins. *O Estado e a Questão Indígena: Crimes e corrupção no SPI e na FUNAI (1964-1969)*. Dissertação (Mestrado em História) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco. Recife, p. 260. 2016.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGOUEL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. *Revista Sociedade e Estado*. v. 31, n. 1. Jan./Abr. 2016, p. 19.

BICALHO, Poliene Soares dos Santos. *Protagonismo Indígena no Brasil: Movimento, Cidadania e Direitos (1970-2009)*. 2010, 467 p. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, 2010.

BITTENCOURT, Libertad Borges. O movimento indígena organizado na América Latina – A luta para superar a exclusão, *Anais Eletrônicos do IV Encontro da ANPHLAC*, Salvador – 2000.

BONFIL BATALLA, Guillermo. Las nuevas organizaciones indígenas (hipótesis para la formulación de un modelo analítico). *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 65, 1978. pp. 209-219.

BORGES, Bethânia Almeida. *Pan-Indigenismo: Movimentos Sociais Indígenas na América Latina (1980-2010)*. TCC (Curso de Relações Exteriores) – Boa Vista: Universidade Federal de Roraima, 2013.

CASTRO, Iara Quelho; VARGAS, Vera Lucia Ferreira. Povos Indígenas e Políticas Estatais Autoritárias no Brasil. In: SOTANA, Edvaldo Correa, MARTINS JR, Carlos, SOUSA NETO, Miguel Rodrigues de (org.). *Democracias e Ditaduras no Mundo Contemporâneo*. Campo Grande: Editora UFMS, 2015, p. 97-110.

CIMI. *Por uma educação Descolonial e libertadora*, Manifesto sobre a Educação Escolar Indígena no Brasil, s/d.

DEPARIS, Sidiclei Roque. *União das Nações Indígenas (UNI): Contribuição ao movimento indígena no Brasil (1980-1988)*. 2007, 126 p. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2007.

FERREIRA, Andrey Cordeiro. Etnopolítica e Estado: centralização e descentralização no movimento indígena brasileiro, *Anuário Antropológico* [online], I | 2017, posto online no dia 08 junho 2018. Disponível em: URL: <http://journals.openedition.org/aa/1709>. Acesso em: 23 set. 2019.

KRENAK, Ailton. Ecologia Política. *ETHNOSCIENTIA* V. 3 (n.2 especial), 2018. Disponível em: <http://www.ethnoscientia.com/index.php/revista/article/view/193/Krenak%202018> Acesso em: 20 out. 2020

MATOS, Maria Helena Ortolan. *Rumos do movimento indígena no Brasil contemporâneo: experiências exemplares no Vale do Javari/Campinas*, SP: [s. n.], 2006.

SANTOS, Boaventura de Sousa & MENEZES, Maria Paula (org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

MIGNOLO, Walter. *Histórias locais / projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MIGNOLO, Walter. Desafios Decoloniais Hoje. *Epistemologias do Sul*, Foz do Iguaçu/PR, 1 (1), pp. 12-32, 2017.

PRATT, Mary Louise. *Os Olhos do Império*. Relatos de viagem e transculturação. Bauru, EDUSC, 1999.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa & MENEZES, Maria Paula (org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

RESENDE, Ana Catarina Zema. Autonomia Indígena no Pensamento Político de Taiaiake Alfred, Floriberto Díaz, Gersém Baniwa e nas Propostas do EZLN. *Revista de estudos e pesquisas sobre as Américas*, vol.11 n° 2, 2017, p. 75.

SANT'ANA, Graziella Reis de. *História, espaços, ações e símbolos das associações indígenas Terena*. 2010. 2010, 331 p. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2010.

WALSH, Catherine. *Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya-Yala: Quito, 2009.

CAPÍTULO 3

ANGELINA VICENTE: UMA ESCOLA INDÍGENA NO ETNOTERRITÓRIO POVOS DO PANTANAL

Daniele Lorenço (SED/MS)

Noêmia dos Santos Pereira Moura (UFGD)

Introdução

A educação indígena ocorre ao longo da vida e se dá em qualquer hora e lugar. Trata-se dos processos próprios de ensino e aprendizagem de um povo. As crianças Terena aprendem em casa, nas relações com o meio ambiente, no trato com tudo que as rodeia, sempre acompanhadas por seus pais, familiares ou anciãos de suas comunidades. Por outro lado, a educação escolar se tornou objeto de desejo das famílias do território indígena de Nioaque nas últimas décadas. A escola se tornou uma referência de aprendizagens, principalmente acerca dos conhecimentos não indígenas. E, da década de 1980 aos dias atuais, tem sido apropriada pelas comunidades indígenas que tem formado seus profissionais em educação.

O estudo em tela evidencia as relações que estão se dando na produção da escola indígena e do etnoterritório Povos do Pantanal, e como entre si essas políticas educacionais se fortalecem no processo de construção da Educação Escolar Indígena (EEE) no Estado e no país, a partir das Escolas Indígenas. Nesse caso, em particular, da Escola Estadual Indígena de Ensino Médio Angelina Vicente, localizada na aldeia Brejão, no Município de Nioaque - MS.

O Decreto nº 6.861, de 27 de Maio de 2009, dispõe sobre a Educação Escolar Indígena, definindo sua organização em Territórios Etnoeducacionais (TEE). Este normativo é um dos mais revolucionários

elaborados no campo da Educação Escolar Indígena (EEI). Apesar de instituído há dez anos, e alguns desdobramentos terem ocorrido, como a instituição do Programa Nacional de Territórios Etnoeducacionais - TEE, em 2013, a lei ainda é pouco conhecida pelos professores indígenas, gestores e lideranças indígenas. Sua implementação, em etapas, está em curso nas regiões do Brasil. Ainda é pequeno o número de trabalhos acadêmicos que apresentam dados concretos sobre a efetivação da política dos Territórios Etnoeducacionais.

Os territórios etnoeducacionais são áreas definidas a partir da consulta aos povos indígenas e está relacionada à sua mobilização política, afirmação étnica e garantia de seus territórios e de políticas específicas na área da educação, conforme prevê a Constituição Federal de 1988 (MEC, 2009). Por isso, alguns territórios nascem primeiro e outros posteriormente, dada a necessidade de mais discussão para o consenso entre Povos Indígenas, que coabitam numa dada região. No Mato Grosso do Sul, os Guarani e Kaiowá ficaram no TEE Cone Sul, enquanto os Terena, Kinikinau, Kadiwéu, Guató, Ofaié e Atikum ficaram no TEE Povos do Pantanal.

Para visualizar a relação do Decreto com a territorialidade dos povos indígenas, utilizamos o conceito de territórios sociais, desenvolvido por Paul Little (2002). O Território Etnoeducacional Povos do Pantanal não é um lugar ou território geográfico, é um espaço de relações institucionais e pessoais. O etnoterritório perpassa e sobrepõe-se aos municípios, às instituições, às entidades e aos sujeitos educacionais. É mais abrangente que a divisão política administrativa distribuída em Estado e município. Essa é a complexidade, que precisa ser amplamente debatida para ser aceita e constituída.

Para pensar essa política dos TEE na TI Nioaque, fizemos um esforço teórico-metodológico para abstrair dos preceitos legais à visibilização do processo de constituição do Enoterritório Povos do

Pantanal. Para isso trouxemos para a centralidade da reflexão o conceito de territorialidade, perpassado pela cosmografia Terena. Dessa forma, pressupomos que os etnoterritórios podem ser considerados territórios sociais, conforme a elaboração de Paul Little (2002), para o qual a territorialidade humana tem uma multiplicidade de expressões e produz diversos tipos de territórios, os quais apresentam particularidades socioculturais.

Assim, a análise antropológica da territorialidade também precisa de abordagens etnográficas para entender as formas específicas dessa diversidade de territórios. No intuito de entender a relação particular que um grupo social mantém com seu respectivo território, utilizo o conceito de cosmografia (Little, 2001), definido como os saberes ambientais, ideologias e identidades - coletivamente criados e historicamente situados - que um grupo social utiliza para estabelecer e manter seu território. A cosmografia de um grupo inclui seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantém com seu território específico, a história da sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele. (LITTLE, 2002, p. 254)

Foi essa memória coletiva que orientou a definição do TEE Povos do Pantanal, no qual o Povo Terena tem presença marcante.

O trabalho de campo, no espaço da escola e no etnoterritório, realizado pela pesquisadora e professora Terena, nos proporcionou percepções teórico-etnográficas com as quais orientamos nossas reflexões e escrita. Compreendemos que a luta por uma educação escolar indígena diferenciada, intercultural e bilíngue tem profundas relações com a recuperação dos territórios tradicionais, ao ponto que possibilita a continuidade das práticas culturais Terena com a mãe terra e a natureza, uma vez que, só assim se fortalecem os conhecimentos e saberes indígenas tão necessários para a visibilidade de novas epistemologias de conheci-

mento, a partir dos “olhares de dentro”, dos próprios indígenas e de suas comunidades. Pretendemos com essa análise desconstruir a hegemonia do “saber”, sedimentada ao longo dos anos, na supervalorização dos conhecimentos ditos “universais”, a dizer, ocidentais, os quais deslegitimam qualquer outro conhecimento. Propomos uma outra perspectiva, a autoetnografia.

A pesquisa autoetnográfica é uma nova chave de leitura indígena para interpretar o mundo e dar respostas às pesquisas acadêmicas, no caso, sobre a educação escolar indígena e a política pública dos TEE. Os dados da pesquisa foram produzidos no dia a dia, fazendo diálogo entre a teoria e a empiria. Isso contribui para que novas epistemologias sejam consideradas, agora a partir da construção indígena do conhecimento. Em acordo com Lídio Ramires (2016), pesquisador Kaiowá/Guarani, os indígenas se apropriam dos saberes acadêmicos das universidades para retormar os saberes indígenas, a partir da cosmovisão Terena. Nesse movimento, a autoetnografia abre novos caminhos para pesquisadoras e pesquisadores indígenas.

A pesquisa de cunho autoetnográfico, realizada por Daniele Gonçalves e orientada por Noêmia Moura, consistiu na inserção no ambiente de pesquisa, nas aldeias e nas escolas, na convivência e observação com atores/as educacionais (professores, diretores, coordenadores, estudantes e comunidade). Sentir-se parte do coletivo pesquisado e responsável pela pesquisa foi desafiador. Nesse movimento, da pesquisadora e sujeito da pesquisa, fomos percebendo a importância do ambiente externo e seu entorno na edificação da educação intercultural e do registro da relação escola comunidade, escola movimento indígena no diário de campo com anotações e com imagens (fotografias e filmagens). Tudo muito intenso e envolvente.

Conhecendo a Escola Indígena de Ensino Médio

A construção da Escola Estadual Indígena de Ensino Médio Angelina Vicente nasceu de uma demanda das comunidades que compõem a Terra Indígena Nioaque. Este evento foi significativo, pois permitiu pensar uma escola articulada às necessidades das comunidades. No contexto de sua criação, em 2005, estava em andamento em nível nacional, a inserção do ensino médio nas áreas indígenas. E, Angelina Vicente, foi uma das primeiras escolas de ensino médio instituídas no Mato Grosso do Sul. Conjuntamente, foram criadas as escolas de ensino médio nas Terras Indígenas de Aquidauana, Limão Verde e Taunay/Ipegue (aldeia Bananal).

Anterior à conquista da Escola Indígena de Ensino Médio, a aldeia Brejão tinha recebido uma sala de extensão noturna do ensino médio da Escola Estadual Rural Padroeira do Brasil, no ano de 2003. As aulas aconteciam no prédio da Escola Municipal 31 de Março, que hoje recebe o nome de Escola Municipal Indígena Eugênio de Souza. Eram oferecidos o 1º, 2º e 3º anos do ensino médio. Os professores, a maioria não indígenas, dividiam-se em efetivos e contratados e estavam vinculados a Secretaria Estadual de Educação (SED/MS). Os profissionais se deslocavam da cidade para a aldeia todas as noites.

Em 2005, a comunidade conquistou a autonomia administrativa e pedagógica, na modalidade de Escola Indígena. Sendo assim, o então diretor da Escola Estadual Padroeira do Brasil, Antônio Claret Vieira com mandato eletivo desde janeiro de 2005, passou a direção para o professor Quirino Gamarra, nome que foi consensuado pela comunidade indígena, ficando no exercício de diretor escolar até junho de 2007. A partir desta data, o Professor Otamir Souza da Silva, Terena e residente na aldeia Brejão assumiu a direção escolar. Esse ano marcou a história da Educação Escolar Indígena na aldeia Brejão e na Terra Indígena Nioaque.

Daí em diante, houve uma sucessão de mandatos na Escola Estadual Indígena de Ensino Médio Angelina Vicente: Professor Quirino

Gamarra (2005-2007), Professor Terena Otamir Souza da Silva (2007-2011), Professora Deuza de Deus (2011-2015). Em 2016 retornou o professor Terena Otamir Souza da Silva, após concluir o Mestrado em Educação. Foi o primeiro título indígena de mestrado da aldeia Brejão e da TI Nioaque. Sua gestão teve início, formal, em julho de 2016 e se encerrou em 2019. Foram quatro anos de mandato.

Juntamente com o Diretor Otamir, assumiu a coordenação pedagógica o Professor Terena Fidelino Laureano, graduado pela Licenciatura Intercultural Indígena – Povos do Pantanal (PROLIND), área de Matemática, com especialização em Psicopedagogia, além de ser formado em Magistério, pela Fundação Bradesco. Desde a posse, o trabalho tem sido realizado de uma maneira muito consciente, com propostas direcionadas para o respeito e à valorização das especificidades dos alunos Terena, Atikum e Kinikinau. O trabalho administrativo, político e pedagógico é planejado e realizado conjuntamente com os/as professores/as, demais funcionários/as da escola e com consulta à comunidade e à liderança.

O Professor indígena Otamir Souza da Silva, é o primeiro indígena mestre em Educação da Terra Indígena Nioaque. Ele possui magistério indígena, graduação em Pedagogia, especialização em Gestão Escolar e mestrado em Educação (2018), pela UEMS, unidade de Campo Grande. Participou da primeira turma de professores indígenas que fizeram o curso de Pedagogia, que não era específico para indígenas, na UFMS, campus de Aquidauana. Era o único professor indígena da Terra Indígena Nioaque efetivo da rede estadual até 2017, quando a Professora Terena Daniele Lorenço assumiu seu concurso no ensino médio. Ainda hoje, ambos são os únicos professores efetivos da escola Angelina Vicente. A lotação do professor Otamir Souza da Silva era na Escola Estadual Odete Ignês, na cidade e nos anos iniciais do ensino fundamental (1º ao 5º ano). Com a abertura da Escola Angelina Vicente, seu trabalho e luta

em prol da Educação Escolar Indígena, para as comunidades indígenas locais foi reconhecido, de maneira que houve uma mobilização das lideranças indígenas locais, para que ele fosse transferido para a nova escola criada dentro da aldeia, na qual assumiu o cargo de coordenador pedagógico (2015). O mesmo movimento ocorreu com a Professora Daniele, concursada para a rede estadual de Corumbá, na área de Língua Portuguesa. Após ter seu trabalho reconhecido pelas lideranças da TI Nioaque e da aldeia Brejão, entre 2015-2017, quando atuou como contratada, foi removida de Corumbá para Nioaque, diretamente para atuar na Escola Estadual, na qual realizou sua pesquisa de mestrado em Antropologia. A professora é habilitada em Licenciatura em Letras e Ciências Sociais. Seu concurso foi para atuar em escolas urbanas, na disciplina de Língua Portuguesa no ensino fundamental e médio. Até retornar, lecionou nas escolas estaduais Dom Bosco e João Leite de Barros – extensão Paiolzinho, em Corumbá.

É necessário destacar que a Escola Indígena já existia quando foi criado o Etnoterritório Povos do Pantanal. A lei veio ao encontro dos anseios e reivindicações da comunidade escolar. O quadro de professores atual de Angelina Vicente está composto por doze professores, sendo que dez são Terena. Os professores não indígenas atuam nas disciplinas de Física e Química, tanto no ensino médio regular, como no Projeto de Educação de Jovens e Adultos (EJA). Ainda não há professores indígenas, dentro da Terra Nioaque, com essas formações. Ambos os professores, Leandro Santos e Júlio Santos, trabalham há cerca de três anos na escola, desempenham um bom trabalho e são reconhecidos pelos estudantes pela dedicação. Essas boas relações entre professor-aluno são fortalecidas para potencializar o aprendizado dos estudantes. As demais áreas de conhecimento são ocupadas por professores indígenas, conforme o quadro abaixo. A maioria são professores/as contratados/as.

Quadro 1. Lotação dos Professores e Professoras da E.E.I. Vicente

PROFESSOR/A	DISCIPLINA (S)
1. Adélia Ferreira Cabrocha	1) Arte 2) Inglês (EJA)
2. Bernadino Laureano	3) Sistema de Produção 4) Educação Física (EJA)
3. Carlos Manoel Souza	5) Educação Física (Ensino Médio) 6) Questões Indígenas (Ensino Médio e EJA) 7) Língua Terena (Ensino Médio e EJA)
4. Claudilene Souza	8) Biologia (Ensino Médio e EJA)
5. Daniele Lorenço Gonçalves	9) Língua Portuguesa (Ensino Médio)
6. Edilene Botelho Lourenço	10) Inglês (Ensino Médio)
7. Helena Francisca Marques	11) História (Ensino Médio e EJA)
8. Júlio da Silva	12) Matemática (Ensino Médio e EJA) 13) Química (Ensino Médio)
9. Leandro Santos	14) Física (Ensino Médio) 15) Química (EJA)
10. Rosimeire Cabrocha de Souza	16) Geografia (Ensino Médio e EJA) 17) Sociologia (Ensino Médio)
11. Thalita Souza de Lima	18) Língua Portuguesa (EJA)
12. Tatiele Souza de Lima	19) Filosofia (EJA e Ensino Médio) 20) Sociologia (EJA)

Fonte: arquivo pessoal das pesquisadoras (2019).

No quadro de professores da Escola Estadual Indígena de Ensino Médio Angelina Vicente, temos quatro professores indígenas formados pelo curso Licenciatura Intercultural Indígena “Povos do Pantanal” (Prolind), da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, Campus de Aquidauana (UFMS/CPAQ) e um que está em formação. Na T.I. Nioaque, ao todo são seis professores indígenas formados pelo PROLIND e mais sete estão em processo de formação. Após anos de preconceito

sofrido pelo grupo de professores nas graduações convencionais, a Licenciatura Indígena proporciona o empoderamento desses profissionais perante a sociedade.

A escola conta com uma secretária escolar, a não indígena, Sirlene Flores. Ela é funcionária efetiva da Rede Estadual, que trabalha desde 2014 na Angelina Vicente. É pessoa de confiança da direção, da coordenação e dos/as professores/as, devido ao seu trabalho para escriturar a escola indígena. Conta com um merendeiro efetivo, o Terena Welinton Marques. Tem o professor Terena Ronailson Souza, gerenciador de tecnologias educacionais e recursos midiáticos (PROGETEC). Para a vaga de PROGETEC, a SED/MS realiza anualmente um concurso temporário para a contratação do funcionário. O Terena Ananias Arce é o zelador efetivo da Escola.

As turmas dos anos iniciais e do ensino fundamental, da antiga escola 31 de Março, passaram a assistir às aulas no prédio da Angelina Vicente, assim que foi inaugurado no ano de 2009. Foi uma obra prevista na política do etnoterritório. A partir daí as escolas municipal e estadual passaram a dividir o mesmo prédio, sob alguns acordos. O Estado cedia o espaço e os ônibus escolares para serem usados em conjunto com o Município, e em contrapartida contratava os funcionários para a limpeza e os motoristas e custeava a manutenção dos veículos.

No início do ano de 2018, um grupo de pais da aldeia Brejão, iniciou uma mobilização para a reativação do antigo prédio da escola do Município. Através de reuniões e abaixo-assinados enviados à Prefeitura de Nioaque, os pais obtiveram resposta positiva para suas demandas. Após passar por uma reforma, o antigo prédio passou a ser utilizado pelos alunos do Município, agora com a natureza de Escola Polo, rompendo com a política das salas de extensão Capitão Vitorino e Leônico Marques. Mais uma conquista no TEE, foi rebatizada como Escola Municipal Indígena Eugênio de Souza. Dessa forma, até abril de 2018, tinha-

mos zeladoras contratadas pela Secretaria Municipal de Educação para realizar a limpeza. Após a separação dos níveis e esferas, o acordo entre a Prefeitura e o Estado foi rompido. Por isso, a escola estadual indígena ficou quase todo o ano de 2019 sem zeladoras.

No primeiro semestre de 2019, a limpeza da escola estava sendo realizada pelos/as estudantes e pelos/as professores/as. No segundo, o diretor da escola pagou uma pessoa para realizar os serviços de limpeza da escola, com seu próprio salário. Devido à pressão comunitária, a SED/MS realizou um seletivo para contratação por dois anos de um funcionário (2019-2020).

Enfatizamos essa condição de funcionários contratados e efetivos, porque a maioria das escolas estaduais indígenas conta com poucos professores indígenas efetivos. Há casos de escolas que não tem nenhum professor indígena efetivo. Está previsto no Plano Nacional de Educação (2014-2021), a melhoria das condições de trabalho dos/as professores/as brasileiros/as. A estabilidade por concurso público é uma das prerrogativas. Ter profissionais efetivos resulta na valorização do professor e de outras funções, além de garantir que se construam relações de pertencimento desses com a escola e a comunidade.

Entendemos ser de extrema importância que as escolas indígenas tenham em seu quadro o maior número de professores indígenas efetivos, por acreditar que todos merecem ser valorizados e reconhecidos. Todo ano é a mesma situação de incerteza. Os contratados não sabem se serão recontratados. Esse é um debate emergente, que vem sendo travado e demandado dentro dos espaços de lutas indígenas, tal como o Fórum de Educação Escolar Indígena de Mato Grosso do Sul (FOREEIMS). No VII FOREEIMS, realizado na Reserva de Dourados, no ano de 2016, foi formado um grupo de trabalho específico para pensar como deveria ser o concurso específico para professores indígenas, na rede estadual de ensino de MS. As deliberações do evento foram encaminhadas para a Secre-

taria Estadual de Educação – SED/MS. Aguarda-se um parecer da Secretaria, dada a pressão do movimento de professores indígenas do estado.

O prédio da Escola Angelina Vicente segue o modelo padrão do Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação (FNDE) que unifica as escolas indígenas construídas pela SED/MS, com verba federal. A escola possui sete salas de aula, sendo que uma funciona como sala de coordenação, uma sala de tecnologia, com vinte computadores. A maioria dos computadores são modelos antigos e se encontram estragados ou obsoletos. Os estudantes fazem pouco uso, e quando usam é em grupos. Temos uma biblioteca que recebia atualizações do Programa Nacional do Livro Didático (PNLD); uma sala para direção, uma secretaria, uma sala para os professores, quatro banheiros, sendo dois para uso dos professores e dois para o uso dos estudantes, ambos separados (feminino e masculino); uma cozinha bem equipada com banheiro, um pátio e uma quadra de esporte que até o momento não tem cobertura.

O logotipo da escola foi desenvolvido e escolhido durante um concurso realizado no ano de 2007 como símbolo da Unidade Escolar. Os vencedores foram os alunos: Fernando Netto da Silva Ojeda do 3º ano, Kenedy da Silva Cotócio e Fabiano Laureano, ambos do 1º ano. O desenho apresenta um cocar com a bandeira do Mato Grosso do Sul e a do Brasil.

Alguns eventos fazem parte do Calendário Escolar, que contém as atividades escolares anuais: abril indígena, dia das mães, dia dos pais, jogos da primavera, noite da cultura indígena, festa junina, encontro de estudantes e egressos da Escola Angelina Vicente. Todos os eventos acontecem com ampla divulgação nas comunidades.

Temos espaço e abertura para promover atividades que a comunidade e a direção entendem como importantes. Estas são realizadas de forma coletiva, tanto entre os professores, como com os estudantes. Em março de 2015, fizemos uma mostra de documentários retratando

a violência contra as mulheres e a Lei Maria da Penha. Em Março de 2017, realizamos algumas palestras com o apoio do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e outras instituições parceiras, tais como: Identidade Étnica; A importância do cuidado com as nascentes e a preservação da água; Reforma da Previdência. Todos os temas ganharam a atenção e preocupação dos trabalhadores do país e da comunidade escolar.

O ano de 2017 foi rico em ações de protagonismo indígena. Em junho recebemos a visita da Radio Yandê e da Associação Cultural de Realizadores Indígenas (ASCURI) e foi um momento importante para os estudantes conhecerem a etnomídia. Em julho, foi feita uma palestra sobre os impactos da Guerra da Tríplice Aliança na vida do Povo Terena. Recentemente, em 2019, recebemos visita das professoras do Geopark Bodoquena-Pantanal (MS) e do professor Inácio Kinikinau, que veio para apresentar seu povo e o estudo sobre os Kinikinau no Mato Grosso do Sul. Estes e outros eventos foram abertos para toda comunidade. Portanto, a escola se tornou um espaço nuclear para a formação e informação dos estudantes, dos profissionais em educação e da comunidade.

Figura 1. Estudantes indígenas manuseando o material produzido pelo Geopark



Fonte: Facebook da EEI Angelina Vicente: 15/07/18

Uma das festas que mais chama atenção é a comemoração do dia das mães e dos pais. A escola toda se reúne para fazer uma bonita festa e homenagens para as mães e depois para os pais. Os estudantes preparam apresentações (músicas, teatro, danças), e organizam brincadeiras, nas quais somente as mães podem participar. É um momento de muita descontração e alegria.

Em 2016 realizamos I Encontro de Estudantes e Egressos da E.E.I.E.M. Angelina Vicente. O objetivo do evento era fortalecer e valorizar a identidade étnica, a escola indígena e os professores indígenas, bem como desenvolver nos estudantes o sentimento de “dar um retorno” para as comunidades após as formações profissionais que escolherem para suas vidas. O evento foi organizado pelos professores, direção e coordenação, e contou com a presença e apoio de caciques, lideranças, estudantes e egressos da escola que agora trabalham em prol da comunidade indígena. O evento marcou ainda um momento histórico, pois recebemos o professor Pedro Vitorino, pioneiro da educação na Terra Indígena Nioaque. O professor Pedro, falou sobre a sua atuação nos primeiros anos de funcionamento da primeira escola na aldeia Água Branca.

A Escola Indígena de ensino médio aos poucos vai tomando forma e organização tal como desejam as comunidades. Valorizando a cultura, seus anciãos, as comunidades e trazendo a reflexão sobre sustentabilidade, cultura, partilha, bem como se apropriando da tecnologia e seus objetivos e dos conhecimentos universais para a convivência externa à Terra Indígena.

Figura 2. I Encontro dos Estudantes e Egressos da E.E.I.E.M. Angelina Vicente



Fonte: Facebook da EEI Angelina Vicente: 15/07/18

Durante o mês de abril em que se comemora o “Dia do índio”. Há uma junção de esforços entre as comunidades e escolas indígenas, para que ocorram as atividades da “Semana do Índio”. Todos os anos, durante as formações de professores há uma reunião com caciques, professores, diretores e coordenadores para a construção do calendário e das atividades conjuntas.

As escolas durante o mês de abril se voltam para preparação das atividades diferenciadas, tais como os jogos tradicionais como arco e flecha, produção de roupa típica, o preparo de tinta para pintura tradicional, a produção de artesanatos, colares e pulseiras, entre outras. É um evento de fortalecimento cultural e intercultural, pois as comunidades recebem visitantes. Cada aldeia realiza e organiza a sua comemoração no dia 19 de abril. No entanto, no decorrer da semana que antecede essa data, ocorrem várias atividades conjuntas entre as comunidades da TI. Nioaque.

No dia 23 de Março de 2017 foi apresentado e aprovado por unanimidade, na Câmara Municipal, o projeto de lei nº 2480/2017 que torna o dia do índio (19/04) feriado municipal, na cidade de Nioaque. Na noite em que o projeto seria votado, vários ônibus saíram das aldeias em direção à cidade para assistir a sessão da câmara. Após a aprovação, teve apresentação da dança do bate pau e do putu putu, como forma de agradecimento e alegria.

A oficialização do feriado tem um valor simbólico para nós Terena de Nioaque, que entendemos que é uma forma de reconhecimento da nossa participação histórica na formação do município, da nossa contribuição na economia e comércio, além de reconhecimento de nossos direitos cidadãos como de os demais que vivem no município.

Além das atividades nas comunidades, durante a semana do índio são realizadas atividades culturais, jogos, apresentações, desfiles e gincanas organizadas pelas escolas. Todas as atividades são abertas para a participação das comunidades. Há a alternância das aldeias para a realização da abertura e do encerramento da semana do índio. A abertura oficial se dá geralmente, na parte da manhã, na segunda-feira que antecede o dia 19 de abril. Neste dia recebemos muitos políticos nas aldeias, há um fluxo intenso de pessoas pelas comunidades nesse período.

No dia 19 de abril é realizado um grandioso churrasco, em cada comunidade e as atividades se encerram a noite com o baile. Em 2017 foi realizada na aldeia Cabeceira, em 2018 na Água Branca, de maneira que há sorteio e alternância dos locais. A Escola, como já mencionei toma parte do planejamento e desenvolvimento das atividades, se envolvendo com as comunidades.

É um momento importante que vivemos nas comunidades, pois é um processo de valorização das nossas danças tradicionais, dos nossos anciãos, da nossa cultura de maneira geral. Não que isso não aconte-

ça no nosso cotidiano, mas nessa semana se dá em maiores proporções, inclusive para mostrar para os purutuyas, pois é nesse momento, também, que as comunidades se comunicam, mostram quem são os índios do presente.

No ano de 2016, a abertura foi na aldeia Taboquinha, e recebemos um ônibus de estudantes da UEMS, campus de Jardim. Foi uma excelente experiência, pois vários estudantes do ensino superior afirmaram que tinham uma visão do índio completamente diferente do que eles estavam vendo ali, mas que saíam dali com outro entendimento. Isso é importante para nós, que acabe com a ‘folclorização’ e equívocos sobre “os índios do presente”.

Da mesma maneira, me relataram três funcionárias da escola Padroeira do Brasil, escola rural onde eu também atuo. Ao saberem que eu sou indígena, as mesmas disseram que no “19 de abril”, deste ano (2018) conheceram a aldeia Brejão e ficaram impressionadas com o que viram. As mesmas não imaginavam a quantidade de pessoas (se referindo aos patrícios) que encontrariam, e em boas condições de vida.

(...) Olha eu adorei, nunca na minha vida eu tinha conhecido uma aldeia indígena(...) como que eles são! Aquele monte de meninas, crianças bonitinhas, com aqueles cabelos bem lisinhos; olha, eu não acreditava nisso, nem imaginava não! (...) quando falava que em Nioaque tinha aldeia indígena na minha cabeça vinha assim que vocês andavam pelados, que era tudo mato mesmo, sabe?” não é preconceito, é que a gente não conhecia mesmo (...) agora você aqui, com a gente, olha! Os índios têm tudo! As casas boa, tem carro, tem até as coisas melhores que as nossas, tem estudo! (...) mas eu gostei muito de conhecer a cultura de vocês!” (...) (relato oral, funcionária da escola rural Padroeira do Brasil, 2018).

Nesse sentido, acreditamos que a abertura das comunidades durante as festividades é importante para desfazer as idealizações românticas sobre os indígenas da Terra Indígena Nioaque.

Os esportes, em especial atenção para o futebol, são muito apreciados pelas comunidades indígenas. São realizados campeonatos internos entre times masculinos, femininos e infantis. Em dias de jogo, há uma grande concentração de pessoas em volta do campo de futebol. Os Jogos da Primavera vêm ao encontro desse gosto da comunidade pelos esportes. As competições têm o mesmo início que a chegada da primavera (meados de setembro). As modalidades são: arco e flecha, cabo de guerra, corrida, vôlei, futsal e jogo de damas. A Escola Angelina está sempre presente nessas festividades desde o planejamento à execução. Recebemos times de outras escolas indígenas e das comunidades. É um momento de muita integração entre as comunidades, e, principalmente comunidade/famílias e escolas.

Um dos eventos mais brilhantes da escola é a Noite da Cultura Indígena, que é um evento para o qual voltamos às pesquisas sobre a comunidade. Há a apresentação de artesanatos, danças típicas (Terena e Atikum) e desfile das roupas típicas. Há um envolvimento muito grande dos jovens na produção das roupas e empenho para as apresentações da dança. Anterior à realização do evento, realizamos ensaios das danças e preparação da tinta de jenipapo. Concebemos essa dinâmica como uma marca da juventude Terena da Terra Indígena Nioaque, pois se apegam e demonstram sua etnicidade através da dança, das pinturas corporais, do uso de brincos e colares feitos de sementes, e principalmente pelo trato com os mais velhos. Esse traço da educação indígena é demonstrado na escola indígena, através da relação que os estudantes estabelecem com os professores. Não é relação de medo ou submissão, é relação de respeito. pois nos ouvem com atenção e são sempre solícitos em relação aos nossos pedidos.

Foto 3 . II Noite da Cultura Indígena, 2015.



Fonte: Acervo pessoal.

Foto 4 . Apresentação do Toré pelos Atikum durante o festival da Cultura Indígena, 2018.



Fonte: Facebook da escola. Acesso: setembro de 2017.

O TEE Povos do Pantanal, o PNTEE e a Escola Estadual de Ensino Médio Angelina Vicente

Os documentos da SED/MS que têm como objetivo aprofundar o Decreto dos TEE são: a deliberação nº 10.647, de 28 de abril de 2015, do Conselho Estadual de Educação do Estado de Mato Grosso do Sul (CEE/MS), que estabelece as normas para a oferta da educação escolar indígena no Sistema Estadual de Ensino do Mato Grosso do Sul; a RESOLUÇÃO/SED nº 2.960, de 27 de abril de 2015, publicada no DO/MS, que definem as Diretrizes para a Educação Escolar Indígena do Território Etnoeducacional Povos do Pantanal.

A Escola Estadual Indígena de Ensino Médio Angelina Vicente foi criada cinco anos antes da publicação do Decreto 6.861/2009 e antes da pactuação do TEE Povos do Pantanal e nove anos antes do lançamento do Programa Nacional de Territórios Etnoeducacionais (PNTEE). A última versão do Projeto Político Pedagógico (PPP) foi redigida no ano de 2012, de maneira que nele não há menção alguma do PNTEE. No entanto, sua construção, além de ser uma demanda local, também faz parte de uma reivindicação a nível nacional pelo ensino médio nas aldeias. Isso conecta Angelina ao TEE Povos do Pantanal e a outros TEEs, pois essa demanda é nacional. Além disso, após sua criação o financiamento da EEI passa pelo TEE, bem como todas as demais ações.

Todos esses apontamentos constam no Decreto 6.861/2009:

São objetivos da Educação Escolar Indígena:

- I – valorização das culturas dos povos indígenas e a afirmação e manutenção de sua diversidade étnica;
- II – fortalecimento das práticas socioculturais e da Língua Materna de cada comunidade indígena;
- III – formulação e manutenção de programas de formação de pessoal especializado, destinados à educação escolar nas comunidades indígenas;
- IV – desenvolvimento de currículos e programas es-

pecíficos, neles incluindo os conteúdos culturais correspondentes às respectivas comunidades;
V – elaboração publicação sistemática de material didático específico e diferenciado; e
VI – afirmação das identidades étnicas e consideração dos projetos societários definidos de forma autônoma por cada povo indígena (BRASIL, 2009).

A formação do TEE Povos do Pantanal e do PNTEE são desdobramentos do Decreto 6.861/2009 e algumas materializações das ações previstas pelo PNTEE podem ser observadas na Escola Indígena Angelina Vicente. Podemos afirmar que houve uma implicação positiva, de acordo com os dados levantados.

A entrada das disciplinas Língua Terena, Questões Indígenas e Sistema de Produção no Currículo e Fortalecimento das Identidades Étnicas através de eventos escolares, como o “Festival da Cultura Indígena” foram significativas no Currículo. O produto dessa nova matriz é apresentado pelos estudantes. São atividades em temas referentes à língua indígena, artesanato indígena, meio ambiente, plantas medicinais, história das aldeias, além da apresentação das danças tradicionais Terena e Atikum. Vale ressaltar que as práticas culturais são trabalhadas em todos os momentos da escola, datas comemorativas (dia das mães, dia dos pais, etc.), participação em eventos (encontros indígenas, assembleias e reuniões indígenas).

Os trabalhos que envolvem o povo Kinikinau tiveram início no ano de 2018. É importante ressaltar que todas as etnias são valorizadas no contexto escolar. A cada ano temos nos apropriado mais, através de pesquisas acadêmicas, reconhecendo a diversidade interna.

Temos estudantes Atikum em todas as turmas do ensino médio, uma indígena se identifica como Kinikinau e os demais são Terena. Não existe nenhuma contenda entre os grupos, todos são colegas e desenvolvem as atividades conjuntamente, sempre que possível.

A formação continuada dos professores ocorre mensalmente. A SED/MS manda os tópicos que devem ser abordados nas formações. É importante conhecermos o que ocorre na educação escolar, tanto indígena, como nas outras modalidades, não tem como fugirmos disso enquanto profissionais da educação. No entanto, é sintomático depois de discorrermos sobre os pontos levantados pela secretaria, fazermos a análise das temáticas pensando a partir da nossa realidade de escola indígena.

As formações ficam mais a cargo de obtenção de informações mesmo, porque a maioria delas é inviável para a aplicação nas escolas indígenas. Por exemplo, recentemente conhecemos a Base Nacional Comum Curricular (BNCC), proposta pelo atual governo e, concluímos que as propostas da Base são inaplicáveis na nossa escola, a começar pela estrutura, que impossibilita a concretização de muitos pontos propostos no documento. Uma das propostas da BNCC é oferecer uma carga horária de cursos à distância, mas na escola Angelina Vicente a internet é lenta. Nossos alunos não realizarão atividades nesta modalidade.

Políticas como estas passam a ser preocupações para nós, mas acreditamos que as formações continuadas para professores indígenas devam ser elaboradas por nós. Poderíamos formular um cronograma mensal de temáticas, as quais seriam levantadas após realizarmos um diagnóstico, na escola, com as turmas, com pais de alunos, para direcionar nossas reflexões e seguir em busca de melhorias e fortalecimento da nossa escola indígena. É o caminho para a autonomia. Estamos em acordo com a fala de uma professora: “Enquanto recebermos as formações prontas, com questões e reflexões que não condizem com nossos tempos e vidas, continuaremos amarrados pelo sistema e a construção da escola diferenciada e específica fica fragmentada em pequenas ações”.

Os professores indígenas que atuam nos anos iniciais, no ensino fundamental e médio, fazem parte da *Ação Saberes Indígenas na Escolas* (ASIE), prevista no PNTEE, desde 2013. A ação veio para a Terra Indí-

gena Nioaque no ano de 2015. Antes da entrada da Professora Daniele Gonçalves no mestrado, ela fez parte do grupo da ASIE, enquanto cursista. Atualmente, atua indiretamente e em constante diálogo com duas professoras indígenas. Uma cursista e a outra pesquisadora indígena da *Ação*. As participantes realizam pesquisas e conversas em conjunto, fazem reflexões sobre a educação escolar indígena e reúnem informações para escreverem textos conjuntos. Todo esse envolvimento contribui para a produção dos materiais didáticos específicos. A *Ação* é específica para os anos iniciais, mas os sujeitos do processo, professores e professoras, atravessam a educação básica, bem como dialogam com os demais profissionais.

A continuidade da formação dos professores nos cursos de Licenciatura e Magistério interculturais, também é uma política fortalecida no Pacto dos Enoteritórios, na base da pressão, pois era para ter sido descontinuada. O Movimento de Professores Indígenas já entendeu que não basta conquistar políticas educacionais, tem que manter a vigilância para não serem descontinuadas. É observável, na conjuntura atual, o retrocesso e contingenciamento de recursos para a educação no país. Tanto o *Programa de Apoio à Formação Superior e Licenciaturas Indígenas* (PROLIND), quanto a *Ação Saberes Indígenas na Escola* ainda resistem por causa da mobilização do Movimento de Professores Indígenas articulado com o Movimento Indígena nacional.

Outro Programa é o da Merenda Escolar direto na escola, que é custeado pelo Ministério da Educação (MEC). São adquiridos alimentos como a batata-doce e a mandioca de agricultores indígenas locais. No entanto, há um cardápio a ser seguido, instituído pela SED/MS. Em 2015, os estudantes solicitaram a troca do cardápio, de maneira que este foi modificado, até mesmo para que não houvesse desperdício de alimentos. Percebe-se que há uma flexibilidade na retirada e acréscimo de alimentos que são comuns a realidade de todos, desde que as comunidades acompanhem e demandem.

Quando a Escola tomou conhecimento do Decreto 6.861/2009, em 2015, a comunidade escolar ficou cheia de esperança. Visualizamos algumas soluções para os problemas das escolas indígenas, principalmente as municipais. Por volta de outubro de 2015, três professores foram eleitos para compor a comissão de representantes dos professores da T.I. Nioaque nas reuniões da Comissão Gestora do TEE Povos o Pantanal (Daniele Gonçalves, Fidelino e Carlos Manoel). A comissão formada receberia apoio logístico da SEMED para participar das reuniões do TEE Povos do Pantanal. Entretanto, a escola não obteve mais informações sobre as reuniões. A Comissão Gestora do TEE não se consolidou.

Observando a conjuntura dos anos de 2016 a 2020, perpassada por golpes na democracia brasileira, podemos observar que as políticas educacionais foram frontalmente prejudicadas. Algumas foram descontinuadas e outras ficaram quase totalmente imobilizadas. Após o *impeachment* da Presidenta da República Dilma Rousseff, muitos programas ficaram ameaçados e correram o risco de descontinuidade. Com a eleição do Presidente Bolsonaro, uma intensa crise política, econômica e social ocupou o cenário nacional, agravada em 2020 pela pandemia da Covid-19. As políticas públicas educacionais foram fragilizadas. Ainda não temos condições de mensurar o prejuízo das políticas específicas. O desmonte da Secretaria da Diversidade e Inclusão (SECADI) foi à sinalização de que um novo projeto estava sendo composto pelo Ministério da Educação (MEC) e que não englobaria os povos tradicionais.

Nas conversas estabelecidas com algumas lideranças Terena da Educação escolar Indígena no estado de MS, Professora Cledeir Pinto (SED/MS), Professor Gilmar Verón (CNE) e o Professor Alberto França (APIB) ficou evidente que apesar das lutas, o TEE Povos do Pantanal está paralisado. Com o fim da Comissão Nacional de Políticas Indigenistas (CNPI), que tinha diálogo no MEC e na SECADI, vieram os cortes nos investimentos da educação que incidiram sobre o Programa Nacional de Territórios Etnoeducacionais (PNTEE).

Estavam previstas, no Plano de Ação do TEE Povos do Pantanal, reuniões de avaliação das ações previstas nos documentos do Pacto e do Programa. No entanto, sem recurso, a Comissão Gestora do Etnoterritório não pode realizar os encontros. As ações da Secretaria de Estado de Educação foram descontinuadas e os municípios ficaram sem orientações. Isso é muito preocupante, pois desde 2016 o grupo não se reuniu mais. São muitas as implicações, pois sem formação continuada as escolas indígenas não recebem as informações do movimento indígena. A luta dos movimentos e instâncias indígenas não cessaram, mas diminuiu seu espaço de inserção nos órgãos responsáveis pelas políticas indigenistas.

O professor Gilmar Verón afirmou que há uma resistência muito grande dentro dos governos federal e estadual em implementar as políticas públicas para os povos indígenas. A política dos Etnoterritórios no Mato Grosso do Sul e no Brasil, criada no governo do Partido dos Trabalhadores (2009) não encontrou terreno fértil nos governos do PMDB de Temer e no do PSL de Bolsonaro. “Existem muitos TEEs pactuados pelo Brasil, outros em situação de avaliação, ainda, alguns esperando para que sejam feito levantamentos” (Entrevista do Professor Gilmar Verón, 2018).

A Professora Cledeir Pinto, Diretora do Centro de Formação de Professores Indígenas na SED/MS, destacou que entre 2010 e 2015 o TEE Povos do Pantanal desenvolveu algumas ações importantes. Recebeu verbas para a construção de escolas indígenas e a compra de ônibus escolares. No entanto, na nova conjuntura política as ações cessaram. Segundo ela, a última reunião da Comissão Gestora foi realizada, em 2016, no município de Aquidauana. O objetivo da reunião era fazer os encaminhamentos para efetivação do TEE Povos do Pantanal. No entanto, esse foi o último encontro. Assim como o professor Gilmar, a professora Cledeir afirmou que as “instâncias maiores” impedem o caminhar da política dos TEE. Questionada sobre o futuro do TEE Povos do Pantanal destacou que vai depender da mobilização do movimento de professores indígenas.

Então, eu penso que nós enquanto Movimento Indígena, Movimento de Professores Indígenas precisamos cobrar, para que essa comissão gestora possibilite de avançarmos na educação escolar indígena, através do plano de ação. Nós sabemos que as coisas só acontecem quando fazemos as cobranças, quando vamos para o embate. Só se nós de fato cobrarmos o Estado, essas políticas podem vir contemplar o Decreto. (Entrevista de Cledeir Pinto, 2018).

Na entrevista com o professor Alberto Terena foi apontado a mesma situação de suspensão das políticas dos TEE e a ressalva sobre o esclarecimento dos demais professores e lideranças sobre a política dos Etnoterritórios.

Está parado devido o MEC não dar estrutura, mas o Saberes está dentro do arranjo de formação de professores, o PROLIND, mas não está funcionando como deveria. Os professores precisam cobrar a efetivação destas ações que são importantes pra nós. Fiz a proposta do 'etno' virar cartilha pra conhecimento das escolas. (Entrevista de Alberto França, 2018).

O *Etno* ainda é desconhecido pela maioria dos profissionais de educação indígenas e por muitos gestores municipais e isso dificulta a luta do movimento de professores e lideranças indígenas. Além disso, não se vislumbra nenhuma vontade política do atual governante federal em dar continuidade às políticas educacionais dos governos anteriores. Ao contrário, o discurso de candidato eleito em 2018 assevera “No que depender de mim não tem mais demarcação de terra indígena”. (Folha UOL, 05/10/2018). Daí subentendemos que, se a bandeira maior dos povos indígenas é a da luta pela terra e essa está obliterada pela ação da Presidência da República, as demais ficam ainda mais prejudicadas.

Considerações finais

Observamos que o modelo educacional que o estado brasileiro ofertou aos povos indígenas até a criação das categorias Escola Indígena e Professor Indígena, a partir da conquista dos direitos na Constituição Federal de 1988 e da Lei de Diretrizes e Bases nº 9394/1996, era de natureza assimilacionista. Contudo, a concepção de integração e homogeneização cultural remarcada pela instituição escolar foi se alterando com a postura protagonista dos novos sujeitos educacionais indígenas e não indígenas, que vêm construindo outro modelo de educação sustentada na autodeterminação dos povos indígenas.

A etnografia realizada de dentro e por dentro da Escola Angelina Vicente, por uma professora da etnia Terena, destaca que a política educacional dos Territórios Etnoeducacionais vinha fortalecendo a Educação Escolar Indígena (EEI) na Escola Angelina, no município de Nioaque, bem como no Estado do Mato Grosso do Sul (MS), através de políticas públicas de formação inicial e continuada dos/as professores/as indígenas, como o curso de Licenciatura Intercultural Indígena Povos do Pantanal, ofertado pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). Os etnoterritórios constituíram um novo marco legal e educacional no processo de implementação da educação específica e intercultural, que está se construindo nas relações estabelecidas entre os sujeitos educacionais em negociação, mas também em conflito no campo educacional do MS. Ainda estão em vigência, mesmo que na inércia.

A nossa conclusão é de que todas as políticas educacionais em desenvolvimento apontam para um novo currículo, que vai ressignificando as escolas indígenas e configurando a EEI no estado do MS e no Brasil, mesmo que seja em ritmo lento.

Referências bibliográficas:

AZANHA, Gilberto. As terras indígenas Terena de Mato Grosso do Sul. *Revista de Estudos e Pesquisas*, FUNAI, Brasília, v.2, n.1, p.61-111, jul. 2005

BRASIL. *Decreto Nº 6.861 de 27 de maio de 2009*. Dispõe sobre a Educação Escolar Indígena, define sua organização em territórios etnoeducacionais, e dá outras providências. Fonte: www.planalto.gov.br. Acesso em: 20 jan. 2017.

BRASIL. CNE. Parecer/CEB nº 14, de 14 de setembro de 1999. Estabelece as Diretrizes Curriculares Nacionais para o funcionamento das Escolas Indígenas e dá outras providências. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/sesu/arquivos/pdf/leis2.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2017.

BRASIL. CNE. *Resolução/CEB nº 3, de 10 de novembro de 1999*. Fixa diretrizes nacionais para o funcionamento das Escolas Indígenas e dá outras providências. Legislação básica em vigor sobre a questão indígena. Brasília: FUNAI/DEDOC/SEII, 2001.

BRASIL. Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Lei nº 9394 de 20 de Dezembro de 1996.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil: promulgada em 05 de outubro de 1988.

BRASIL. CONNEI. Documento Final da Conferência Nacional – 2009. Disponível em: www.consed.org.br. Acesso em: 25 jun. 2017.

FOLHA DE SÃO PAULO. UOL. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/11/no-que-depender-de-mim-nao-tem-mais-demarcacao-de-terra-indigena-diz-bolsonaro-a-tv.shtml>. Acesso em: 12 dez. 2020.

LITTE, Paul E. *Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade*. Brasília, 31p (série antropologia), 2002. Disponível em: http://www.dan.unb.br/images/pdf/anuario_antropologico/Separatas%202002-2003/2002-2003_paullittle.pdf. Acesso em: 12 jan. 2021.

MIRANDA, Claudionor do Carmo. *Territorialidade e Práticas Agrícolas: premissas para o desenvolvimento local em comunidades Terena*. 2006.122 p. Dissertação

tação de Mestrado. UCDB. Campo Grande/MS. 2006.

PESSOVENTO, Adriane. *História da Educação e Colonialidade*. Cuiabá. Ed. UFMT, 2012.

Projeto-Político-Pedagógico da Escola Estadual Indígena Angelina Vicente. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/166463034/pp-EE-INDIGENA-DE-EM-ANGELINA-VICENTE>. Acesso em: 20 out. 2020.

RAMIRES, Lídio Cavanha. Constituindo uma pesquisa autoetnográfica a partir da minha trajetória e conceção intercultural Kaiowá. Lídio Cavanhas Ramires. *Tellus*, Campo Grande, MS, ano 16, n.31, p. 55-79, jul./dez.2016.

MATO GROSSO DO SUL. Resolução/SED. Nº 2.960, de 27 de abril de 2015.

SANTOS, Gersem Baniwa. 2010. Território etnoeducacionais: Um novo paradigma na Política Educacional Brasileira (Apresentado na CONAE 2010 - Brasília).

CAPÍTULO 4

PESQUISADORES INDÍGENAS TERENA: TRAJETÓRIAS E REDES DE CONHECIMENTO*

Amanda Ximenes da Silva
Vera Lúcia Ferreira Vargas

A produção acadêmica referente à História Indígena tem se desenvolvido amplamente nas Américas nos últimos anos; diversos trabalhos de pesquisas foram e continuam sendo desenvolvidos, contribuindo diretamente para uma ótica mais justa sobre os povos índios, evidenciando as inúmeras contribuições que realizaram em suas trajetórias de contato com os povos não índios. No Brasil, destacamos alguns trabalhos que colaboraram para o repensar da história indígena e que incentivaram a produção de muitos outros; Cunha (1992), Monteiro (1994, 1995, 1999), Oliveira (1999a, 1999b), Almeida (2003, 2007, 2009, 2010), entre outros, demonstraram as ações positivas dos povos indígenas ao longo dos tempos, colaborando com as desconstruções das imagens equivocadas sobre os índios, até então sempre situados no passado, como se não tivessem presente e nem futuro, resultados de informações que foram amplamente divulgadas principalmente pelos manuais didáticos escolares e, dessa forma, “cristalizadas” na sociedade envolvente.

O rompimento dessas concepções resultou em novos trabalhos de pesquisas com releituras fundamentais da participação indígena na construção das sociedades em que estavam inseridos. No que se refere ao

* O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

povo Terena, alguns trabalhos de pesquisas realizados, a partir do quadro teórico mencionado anteriormente, contribuíram para ajudar nas desconstruções das percepções anteriormente estabelecidas sobre eles. Estudos que se pautaram em novas abordagens, em que os indígenas foram considerados sujeitos históricos, evidenciaram como eles realizaram as suas escolhas diante das situações vivenciadas, bem como as alianças e negociações com os não índios e, dessa forma, como interagiram com as políticas estabelecidas pelo Estado brasileiro ao longo dos anos. Esses estudos demonstraram, por meio das noções de ressignificação, de apropriação, entre outras, importantes e adequadas leituras sobre suas ações e suas escolhas. Dessa forma, amplia-se a compreensão em torno da história dos índios, lembrando ainda que Cunha (1992) já observava que “a percepção de uma política e de uma consciência histórica em que os índios são sujeitos e não apenas vítimas, só é nova eventualmente para nós. Para os índios, ela parece ser costumeira”. (CUNHA, 1992, p. 18)

E dentro dessa perspectiva, um dos primeiros trabalhos desenvolvidos referentes aos Terena foi realizado por Maria Cristina Galan, intitulado *As Terena*, 1994. Nele, a autora demonstrou que as atividades econômicas desenvolvidas pelas mulheres indígenas feirantes e ceramistas nas cidades, principalmente em Campo Grande, capital de Mato Grosso do Sul, contribuíram diretamente para a comercialização de seus produtos agrícolas, bem como a obtenção de outros que não possuíam em suas aldeias. Assim, quer fosse pelas vendas ou pelas trocas realizadas entre elas de acordo com as suas necessidades, o comércio acontecia.

Nesse sentido, as feiras eram (e ainda são) consideradas lugares políticos de negociações entre índios e não índios, inclusive lugar de reconhecimento identitário, uma vez que eram/são reconhecidas e identificadas como “Feira dos Índios”. Assim, ao exercerem suas atividades, as mulheres eram/são reconhecidas e se reconheciam/reconhecem como Terena; as mulheres “se vêem e são vistas como ‘agentes’ participantes da

sociedade e não indivíduos ‘marginalizados’ ou subordinados. Sabem da importância de suas atividades econômicas [...] têm desenvolvido estratégias no sentido de se adaptar a essas situações”. (GALAN, 1994, p. 114)

O transitar das mulheres indígenas entre aldeias e cidades ainda é muito comum na região, seja para comercializar os seus produtos nas feiras, seja para vendê-los como ambulantes, oferecendo os mesmos nas residências, batendo de porta em porta, com suas enormes bacias nas cabeças, levando seus produtos alimentícios ou frutas da estação e, ao fazerem isso, permanecem sendo reconhecidas e se reconhecendo como Terena.

Dentre os trabalhos desenvolvidos, consta também o realizado por Fernanda Carvalho, *Koixomuneti e outros curadores: xamanismo e práticas de cura entre os Terena*, 1996, resultado de sua pesquisa de campo na Terra Indígena Taunay/Ipegue, principalmente na Aldeia Bananal. Sua pesquisa rompeu com os estudos até então realizados sobre mudança cultural, os quais eram baseados nas perdas culturais e refletindo nas perdas de identidades étnicas e não no reconhecimento dos povos indígenas como sujeitos históricos que interagiram com a sociedade envolvente como foi possível para eles. Para isso, elegeu o uso da medicina pelos Terena, tanto a medicina tradicional indígena, quanto a medicina institucional proporcionada pelo Estado brasileiro. Demonstrou, portanto, que, embora a convivência com os não índios tenha sido intensificada, as suas práticas culturais indígenas permaneciam sendo realizadas ao seu modo e quando julgavam necessárias. Evidenciou que o acesso a uma ou outra forma de tratamento da doença, ou até mesmo o uso das duas formas se davam de acordo com as interpretações dos próprios pacientes, nesse caso, dos próprios indígenas de acordo com a sua compreensão, ora na presença dos *koixomuneti*, ora na presença do médico, ou em ambas. Mas a escolha era sempre deles.

No campo religioso, a pesquisadora Noêmia dos Santos Pereira Moura desenvolveu o trabalho: *UNIEDAS: o símbolo da apropriação do pro-*

testantismo norte-americano pelos Terena (1972-1993), 2001. Em sua pesquisa realizada na Aldeia Bananal, que pertence à Terra Indígena Taunay/Ipegue, demonstrou que os Terena se apropriaram de sua condição de “crentes”, vinculados a igreja UNIEDAS/União das Igrejas Evangélicas da América do Sul, como instrumento político-religioso de inclusão e ascensão social na sociedade brasileira, sendo está uma das alternativas que as lideranças religiosas encontraram para se projetar em diferentes espaços sociais e políticos dentro e fora das aldeias. Nesse sentido, a pesquisadora compreendeu, identificou e evidenciou as táticas que os conduziram ao “passaporte cristão,” por intermédio do qual se movimentavam constantemente entre a aldeia e as cidades, sem que essas ações implicassem na perda de identidade étnica; pelo contrário, cada vez mais conscientes de sua identidade e dos direitos dela procedentes.

Moura continuou desenvolvendo sua pesquisa junto aos Terena sob o viés religioso e, em 2009, defendeu sua tese de doutorado intitulada: *O processo de terenização do cristianismo na Terra Indígena Taunay/Ipegue* no século XX. Comprovou que não foram somente os indígenas evangélicos que se apropriaram da identidade cristã; os indígenas católicos também seguiram o mesmo processo. Moura afirma que a construção da identidade cristã faz parte das ações políticas dos Terena, e que, a partir da compreensão dos códigos da sociedade envolvente, também estabeleceram os seus códigos, tanto para se fortalecerem, quanto para criarem novas relações com os não índios, ampliando as ações político-religiosas das suas lideranças na busca pela legitimação de direitos, reafirmando sua identidade étnica.

Ainda nesse sentido religioso, há o estudo desenvolvido por Grazielle Acçolini, *Protestantismo à moda Terena*, 2004, em que a pesquisadora demonstrou a apropriação e a ressignificação do protestantismo pelos Terena da Aldeia Bananal, considerando que os Terena permitiram a evangelização e, a partir dela, a construção da Igreja Uniedas/União das Igrejas Evangélicas da América do Sul. Demonstrou, contudo, que essa

situação não significou o abandono das suas próprias práticas religiosas, pois o seu sistema xamânico não se perdeu com a secularização, mas foi ressignificado entre os Terena. “Nesse sentido, podemos ver a reformulação identitária em pleno processo a partir da reelaboração do xamanismo, já que é na ação que ela se constrói diariamente e, dessa maneira, a visão de mundo terena pôde incluir a doutrina protestante, o crente, a purungueira, o curandeiro”. (ACÇOLINI, 2004, p. 184), novamente reforçando e demonstrando as relações estabelecidas e desenvolvidas pelos Terena dentro e fora das aldeias e a permanência e o fortalecimento de sua identidade étnica.

A busca por direitos indígenas também está presente no trabalho de pesquisa desenvolvido por Vera Lúcia Ferreira Vargas em 2003, *A construção do território Terena 1870-1966: uma sociedade entre a imposição e a opção*; nele, a autora demonstrou as ações das lideranças indígenas Terena, registrando que, por meio de sua participação na Guerra do Paraguai (1864-1870), ao lado do Exército brasileiro, alguns de seus líderes receberam o título de “Capitão”. No pós- guerra, as relações entre os indígenas e os militares mudaram muito; novos e diferentes conflitos passaram a existir entre eles e os Terena, com seus títulos recebidos, lembravam os militares de suas ações em defesa do território brasileiro; pode-se dizer que, por meio deles, ressignificaram suas relações de “amizade” com o Império e reivindicaram, junto aos órgãos oficiais brasileiros, o território que ocupavam e que haviam perdido para a posse de particulares cada vez mais frequentes na região do então sul de Mato Grosso. Nesse sentido, Vargas demonstra, em sua pesquisa, que por meio das reivindicações indígenas, às quais se somavam as pressões por parte dos fazendeiros que se multiplicavam na região, o governo brasileiro acabou por estabelecer, no início do século XX, as reservas federais. Esse contexto foi compreendido como processo de territorialização que, segundo Oliveira (1999), consistia na ação dos índios e no interesse do Estado para que a demarcação acontecesse e, dessa forma, as primeiras reservas indígenas Terena foram constituídas.

Vargas prosseguiu com suas pesquisas e, em 2011, concluiu sua tese, *A dimensão sociopolítica do território dos Terena: as aldeias nos séculos XX e XXI*. Nela, demonstrou as táticas desenvolvidas pelos Terena para a conquista e a garantia de direitos, principalmente os vinculados à terra, as reivindicações por ampliação e demarcação de solos indígenas, e dos direitos deles decorrentes, fortalecimento, assim, as relações com as aldeias e políticas identitárias através da sua consciência histórica, elegendo-se o que é significativo para o grupo a partir da aldeia, lugar que legitima ações e reconhece liderança, e da escola por meio das ações dos professores terenas, na busca pela legitimação dos direitos indígenas; dessa forma, esses professores apropriaram-se do conhecimento acadêmico que foi produzido sobre eles ao longo de sua história, bem como, enquanto pesquisadores, produziram o seu próprio conhecimento sobre seu povo e, assim, propiciaram, ampliaram o diálogo com a sociedade envolvente através das universidades e das escolas nas aldeias, estimulando as discussões em torno dos direitos indígenas.

A experiência dos acadêmicos indígenas na universidade tem provocado reflexões bastantes significativas dentro e fora do meio acadêmico, pelos mais diferentes motivos. Nesse sentido, Bergamachi (2014) aponta para o fato de que:

O encontro da academia e da ciência moderna com o conhecimento indígena é pautado por muitas incompreensões e até por muitas arrogâncias, pois predomina na universidade a crença num saber único, resultado da ciência moderna e que tem como base a experimentação e a comprovação. (BERGAMASCHI, 2014, p. 17)

Em detrimento do conhecimento indígena, porém à procura pelo ingresso, permanência e conclusão do Ensino Superior, tem ocorrido mudanças significativas a partir das ações dos próprios acadêmicos in-

dígenas, na maioria das vezes, inseridos dentro do movimento indígena e potencializando uma série de ações que justificam sua presença e o seu conhecimento dentro da universidade.

No que se refere às experiências realizadas pelos Terena no Campus de Aquidauana/CPAQ, na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul/UFMS, constam- entre muitas de suas ações- o seu deslocamento para a cidade de Aquidauana, onde encontram os novos desafios que implicam novas formas de se relacionarem com o “outro”. Nesse contexto, suas relações com o seu entorno são ressignificadas na perspectiva de formarem alianças que colaborem para sua permanência na universidade. No trajeto da formação universitária, são conduzidos à pesquisa também com a perspectiva de receberem bolsas para desenvolvê-las em suas aldeias, algumas das quais resultaram na continuidade de seus trabalhos dentro de programas de pós-graduação, originando novas pesquisas produzidas pelos próprios Terena, que registraram suas experiências e apontaram novas alternativas para a compreensão de sua história (CASTRO, VARGAS, 2013).

Nesse contexto, um dos primeiros estudos realizados, em nível de mestrado, foi do pesquisador terena, Wanderley Dias Cardoso, com o título *Aldeia indígena de Limão Verde, escola, comunidade e desenvolvimento local*, em 2004. Na Introdução de seu estudo, ele pontua sua trajetória de vida, sua relação com a aldeia e com o Núcleo Escolar de Limão Verde onde estudou as séries iniciais, em 1982, tendo sido levado para a cidade de Aquidauana para ir se “acostumando” com a escola, permanecendo até o final do ensino médio. Cardoso evidencia que, mesmo saindo da aldeia para estudar em Aquidauana, manteve o contato com a sua comunidade, uma vez que a aldeia fica a 20 km de distância e que o acesso é relativamente fácil, sendo feito de bicicleta e até mesmo a pé. Retornou para a aldeia quando terminou o ensino médio para dar aulas para as séries iniciais, permanecendo assim até o ano de 1997, quando ocorreu um

convênio entre a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e a Universidade Católica Dom Bosco(UCDB), convênio que possibilitou o seu ingresso na universidade para o curso de História e a sua mudança para a cidade de Campo Grande.

Após concluir a graduação em História, prosseguiu os estudos entrando no Programa de pós-graduação Mestrado em Desenvolvimento Local da UCDB. Sua pesquisa analisou as concepções dos Terena da Aldeia “Limão Verde em relação à escola, como instrumento de intervenção, e o seu papel no que se refere ao desenvolvimento local, ou seja, sua relação com a diversidade sociocultural da comunidade e sua interação com as demandas e expectativas da população.”(CARDOSO, 2004, p. 11) Dessa forma, a escola tem como desafio constituir-se um forte apoio na trajetória do povo Terena, na luta pela ampliação do seu território e ainda dar subsídios para o seu fortalecimento local. Segundo Cardoso:

(...) a partir das novas reflexões surgidas com o movimento indígena e os grupos de apoio aos direitos indígenas. Um novo paradigma nas relações entre índios e a sociedade nacional postula uma visão mais pluralista e intercultural, através da qual os índios deverão ser os protagonistas de sua história, com autonomia e autodeterminação, partindo do respeito às diferentes culturas e formas próprias de organização, cujos reflexos se dão, também, no nível da escola; esta deve ser pensada de acordo com a realidade local e cujos objetivos estejam voltados para uma perspectiva de futuro. (CARDOSO, 2004, p. 11)

Nesse sentido, a escola indígena deve propiciar condições para as conquistas e permanência dos direitos indígenas. Afirma ainda, o autor acima citado, que “repensar” as ações da escola significava “repensar” as ações dos indivíduos que dela faziam (e fazem) parte, e que a escola está cada vez mais presente nas discussões em torno dos direitos indígenas, através dos diálogos estabelecidos entre professores, alunos, comunidade

interna e externa à aldeia. Assim, a maioria das atividades desenvolvidas nas aldeias ocorre nas escolas, que se tornaram um lugar comum para a comunidade, seja pelo uso do espaço físico para reuniões de interesses coletivos, seja para a realização de eventos vinculados à educação escolar que, nesse caso, envolvem professores, lideranças indígenas, secretários de educação dos municípios, bem como professores das universidades, como ocorre em Aquidauana e Dois Irmãos do Buriti. Esse contexto evidencia parte da rede de relações em que os Terena estão inseridos dentro e fora de suas aldeias.

Ainda nessa perspectiva, faz parte o estudo realizado pelo pesquisador terena, Claudionor do Carmo Miranda, residente na Aldeia Água Branca, localizada no município de Nioaque. Em 2006, concluiu sua dissertação de mestrado, *Territorialidades e práticas agrícolas: premissas para o desenvolvimento local em comunidades Terena de MS*, também na UCDB; em sua Introdução, faz uma apresentação de sua trajetória de vida, destacando informações referentes a sua vida de estudante: foi aluno da Escola Indígena 31 de Março, nela estudou até os 10 anos de idade, quando teve que continuar os seus estudos na cidade de Nioaque; a distância entre aldeia e cidade era de, aproximadamente, 10 km e não existia transporte; o trajeto era realizado diariamente a pé ou de bicicleta. Entre as demais dificuldades apresentadas por ele, registrou que:

primeiro pela mudança de rotina, porque somente saía da aldeia para a cidade, acompanhado de meus pais e quando iniciamos nossos estudos na cidade, éramos poucos indígenas que enfrentávamos esta batalha. Tudo para mim era novo, a sala de aula era bonita, muito diferente da nossa, na aldeia. Os professores eram todos “brancos”, não conversavam com a gente, os alunos eram todos “barulhentos”, não se comportavam em sala de aula como nas aldeias. Os professores chamavam atenção e nada acontecia e eu ali no cantinho da sala no primeiro dia, observando;

meu rosto parecia pegar fogo de tanta vergonha; segundo, pela falta de estrutura financeira enfrentada, pois como meu pai vivia da lavoura, não tínhamos dinheiro para comprar roupas, sapatos e, principalmente, materiais básicos escolares para estudar, motivo suficiente para os alunos “brancos” debocharem da gente quando chegávamos à escola com as roupas e sapatos velhos e cadernos doados pela Funai; terceiro, pelo adaptação a uma nova forma de ensino-aprendizagem. O que antes era um processo de integração de alunos, professor e comunidade, em que muitas vezes as dúvidas eram tiradas na casa do professor ou em nossa casa, quando o professor ia visitar nossos pais, se tornou uma ação de mão única, sem retroalimentação, pois se via os professores somente nas salas de aulas e isso foi transformando culturalmente a minha forma de aprender. (MIRANDA, 2006, p. 16-17)

As mudanças foram profundas no cotidiano do pesquisador, como ele mesmo demonstrou; aos 17 anos de idade, foi estudar na Escola Agrotécnica Federal de Cuiaba-MT, localizada em São Vicente da Serra, onde passou a residir, por meio de um convenio entre a escola e a FUNAI; lá ficou até terminar o ensino técnico. Em virtude das excelentes médias obtidas durante os três anos de curso, foi selecionado para realizar uma prova e disputar uma das duas vagas proporcionadas aos alunos das escolas técnicas do Centro-Oeste brasileiro para estudar Agronomia na Costa Rica, na América Central, na Escuela de Agricultura de La Región Tropical Húmeda – EARTH. Foi aprovado, o que representava novas mudanças; para o seu deslocamento, obteve 50% de bolsa da instituição escolar e conseguiu os outros 50% pela Funai-Adr/Campo Grande/MS. Aprendeu a falar mais uma língua, o espanhol, e, depois de quatro anos, retornou ao Brasil, onde, em 1998, estabeleceu-se na cidade de Guarantã do Norte-MT, para trabalhar como gerente de produção da Cooperativa Integral de Reforma Agrária-Braço-Sul/CIRA/BS. Voltou para a Aldeia

Água Branca, entre 1999 a 2000, e prestou consultoria ao Movimento dos Trabalhadores Rurais – MST. Em 2001, novamente exerceu funções fora da aldeia, indo trabalhar no Instituto de Desenvolvimento Agrário, Assistência e Extensão Rural de MS- Idaterra, para ser gestor de processos na Gerência de Assuntos Indígenas e Quilombolas.

Suas experiências converteram-se em sua pesquisa de mestrado, como ele mesmo pontua:

(...)escrever uma realidade como indígena, dominando melhor os instrumentos e a metodologia de pesquisa e produzir um olhar diferente sobre os problemas das comunidades Terena. Era necessário pensar uma pesquisa que realmente pudesse contribuir para o desenvolvimento acadêmico, para subsidiar as instituições que trabalham com populações indígenas e que apresentaria considerações importantes para se pensar o Desenvolvimento Local nas comunidades indígenas. (MIRANDA, 2006, p. 20)

Assim, Miranda desenvolveu sua pesquisa; para isso evidenciou suas relações com a Aldeia Água Branca, ou seja, demonstrou o seu pertencimento e o reconhecimento do grupo em que estava inserido, tendo, portanto, autorização para seguir com a pesquisa somando suas experiências profissionais e assim “dando ênfases à importância de fazer uma interface entre o conhecimento científico e o tradicional”.(MIRANDA, 2006, p. 20)

Entre as contribuições realizadas por Miranda, destacamos uma em especial, a que ele denominou “Tempo do Despertar”:

ou como “*Etapa da busca da autonomia*” marcada pela presença dos Terena numa maior integração com a sociedade, nas instituições, na política, nas universidades e, nas grandes mobilizações pela demarcação de seus territórios tradicionais, na perspectiva da autonomia Terena. (MIRANDA, 2006, p. 20)

Nesse sentido, Miranda, a partir de suas experiências profissionais, desenvolve suas atividades junto aos Terena, demonstrando a compreensão do grupo sobre desenvolvimento local na Aldeia Brejão, em Nioaque.

Entre os trabalhos desenvolvidos por Cardoso (2004) e Miranda (2006), constam alguns pontos em comum, entre eles, a Universidade Católica Dom Bosco/UCDB, por meio do Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas/NEPPI, criado pelo professor Dr. Antônio Jacó Brand²², local de desenvolvimento de pesquisa e de apoio à causa indígena no Estado de Mato Grosso do Sul, sendo ele orientador dos dois primeiros trabalhos de dissertação produzidos pelos pesquisadores indígenas Wanderley Dias Cardoso e Claudionor do Carmo Miranda; assim Brand e a UCDB fazem parte da rede estabelecida pelos Terena para o acesso à universidade.

Dentre as ações do NEPPI/UCDB, desenvolvida com o apoio da Fundação Ford, consta um curso preparatório para que os pesquisadores indígenas tivessem acesso às metodologias necessárias para o desenvolvimento do projeto de pesquisa, bem como leitura e discussões de textos teóricos e metodológicos e, dessa forma, irem se ambientando com o universo acadêmico a partir de suas próprias dinâmicas culturais.

Dentro desse contexto, consta o trabalho desenvolvido por Eliane Gonçalves de Lima, em 2008, *A pedagogia Terena e a criança do PIN Nioaque: as relações entre família, comunidade e escola*, seguindo com as infor-

²² O professor Antônio Brand também foi o grande articulador e fundador do Programa Rede de Saberes desenvolvido junto com mais quatro universidades, sendo elas: Universidade Católica Dom Bosco/UCDB, Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul/UEMS, Universidade Federal de Mato Grosso do Sul/UFMS, Universidade Federal da Grande Dourados/UGD. Ministrava aulas na graduação no curso de História e na pós-graduação no Programa de Mestrado em Desenvolvimento Local, por meio de suas inúmeras ações junto aos povos indígenas contribuiu diretamente para o acesso e permanência dos acadêmicos indígenas na graduação e na pós-graduação na UCDB.

mações de sua trajetória de estudante terena, apresenta informações que é filha de índios Terena, da Aldeia de Brejão, em Nioaque, mas devido ao fato do seu pai ter sido funcionário da Rede Ferroviária Federal Sociedade Anônima/RFFSA, sempre morou na cidade e estudou em escolas públicas e particulares, distantes e diferentes das escolas da aldeia, porém reforça que esse contexto se deu sem perder o vínculo com a aldeia. Nesse sentindo, afirma que:

Investigar, descrever, mesmo que minimamente, os processos próprios de aprendizagem da etnia Terena do PIN Nioaque, das crianças residentes neste PIN, identificar os principais elementos que dão sustentação a esta pedagogia, perpetuada pelos seus descendentes, pela tradição oral, pelo respeito mútuo, ou pela influência do meio familiar, comunitário e escolar, principalmente no que se refere à socialização primária, é o intuito com que realizo este trabalho. (LIMA, 2008, p. 15)

Lima definiu os processos próprios de aprendizagem Terena, como “Pedagogia Terena” e, por meio de sua pesquisa junto às crianças do Posto Indígena Nioaque, demonstrou que elas vivenciam e ressignificam o aprendizado, seja nas brincadeiras que realizam, seja na convivência com a família, com a comunidade; é por meio delas que a criança recebe os seus primeiros conceitos e valores e estes são transmitidos oralmente. (LIMA, 2008).

A pesquisadora terena Maria de Lourdes Elias Sobrinho, que em 2010 concluiu sua dissertação de mestrado *Alfabetização na língua Terena: uma construção de sentido e significado da identidade Terena da aldeia Cachoeirinha/Miranda/MS*, ao registrar a sua história, demonstrou as imensas dificuldades que possuía com a língua portuguesa, uma vez que, ao iniciar na escola na Aldeia Cachoeirinha, não falava em português, somente na língua terena, e esta realidade lhe trouxe muitos problemas para seguir estudando.

Da primeira até quarta série do Ensino Fundamental cursei na Aldeia Cachoeirinha de 1968 a 1972, minha professora era purutuye (branca). Quando cheguei à sala de aula, meu primeiro impacto foi com a questão da língua, isto é, eu falante da língua terena e a professora Da língua portuguesa. Quando ela começou a explicar a matéria parecia que eu estava em outro mundo, pois não entendia nada do que ela estava falando. Fiquei olhando para ela com vontade de dizer que não estava entendendo nada, mas não sabia como falar. Sei que aos poucos fui decorando os nomes das letras e consegui com muito custo juntar as sílabas e a decodificar tudo o que lia. (SOBRINHO, 2010, p. 22)

Essas informações de Sobrinho são semelhantes às realidades registradas pelos pesquisadores indígenas que moravam nas aldeias. E refletem todo um sistema arbitrário imposto aos povos indígenas pelas escolas que foram inseridas nas reservas indígenas, ainda pelo antigo Serviço de Proteção aos Índios/SPI, e que tinha, entre os seus objetivos, proibir o uso da língua indígena para que a língua portuguesa fosse adotada²³, bem como outras práticas que eram consideradas essenciais para o processo de “civilização” dos índios.

Essas informações são recorrentes em praticamente todos os primeiros trabalhos que foram desenvolvidos pelos pesquisadores indígenas: a dificuldade com a língua portuguesa, as dificuldades para saírem das aldeias e se estabelecerem nas cidades, todos os demais desafios enfrentados para prosseguirem com as suas jornadas. Suas experiências foram para além de suas pesquisas, compartilhadas entre a comunidade em que estão inseridos, compartilhadas em salas de aulas, como estímulo

²³ Nesse sentido, veja o trabalho já mencionado aqui de Warderley Dias Cardoso. *Aldeia indígena de Limão Verde: escola, comunidade e desenvolvimento local*. 2004. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Local) - Universidade Católica Dom Bosco/UCDB, Campo Grande, o qual aprofunda essas informações e discussões em torno da escola.

los para que os alunos também prosseguissem buscando e conquistando novas alternativas.

Outros importantes trabalhos foram desenvolvidos como os de: Silva (2009), Antônio (2009), Fialho (2010), Baltazar (2010), Cardoso (2011), Salvador (2012), Amado (2014, 2019) Luiz (2016), Sebastião (2012, 2016), entre outros que ainda estão sendo localizados e analisados. Alguns são citados na Tabela abaixo para demonstrar os diferentes caminhos que os pesquisadores indígenas escolheram, através da rede de conhecimento e contato que estabeleceram com pessoas, instituições e programas de fomento à pesquisa, informações que ainda estão em análises e por isso mesmo não finalizadas:

TABELA DE IDENTIFICAÇÃO DE PESQUISADORES INDÍGENAS

NOME DO PESQUISADOR	TÍTULO DO TRABALHO	MÊS E ANO DA DEFESA	ORIENTADOR	BOLSA	NOME DO PROGRAMA
Wanderley Dias Cardoso	Aldeia Indígena de Limão Verde: Escola, comunidade e desenvolvimento local	2004	Prof. Dr Antonio Jacó Brand		Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Local, da Universidade Católica Dom Bosco
Claudionor do Carmo Miranda	Territorialidades e práticas agrícolas: premissas para o desenvolvimento local em comunidades Terena de MS.	2006	Prof. Dr Antonio Jacó Brand	Sim Fundação Ford	Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Local, da Universidade Católica Dom Bosco
Eliane Gonçalves de Lima	A pedagogia Terena e a criança do PIN Nioaque: as relações entre família, comunidade e escola.	2008	Prof ^a . Dr ^a . Adir Casaro Nascimento	CAPES	Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Local, da Universidade Católica Dom Bosco
Antônio Carlos Seizer da Silva	Educação escolar indígena na aldeia Bananal: prática e utopia	Junho, 2009	Prof. Dr Antonio Jacó Brand	FUNDECT	Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Local, da Universidade Católica Dom Bosco

NOME DO PESQUISADOR	TÍTULO DO TRABALHO	MÊS E ANO DA DEFESA	ORIENTADOR	BOLSA	NOME DO PROGRAMA
Nilza Leite Antonio	Raízes na língua: identidade e rede social de crianças Terena da escola bilingue da aldeia Bananal	2009	Profª Drª Sonia Grubits	UCDB	Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Local, da Universidade Católica Dom Bosco
Maria de Lourdes Elias Sobrinho	Alfabetização na língua Terena: uma construção de sentido e significado da identidade Terena da aldeia Cachoeirinha Miranda-MS	2010	Profª. Drª. Adir Casaro Nascimento	Fundação Ford	Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Local, da Universidade Católica Dom Bosco
Celma Francelino Fialho	O percurso histórico da língua e cultura Terena na aldeia Ipegue/ Aquidauana-MS	2010	Profª. Drª. Adir Casaro Nascimento	Fundação Ford	Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Local, da Universidade Católica Dom Bosco
Paulo Baltazar	O processo decisório dos Terena	2010	Prof. Dr. Rinaldo Sérgio Vieira Arruda	Sim Fundação Ford	Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (Antropologia), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo/PUC
Wanderley Dias Cardoso	A história da educação escolar para o Terena: origem e desenvolvimento do ensino médio na aldeia Limão Verde	Maio de 2011	Profª Drª Maria Cristina dos Santos	Fundação Ford	Programa de Pós-Graduação em História das Sociedades Ibéricas e Americanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Mário Ney Rodrigues Salvador	Os índios Terena e a agroindústria no Mato Grosso do Sul: a relação capital-trabalho e a questão indígena atual.	2012	Prof. Dr. Andrey Cordeiro Ferreira	Fundação Ford	Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.
Eder Alcântara Oliveira	História dos Terena da aldeia Buriti: memória, rituais, educação e luta pela terra	2013	Prof. Dr. Jorge Eremites de Oliveira		Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Grande Dourados/UFGD

NOME DO PESQUISADOR	TÍTULO DO TRABALHO	MÊS E ANO DA DEFESA	ORIENTADOR	BOLSA	NOME DO PROGRAMA
Edineide Bernardo Farias	A criança indígena Terena da aldeia Buriti, em Mato Grosso do Sul: O primeiro contato escolar.	2015	Prof. Dr. Heitor Queiroz de Medeiros.	UCDB	Programa de Pós- Graduação – Mestrado em Educação da Universidade Católica Dom Bosco
Dalila Luiz	A prática pedagógica de professores Terena: o uso de “temas geradores” no processo de alfabetização	2016	ProfªDrª Léia Teixeira Lacerda	Não	Programa de Pós-Graduação Mestrado em Educação da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul
Gerson Pinto Alves	O protagonismo da Escola Polo Indígena Terena Alexina Rosa Figueredo, da Aldeia Buriti, em Mato Grosso do Sul, no processo de retomada do território da terra Indígena Buriti	2016	Prof. Dr. Heitor Queiroz de Medeiros.	CAPES	Programa de Pós-Graduação – Mestrado em Educação da Universidade Católica Dom Bosco
Lindomar Lili Sebastião	O protagonismo das <i>seno Têrenoe</i> – mulheres Terena	2018	Profª Drª Lúcia Helena Vitali Rangel	CAPES	Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (Antropologia) da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo PUC/SP

Fonte: Arquivo pessoal das pesquisadoras

Referências bibliográficas:

ACÇOLINI, Grazielle. *Protestantismo à moda Terena*. 2004. 203 p. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade Estadual Paulista, Araraquara.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Comunidades indígenas e Estado nacional: histórias, memórias e identidades em construção (Rio de Janeiro e México – séculos XVIII e XIX). In: GONTIJO, Rebeca (Orgs.) *Cultura política e leituras do passado: historiografia e ensino de história*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. O lugar dos índios na história entre múltiplos usos do passado: reflexões sobre cultura histórica e cultura política. In: SHOHET, Rachel. *Mitos, projetos e práticas políticas: memória e historiografia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os índios na história do Brasil*. Rio de Janeiro: FGV, 2010.

ALVES, Gerson Pinto. *O protagonismo da Escola Polo Indígena Terena Alexina Rosa Figueredo, da Aldeia Buriti, em Mato Grosso do Sul, no processo de retomada do território da terra Indígena Buriti*. 2016. 115 p. Mestrado (Em Educação) - Universidade Católica Dom Bosco (UCDB), Campo Grande - MS.

AMADO, Luiz Henrique Eloy. *Poké'exaüti o território indígena como direito fundamental para o etnodesenvolvimento local*. 2014. 125 p. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Local) - Universidade Católica Dom Bosco/UCDB, Campo Grande.

AMADO, Luiz Henrique Eloy. *Vukápanavo, o despertar do povo Terena para os seus direitos: movimento indígena e confronto político*. 2019. 241 p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio de Janeiro/UFRJ Museu Nacional/MN, Rio de Janeiro.

ANTONIO, Nilza Leite. *Raízes na língua: identidade e rede social de crianças*

Terena da escola bilíngüe da aldeia Bananal. 2009. 100 p. Dissertação (Mestrado em Psicologia) Universidade Católica Dom Bosco/UCDB, Campo Grande.

BALTAZAR, Paulo. *O processo decisório dos Terena*. 2010. 105 p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) Pontifícia Universidade Católica/PUC, São Paulo.

BERGAMASCHI, Maria Aparecida. Intelectuais indígenas, interculturalidade e educação. *Tellus*, Campo Grande, ano 14, n. 26, p. 11-29, jan./jul. 2014.

CARDOSO, Wanderley Dias. *Aldeia indígena de Limão Verde: escola, comunidade e desenvolvimento local*. 2004. 75p. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Local) - Universidade Católica Dom Bosco/UCDB, Campo Grande.

CARDOSO, Wanderley Dias. *A história da educação escolar para o Terena: origem e desenvolvimento do ensino médio na aldeia Limão Verde*. 2011. 142 p. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica/PUC, Rio Grande do Sul.

CARVALHO, Fernanda. *“Koixomuneti” e outros curadores: xamanismo e práticas de cura entre os Terena*. 1996. 143 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo/USP, São Paulo.

CASTRO, Iara Quelho de; VARGAS, Vera Lúcia Ferreira. Os pesquisadores de índios e os índios pesquisadores. *Outros tempos*, São Luís, v. 10, n. 16, 2013, p. 1-22.

CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992.

FARIAS, Edineide Bernardo. *A criança indígena Terena da aldeia Buriti, em Mato Grosso do Sul: O primeiro contato escolar*. 2015. 85 p. Mestrado (Em Educação) - Universidade Católica Dom Bosco (UCDB), Campo Grande - MS.

FIALHO, Celma Francelino. *O percurso histórico da língua e cultura Terena na aldeia Ipegue/Aquidauana/MS*. 2010. 85 p. Dissertação (Mestrado em Educação) Universidade Católica Dom Bosco/UCDB, Campo Grande.

GALAN, Maria Cristina. *As Terena*. 1994. 143 p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica/PUC, São Paulo.

LIMA, Eliane Gonçalves de. *A pedagogia Terena e a criança do PIN Nioaque: as*

relações entre família, comunidade e escola. 2008. 173 p. Dissertação (Mestrado em Educação) –Universidade Católica Dom Bosco/UCDB, Campo Grande.

LUIZ, Dalila. *A prática pedagógica de professores Terena: o uso de “temas geradores” no processo de alfabetização*. 2016. 111 p. Dissertação. (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul/UEMS. Dourados.

MIRANDA, Claudionor do Carmo. *Territorialidades e práticas agrícolas: premissas para o desenvolvimento local em comunidades Terena de MS*. 2006. 120 p. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Local) - Universidade Católica Dom Bosco/UCDB, Campo Grande.

MONTEIRO, John Manuel. *Os negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MONTEIRO, John Manuel. O desafio da história indígena no Brasil. In: SILVA, A L.; GRUPIONI, L. D. B. (Org.) *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília: MEC; MARI; UNESCO, 1995.

MONTEIRO, John Manuel. Armas e armadilhas: história de resistência dos índios. In: NOVAES, Adauto. *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

MOURA, Noêmia dos Santos Pereira. *UNIEDAS: o símbolo da apropriação do protestantismo norteamericano pelos Terena (1972-1993)*. 2001. 136 p. Dissertação (Mestrado em História) Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, Dourados.

MOURA, Noêmia dos Santos Pereira. *O processo de terenização do cristianismo na terra indígena Taunay/Ipegue no século XX*. 2009. 312 p. Tese (Doutorado Ciências Sociais) Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *Ensaio em antropologia histórica*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999a.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma antropologia dos ‘índios misturados’: situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: OLIVEIRA, João Pacheco de. (Org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999b.

OLIVEIRA, Eder Alcântara de. *História dos Terena da Aldeia Buriti: memória, rituais, educação e luta pela terra*. 2013. 106 p. Dissertação (Mestrado em História) Universidade Federal de Mato Grosso do Sul/UFMS, Dourados.

SALVADOR, Mário Ney Rodrigues. *Os índios Terena e a agroindústria no Mato Grosso do Sul: a relação capital-trabalho e a questão indígena atual*. 2012. 106 p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade) Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro/UFRRJ.

SEBASTIÃO, Lindomar Lili. *Trajetórias da mulher Terena: do papel tradicional à arena sócio política*. 2012. 144 p. Dissertação. (Mestrado em Ciências Sociais). Pontifícia Universidade Católica/PUC, São Paulo, 2012.

SEBASTIÃO, Lindomar Lili. *O protagonismo das seno Têrenoe – mulheres Terena*. 2018. 240 p. Tese (Doutorado em Ciências Sociais – Antropologia) Pontifícia Universidade Católica/PUC, São Paulo.

SILVA, Antônio Carlos Seizer da. *Educação escolar indígena na aldeia Bananal: prática e utopia*. 2009. 192 p. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Católica Dom Bosco/UCDB, Campo Grande.

SOBRINHO, Maria de Lourdes Elias. *Alfabetização na língua Terena: uma construção de sentido e significado da identidade Terena da aldeia Cachoeirinha/Miranda/MS*. 2010. 119 p. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Católica Dom Bosco/UCDB, Campo Grande.

VARGAS, Vera Lúcia Ferreira. *A construção do território Terena (1870-1966): uma sociedade entre a imposição e a opção*. 2003. 161 p. Dissertação (Mestrado em História) Universidade Federal de Mato Grosso do Sul/UFMS, Dourados.

VARGAS, Vera Lúcia Ferreira. *A dimensão sociopolítica do território os Terena: as aldeias nos séculos XX e XXI*. 2011. 187 p. Tese (Doutorado em História Social) Universidade Federal Fluminense/UFF, Rio de Janeiro.

CAPÍTULO 5

“DIA ÚTIL ELE ME BATE, DIA SANTO ELE ME ALISA”: REFLEXÕES SOBRE A VIOLÊNCIA DE GÊNERO EM MATO GROSSO E MATO GROSSO DO SUL*

Aguinaldo Rodrigues Gomes
Ana Letícia Bonfanti
Kátia Rosana Hernandez
Gisele Paquer Camargo

Dia ímpar tem chocolate, dia par eu vivo de brisa
Dia útil ele me bate, dia santo ele me alisa
Longe dele eu tremo de amor, na presença dele me calo
Eu de dia sou sua flor, eu de noite sou seu cavalo.
A cerveja dele é sagrada, a vontade dele é a mais justa
A minha paixão é piada, sua risada me assusta
Sua boca é um cadeado e meu corpo é uma fogueira
Enquanto ele dorme pesado eu rolo sozinha na esteira.

Chico Buarque, *Sem açúcar*

Dispositivos da intolerância: discursos e práticas de violência de gênero na região centro-oeste.

O ponto central de nossa reflexão será a análise dos dispositivos de intolerância produtores de violências contra os corpos considerados frágeis e passíveis de serem abjetificados como no caso das mulheres cis, meninas e mulheres transexuais. Serão objetos de nossa reflexão crítica discursos de ódio decorrentes do preconceito de classe, gênero e etnia que se manifestam na mídia, nas representações audiovisuais, nas leis e

* O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

nas práticas sociais efetivas. As problematizações aqui desenvolvidas tomam como ponto de partida as análises iniciadas no projeto de pesquisa intitulado “Dispositivos da intolerância: discursos e práticas de violência de gênero na região centro-oeste”²⁴ A relevância do projeto torna-se mais evidente devido ao fato de docentes e estudantes deste Programa de Pós-graduação poderem refletir coletivamente sobre a violência de gênero. Concordamos com Patrícia Hill Collins, quando esta afirma que: “Apesar do significado da pesquisa, o verdadeiro trabalho de estabelecer um campo reside na construção de uma base de estudantes de graduação e pós-graduação, garantindo assim que a próxima geração de profissionais irá emergir”. (COLLINS, 2017, p.13).

Considerando a proposição de Collins (2017), temos desenvolvido em conjunto pesquisas sobre os processos de intolerância que geram muitas agressões contra mulheres, principalmente em Mato Grosso e Mato Grosso do Sul, estados em que índices desse tipo violência são alarmantes. Dentre as pesquisas já concluídas e em andamento gostaríamos de destacar as seguintes: A pesquisa de Ana Letícia Bonfanti na dissertação: *Vidas que merecem ser protegidas: violência sexual contra meninas gênero e educação* sobre o abuso sexual contra meninas em Mato Grosso; a pesquisa de Kátia Rosana Hernandez :*O processo de implantação da Casa da Mulher Brasileira*, no qual a ela reflete sobre os limites e possibilidade da rede de proteção de mulheres no Estado de Mato Grosso do Sul e, por fim, a pesquisa de Gisele Paquer Camargo intitulada: *Análise das narrativas da população trans em relação aos serviços de saúde destinados a elas nos municípios de Anastácio-Estado de Mato Grosso do Sul*. Neste sentido as referidas pesquisas focalizam as distintas formas de violência cometidas contra: meninas, vítimas de abusos sexuais; mulheres cisgêneras, alvos

²⁴ Projeto cadastrado na PROPP/UFMS desenvolvida com o auxílio de pesquisadores de iniciação científica e mestrado, cujas as pesquisas versam sobre a violência de gênero.

de agressões graves e até mesmo do feminicídio e mulheres transexuais, que enfrentam, além das diversas violências, a luta pelo reconhecimento de suas mulheresidades.

O que podemos perceber, de maneira preliminar, em nossas pesquisas é que o aparecimento e/ou avanço da intolerância pode ser analisado como fruto de um conjunto de crises: econômica, social e ideológica, mas principalmente da hegemonia do regime patriarcal. Há, sobretudo, uma ação prática e discursiva daqueles que historicamente ocupam o espaço hegemônico dessa sociedade global. Esta, por sua vez, constrói uma rede de ódio contra o “outro”, entendido aqui como as meninas e mulheres, que por meio das mudanças sociais, sobretudo da teoria feminista, têm desnaturalizado a a própria subalternização. Essas mulheres e meninas questionam a primazia dos homens instalados no poder, por estarem ancorados no machismo reinante dessa sociedade que nega as diferenças a partir de um processo de estigmatização e objetificação dos corpos femininos. Como advertiu a historiadora Gerda Lerner: “A existência da história das mulheres foi ignorada e omitida pelo pensamento patriarcal - fato que afetou a psicologia de homens e mulheres de forma significativa”. (LERNER, 2019, p.31).

Lerner (2019) evidencia o apagamento das mulheres na história. Para ela o patriarcado, uma invenção masculina, só funcionou e funciona muito bem graças às ideologias que são ensinadas às mulheres através das instituições como a família, a religião, a escola e as leis. Como destaca Lola Aronovich, no prefácio da obra LERNER:

nos ensina que o sistema patriarcal só funciona com a cooperação das mulheres, adquirida por intermédio da doutrinação, privação da educação, da negação das mulheres sobre sua história, da divisão das mulheres entre respeitáveis e não respeitáveis, da coerção, da discriminação no acesso aos recursos econômicos e poder político, e da recompensa de privilégios de

classe dado as mulheres que se conformam. As mulheres participam no processo de sua subordinação porque internalizam a ideia de sua inferioridade. (ARONOVICHI, 2019, p.21)

Essa internalização da inferioridade por parte das meninas e mulheres, em nossa perspectiva, encontra-se claramente ligada ao tema da representação na história; não só das mulheres, mas também dos negros, dos indígenas e dos homossexuais. Contudo, no caso delas, houve um apagamento mais radical nas narrativas históricas, confiscando seu papel de sujeito ativo na sociedade. E, voltando à ciência histórica, Lerner (2019) evidencia uma apropriação pelos homens da função sexual e reprodutiva das mulheres; a constituição de um Estado cuja base é a família patriarcal; a subordinação das mulheres nos códigos de leis; a substituição das Deusas poderosas por um Deus masculino do monoteísmo e a desvalorização simbólica das mulheres.

Essa historiadora também partilha da concepção feminista de que o patriarcado é um sistema cuja a historicidade deve ser buscada no próprio processo histórico e, portanto, só pode ser combatido retomando essa ciência e devolvendo às mulheres seus poderes, capturados pelos artificios dos homens. Argumenta ela:

Se o patriarcado fosse “natural”, ou seja, com base em determinismo biológico, então mudá-lo seria mudar a natureza. Pode-se argumentar que mudar a natureza é exatamente o que a civilização fez, mas que, até agora, a maioria dos benefícios advindos do domínio sobre ela, que os homens chamam de “progresso”, favoreceu o grupo masculino da espécie. (LERNER, 2019, p.31)

O aparecimento e/ou avanço da intolerância e a reafirmação da interdição sexual podem ser analisados como fruto de um conjunto de crises, cinismo e hipocrisia; e também como parte da performance da po-

lítica brasileira contemporânea, caracterizada por um séquito de homens brancos, heteronormativos e violentos que defendem os mais necrófilos e sanguinolentos projetos. No último decênio, pudemos observar as faces desse fenômeno cínico, resultante da crise sociopolítica produtora da intolerância em massa, em diversas regiões do globo e localizadamente, ou seja, trata-se de uma ocorrência local-global. Uma característica desse processo é a percepção do Outro, enquanto um inimigo a ser combatido, cujo sucesso precisa ser monitorado e é indesejado. A construção da Outridade se dá a partir de diversos descritores e situações: o “novo” que deve suplantar o “velho”, o “não branco” que ocupa postos de trabalho do “branco”, “mulheres” que ocupam espaços antes destinados aos “homens”, entre outros tantos.

A onda neoliberal e conservadora que tomou conta de países europeus e teve seus impactos no Brasil, tanto do ponto de vista econômico, quanto político, produziu uma reorganização das políticas públicas direcionadas aos direitos humanos, produzindo seu esvaziamento. Isso pode ser percebido por meio dos desmontes das políticas públicas destinadas à proteção das mulheres e meninas, principalmente a partir de 2018.

Em matéria apresentada pela jornalista Carolina Vilanova com o título “Governo Bolsonaro desmonta ação de combate ao abuso de crianças” na Folha de São em 25 de agosto de 2020, critica a omissão no relatório dos direitos humanos apresentado pelo governo das “informações sobre o encaminhamento dado às denúncias de violações recebidas, entre elas as de violência infantil, feitas aos órgãos de apuração e proteção.” Há que se destacar ainda que houve um aumento dos casos de violência e feminicídio contra as mulheres durante a pandemia. Em matéria de intitulada: “Violência doméstica indica que mulheres tiveram dificuldade de pedir socorro na quarentena”, Felipe Resk relata que:

O Brasil registrou 648 casos de feminicídio no primeiro semestre de 2020, segundo o Fórum Brasileiro de Segurança Pública. **O índice representa aumento de 1,9% em relação aos seis primeiros meses de 2019.** O comportamento de outros indicadores de violência contra as mulheres aponta, ainda, que a quarentena e a falta de políticas públicas podem ter dificultado que as vítimas buscassem socorro. (RESK, 2020, grifos do autor)

Há que se destacar ainda o desmonte da Casa da Mulher Brasileira iniciado no governo Temer e em andamento no atual contexto. A reportagem de Anna Beatriz Anjos e Bruno Fonseca publicada na Carta Capital, denuncia que “Damares vem afirmando que o combate à violência contra a mulher é prioritário em sua gestão, mas, apesar de contar com orçamento para o programa, já em abril ela declarou ser impossível para o ministério manter a Casa da Mulher Brasileira”. O processo de desresponsabilização do governo pelas Casas da Mulher Brasileira consolidou-se com a publicação do **Decreto nº 10.112, de 12 de novembro de 2019 que altera o Decreto nº 8.086, de 30 de agosto de 2013**, para dispor sobre o Programa Mulher Segura e Protegida que flexibiliza a responsabilidades orçamentária do governo federal, estendendo-as para parcerias público-privadas, Estados, Distrito Federal e Municípios.

De certa forma, podemos dizer que a retirada de direitos se tornou o foco de tais governos que para excluir, institucionalizaram a abjeção, objetificando assim sujeitos históricos. Inclusive, com auxílio de parcela da academia, que corrobora tais ações a partir de uma premissa “pós-narrativa” e “pós-tudo” segunda a qual: “a predisposição de etiquetar tudo com o prefixo de pós sugere que, no início do século XXI, estamos em um período ‘depois’ dos projetos emancipatórios que aspiram a liberdade” (COLLINS, 2017, p.15). A supressão dos direitos é catalisada com uma falta de compreensão do contexto presente, que produziu um

pessimismo a partir da micropolítica satisfeita com as microrresistências, e que no luto do fracasso da supremacia iluminista acredita em um “passado que já foi e, ao final desse funeral, darão à luz a um futuro em que as elites ocidentais irão prosperar.” (COLLINS, 2017, p.15).

Ao que parece, a narrativa da crise estrutural do capital e os desarranjos socioeconômicos que ela produz tornaram-se uma justificativa para a exclusão de diversos sujeitos sociais, ou, incluindo-os somente pela égide da pós-narrativa, contra os quais o sistema e o Estado praticam uma violência justificada pelos discursos, tanto em nível cotidiano, quanto na própria mídia. Como destacou Mereu “A violência justa é a que é empregada por todos aqueles que estão à frente de uma instituição dominante contra qualquer tipo de oposição” (2000, p.43). Portanto, busca-se compreender o atravessamento de formas diversificadas de violência produzidas tanto no nível dos discursos, quanto violência de gênero praticada de forma direta pelos homens ou pelo Estado patriarcal, a partir da interseccionalidade, em que se traduz a experiência de grupos e sujeitos subalternizados, como as mulheres, relacionando categorias como sexo/gênero, classe/etnia, geração.

Assim, para fins de exercício de reflexão, e com vistas a entender como se processam as diversas formas de discriminação e violência de gênero, recorreremos a um conceito multilinear apresentado por Foucault - o dispositivo - que combina estrategicamente campos de saber, relações de poder e modos de subjetivação, ou seja, um conjunto de práticas disciplinares. Para esse filósofo, o dispositivo é um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos. (FOUCAULT, 1995).

Como se observa, pretende-se a partir desses debates problematizar os binarismos da racionalidade moderna que impõe a heteronormatividade como padrão discursivo e comportamental e advoga uma supremacia masculina que radicaria o direito de praticar violência.

Não obstante, a antropóloga Rita Laura Segatto, em estudo sobre o feminicídio na fronteira Juarez –México e Palo Alto EUA (SEGATO, 2005), indica que os marcadores da diferença classe, raça e gênero são utilizados como um fator discricionário para que homens que se consideram dignos de honrarias. Tais sujeitos, enviam mensagens para seus pares por meio dos corpos-mensagens das mulheres, brutalmente assassinadas e têm impresso nesse corpo-território a assinatura de um poder local, regional, estendido até as esferas do nacional e da fronteira.

Algo parecido ocorre nas comunidades do Rio de Janeiro. Pelo atravessamento das fronteiras entre a miséria e o excesso, as autoridades, os formadores de opinião e uma parcela da sociedade, se calam diante desses crimes, tratando-os a partir da indistinção, da permissividade e da naturalidade e criando uma cortina de fumaça sobre seus reais motivos. São tratados como crimes de motivação sexual, cometidos por sujeitos anônimos e propositalmente difíceis de serem identificados, a partir de uma solidariedade masculina. Contudo, a investigação de Segatto explicita que isso acontece não por “desvios individuais, por obra de doentes mentais ou anomalias sociais”, mas sim como expressão de uma estrutura simbólica profunda, diretamente ligada ao machismo estrutural que, nas palavras da autora, constituem um **ato alegórico** – um controle legislador sobre o corpo da mulher como um território que deve ser aniquilado em suas vontades e desejos, num ato sacrificial para a produção de um regime de soberania.

A autora afirma que a produção da masculinidade desdobra-se a partir de uma reafirmação da virilidade, muitas vezes expressa pela violência e dominação do outro, que deve lhe render tributos. Portanto,

numa sociedade dominada pelo machismo estrutural, cabe às mulheres, dentro dessa lógica, se anularem perante aos homens. Talvez Segatto entenda que a soberania da biopolítica tenha a face branca, hetero e machocrata capaz de atribuir o direito de vida e morte aos que lhe devem tributo, ou seja, trata-se de um dispositivo de poder que age por uma linguagem da violência. Nas palavras da autora trata-se de “condições sócio politicamente ‘normais’ na ordem de status, [em que] nós, as mulheres, somos as entregadoras do tributo; eles, os receptores e beneficiários” (SEGATO, 2005, p. 272). Assim se estabelece uma linguagem de dominação e poder sobre os corpos.

A proposição da referida autora a respeito de uma linguagem de poder masculinista sobre os corpos na ordem do discurso nos remete a pensar nos processos de fabricação da masculinidade. Inclui em enunciados do dispositivo cultural que circulam na formação da sociedade brasileira como, por exemplo, nas produções musicais contemporâneas em que se reproduz práticas misóginas, sexistas e de incitação à violência contra o corpo feminino.

Retomando nossa epígrafe à luz das ideias de Lerner em sua denúncia da construção histórica da subalternização feminina e de Segatto que evidencia a apropriação dos corpos femininos como tributos ao poder masculino, talvez possamos compreender como o machismo se faz presente nas representações culturais, sobretudo na música brasileira, em que o tema da violência e da passionalidade é muito presente. A título de exemplo discutiremos a música *Sem Açúcar* (1975), do compositor Chico Buarque, interpretada por Maria Bethânia em que esses temas se fazem evidentes.

Todo dia ele faz diferente
Não sei se ele volta da rua
Não sei se me traz um presente
Não sei se ele fica na sua
Talvez ele chegue sentido
Quem sabe me cobre de beijos

Ou nem me desmancha o vestido
Ou nem me adivinha os desejos

Dia ímpar tem chocolate
Dia par eu vivo de brisa
Dia útil ele me bate
Dia santo ele me alisa
Longe dele eu tremo de amor
Na presença dele me calo
Eu de dia sou sua flor
Eu de noite sou seu cavalo

A cerveja dele é sagrada
A vontade dele é a mais justa
A minha paixão é piada
Sua risada me assusta
Sua boca é um cadeado
E meu corpo é uma fogueira
Enquanto ele dorme pesado
Eu rolo sozinha na esteira

A composição de Chico Buarque de Holanda será apreendida aqui a partir da leitura metodológica de Costa (2001), lido por Saraiva (2005), que nos permite analisar a canção tomando em conta o terceiro aspecto das relações intersemióticas na prática discursiva da canção, como indica ele: no plano da figuração, no interior da letra, de um percurso descritivo à maneira de uma pintura (linguagem verbal + linguagem pictórica) (SARAIVA, 2005, p.154).

Apesar da análise da letra escolhida aqui, cabe ressaltar que Chico Buarque possui uma lírica, mais diversa, na qual encontramos outras canções com personas femininas empoderadas, como a de *Folhetim* que diz: “e te farei vaidoso supor que és o maior e que me possui/(...), mas na manhã seguinte, não conta até te afasta de mim/pois já não vales nada, és página virada, descartada do meu folhetim.” No caso da letra de *Sem Açúcar* transcrita acima percebemos uma cena de cotidiano, que poderia ser comum a qualquer contexto familiar brasileiro, uma mulher submissa às vontades

do marido violento. A relação cotidiana é marcada por um dos traços do patriarcado machista, a mulher e seu corpo pertencem ao homem, considerado até recentemente no código penal brasileiro como o cabeça do casal; portanto, o desejo feminino é dependente dos desejos do homem.

O verso inicial da canção indica uma dissimetria de poder na relação do casal pois, enquanto o homem habita o espaço externo e pode ter uma oscilação de humores quando retorna para a casa, a mulher, por sua vez, aguarda apreensiva a chegada do marido, não sabendo como será tratada, numa clara demonstração do papel submisso, comum a uma expressiva parcela das mulheres brasileiras. A relação do casal é marcada também pela insegurança e dependência financeira em relação ao homem, pois a mulher não se sabe se haverá chocolate ou se irá viver de brisa: O chocolate pode ser lido como uma metáfora de uma expressão de afeto típicas de homens enamorados, que tradicionalmente presenteiam suas mulheres com esse doce e mostram assim que gostam de gastar com elas. Esse trecho da música nos leva a pensar ainda num contexto de dependência financeira da mulher em relação ao homem, que algumas vezes justifica sua agressividade como um efeito do desemprego ou pouco sucesso no trabalho. Somado a tolerância da nossa sociedade com os rompantes violentos do homem, este acaba descontando na mulher e nas crianças seu ódio. Essas situações cotidianas e o machismo corrente e internalizado na sociedade brasileira acabam por naturalizar abusos e violência contra as mulheres. Como já advertiu Lerner (2019), naturalizou-se o direito de subalternização e apagamento das mulheres, por parte dos homens, como observamos no verso abaixo:

Dia útil ele me bate
Dia santo ele me alisa
Longe dele eu tremo de amor
Na presença dele me calo

O machismo internalizado pela mulher, instituindo pela educação e pelas instituições, fazem-na acreditar que os homens têm sim privilégios e que elas devem ceder as suas vontades. Chico Buarque, como

compositor e intérprete, já tratou desse tema em muitas de suas canções como *Com açúcar e com afeto* e *Mulheres de Atenas*. Nota-se claramente uma relação intertextual entre as canções de Chico Buarque sobre o tema da submissão feminina. Em nossa análise destacamos a relação dialógica entre as canções “Com Açúcar, com Afeto” (1966) e “Sem Açúcar (1975) em que o tema do relacionamento conjugal e do cotidiano são intencionalmente apresentados. Saraiva (2005) trabalha a relação entre três canções a saber: *Com açúcar, com afeto*, de 1966; *Cotidiano*, de 1971; e *Sem açúcar*, de 1975. No trecho abaixo destacamos, para efeito de nossa análise, a relação entre *Cotidiano* e *Sem açúcar*:

A canção de 75, por sua vez, vem ligar-se, intertextualmente, à de 71, sobretudo por duas razões. A primeira é flagrante. Trata-se da expressão aspectual de valor frequentativo todo dia, reiterada a cada começo de estrofe em *Cotidiano* e presente no princípio de *Sem açúcar*, como que a marca intencionalmente a relação entre as letras. Aqui, importa observar que, em *Sem açúcar*, não se dá, ao contrário de *Cotidiano*, a reiteração da expressão aspectual. Ela ocorre de forma pontual apenas no início da letra, não só para marcar a intertextualidade, como se disse, mas, sobretudo, para sinalizar a imprevisibilidade das ações do “ele”, em *Sem açúcar*, se comparada à previsibilidade das ações do “ela”, em *Cotidiano*¹⁴. Neste sentido, o contraste entre o primeiro verso de cada uma das canções é elucidativo. Compare-se *Todo dia ela faz tudo sempre igual com todo dia ele faz diferente*. (SARAIVA, 2005, p. 161)

Em todas essas músicas encontramos os dilemas conjugais e as vicissitudes das relações entre homens e mulheres, mas na canção “*Sem açúcar*” temos a explicitação da violência contra a mulher, de certo modo naturalizada e entendida como um traço arraigado na sociedade brasileira: até bem pouco tempo atrás, brigas entre o casal era consideradas um problema privado. O verso presente na segunda estrofe da letra “Eu

de noite sou seu cavalo” demonstra um processo de objetificação do corpo feminino em que o homem possui o direito total sobre a mulher, incluindo a subordinação do seu desejo sexual. Ao longo da letra podemos observar um misto de sentimentos da “mulher narradora” evocados como paixão, ternura por parte dela e de indiferença e crueldade por parte do homem. A instabilidade conjugal e a insegurança da situação feminina - a exemplo da que envolve os casos de violência contra mulheres - se tornam clara nos versos “Não sei se ele volta da rua; Não sei se me traz um presente; Não sei se ele fica na sua” que marcam o medo e a incerteza da mulher da canção em relação às atitudes de seu companheiro e potencialmente agressor. A canção remete, portanto, a um grave problema enfrentado, como uma epidemia na sociedade brasileira, a saber a violência contra a mulher fruto de uma sociedade patriarcal e machista que direciona-se contra os corpos de meninas, mulheres e transexuais, cujas experiências e dores discutiremos a seguir.

A violência contra as meninas a partir dos dados da DEDM/ROO

Não só as mulheres adultas, como a retratada na música por Chico, são vítimas de homens violentos, o abuso sexual contra crianças e adolescentes, principalmente contra as meninas, é algo constante em nossa sociedade e configura-se como uma grave violação de direitos humanos, dos direitos fundamentais dos sujeitos, ou seja, o direito ao seu próprio corpo e a sua dignidade sexual.

Esta violência é uma manifestação de violência de gênero e que tem, portanto, como sustentáculo as hierarquizações de gênero que fazem parte do dispositivo da sexualidade como conceituou Foucault (1988), já aludido anteriormente, que legitima os atos de violações, opressões e violências contra crianças, mulheres e população LGBTQAI+.

No âmbito do projeto “Dispositivos da intolerância: discursos e práticas de violência de gênero na região centro-oeste”, foi realizada uma pesquisa de mestrado, sob minha responsabilidade Ana Letícia Bonfanti, acerca dos inquéritos policiais instaurados na delegacia especializada de defesa da mulher, criança, adolescente e idoso de Rondonópolis – Mato Grosso que investiga crimes cometidos contra essa população. No levantamento realizado na DEDM percebemos, entre os anos de 2010 a 2017, que foram instaurados 358 inquéritos policiais de crimes de estupro cometidos por homens adultos contra crianças e adolescentes. Destes, 322 referiam-se à atos de violência sexual cometidos contra meninas, ou seja, um pouco mais que 89% das vítimas eram meninas.

Os depoimentos das vítimas e dos agressores foram analisados com objetivo de destacar as representações, ideias, crenças, os ditos e não ditos sobre gênero e infância, presentes na documentação analisada. Para tal empreitada, utilizei os campos teóricos – metodológicos da epistemologia feminista e da micro-história²⁵.

Na análise dos depoimentos dos agressores evidencia-se que estes se utilizam da estratégia da culpabilização das vítimas. Culpabilizar as vítimas pelo estupro que elas sofreram tem sido uma ferramenta legítimada de opressão das mulheres e meninas na sociedade brasileira, heteropatriarcal. Ao culpabilizá-las, contribui-se para a manutenção das vítimas no limbo do silenciamento e da invisibilidade. Aliada a violência, a culpabilização é uma potente ferramenta de opressão das mulheres e das meninas.

²⁵ A micro-história utiliza os processos crimes como fonte para análises, utilizada, especialmente, pelos historiadores. Segundo Fausto (2014, p. 27), o que se busca ao analisar esses processos é encontrar “regularidades que permitam perceber valores, representações e comportamentos sociais através da transgressão da norma penal”. A análise dos inquéritos se efetiva utilizando os depoimentos que expressam as concepções de gênero dos sujeitos que tem validado a violência contra mulheres e meninas.

O padrasto de Girassol²⁶, uma criança de 11 anos, confirma que abusava sexualmente dela, porém, atribui a ela a responsabilidade pelo estupro que sofria. Girassol está gestante em consequência dos estupros a que era submetida. No inquérito lemos:

O interrogando afirma que a vítima disse para o interrogando que tinha vontade de ‘ficar’ com ele; QUE então teve relação sexual em pé, com Girassol atrás da casa [...] QUE afirma que teve relação sexual com a vítima muitas vezes, acha que mais de 10 (dez) vezes; [...] QUE afirma ter dito a vítima se não ia dar problema, a qual lhe respondia que não ia dar problema, que ninguém ia ficar sabendo (DEPOIMENTO DO PADRASTO E AGRSSOR DE GIRASSOL).

Esse depoimento reafirma a concepção de que a criança deve provar que não permitiu a violência, para que assim, seja considerada uma vítima legítima. Dizer que a vítima consentiu com a violência é uma estratégia de dominação em uma sociedade patriarcal, como a brasileira. Os depoimentos apresentados, neste momento, fazem crer que foram as meninas que quiseram ou provocaram a agressão que sofreram. Neste sentido, Rich (2010) pondera que é preciso refletir qual o sentido do consentimento em uma sociedade hierarquizada em que há uma supremacia masculina, heterossexual, adulta e branca. O fato de a criança ou a adolescente não oferecer resistência, não gritar, não chorar, não fugir, pode significar, então, que ela desejou ou consentiu a violência que sofreu?

Saffioti e Almeida argumentam que:

[...] efetivamente, há uma diferença qualitativa entre o consentimento e a cessão. O primeiro conceito está vinculado à ideia de contrato e presume que ambas as partes se situem no mesmo patamar

²⁶ As meninas vítimas de violência recebem nome de flores como seus pseudônimos nesta pesquisa.

de poder. Ou seja, só podem consentir em algo ou estabelecer um contrato pessoas socialmente iguais. (SAFFIOTI; ALMEIDA, 1995, p. 31).

Portanto, só há consentimento em relações de igualdade. O estupro, como já afirmou SEGATO (2005), é um ato de poder, que se utiliza de hierarquizações e opressões de gênero para sua manutenção, assim, mesmo que fosse o caso de a criança ter dito que queria a violência sexual, ela não poderia ter consentido, tendo em vista a hierarquia que caracteriza a relação social estabelecida entre Girassol e seu padrasto. No excerto apresentado, fica evidente que o agressor de Girassol nem mesmo compreende o estupro como uma violação, mas sim como um ato sexual lícito e cotidiano. Como já advertiu Segato (2005) o estupro funciona como um ritual de uma confraria machocrata que toma o corpo das mulheres como um tributo a ser desfrutado pelos homens.

Ele postula um poder sobre o consentimento da criança e sobre o próprio desejo da menina, porque é ele quem define se ela quis ou não a violência. Como diz o trecho da música que dá nome a este texto “a vontade dele é a mais justa”. March define o estupro como um ato de dominação que, além do controle sobre os corpos femininos, busca também o controle “sobre os comportamentos, desejos e ações” das mulheres e das meninas. (MARCH, 2017, p. 114)

E assim, ele se coloca na posição de sujeito e a coloca na posição de objeto, daquela que não sabe sobre si e sobre seu próprio desejo. Além de ter seu corpo objetificado, invadido, violado e tratado como abjeto, resta à vítima, ainda, a obrigação de provar que seu corpo não foi o responsável pela violência que ela mesma sofreu.

Para Kristeva (2004), abjeto é o excluído, aquele ou aquela que não são reconhecidos pelo jogo de poder que estabelecem as normas. O abjeto torna-se, então, repulsivo, porque perturba a noção de uma ordem, de uma coesão. Abjetificar as meninas é transformá-las em não-crianças,

não-humanas, não-sujeitos. Logo, se elas não são sujeitos legítimos, não é estupro, pois se não há sujeito, não há vítima, e se não há vítima, não há estupro, não há um luto a ser vivido, como argumenta Butler (2017; 2018):

QUE o interrogando não nega os fatos, realmente abusou sexualmente da filha Rosa do Deserto, sendo que a primeira vez que a viu, olhou a filha como ‘mulher’, Rosa do Deserto tinha aproximadamente 13 (treze) anos de idade, começou a tocar em Rosa do Deserto, passando as mãos pelo seu corpo e órgão genital, não tiveram relação sexual; Esclarece o interrogando que a filha [...] se expunha, sendo que quando queria o ato aceitava sem resistência, quando não aceitava reagia com agressividade, às vezes se virava para o lado demonstrando não querer o ato, quando ele interrogando insistia e Rosa do Deserto não queria, a deixava em paz, nunca ameaçou a filha a aceitar o ato. (DEPOIMENTO DO PAI E AGRESSOR DE ROSA DO DESERTO).

QUE, a primeira vez que começou a praticar atos obscenos com Astromélia ela tinha aproximadamente 09 anos, [...] mas diz que apenas aconteciam carícias mútuas entre os dois; QUE começou a ter relação sexual com Astromélia, com penetração vaginal, depois que ela completou os 14 anos de idade; QUE nunca fez sexo com Astromélia de maneira forçada; QUE, algumas vezes, era Astromélia que procurava o interrogando para praticar atos sexuais; QUE nega que tenha obrigado Astromélia a praticar qualquer ato sexual (DEPOIMENTO DO PAI E AGRESSOR DE ASTROMÉLIA).

Os excertos apresentados são depoimentos de dois pais, agressores sexuais de suas filhas; pais que têm com elas uma relação hierárquica de gênero, de geração e também econômica, já que eram eles também os provedores da família. Em ambos os depoimentos, os autores não reconhecem seus atos como violência ou como estupro. Desse modo, eles confessam que tiveram relações sexuais consenti-

das e não que as estupravam ou violentavam. Eles reforçam a ideia de que, como homens, têm direito de realizar atos sexuais com as próprias filhas, já que estas são propriedades deles, reforçando suas concepções machistas em relação aos corpos femininos.

O pai de Rosa do Deserto avalia, por exemplo, que como a adolescente “aceitava sem resistência”, isso significa que ela desejava a violência. A mesma lógica que ocorre quando se pergunta se a mulher gritou ou tentou fugir diante de um homem que a estava estuprando. Ele também responsabiliza a forma como Rosa do Deserto se comporta ou se veste, alegando ser isso o que incitava a violência sexual que ele cometia. Estamos diante de uma concepção de gênero que reafirma a culpa da mulher e das meninas ao serem violentadas sexualmente pelos homens.

Os depoimentos dos pais de Rosa do Deserto e Astromélia retratam situações de estupro, de violência e não de relações sexuais, como querem reivindicar os agressores. São atos que se sustentam em relações hierárquicas de dominação. Violentar sexualmente é ato de dominação masculina, conforme nos indica Bourdieu:

De modo geral, possuir sexualmente [...] é dominar no sentido de submeter a seu poder [...]. As manifestações (legítimas ou ilegítimas) da virilidade se situam na lógica da proeza, da exploração, do que traz honra. E, embora a extrema gravidade de qualquer transgressão sexual proíba de expressá-la abertamente, o desafio indireto à integridade masculina dos outros homens, que encerra toda afirmação viril, contém o princípio da visão agonística da sexualidade masculina, que se declara em outras regiões da área mediterrânea e além dela. (BOURDIEU, 2014, p. 29).

Os depoimentos tentam desconsiderar que os homens estão em um lugar privilegiado nas relações sociais com essas meninas, o polo que agrega uma maior parcela nesta relação de poder, pois é preciso com-

preender que as relações sociais estabelecidas entre homens e mulheres, adultos e crianças, provedores econômicos e aqueles que estão sem acesso a poder econômico são hierarquizadas graças ao funcionamento da lógica capitalista patriarcal e machocrata.

Os depoimentos aqui analisados fazem coro aos ataques sofridos pela criança negra de 11 anos, grávida em consequência aos constantes estupros que sofreu durante boa parte de sua infância, amplamente noticiado na mídia brasileira. Profissionais de saúde e familiares que tentam garantir o acesso da criança e adolescente a interrupção da gravidez nesses casos de estupro sofrem ataques covardes realizados por grupos “conservadores”, como dos grupos antiaborto que minimizam os riscos da gravidez e acabam por legitimar as violências sexuais contra crianças e adolescentes. Essa situação é preocupante, pois, em nosso país ocorre um estupro a cada 8 minutos e 57,9% das vítimas têm no máximo 13 anos de idade, como informado pelo Anuário Brasileiro de Segurança Pública de 2020. Como enfrentar esse fenômeno e a violência contra a mulher de maneira geral? Quais são redes de proteção das mulheres?

Redes de proteção contra violência de gênero – possibilidades de resistência

A violência contra as mulheres está a tal ponto entranhada no cotidiano brasileiro que a canção de Chico Buarque de Holanda mostra um eu poético feminino que, de certo modo, romantiza a situação de abuso sofrido. Buscamos discutir essa questão a partir da pesquisa de mestrado sobre a Casa da Mulher Brasileira de Campo Grande/MS, sob a responsabilidade de Kátia Rosana Hernandez que analisa a importância e o alcance de políticas públicas de proteção à mulher.

Ao debruçar-se sobre a problemática da violência contra a mulher, é possível perceber a importância que o movimento feminista teve nesse contexto, ao lutar por direitos de igualdade e respeito, eles

acabaram por ressignificar o que é ser mulher nos dias atuais, dissociando a imagem de fragilidade e submissão que até hoje ainda serve para justificar preconceitos. A politização, por parte da militância feminista, da violência de gênero é fundamental para que as políticas públicas sejam fomentadas nessa esfera.

A partir dos anos 1980 no Brasil, se estabeleceu um espaço na esfera pública e na sociedade civil que levou à criação de serviços especializados, bem como a uma legislação específica que visa o combate e a proteção desses sujeitos atingidos por tal violência. A Constituição de 1988 representa um marco jurídico importante quanto à defesa da igualdade de gêneros em todos os campos da vida social, bem como nas relações estabelecidas em relacionamentos conjugais, quando estabelece no Art. 226, e define no §8 que o Estado deve garantir assistência à família, na pessoa de cada um dos que integram com a criação de mecanismos que coíbam a violência no âmbito de suas relações. O Estado fica obrigado a intervir nas relações familiares no intuito de coibir a violência intrafamiliar e prestar assistência às pessoas envolvidas.

Na década de 1990, a criação das Delegacias Especializadas de Atendimento à Mulher, DEAM, foi uma conquista importante de toda a sociedade e visa a proteção da mulher, oferecendo-lhe um tratamento especializado. A primeira delegacia especializada no atendimento da mulher foi criada na cidade de São Paulo; atualmente existem DEAM's por todo o Brasil. Porém, apenas criar as delegacias não garante à mulher o atendimento necessário no momento de fragilidade em que se encontra após ser vítima de violência. É preciso muito mais. É imperiosa a desconstrução histórica do patriarcado, que insiste em culpabilizar a vítima, lançando sobre ela um olhar recriminador, como se suas atitudes justificassem a agressão sofrida.

A criação da Secretaria de Políticas das Mulheres, ligada à Presidência da República, em 2003, no governo do presidente Luiz Inácio Lula da Silva, foi uma importante conquista. A criação desse espaço ins-

titucional permitiu, durante mais de uma década, o desenvolvimento de políticas públicas e ações governamentais que se concretizaram nos Planos Nacionais de Políticas para as Mulheres. Políticas para eliminação da desigualdade de gênero, sexo e raça foram idealizadas nas quatro Conferências Nacionais de Políticas para as Mulheres, realizadas ao longo da década, onde um processo de ampliação de serviços públicos, especialmente os destinados ao enfrentamento à violência contra as mulheres, foi desenhado. (CERQUEIRA; MARTINS, 2015)

Paralelamente à criação de mecanismos de enfrentamento à violência de gênero e políticas para mulheres no âmbito do governo federal, esforços derivados das diretrizes da Convenção de Belém do Pará (1994) se mobilizaram para aprovar a lei popularmente conhecida como “Lei Maria da Penha”. Esses esforços se deram por meio de articulações de organismos não governamentais, vale ressaltar que a Lei 11340/2006 foi aprovada em decorrência da condenação do Estado Brasileiro na Organização dos Estados Americanos (OEA), por omissão no caso Maria da Penha, vítima de diversas tentativas de feminicídio praticadas pelo ex-marido, que se beneficiou da benevolência do Estado, protelando o cumprimento da sua pena.

O Governo Federal criou o Plano Nacional de Políticas para Mulheres, que é o instrumento que apresenta as diretrizes e regras para a implantação destas políticas no país (BRASIL, 2013). Além do Plano, existem outros instrumentos de políticas que atuam nesta perspectiva, a saber: a Política Nacional de Enfrentamento à Violência contra as Mulheres, o Pacto Nacional pelo Enfrentamento à Violência Contra as Mulheres e, desde 2013, o Programa Mulher: Viver sem Violência.

O Plano Nacional de Políticas para Mulheres (2013-2015) apresenta como uma de suas metas a redução dos índices de todas as formas de violência contra as mulheres e, entre os seus objetivos específicos observamos a ampliação e fortalecimento de serviços especializados,

com a integração e articulação dos serviços e instituições de atendimento às mulheres em situação de violência e a oferta de atendimento humanizado, integral e qualificado nos serviços especializados e na rede de atendimento (BRASIL, 2013).

O Programa Mulher: Viver sem Violência, lançado no governo da então Presidenta Dilma Rousseff, tem o objetivo de integrar e ampliar os serviços públicos existentes para atender mulheres em situação de violência, mediante a articulação dos atendimentos especializados no âmbito da saúde, da promoção de justiça, da segurança pública, da rede socioassistencial e da autonomia financeira. A iniciativa foi transformada em Programa de Governo por meio do Decreto nº. 8.086/2013, cuja coordenação e implementação foi de responsabilidade da Secretaria de Políticas para as Mulheres, atuando de forma conjunta com os Ministérios da Justiça, da Saúde, do Desenvolvimento Social e Combate à Fome e do Trabalho e Emprego. A implementação da Casa da Mulher Brasileira compõe um dos cinco eixos de estruturação do Programa Mulher; Viver sem Violência.

A Casa da Mulher Brasileira (CMB), é um projeto ousado criado para revolucionar o modelo de enfrentamento à violência contra as mulheres, pois integra, amplia e articula os equipamentos públicos voltados às mulheres em situação de violência. Uma das principais ações do Programa “Mulher: Viver sem Violência”, a CMB, evita que as mulheres percorram uma via crucis entre as delegacias comuns ou DEAM’s, diminuindo o risco de elas serem revitimizadas nessa rota crítica, nesse caminho fragmentado, em busca de atendimento pelo Estado. A CMB tem o objetivo de reunir num único local o atendimento às vítimas de violência; ali a mulher encontra apoio especializado seja psicológico, social ou econômico.

Segundo Saffioti, a violência de gênero pode ser entendida como uma relação marcada pela desigualdade de poder baseada em uma lógica machista. SAFFIOTTI (2001). De acordo com Hannah Arendt, a

“violência emerge no cume do humano, precisamente quando há uma ausência de pensamento... poder é diferente de violência, na verdade, a violência é utilizada como um instrumento do poder.” (ARENDRT apud PAULA, 2016, p. 2).

A CMB é um equipamento público, cuja gestão está sob a responsabilidade dos municípios, estados e do Governo Federal. É um espaço institucional que atende mulheres em situação de violência, por meio de serviços que proporcionem condições para que possam enfrentar a violência, facilitando seu empoderamento por meio de diversas ações e proporcionando autonomia econômica para as usuárias desse serviço.

Campo Grande/MS, foi a primeira capital a receber a instalação da Casa em 03 de fevereiro de 2015; essa escolha não se deu por acaso, ela aconteceu devido ao fato de que nos anos que antecederam o projeto a capital teve a maior taxa de atendimentos registrados na Central de Atendimento à Mulher Ligue 180. Os atendimentos feitos pelo Ligue 180 constituem rica fonte de informações acerca da violência sofrida pelas mulheres, pois é possível coletar informações não só do tipo de violência, como a frequência, a relação entre o agressor e a vítima, o tempo de ocorrência da violência, entre outras. Através desses dados é possível verificar que nos primeiros seis meses de 2019 houve um aumento substancial nas tentativas de feminicídio nessa capital, que superaram em muito os números de todo o ano de 2018.

Os registros obtidos na CMB de Campo Grande- MS mostram que entre 2015, ano da inauguração da Casa, até 2018, ano em que foi possível o levantamento de dados, houve 282.466 atendimentos, sendo que a DAM ali instalada recebeu 27.181 Boletins de Ocorrência. Desses, 12.289 foram encaminhados para a 3ª. Vara de Violência Doméstica e Familiar para concessão de Medidas Protetivas, 31.574 mulheres foram encaminhadas ao Ministério Público Estadual, e dessas 12.469 se utilizaram da Defensoria Pública. A Patrulha Maria da Penha atendeu nesse

período a 22.821 ocorrências, os atendimentos da CMB, embora tenham a maior demanda na cidade de Campo Grande, atende também em alguns casos mulheres vindas do interior do estado e que necessitam de encaminhamentos.

Apesar de os números indicarem um crescimento vertiginoso da violência contra mulheres, inclusive feminicídios, é possível constatar que, após o golpe contra a Presidenta Dilma Rousseff em 2016, vem ocorrendo um acelerado desmonte das políticas públicas de enfrentamento a esse tipo de crime. A destituição da presidenta deixou um rastro de destruição nas políticas públicas direcionadas para as mulheres; os atos de desrespeito cometidos à época já apontavam para o que viria a seguir, ou seja, a partir daquele momento pouco seria feito pelas mulheres brasileiras. Durante o processo do golpe, a presidenta foi exposta à violência misógina de um segmento da sociedade que tinha como alvo o poder; para desqualificá-la, foram criadas situações vexatórias como a vaia ocorrida na abertura da Copa do Mundo no Rio de Janeiro em 2014, ou os adesivos obscenos com a foto de Dilma Rousseff mostravam desrespeito total e memes nas redes sociais, entre outras situações que só um país misógino poderia admitir.

Logo após o golpe, quando o vice-presidente Michel Temer assumiu o governo de um modo geral, as medidas tomadas desde o início tiveram um impacto negativo sobre as mulheres: as reformas, os cortes no Programa Bolsa Família, dentre outras medidas neoliberais, impactaram duramente a vida das mulheres brasileiras. O rebaixamento da Secretaria de Políticas para Mulheres de Ministério para um mero departamento dentro do Ministério da Justiça e Cidadania, feito através de Medida Provisória, indicou o menosprezo dado às políticas para mulheres no Governo Temer.

Em julho de 2018, por meio de outra Medida Provisória, novamente houve alteração da Secretaria; dessa vez, transferida junto com o Conselho Nacional dos Direitos da Mulher -CNDM para o Ministério

dos Direitos Humanos, na época comandado pelo Ministro Gustavo Rocha. Essa mudança implicou num novo rebaixamento conforme denunciado pelo CNDM em nota pública

As diversas alterações organizacionais da Secretaria em curto espaço de tempo refletem, para nós Conselheiras da Sociedade Civil no CNDM, negligência com a pasta que é competente por temas de extrema relevância para a sociedade brasileira, como a igualdade de gênero; o combate à violência sexual; a luta contra o feminicídio e a misoginia; a participação das mulheres na política; os direitos sexuais e reprodutivos e a inserção da mulher no mercado de trabalho. (CNDM,2018).

O drástico corte de orçamento no Programa Mulher: Viver sem Violência de R \$365 milhões em 2016, para R \$96 milhões em 2017, ou seja, quase 1/3 do orçamento de um ano para outro, sem dúvida mostra claramente o desmonte das políticas construídas nos governos anteriores. Vale destacar que esses cortes atingiram diretamente a Casa da Mulher Brasileira, que figurava como um dos pilares do programa em questão, paralisando obras as Casas a serem inauguradas e sucateando as já existentes.

No governo do Presidente Jair Bolsonaro, a Secretaria de Política para Mulheres, que já havia sofrido vários golpes após o Golpe de 2016, agora se viu completamente desmontada e em seu lugar foi criado o ministério da Mulher, Família e Direitos Humanos, chefiado por Damares Alves, a qual já mostrou diversas vezes que não compreende as reais necessidades de políticas específicas para mulheres.

Em pleno século XXI, o mundo assiste a um vertiginoso aumento da violência praticada contra mulheres; inclusive feminicídios que, embora nos dias atuais não sejam mais explicados oficialmente como crimes de honra, ainda se atribui muitas vezes a culpa à mulher, como

se o comportamento dela fosse sempre inadequado e provocasse a motivação para esses crimes. Os argumentos centram-se principalmente no fato dela não estar cumprindo bem seu papel de esposa, mãe, dona de casa, essa concepção se fortalece diante do retrocesso dos últimos anos, em decorrência de um forte movimento político liberal de direita, que evidencia a continuidade significativa nas estruturas patriarcais que continuam hierarquizadas e defendem o falocentrismo.

As disputas simbólicas que operam no interior dos espaços domésticos acabam por se projetar em outros espaços institucionais, por essa razão tornar público o que ocorre com as mulheres que se encontram em situação de violência, bem como conhecer as políticas de enfrentamento, programas de acolhimento e projetos que visem mudar o panorama caótico em que se encontram, e principalmente denunciar o desmonte das políticas públicas existentes bem como o enfraquecimento dos movimentos sociais que tem como proposta a criação de mecanismos de defesa é de extrema relevância que a academia se disponha a pesquisar e a publicar dados que denunciem esse desmonte e alerte a sociedade sobre a importância das ações do Estado e desses movimentos para o enfrentamento da violência de gênero.

Quem protege as mulheres trans? A violência simbólica e psicológica nos espaços de saúde contra mulheres trans em MS Anastácio

Chico não cantou apenas a história de Bárbaras e Terezinhas, mas também de Genis. Segundo dados da ANTRA, Associação Nacional de Travesti e Transexuais, o Brasil é o país que mais assassina pessoas transexuais no mundo, seus números são 5 vezes maiores que o segundo colocado, o México. O Boletim Nº 05/2020, de 01 de janeiro a 31 de outubro de 2020, mostra que o Brasil teve 151 assassinatos de pessoas trans nos dez primeiros meses de 2020, sendo que todas as 151 mortes

registradas foram de mulheres trans e travestis, expressando claramente a violência contra o gênero feminino. Como já foi apontado neste artigo, a violência de gênero que atinge as mulheres transexuais, vem aumentando significativamente como consequência do preconceito, exclusão, marginalização, intolerância e ódio exercidos por parte de uma sociedade que não as reconhece as transexuais mulheres e cidadãs de pleno direito.

Segundo Souza Neto (2018, p.40), “a violência e exclusão, a condição de miséria psíquica e social, a morte daquelas e daqueles que trilham outras rotas do desejo e dos gêneros assumem uma posição central da maneira como observamos o mundo por aqui.”. Nesse sentido faz-se necessário a busca efetiva da cidadania desses sujeitos que, por vezes, são marginalizados e invisíveis nas suas amplas necessidades de ser e de viver sua sexualidade, corpo, desejo e identidade.

Entre avanços e retrocessos da luta do movimento LGBTQI+ por direitos, representatividade e cidadania, a violência é um dos temas mais preocupantes, pois atinge diretamente o direito de existir dessa população, contrariando os direitos humanos e dos direitos fundamentais da constituição brasileira.

Dentro desse contexto da violência sofrida pelas mulheres trans, Gisele Paquer Comargo pauta a pesquisa realizada no Município de Anastácio MS sobre o acesso da população trans aos serviços de saúde pública na Atenção Básica, com o objetivo de levantar as dificuldades e os obstáculos vivenciados que, por vezes, se caracterizam em forma de violência sofrida por essa população quando não são respeitados seus direitos de acesso à saúde.

Na pesquisa ainda em andamento, analisamos as narrativas da população trans em relação aos serviços de saúde destinados a elas nos municípios de Anastácio MS. Tal trabalho visa pensar como esses corpos

que transgridem a heterocisnormatividade e participam dos regimes de visibilidade dessa cidade interiorana. Assim, o recorte temporal circunscreveu o período de 2017, momento em que a pesquisadora ingressou no serviço de saúde da Secretaria Municipal de Saúde de Anastácio e passou a conhecer as histórias das pessoas trans que recorriam ao serviço de saúde mental à 2021 quando encerrara a pesquisa. Foram colhidas narrativas de 5 mulheres trans que buscaram o acesso ao serviço de saúde do município. O acesso a essa população se deu no Centro de Especialidade Médicas (CEM) do município estudado.

Os serviços públicos de saúde da atenção básica, juntamente com os serviços especializados são de suma importância para as pessoas transexuais, já que possibilitam a transformação corporal como uma transição não apenas no sentido estético e em saúde, como também nas relações, sociais, econômicas e culturais, uma vez que esse conjunto tem efeito direto sobre o processo de transição no gênero e, consequentemente, tornam-se componentes que influem na saúde e no adoecimento dessas pessoas.

A Política Nacional de Saúde Integral LGBT é uma iniciativa para a construção de mais equidade no Sistema Único de Saúde, é um conjunto de diretrizes que requer empenho das secretarias estaduais, municipais de saúde, dos conselhos de saúde e de todas as instâncias do Governo. Com isso, o Ministério da Saúde firmou um compromisso de redução da desigualdade com base no programa Mais Saúde – Direitos de Todos em 2008, que busca promover ações e serviços de qualidade para o enfrentamento das iniquidades e desigualdades em saúde com destaque entre outros grupos a população LGBTQIA+. Fruto de importantes movimentos sociais, vinculados aos direitos civis da população LGBTQIA+, a Política Nacional de Saúde Integral da População LGBTQIA+ (Brasil, 2013) vem atender à essa demanda. A Política LGBTQIA+ reconhece identidade de gênero como determinante social no processo saúde/doença e propõe, a

partir daí estratégias de melhoria nas condições da saúde deste grupo, a redução das desigualdades e iniquidades no acesso às condições de moradia, trabalho, educação, lazer e saúde.

Conforme o Art. 196 da Constituição Federal de 1988:

A saúde é direito de todos e dever do Estado, garantido mediante políticas sociais e econômicas que visem à redução do risco de doença e de outros agravos e ao acesso universal e igualitário às ações e serviços para sua promoção, proteção e recuperação.

A reinvidicação, a reformulação e o acesso as políticas públicas de saúde, são as maiores demandas da população LGBTQIA+ e em especial da população trans, que requer uma ação visando atender às especificidades dessa população historicamente tão estigmatizada e excluída do direito à saúde. Esse preconceito histórico tem dificultado o acesso e intensificado a violência psicológica, moral e até mesmo física; por exemplo, quando essa população faz uso de medicação hormonal por conta própria, sem prescrição médica adequada a cada necessidade, colocando sua saúde física e emocional em risco.

Assim, é fundamental que haja o fortalecimento dessas políticas, o enfrentamento da violência institucional sofrida por elas nos espaços públicos de saúde e o atendimento que satisfaça o princípio da integralidade e da equidade na oferta dos serviços em saúde, para que essa população tenha resguardado o direito universal de todo cidadão.

No campo da saúde, área de estudo dessa pesquisa, percebe-se que a vulnerabilidade das mulheres trans entrevistadas pode ser exemplificada pelos altos índices de agravos relativos à saúde mental, como: ansiedade, depressão, síndrome do pânico e tentativa de suicídio. Nesse contexto, o estigma, o preconceito e a violência sofrida por elas nas diversas áreas da vida, têm sido apontados como causa principal de adoecimento.

Diante disto, a busca por direitos de cidadania para esse segmento social inclui ainda demandas por uma atenção integral em saúde e acesso aos serviços livre de discriminação e preconceito principalmente pelos profissionais da saúde que na maioria das vezes não tem conhecimento das políticas existentes específicas para o atendimento das pessoas trans.

Durante minha atuação profissional no município, como psicóloga que atende essa população, tive a oportunidade de levar conhecimento aos profissionais (médicos, enfermeiros, técnicos de enfermagem e recepcionistas das ESFs – Estratégia de Saúde da Família). Isso se deu através de treinamento da Cartilha (Cuidar Bem da Saúde de Cada Um – Faz bem para todos, faz bem para o Brasil) criada pelo Ministério da Saúde no ano de 2016, elaborada para orientar profissionais e trabalhadores do SUS sobre os cuidados e os direitos da população trans e com o objetivo de reconhecer as necessidades de grupos específicos e atuar para reduzir o impacto das diferenças. Essas ações contribuem para garantir que travestis, mulheres transexuais e homens trans tenham atendimento integral, humanizado e livre de discriminação.

Sobre a situação de discriminação de mulheres trans, segue o relato de Alice, 34 anos: “cheguei para ser atendida no posto de saúde e o médico disse que não sabia atender uma pessoa como eu”. O relato de Alice exemplifica a falta de preparo, conhecimento e entendimento por parte de profissionais da saúde que o corpo trans adoece como todo corpo. A restrita e limitada experiência dos profissionais de saúde no atendimento às pessoas trans, colabora com um intenso sofrimento por não serem reconhecidas como um ser humano que necessita de cuidado integral.

Outro direito importante a ser assegurado dentro desse contexto do atendimento nos espaços de saúde é o respeito ao nome social, a identificação do nome social é um direito garantido pelo SUS desde 2009, pela Portaria nº1.820, de 13 de agosto. Independente do registro civil ou adesão judicial, é direito do usuário do SUS ser iden-

tificado e atendido nas unidades de saúde pelo nome de sua preferência. Para uma pessoa trans, ser identificada e reconhecida pelo nome social é de extrema importância, é a concretização de sua identidade como pessoa. Algumas das mulheres trans entrevistadas relataram a importância de ter esse direito respeitado, e como se sentem quando isso não acontece. Vejamos o relato de Brenda, 24 anos:

... fui a uma consulta e fiquei aguardando na recepção até ser chamada para o atendimento, todos foram atendidos e eu não fui chamada. Quando perguntei para a recepcionista por que não fui chamada, ela falou que todos da lista foram e que só o (...) falou meu nome de registro, não foi atendido porque não estava ali. Mas eu estava ali, eu estava aguardando ser chamada pelo meu nome social.

Brenda conta como se sentiu excluída e nunca mais voltou aquela unidade de saúde para ser atendida.

Quando se olha mais especificamente para áreas da saúde, a partir das entrevistas realizadas com profissionais e a população trans, o que se constata é que as políticas públicas são pouco consistentes e estão longe do conhecimento dos profissionais, não são divulgadas, e quando divulgadas, acabam no esquecimento como fossem menos relevantes ao trabalho diário da equipe. Embora estejam previstas em programas e planos importantes do Governo Federal, como o Brasil sem Homofobia e a Política Nacional de Saúde Integral LGBTQIA+, as políticas públicas poderiam contribuir para a redução das desigualdades desde que sejam devidamente inseridas e levadas ao conhecimento da sociedade e dos profissionais de saúde que lidam com essa população.

Esses relatos denotam a transfobia dos profissionais de saúde. Para nós, a transfobia consiste em todo ato de preconceito, discriminação e violência contra pessoas trans, e decorre da não-aceitação da expressão indenitária dessas pessoas, manifestando-se na forma de violência física,

verbal, moral ou psicológica. Manifesta-se cotidianamente de diversas formas através do comportamento das pessoas e pode ser percebida pelo preconceito estrutural, falta de conhecimento, religiosidade, estereótipos, estigma e discriminação, questões inerentes a uma sociedade que historicamente desqualifica a pessoa trans com base em valores e ideais de vida heterocisnormativos.

Pretende-se com essa pesquisa, contribuir para ampliar a interlocução com a luta por direitos, cidadania e políticas públicas de saúde que efetivamente atendem as necessidades dessa população dentro do contexto social que vivem.

Conclusão

Como se depreende no decorrer de nossa reflexão o que pudemos perceber, de maneira preliminar, em nossas pesquisas é que o aparecimento e/ou avanço da intolerância pode ser analisado como fruto de um conjunto de crises: econômica, social e ideológica, mas principalmente da hegemonia do regime patriarcal. Há, sobretudo, uma ação prática e discursiva de violência e a desqualificação do feminino por parte daqueles que historicamente ocupam o espaço hegemônico dessa sociedade global que constrói uma rede de ódio contra o “outro”, entendido aqui como as meninas e mulheres vítimas de agressões. Felizmente, sobretudo, a teoria feminista, tem desnaturalizado a subalternização e questionado a primazia do masculino que permite que homens que estão instalados nas posições de poder, e ancorados no machismo reinante dessa sociedade, exerçam violência contra os corpos femininos.

No caso do Brasil, percebemos que a Constituição de 1988 trouxe em seu texto um conjunto de ações e garantias afirmativas para a promoção dos direitos da mulher; ainda que a rede de proteção instituída a partir dela careça de maior eficácia e efetividade, já que o acesso aos serviços ainda é difícil e a punição efetiva contra os crimes praticados nem sempre ocorre de maneira célere. Os pactos firmados, a exemplo do Pacto Nacional pelo Enfrentamento à Violência Contra as Mulheres (2007), e a instalação das DEAMs e das Casas da Mulher Brasileira, foram avanços importantes na proteção das mulheres, mas ainda precisam ampliar e consolidar essas redes.

Buscamos, também, evidenciar em nossas investigações os múltiplos aspectos da violência de gênero que se direcionam contra meninas, no caso dos abusos como o de Astromélia, também contra as mulheres cisgêneras atendidas pela Casa da Mulher Brasileira e mulheres transexuais e travestis atendidas pelo Serviço de Atendimento de Saúde a mulheres trans e travestis de Anastácio/MS. À luz das teorias feministas

e dos estudos de gênero e a partir da pesquisa documental, da análise da legislação atinente ao tema e das narrativas presentes nos inquéritos policiais e nos prontuários dos usuários do serviço de saúde, compreendemos que as múltiplas formas de violência (feminicídio, abusos sexuais, violência psicológica, transfobia) sofridas por essas vítimas, são decorrência do machismo estrutural e da machocracia reinante no Brasil que tem ceifado vidas de mulheres e destruídos sonhos de nossas crianças.

Referências bibliográficas:

ANUÁRIO BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. Fórum Brasileiro de Segurança Pública, ano 14, 2020.

ARENDDT, Hannah. *Da violência*. Brasília: Ed. da Universidade de Brasília, 1985.

ARONOVICH, Lola. Prefácio. In: LERNER, Gerda. *A criação do patriarcado: história da opressão das mulheres pelos homens*. Editora Cultrix, 2020.

BOLETIM Nº 05/2020 - 01 de janeiro a 31 de outubro de 2020 ASSASSINATOS CONTRA BRASIL.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. 12. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.

BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. 16. ed. São Paulo: Editora: Atlas, 2000. Organizada por Alexandre de Moraes

BRASIL, Ministério da Saúde, Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa. Departamento de apoio à gestão participativa. *Política Nacional de Saúde Integral de Lésbicas, Gays, Travestis e Transexuais*. Brasília, 1ª ed. Editora: Ministério da Saúde, 2013.

BRASIL, Ministério da Saúde. *Cuidar bem da saúde de cada um: faz bem para todos, faz bem para o Brasil. Atenção Integral à Saúde da população Trans*. 2016.

BRASIL. Lei Nº. 11.340, de 7 de agosto de 2006. Lei Maria da Penha. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/111340.htm. Acesso em: 13 jan. 2021

BRASIL. Secretaria de Políticas Para as Mulheres da Presidência da República. *Política Nacional de Enfrentamento à Violência contra as Mulheres*. Brasília, 2011. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br>. Acesso em: 13 jan. 2021

BRASIL. Secretaria Especial de Políticas Para as Mulheres. *Programa Mulher Viver Sem Violência*. Casa da Mulher Brasileira. Diretrizes Gerais e Protocolos de Atendimento. 2013. Disponível em: http://www.mulheres.ba.gov.br/arquivos/File/Publicacoes/CasadaMulherBrasileira_DiretrizesGeraiseProtocolosdeA-

tendimento.pdf. Acesso em: 13 jan. 2021

BRASIL. Secretaria Especial de Políticas para Mulheres. *III Plano Nacional de Política para as Mulheres*. Brasília, 2013.

BRASIL. Secretaria Especial de Políticas para Mulheres. *Política Nacional de Enfrentamento à Violência contra as mulheres*. Brasília, SPM, 2011.

BUTLER, Judith. *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

BUTLER, Judith. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

CERQUEIRA, Daniel; MARTINS, Ana Paula Antunes. *A institucionalização das políticas públicas de enfrentamento à violência contra as mulheres no Brasil*. Instituto De Pesquisa Econômica Aplicada Nota Técnica n. 13. Brasília, 2015.

COLLINS, Patrícia Hill. Se perdeu na tradução? Feminismo negro, interseccionalidade e política emancipatória. *Parágrafo*, v. 5, n. 1, p. 6-17, 2017.

Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher, Convenção de Belém do Pará. Brasília Disponível em: <https://www.cidh.oas.org/basicos/portugues/m.belem.do.para.htm>. Acesso em: abr. 2020.

FAUSTO, Boris. *Crime e cotidiano: a criminalidade em São Paulo (1880-1924)*. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2014.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: a vontade de saber*. 19. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. Michel Foucault: uma trajetória filosófica (para além do estruturalismo e da hermenêutica). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 231-249

KRISTEVA, Julia. *Poderes de la perversión*. 5. ed. México: Siglo XXI Editores, s.a. de c.v., 2004.

LERNER, Gerda. *A criação do patriarcado: história da opressão das mulheres pelos homens*. Editora Cultrix, 2020.

MARCH, Kety Carla de. Corpos subjugados: estupro como problemática histórica. *Oficina do historiador*, Porto Alegre, EDIPUCRS, v. 10, n. 1, p. 97-116, jan-jun, 2017.

MEREU, Ítalo. A intolerância institucional. In: BARRET-DUCROCQ, Françoise (Org.). *A intolerância: foro internacional sobre a intolerância*. Tradução de Eloá Jacobina. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. p. 42-45.

PAULA, Ângela Dorcas de. Violência contra a mulher – uma questão de gênero. In: DEPARTAMENTO DE EDUCAÇÃO BÁSICA. *Violência contra as mulheres: sugestões para o trabalho em sala de aula*. Curitiba: Secretaria de Estado da Educação do Paraná, 2016, p. 1-8.

RESK, Felipe. Violência doméstica indica que mulheres tiveram dificuldade de pedir socorro na quarentena. *O Estado de S. Paulo*, 19 out. 2020. Disponível em: <https://brasil.estadao.com.br/noticias/geral,violencia-domestica-indica-que-mulheres-tiveram-dificuldade-de-pedir-socorro-na-quarentena,70003480401>. Acesso em: 05 jan. 2021.

RICH, Adrienne. Heterossexualidade compulsória e existência lésbica. Tradução Carlos Guilherme do Valle. *Bagoas*, n. 05, p.17-44, 2010.

SAFFIOTI, Heleieth I. B. Contribuições feministas para o estudo da violência de gênero. *Cadernos Pagu* (16), p. 115-136, 2001.

SAFFIOTI, Heleieth; ALMEIDA, Suely S. de. *Violência de gênero: poder e impotência*. Rio de Janeiro: Livraria e Editora Revinter, 1995.

SARAIVA, José Américo Bezerra. "Como analisar a canção popular." Práticas Discursivas da Cultura: exercícios analíticos. Campinas: *Pontes* (2005): 153-169.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade*. Porto Alegre: Faculdade de Educação/UFRGS, Vol. 20, N° 2, p. 71-99, 1995.

SEGATO, Rita Laura. Território, soberania e crimes de segundo Estado: a escritura nos corpos das mulheres de Ciudad Juarez. *Revista Estudos Feministas*, v. 13, n. 2, p. 265-285, 2005.

SOUSA NETO, Miguel Rodrigues de & GOMES, Aguinaldo Rodrigues (orgs.). *História & Teoria Queer*. Salvador: Editora Devires, 2018.

CAPÍTULO 6

Bons momentos: ANÚNCIOS DE PROSTITUIÇÃO MASCULINA EM UM JORNAL DE MATO GROSSO DO SUL²⁷

Tatiana Bezerra de Oliveira Lopes

Guilherme R. Passamani

Marcelo Victor da Rosa

Introdução

Apresentamos aqui parte de uma pesquisa sobre prostituição masculina em Mato Grosso do Sul. O negócio do sexo, neste campo, é atravessado por uma série de interditos, estratégias e intersecções que constituem e complexificam o desejo. É bom lembrar que a relação entre erotismo e imprensa é antiga. No final do século XIX e começo do século XX, por exemplo, era comum a publicação de livros eróticos ou pornográficos em jornais brasileiros. Marlyse Meyer (1996) fez um estudo bastante completo sobre os folhetins, enquanto que Alessandra El Far (2004) se dedicou, especificamente, à literatura popular e pornográfica na imprensa carioca.

Em nosso texto, analisaremos uma seção que faz parte de um jornal do Estado de Mato Grosso do Sul onde se publicam anúncios de garotos de programa, aqui chamada de Bons **Momentos**²⁸. Esse Jornal impresso circula em Mato Grosso do Sul, principalmente na capital, Campo Grande/MS. A nossa análise se concentra no período de 2017 a 2019, momento em que o projeto de pesquisa estava em curso.

²⁹ São dez colunas na página dos classificados, cada uma com 3 cm de largura.

³⁰ Essas e outras informações foram obtidas em uma conversa informal com a gerente comercial do jornal investigado em 28 de maio de 2018.

Os valores dos classificados custam a partir de R\$ 6,00 por anúncio de três linhas, sem destaques ou cores de fundo, sendo que o título/nome da pessoa conta como uma linha. A cada adição de linha são cobrados R\$ 2,00 a mais e as fotos custam R\$11,50 em uma coluna²⁹ de 1,5 cm. Quanto aos dias de publicação, não há diferença de valores, nem mesmo em finais de semana ou feriados. O pagamento deve ser feito à vista, em dinheiro ou no cartão de débito³⁰.

Durante a realização do trabalho de campo, acessamos um mecanismo de moderação do conteúdo textual, o “Regulamento de Publicação de Anúncios na Seção **Bons Momentos**”. A gerente comercial não soube precisar desde quando ele está em vigor, mas garantiu que todos os anúncios da referida seção passam por um crivo em vista das palavras contidas e uma readequação, caso seja necessário.

Dito isso, temos por objetivo analisar as estratégias de interdição de “palavras proibidas” por parte do Jornal, bem como analisar os processos de agenciamento dos homens que se anunciam na seção **Bons Momentos**. Em um primeiro momento, vamos nos concentrar mais nas estratégias de interdição, estabelecidas pelo Jornal, por meio de palavras proibidas, que constituem uma lista que chega a um número de 216 expressões, que foi elaborada pela direção do mesmo. Para compreender a polivalência do interdito nas práticas discursivas selecionadas e controladas pelo Jornal, o intuito é que, ao questionar a ordem do discurso, se vislumbre para além da dimensão do permitido versus proibido. O segundo momento do artigo é composto pela análise de alguns anúncios publicados depois de passarem pelo crivo da direção comercial do Jornal. Ali, serão analisadas nove anúncios, que foram publicados entre 2017 e

³¹ Durante esse período, dentro da pesquisa maior, foi desenvolvida a investigação sobre os classificados do Jornal.

³² Gerente comercial do Jornal investigado. Nome fictício.

³³ Que aqui serão tratados como sinônimos.

2019³¹, a partir das estratégias utilizadas pelos anunciantes. Nesse momento, nos concentraremos mais nos agenciamentos dos anunciantes para tornar possível a comunicação com o público apesar dos interditos estabelecidos pelo Jornal.

As palavras proibidas, polivalência do interdito e o desejo que escapa

Durante nossa pesquisa, a gerente comercial, Ângela³², nos contou que os anúncios publicados na seção **Bons Momentos**, quase sempre, passam por uma “adequação” de conteúdo. Ou seja, não são publicados tais como as pessoas os elaboram. A razão de inadequação seria a composição dos textos, isto é, alguns anúncios “brutos” devem passar por uma “lapidação”, em vista de conterem “palavras proibidas”.

As palavras proibidas compõem uma espécie de lista de 216 palavras/termos/expressões/vocabulários³³ que funciona como um “sensor moral” que pretende adequar os anúncios à suposta moral que o jornal compartilha e entende ser seguida pelo seu público leitor/consumidor. Há palavras/expressões desde “beijo”, “para te satisfazer”, “corpo torneado”, até “macho”, “tesão”, “ativo”, “passivo”, “bem dotado”, passando por “viril”, “pênis”, “sem limites”, entre muitas outras.

Como um conjunto de valores e regras de ação que prescrevem o comportamento das pessoas, a moral, segundo Michel Foucault (2019), também compreende a maneira pela qual elas (as pessoas) “se submetem mais ou menos completamente a um princípio de conduta; pela qual eles obedecem ou resistem a uma interdição ou a uma prescrição”, (p. 32). Assim, os chamados “códigos morais”, que seriam determinados por aparelhos prescritivos como a família e a igreja, entre outros, implicam uma constituição de si enquanto “sujeito moral”, as “práticas de si”, que sustentam a posição de cada sujeito mediante os preceitos que lhe são

impostos. Quando o jornal estabelece uma série de palavras que não podem aparecer em anúncios, usando para isso a justificativa de não atentar contra a moral de seus leitores/consumidores, ele está se submetendo a códigos morais e também ajudando a os constituir.

As palavras proibidas fazem alusão, na visão do Jornal, a compreensões de duplo sentido (“frente e verso” e “chaveirinho”), diminutivos (“docinho”, “taradinho”) e suposto caráter obsceno (“sexo”, “oral” e “feti-che”), conforme nos contou a interlocutora.

Segundo Morgana Santos (2012), a estilística é um campo de estudo linguístico que investiga o conteúdo afetivo dos enunciados e provoca nos leitores/receptores diversas reações. Em se tratando de sexualidade, para Ivna Marinho, Sabrina Santos e Claudio Sena (2015), o duplo sentido pode ser lido como um recurso estilístico para formar uma identidade tanto da empresa como de seus consumidores. Pensando nos homens como principais consumidores, conforme Inimá Simões (2007), o duplo sentido tem uma função bem específica: dizer algo que não poderia ser dito de forma explícita. Essa pode ser a estratégia dos garotos de programa, que tentam acionar o duplo sentido, porém esbarram na interdição do jornal.

Sobre o obsceno, Andrea Leite (2011) aponta que o mesmo desafia o que é esperado, pois no momento em que emerge, supera o ocultamento do seu “cárcere”. Essa recriminação é alimentada por questões éticas, morais e estéticas e tem, na comunicação, a sua demonstração de poder, julgando o dito e o não dito. A autora dá atenção especial ao lugar do corpo no obsceno, pois o que é moralmente inaceitável passa pela materialização do corpo. A prostituição, por lidar diretamente com o corpo, tem, na censura do Jornal, sua tentativa de manter uma moralidade perante o que é publicizado na seção **Bons Momentos**.

Em sua pesquisa acerca do uso de palavras no diminutivo no cam-

po da sexualidade, Eliane Braga (2008) chegou à conclusão que a vulva apresentou um número maior de uso de sufixos no diminutivo do que o pênis, isso para assegurar uma maior infantilização das meninas ao acesso do universo da sexualidade. Já para o pênis, o uso do diminutivo é emitido principalmente pelas mulheres, em um esforço de defender as crianças de algo que pode ser prejudicial e agressivo a uma saudável formação sexual. Toda e qualquer possibilidade de se usar palavras que tendem a interferir no universo infantil é vedada pelo jornal, seria um risco altíssimo que algum anúncio fosse identificado como pedofilia, por exemplo.

As palavras e expressões que o Jornal interdita para a composição dos anúncios de prostituição são de ampla circulação na vida cotidiana. São, muitas vezes, estimulantes do desejo quando utilizadas fora de sua aplicação literal, como “programa”, “quente” e “selvagem”, por exemplo. O Jornal, no entanto, na tentativa de respaldar certa moral, ainda que mantenha uma seção “camuflada” para fins sexuais, mesmo a contragosto, como nos relatou a gerente comercial (apesar de não ter evidenciado o[s] motivo[s] do desgosto), tenta fazê-lo de forma polida, menos “baixa”, menos “chula”, conforme suas palavras.

É interessante compreender que a noção de baixo e chulo, como sinônimos de algo vulgar, inapropriado, não é um dado objetivo, mas o resultado de um processo ideológico. Portanto, uma palavra interpretada por determinado grupo social como “baixa” ou “chula” pode ser percebida por outro conjunto de pessoas como apenas uma palavra qualquer, especialmente, porque, possivelmente, contextualizada em um universo diferente em vista de sua característica polissêmica, como aponta André Valente (2001).

³⁴ Os imperativos de decência, mencionados por Foucault, relacionam-se à valorização da sexualidade adulta e conjugal (1999: 109).

Com esses imperativos de decência³⁴ (FOUCAULT, 1999), o Jornal propõe limitar o conteúdo das mensagens com uma linguagem de cunho sexual explícito. Essa não é uma prerrogativa específica do Jornal. Essa compreensão estrutura o pensamento ocidental nos últimos séculos. Casa, de forma muito adequada, com a moralidade cristã. Mas, afinal, qual é o lugar do sexo e da sexualidade nessa lógica? Ora, já aprendemos, desde a era vitoriana, conforme nos contou Foucault (1999), que o sexo e a sexualidade precisam ser vestidos com as roupas do pudor, da intimidade, da decência e da privacidade.

A partir dessa lógica, que cria discursos e constitui condutas, os anúncios de prostituição no Jornal, caso não fossem “tratados” poderiam ser um elemento capaz de ajudar a provocar rachaduras em uma construção secular que vê seus códigos de verdade serem questionados a partir de diferentes lógicas. Portanto, já que eles, os anúncios, ainda são necessários, conforme disse a gerente, porque são lucrativos e ajudam a financiar o Jornal, que apareçam o menos poluído, ou sujo, possível. Veste-se de moral, o impuro, o indócil, o, outrora nefando, negócio do desejo.

O conteúdo interdito vai desde atributos corporais (“barriga chapada”, “bumbum grande” e “coxas grossas”), a características de performance e enunciados que indicam a dinâmica do serviço sexual prestado (“carícias íntimas” e “massagem erótica”). Portanto, os discursos sobre corpo, sexualidade e prostituição são construídos a partir de um rol delimitado de signos, como abreviações (“atv” “pass”, “B.D”) e outras expressões (“corpo escultural” e “realizar suas fantasias”).

O que vemos na ação do Jornal é uma tentativa de controle dos discursos. São estratégias de interdição utilizadas para produzir um determinado regime de verdade. Foucault (1996) mostra que há três formas de interdição: o tabu do objeto (não se pode falar sobre determinada coisa); o ritual da circunstância (pode-se falar em determinadas circuns-

tâncias, mas não em outras); direito privilegiado ou exclusivo do sujeito que fala (somente um sujeito específico pode falar sobre determinado assunto). Dessa forma, o discurso pode ser controlado a partir de procedimentos de exclusão (permitido/proibido), de controles internos (processos disciplinares) e de rarefação (limitar suas possibilidades de comunicação).

As palavras que são interdidadas podem funcionar, aqui, como o tabu do objeto, isto é, como fronteiras discursivas e enunciativas demarcadas de forma histórica e cultural, entre aquilo que é aceitável dizer e, por consequência, o que é moralmente legítimo de ser vivenciado, em especial no que concerne à sexualidade. Segundo Foucault, “não se tem o direito de dizer tudo, [...] não se pode falar de tudo em qualquer circunstância; que qualquer um, enfim, não pode falar de qualquer coisa” (1996, p. 9). As expressões, frases e siglas censuradas discursariam contra concepções de decência com as quais o Jornal pretende atuar, assim como revelariam mecanismos de silenciamento de dinâmicas do trabalho sexual em Campo Grande.

Sobre o processo de interdição dessas palavras, há casos curiosos e que chamam a atenção. Palavras como “beijo”, “fazer amor”, “seios” e “sexo” são interdidadas apenas na seção **Bons Momentos**. Porque ali estariam associadas ao contexto da prostituição e, quando estes termos aparecem envolvidos com o negócio do sexo, eles podem ser potencialmente poluidores de uma moral social hegemônica. No entanto, caso elas aparecessem em outras seções, poderiam ser publicadas, pois não carregariam, em tese, o peso das transações comerciais de sexo/prazer/dinheiro. A “policia dos enunciados”, uma espécie de filtro, portanto, controla em quais situações, entre quais sujeitos e em quais relações sociais o que é dito pode ser dito, bem como em quais circunstâncias as palavras devem ser silenciadas (FOUCAULT, 1999).

É permitido que se fale em sexo, desde que não envolva prostitui-

ção. O “sexo” no “seio” da família tradicional burguesa é um “fazer amor” digno de ser despido. Parece que as palavras não são proibidas porque obscenas em si. Há tentativas, isso sim, de dificultar a vinculação clara da prostituição no Jornal. Há um esforço em “mascará-la”, não em eliminá-la. Ainda há parcelas da população que sacralizam e privatizam o sexo, portanto torná-lo público e comercial se desencontra desta perspectiva que parece ser hegemônica. Talvez, valha aqui a lógica do “afirmar que não é permitido, impedir que se diga, negar que exista” (FOUCAULT, 1999, p. 82).

A interdição vai além de censurar palavras e, conseqüentemente, reprimir e controlar práticas. O interdito produz verdade sobre um modo legítimo de experienciar a sexualidade e o corpo. Essa perspectiva configura uma tentativa de qualificar a escolha de parceiros, das performances sexuais a serem vivenciadas e, em última instância, da modalidade de prazer legítimo. No entanto, ainda que todo esse aparato tente produzir regularidades, a variedade de termos censurados aponta uma vontade de saber sobre o sexo e elas escapam pelas brechas sempre possíveis.

Os adjetivos, as descrições corporais e as carícias interdidadas (“beijo na boca” e “preliminar”, por exemplo) correlacionam ao estímulo histórico de pensar e falar em sexo. É a analítica da sexualidade. As palavras proibidas são, antes de tudo, sexualizadas pelo próprio poder que as julga (“curvas”, “manobras” e “furacão”, etc.). Isto é, a própria gerência do Jornal, querendo dessexualizar a **Bons Momentos**, higienizando-a, acaba por produzir um discurso sexual alternativo, diferente, mas que pode, quem sabe, desafiar normas e deslocar o desejo sem extingui-lo. Nossa

³⁵ De acordo com o Foucault: “o dispositivo de aliança conta, entre seus objetivos principais, o de reproduzir a trama de relações e manter a lei que as rege. [...] se articula fortemente com a economia devido ao papel que pode desempenhar na transmissão ou na circulação das riquezas” (1999, p. 101).

análise é inspirada na forma como Foucault (1999) trata a confissão, pois para o autor essa técnica de coerção teve um efeito de arquivo dos prazeres sexuais, ou seja, se a ideia era de interdição/repressão da sexualidade, isto não ocorreu da forma planejada.

As palavras proibidas são, portanto, convertidas em impronunciáveis, pois podem ser interpretadas como reivindicando experiências sexuais para além da dimensão heterossexual, ou mesmo marital, distantes da monogamia, que não visem a reprodução e, claro comerciais (RUBIN, 2017). Elas extrapolariam o “dispositivo da aliança³⁵”, porque fariam o sexo, este outro secreto e privado, ser visível em momentos e lugares inadequados. Ele precisa ser banido do discurso público até que inexistia na concretude. Por consequência, os preceitos morais instituídos pelas tensões das relações de poder demandam, de modo compulsório, uma produção textual comedida, em outros termos, disciplinada.

Em vista de tudo isso, é muito provável que o tabu da palavra proibida, ao invés de desestimular o desejo, acabe por instigar a dimensão criativa das pessoas que se anunciam na **Bons Momentos**; a produzir e reformular os seus conteúdos no sentido de atrair sua clientela, resignificando e potencializando o, outrora, inóspito lugar da interdição, pois, nas palavras de Foucault, “[...] o interdito, a recusa, a proibição, longe de serem as formas essenciais do poder, são apenas seus limites, as formas frustradas ou extremas. As relações de poder são, antes de tudo, produtivas” (1979, p. 299).

Neste sentido, acreditamos ser interessante pensar como o erotismo, principalmente em sua via mercadológica, também passa por discursos que buscam trazer outras roupagens. Estamos pensando aqui na pesquisa da Maria Filomena Gregori (2012) em *sex shops* em São Paulo, na qual a autora conta como muitos dos discursos/práticas que perpas-

sam esses espaços são focados no bem-estar, no cuidado de si e se afastam estrategicamente de uma linguagem mais explícita, como por exemplo, na forma como as mulheres de maior poder aquisitivo nomeiam os vibradores e dildos como acessórios, se afastando da aceção enunciativa de consolo.

Gregori (2012) ainda aponta que para compreender as dinâmicas desse negócio, se faz necessário, além de uma leitura interseccional com os marcadores sociais da diferença (classe, gênero, território e sexualidade), entender outras questões tais como: estratégias de marketing, projetos arquitetônicos e design gráfico. O erotismo é complexo e exige uma leitura para além da repressão produzida por certas normas, pois se existe uma potência obscena também coexiste um sentido de prazer saudável e mais sutil.

A ideia então é repensar a própria norma para além do uso recorrente em termos de controle e resistência, norma e desvio. Saba Mahmood (2006) mostra, com a ideia de “habitar a norma” na sua pesquisa sobre a agência das mulheres no revivalismo islâmico no Egito, como entender “neste sentido, a capacidade de agência pode ser encontrada não só em actos de resistência às normas como também nas múltiplas formas em que essas normas são incorporadas” (p. 131). A autora ainda complementa que as “normas não são apenas consolidadas e/ou subvertidas, mas também performadas, habitadas e experienciadas de várias maneiras” (p. 136). É justamente essa lente de análise do entre lugar da norma que lançaremos para os anúncios publicados na seção **Bons Momentos** a seguir.

Sexualidade, corpo e desejo nos anúncios publicados na **Bons Momentos**

As diretrizes proibitivas do Jornal são imperativas no processo de rearranjo dos enunciados, atentando às modalidades de existência de um conjunto de signos, que lhe possibilita ser algo mais que um simples conjunto de marcas materiais. Esse processo funda discursos. O discurso moral do Jornal, por exemplo, no que diz respeito à **Bons Momentos**, é resultado de um conjunto de enunciados que provém de um mesmo dispositivo.

É bastante possível, e caminhamos nessa perspectiva analítica, que haja uma coprodução do discurso entre anunciantes e veículo de anúncios, pois essas palavras ou imagens não existiam no vazio, “antes” do contato com o Jornal. É fundamental compreender de que modo os trabalhadores sexuais elaboram seus anúncios furtando-se de elementos textuais e fotográficos que, em outras condições, seriam operacionalizados em legendas atrativas ao público *habitué* do mercado sexual local.

Depois do périplo que pode implicar a publicação do anúncio, nossa intenção é analisar como as noções de sexualidade, corpo e desejo são acionadas para tornar possível o comércio do sexo entre os anunciantes e os clientes. Isto é, ao conseguir burlar os instrumentos de interdição, ao escapar, problematizamos algumas recorrências que podem

³⁶ A sigla BD, utilizada por Rafael, significa “bem dotado”. Isto é, o profissional do sexo está fazendo referência ao seu pênis, supostamente, avantajado.

³⁷ Representadas pelas siglas “atv.” “pas” e “pass”.

³⁸ Em uma perspectiva foucaultiana, economia remete a regimes e modos de operação do poder.

acionar os mecanismos de desejo dos clientes e tornar possível o negócio do sexo a partir das páginas do Jornal.

Vejamos alguns exemplos:

Figuras 1, 2 – Anúncios publicados em 01 de junho de 2019

**** RAFAEL BD ATV/PASS ****

Com local discreto, climatizado.
Ela/Eles/Casais. Fone: 9.9211-0620.

*** FOFO ATV/PAS ***

Moreno, 1,70alt/80kg. Ac. cartões. C/local 993415978 Whats

Fonte: Jornal

“Rafael” e “Fofó” ilustram bem o que se encontra nesta seção. De modo geral, há um perfil do anunciante (cor/raça, altura, peso, dote³⁶), formas de pagamento, descrições acerca do serviço prestado (“aceita cartões”, atende “elas/eles/casais), dados do local de atendimento (“discreto” e “climatizado”) e informações sobre a performance sexual desempenhada (ativo e passivo³⁷). Estamos apontando o destaque de categorias de articulação que, quando interseccionadas, podem constituir a potencialização do desejo. Em alguns casos, isso pode ser articulado ao redor da performance sexual; outras vezes de cor/raça; em alguns casos, da corporalidade, da virilidade, enfim.

O que estamos dizendo é que a economia³⁸ da interdição, posta em prática pelo Jornal, não inviabiliza que os anúncios discurssem sobre os atributos dos garotos de programa, senão que exigem um quê a mais de inventividade para articular signos que aludam a determinadas categorias que possam, quando interseccionadas, despertar desejo. Segundo Heloisa Buarque de Almeida et al. (2018), esses marcadores sociais da diferença são “uma maneira de designar como diferenças são socialmente instituídas e podem conter implicações em termos de hierarquia, assimetria, discriminação, desigualdade” (2018, p. 19).

Importante destacar o lugar da agência em uma leitura interseccional, pois, nas relações de poder, a resistência é uma possibilidade de linha de fuga ao contexto desigual, como nos aponta Sherry Ortner (2007). Ou seja, o aparecimento e aproximação de determinadas expressões nos anúncios, depois do crivo do Jornal, pode ser compreendido como resultado de sistemas de conhecimento e de diferentes relações sociais.

As estratégias são de toda ordem. Elas estão nos termos utilizados, na fonte das letras, na cor dos anúncios, nos signos de pontuação. Quando tudo isso se aproxima, na expectativa dos anunciantes e na do Jornal, espera-se que o desejo do cliente seja desperto e o negócio comece a ser efetivado. Como amostra desta distinção gráfica na composição dos anúncios representados, “Rafael”, por exemplo, utilizou uma formatação mais comum, com destaque em preto no título; enquanto “Fofó” recorreu ao título laranja. Além das cores nos títulos e no fundo, é possível notar o uso de sinais (ponto de interrogação e asteriscos) na tentativa de diferenciar-se.

É preciso chamar a atenção para dois aspectos que, talvez, em outros campos e momentos da prostituição masculina não fossem tão relevantes, ou mesmo fossem desprezados. Aqui, no entanto, aparecem em destaque. Um deles, nos dois anúncios; e outro, em um dos anúncios. O primeiro elemento diz respeito à performance sexual dos garotos de programa. O imaginário popular, e isso ronda boa parte dos trabalhos sobre prostituição masculina no Brasil (LOPES, PASSAMANI, ROSA, 2019), tem uma expectativa de que o garoto de programa seja o “homem de verdade” e, como homem de verdade, seja “heterossexual”, “bem dotado” e, naturalmente, ativo. Os dois anúncios fazem menção a garotos de

⁴⁰ Sobre os modelos classificatórios da sexualidade no Brasil, é bastante interessante a pesquisa de Peter Fry (1982).

⁴¹ Isadora Lins França (2012), em uma parte de sua pesquisa se dedica a pensar e problematizar o lugar dos homens gays conhecidos como ursos.

programa que poderíamos chamar de “versáteis”, o que já pode apontar uma possibilidade de deslocamento¹² e a incorporação das diferenças não como desigualdades, supostamente desvalorizadas, mas como dimensões inventivas e criativas no campo do erotismo⁴⁰.

Por outro lado, o segundo anúncio traz como maior destaque o fato do garoto de programa ser “Fofo”. O corpo “fofo”, “gordo”, “gordinho” não costuma aparecer com grande destaque no campo da prostituição masculina, seja como corporalidade recorrente entre os garotos, que investem em corpos malhados/definidos/magros, ou mesmo demandado pelos clientes. Quando corpos gordos ou “fofos” aparecem em anúncios de prostituição masculina, talvez, sinalizem, outra vez, deslocamentos nesse universo que, mesmo sutis, podem começar a esquadriñar cenários mais abertos e receptíveis à inteligibilidade de outras corporalidades⁴¹.

Nos anúncios de “Marcos Liberal” e “Moreno Flex”, há o destaque para o público a ser atendido pelos trabalhadores sexuais e este não é homogêneo. Enquanto “Marcos Liberal” atende “casais e elas”, “Moreno Flex” atende “casais e eles”:

Figuras 3, 4 – Anúncios publicados em 11 de janeiro de 2017 e 16 fevereiro de 2018, respectivamente

MARCOS LIBERAL
P/ casais, elas e seus secretos
desejos. F: 99183-8403.

*******MORENO FLEX*******
50R\$ Diferenciado, 25 Anos p/eles
e casais (67) 9.9653-4025 ou
9.91506678

Fonte: Jornal

Enquanto o primeiro mira “nelas”, mas também pode atender o casal, o segundo mira “neles” e pode atender também o casal. Veja, não sabemos a orientação sexual dos casais, mas, geralmente, quando aparece

a nomenclatura casal, os anunciantes estão se referindo a casais heterossexuais. As ênfases são diferentes e isso pode informar, por exemplo, sem dizer sobre preferências em relação à orientação sexual do desejo. Se “Marcos Liberal” não atende apenas “eles”, pode querer informar que não é parte de seus serviços as relações estritamente homossexuais, algo que parece ser a prioridade de “Moreno Flex”.

Aqui, caberia tentar entender o que os termos “Liberal” e “Flex” podem remeter. O “liberal” de Marcos pode sinalizar à clientela que ele atende também a homens, mas, possivelmente, que haja uma intensa negociação em termos de relações sexuais entre os dois. As relações preferenciais seriam com as mulheres. Já no caso do “flex” de Moreno, a informação codificada poderia remeter à disposição na relação sexual de ser, inclusive, passivo, se essa fosse a vontade do cliente. Em outros contextos, “liberal” e “flex” poderiam informar sobre a mesma dinâmica: possibilidade de passividade no ato sexual, o que nos parece não ser o caso aqui, em vista da presença específica de mulheres em um dos anúncios.

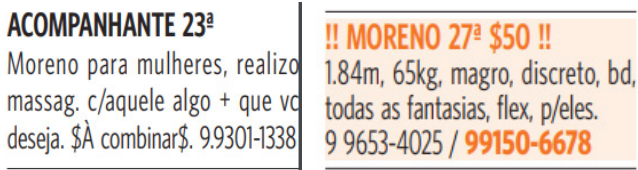
Em tempo, ainda é preciso destacar, no anúncio de “Moreno Flex”, a referência a seus 25 anos. De maneira geral, esta idade é considerada como de um jovem. Ainda que na prostituição masculina haja um início de carreira ao redor dos 18 anos e uma idade próxima a essa seja a mais aventada no mercado. 25 anos é uma idade média que tem boa entrada no negócio. Ela informa sobre “alguma experiência” e produz afastamento confortável dos temidos “-18”.

Para além disso, 25 anos pode informar sobre uma quase exigência no mercado: a juventude. Como sabemos, o marcador etário, a partir da biologia, tem sido, cada vez mais, problematizado. Isso acontece em vista de haver uma considerável descronologização da vida adulta. Isso não ocorre apenas no mercado dos trabalhadores sexuais. Tem sido, sim, como diz Guita Debert (2010), uma marca da sociedade contemporânea. Quando o curso da vida deixa de centrar-se em fases marcadas biolo-

gicamente, a juventude perde uma temporalidade específica e torna-se um valor. Um valor a ser perseguido por todos em qualquer momento e mantido tanto quanto seja possível. Isso faz muito sentido na prostituição masculina, pois é bastante comum a marcação intergeracional como um tensor libidinal do desejo (PERLONGHER, 1987).

Há, no entanto, anúncios com mais informações, mas que continuam a tentar driblar as interdições do Jornal a partir de códigos, símbolos e expressões que podem ser mais familiares apenas para pessoas que já fazem parte daquelas que consomem esse tipo de serviço. São os casos dos anúncios de “Acompanhante 23a” e “Moreno 27a \$50!!”.

Figuras 5 e 6 – Anúncios publicados em 11 de dezembro de 2018 e 06 de novembro de 2017, respectivamente



Fonte: Jornal

A primeira informação a ser destacada é o fato de um dos anunciantes se apresentar como “acompanhante” e oferecer os serviços de “massagem”. Esta pode ser uma estratégia do Jornal para tentar se afastar da prostituição mais “crua”, constituindo outros lugares sociais, mas também pode ser uma estratégia dos próprios anunciantes, uma vez que o público preferencial a ser atendido por “Acompanhante 23a” são mulheres. Há uma série de interdições que construiu um imaginário social que ronda de pudores a relação de mulheres com o sexo, com a prostituição, com a satisfação paga do desejo. Algo semelhante ocorre entre os caça-gringas da Praia da Pipa em seus flertes e conquistas com as turistas estrangeiras, pois é fundamental que a relação não seja associada, imediatamente, com prostituição (CANTALICE, 2016).

O anúncio em destaque faz isso, pois diz prestar dois serviços: companhia e massagem para mulheres. No entanto, também dá um passo além, na medida em que promete, seja na companhia ou na massagem, “aquele algo + que vc deseja”. Nesse momento, o anunciante fala diretamente com a mulher consumidora e o pequeno texto deixa de ser genérico e hermético, uma vez que nos dá a entender que ele conhece os desejos da cliente em potencial, como se eles tivessem um pacto de segredo e cumplicidade.

Já o anúncio de “Moreno 27a \$50!!” funciona a partir de uma chave que nos parece um pouco diferente. Ainda que os dois compartilhem alguns elementos comuns, como a juventude e a capacidade de realização de fantasias e desejos, “Moreno 27a \$50!!” se diz “flex” e, aparentemente, seu público é apenas masculino. Além disso, como fala com outro público, é preciso dizer-se “discreto” e “bd”. Outra vez, há muitas informações em um pequeno extrato de texto.

Chama a atenção o preço. Em pesquisas anteriores (PASSAMANI; ROSA, LOPES 2020), viu-se que estes preços são compatíveis com pessoas que se prostituem nas ruas, onde há uma enorme defasagem e intensa negociação sobre a precificação do trabalho sexual. A prostituição de rua é tida como “suja” e “perigosa”, por isso o baixo valor frente ao suposto “alto risco”. Outro ponto a ser destacado é a necessidade de revelar, por meio da palavra “discreto”, códigos de masculinidade que podem ser esperados desse garoto de programa. Do ponto de vista hegemônico, ser discreto é “assemelhar-se”, “aproximar-se”, de uma norma de conduta de homens heterossexuais, aqueles que estariam “acima de qualquer suspeita” em termos de práticas e desejos dissidentes. Mas apenas dizer-se “discreto” parece não bastar, pois é preciso anunciar-se “bd”, como visto anteriormente, uma referência a ser “bem dotado”, ou seja, possuir um pênis avantajado. “BD” pode não nos dizer nada, ordinariamente, mas em um contexto interdito, onde é preciso comunicar a um público

muito específico, esta mera junção de duas consoantes em um corpo magro e “discreto” pode ser altamente estimulante.

Há anúncios que não fazem qualquer referência a performances sexuais, nem a públicos aos quais ele se dirige. Tais classificados investem em outros elementos para cativar clientes. Este parece ser o caso de “Eduardo 18 anos”.

Figura 7 – Anúncio publicado em 17 de julho de 2018

EDUARDO 18 ANOS

Moreno claro, 1.69alt 65kg, sem pelos, faço massagem relaxantes com finalização completa. Tenho local no centro. Fotos no whats. 99189-8768.

Fonte: Jornal

Em primeiro lugar, a idade de Eduardo pode funcionar como um diferencial: ele diz ter 18 anos. Idade associada à juventude, ao longo de nossa pesquisa, aparece como um estimulante do desejo. Como massagista que se anuncia, tal como outros classificados aqui destacados, o deslocamento proposto por “Eduardo 18 anos” é a “finalização completa”, que fica em aberto, sendo concretizada pela imaginação de sua clientela.

Em Campo Grande, onde o sistema público de transporte não é dos mais eficientes e cuja estrutura urbana perfaz uma cidade horizontal, com grandes distâncias, nem sempre de fácil acesso, anunciar que o atendimento pode ser realizado no centro da cidade aparece como uma vantagem. Tal vantagem, pode permitir o alcance de diferentes públicos e sinalizar também uma configuração contraditória de classe.

Ainda que as pessoas mais pobres residam em bairros periféricos da cidade e que na região central seja mais comum encontrar pessoas

de estratos médios e médio-altos, há um grande número de trabalhadores do setor de serviços que começaram a compartilhar moradia em apartamentos com menos de 70m² com outras pessoas que comungam da mesma origem de classe. Começamos a ver em Campo Grande, um processo migratório dentro da própria cidade, algo já observado por Gilberto Velho (1989) em suas pesquisas sobre o bairro de Copacabana, no Rio de Janeiro.

No anúncio de “Guilherme 21 A. Atencioso”, há muitos elementos que aparecem nos anúncios anteriores. O garoto coloca uma foto de seu corpo, sem rosto. Isso já demonstra um maior investimento financeiro, que é complementado por um anúncio mais completo. Ou seja: o anunciante pagou o preço mais caro entre todos os classificados que destacamos para nossa análise.

Figura 9 – Anúncio publicado em 01 de maio de 2017

GUILHERME 21A. ATENCIOSO



Educado e uma ótima companhia p/vc que busca algo reservado, 1,78 alt. 68kg, mestiço, olhos castanhos. Acompanhante masculino. Atdo em mot/hot, local próprio. Fotos/valores. Whats 67 999111399

Fonte: Jornal

⁴² Ver sobre as aproximações entre moreno e mestiço em (GUIMARÃES, 2011; MAGGIE, 1998).

Juventude, corpo magro, diversidade de locais de atendimento, possibilidade de negociação em outros espaços, como o aplicativo de mensagens, além de um investimento na propaganda de si, especialmente sobre características como “atencioso”, “educado” e “ótima companhia”, nos parecem ser estratégias que procuram estimular o desejo a partir de outras frentes menos “diretas”, como vimos em anúncios anteriores. Mas, sem dúvidas, elas também buscam por atrair uma clientela.

O fato de não anunciar seus preços, mas fazer um alto investimento no anúncio e lançar mão de uma estratégia mais “higienizada” – que talvez agrade bastante o Jornal – pode sinalizar que “Guilherme 21 A. Atencioso” mira um público com mais recursos, pertencente a estratos sociais mais elevados, para os quais atenção, educação, boa companhia e reserva possam ser valores tão, ou mais, fundamentais que ser “atv”, “malhado”, “bd”. É possível que estes elementos também sejam muito valorizados, mas socialmente eles poderiam ser prescindidos em vista de certos valores do espírito e certa distinção (BOURDIEU, 2007).

Há um elemento que é recorrente nos anúncios. Dos nove classificados, aqui destacados, em seis deles há referências explícitas à cor/raça. Em nenhum deles, aparecem as categorias “branco” ou “negro”. Nos seis anúncios em que há referência à cor/raça, a categoria que se destaca é “moreno”. Em um anúncio a categoria “mestiço” que, por exclusão, pode estar próxima de moreno⁴².

A capital de Mato Grosso do Sul é conhecida como “cidade morena”. Isso remonta a memórias distantes, quando ela ainda fazia parte do estado de Mato Grosso e é uma alusão à cor da terra (roxa/vermelha), cuja poeira deixava qualquer pessoa “morena” (CAMPESTRINI e GUIMARÃES, 2002; CALADO, 2013). Essa referência nomeia ruas, avenidas, bairros, terminais de transporte público, emissoras de rádio e televisão, estádios de futebol, enfim, as pessoas da cidade. As variações de moreno estão por toda parte e servem para identificar a cidade e os

seus moradores. Moreno, aqui, no dia-a-dia da cidade, parece que mais aproxima do que afasta.

Já sabemos, desde Kabengele Munanga (2003), pelo menos, que raça tem sido lida como questão política e sociológica no Brasil, onde o nosso racismo é um constructo muito mais de marca, que de origem (DAMATTA, 1987). Assim, em nosso país, a cor ganha uma importância muito grande nas discussões e definições de raça e, até, quem sabe, de etnia. No Brasil de tantas cores, a cor pode ser compreendida, como nos adverte Monique Miranda (2010), como o resultado de intrincados níveis de relações sociais a que os sujeitos estão envolvidos. Cor, nesse sentido, é resultado de muita negociação em nosso país (SANSONE, 2003). O “moreno” dos classificados pode estar jogando com estas nuances e mirando projetos mais rentáveis.

Segundo Lilia Schwarcz (2012), cor exprime uma experiência social. No caso do Brasil, essa experiência pode ser bastante sofrida para todos aqueles cuja cor não é branca. Assim, cor tem subordinado pessoas não brancas em nosso país. No entanto, isso pode se transformar quando em articulação com classe, ou no caso dos anúncios, de performances sexuais ou geração.

Raça e cor, assim, no cotidiano brasileiro, funcionam quase como sinônimos. Entretanto, é preciso atentar para a sutileza das diferenças entre cor e cor da pele, como sugere Antônio Sérgio Alfredo Guimarães (2011). Segundo ele, “na nossa classificação, a textura do cabelo e o formato de nariz e lábios, além de traços culturais, são elementos importantes na definição de cor” (2011, p. 266). Ou seja, a tonalidade da cor da pele é só mais um elemento que configuraria a definição da cor de determinada pessoa. Estrato social, “boas maneiras”, “domínio da cultura européia”, adoção do cristianismo, formaram, historicamente, no Brasil, o nosso gradiente de branqueamento (GUIMARÃES, 2011). Esse poderia ser, em nosso entendimento, o pano de fundo que ajuda a com-

por a noção de moreno, tão presente nos anúncios e popular em Campo Grande, que é tão recorrente para compreender boa parcela da população brasileira.

Yvonne Maggie (1998) mostra que a categoria moreno pode ser uma categoria intermediária para fugir do racismo, já para Livio Sansone (2003), o termo abriga uma ambiguidade ao poder abarcar desde pessoas brancas com cabelos mais escuros, até negros cuja tonalidade da pele é mais clara. É interessante pensar, tal como Alan Augusto Moraes Ribeiro (2010), que a ideia de moreno pode ser resultado de um processo cultural/ideológico persistente de branqueamento, que buscaria eliminar a proximidade com a negritude. No limite, eliminar a negritude. No entanto, resta evidente, no cotidiano popular brasileiro, que o moreno pode ser quase tudo, mas há algo que o moreno não é: branco.

Nesse sentido, os morenos podem ocupar diferentes lugares. Essa fluidez dificulta uma definição precisa. É possível que haja um maior entendimento enquanto lugar intermediário em termos de coloração. Como afirma Lilia Schwarcz, “raças e cores no Brasil atuam como construções sociais arbitrárias, mas não aleatórias. Representam arranjos dia-críticos, relacionais, posicionais (2012, p. 55).

Gibran Braga (2014), em seu trabalho sobre homens negros no homoerotismo virtual, diz que há uma ambiguidade em relação a estes sujeitos. Por um lado, uma sobrevalorização resultante da hipersexualização dos corpos negros, no caso, masculinos. Por outro, uma exigência de afastamento da categoria negro, que, em vários contextos, ainda constituída como de desprestígio social, o que exige manejos no sentido de aproximar os sujeitos da categoria moreno. Isso, inclusive, já aparecia no trabalho de Néstor Perlongher (1987) sobre prostituição masculina em São Paulo. Braga chama esse “enunciado performativo” de “clareamento estratégico” e faz com negros se classifiquem como “morenos escuros”, “morenos escuros” como “morenos”, “morenos” como “morenos claros”,

entre tantas outras variações. O objetivo seria garantir uma sobrevida no flerte *online* e desdobrá-lo para o *off-line*.

Assim, o moreno escapa pelas brechas das dicotomias estabelecidas para o negro e o branco. O moreno cria ao se redor, no campo da prostituição, um imaginário muito particular. Polivalente, porque multifacetado. Trata-se de uma encruzilhada onde se encontram muitas potências desejanter. Ora, associadas àquilo que o senso comum naturaliza como próprio de corpos negros. Pois há negritude no moreno. Ora, incorpora, por meio de uma tonalidade mais clara da pele, um distanciamento – quem sabe visto como necessário por outro grupo de clientes – da negritude. Assim, moreno, enquanto cor social, diante de um gradiente de cores, na prostituição masculina que investigamos, é a categoria de maior visibilidade, talvez, por conta da ampla gama de agenciamentos dela advinda.

Como mostramos na análise dos anúncios da **Bons Momentos**, a marcação da diferença, que não necessariamente se desdobra em desigualdade, constitui potência para a efetivação de um negócio que precisa driblar uma série de barreiras sociais mais amplas, além de interdições mais imediatas, como as palavras proibidas pelo Jornal, e ainda efetivar estratégias eficientes para instigar o desejo de potenciais clientes.

⁴³ As noções de conduta e contraconduta foram discutidas por Michel Foucault em sua genealogia da governamentalidade por meio da análise do pastorado. Ver Foucault, 2008 e Costa, 2019.

Considerações Finais

Ao longo do texto, mostramos como as interdições à **Bons Momentos** discursam sobre os imperativos de decência com os quais o Jornal pretende atuar. As “palavras proibidas” regulam práticas discursivas sobre as temáticas que envolvem corpo, sexualidade e desejo. Com isso, se espera controlar o uso “tarifado do sexo” (POCAHY, 2012) e os corpos de trabalhadores sexuais.

A interdição discursiva produzindo enunciados e narrativas de verdade sobre um modo legítimo de experienciar o prazer e a prostituição. Ao passo que o discurso sexual, performado pelas “palavras proibidas”, reproduz a moralidade atuante na sociedade campo-grandense. O Jornal se projetaria como porta-voz das contradições morais do Estado. No entanto, as interdições não dão conta de apagar os prazeres negociados. Os corpos que, teoricamente, requerem proteção são os mesmos que acessam essa região moral (PARK, 1967). São os corpos que contratam e gozam.

O que se publica no Jornal, e que difere do que outros pesquisadores encontraram em seus campos, está na pornificação de si (BARRETO, 2019), no manejo da linguagem erótica para a produção de perfis atrativos. Há padrões de desejabilidade (BRAGA, 2015) no interagir lascivamente (PASSAMANI, 2018) da indústria do sexo. Há possibilidades de agência nas brechas da interdição que permitem pensar em estratégias.

Assim como o poder opera nas sutilezas, as estratégias operam no que lhes é básico. Se a **Bons Momentos** é um espaço que desagrade parte do editorial e que está sob constante ameaça, no entanto, as abreviações e subterfúgios utilizados pelos anunciantes, independente se por iniciativa própria ou por exigência do Jornal, caracterizam uma forma de agenciamento dos corpos, uma espécie de contraconduta⁴³, ou (retomando Mahmood) “habitar a norma” a tensionando, a performando, a deslocando, a experienciando.

As estratégias de interdição não impedem que a **Bons Momentos** continue a ser publicada diariamente. Pois, como dito, nenhum poder opera sem contradições e resistências. Se, por um lado, o projeto regulador cerceia narrativas desejanter; por outro, há uma economia libidinal capaz de negociar espaços. Enquanto o Jornal possibilita as primeiras aproximações (bastante higienizadas), o *whatsapp* desponta como a plataforma onde os contatos podem ser negociados e consumados despuoradamente.

Por fim, as palavras proibidas, as interdições do Jornal, as estratégias inventivas dos anunciantes nos mostram como as tensões e torções resultantes das relações de poder, ainda que muito sutis por vezes, operam produzindo permanências e estimulando potências em torno do sexo, da sexualidade e do desejo. De maneira recorrente, isso ganha forma em poucas linhas, entre muitos códigos, em abreviações, quase sem adição de recursos tecnológicos sofisticados, lá na última página de um Jornal. Ironia seria não pensar que isso, o “velho”, o “ultrapassado”, o “antigo”, “o jurássico” também não fosse capaz de atuar como um tensor libidinal do desejo estimulando o prazer de determinado público, que aprendeu a (ou conseguiu) se excitar, desejar e gozar, exatamente, assim.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Heloísa; SIMÕES, Julio; MOUTINHO, Laura; SCHWARCZ, Lilia. Numas, 10 anos: um exercício de memória coletiva. In: SAGGESE, Gustavo et al. (Org.). *Marcadores Sociais da Diferença: Gênero, sexualidade, raça e classe em perspectiva antropológica*. São Paulo: Terceiro Nome; Gamma, 2018. p. 9-30.

BARRETO, Victor Hugo. Os novos territórios da prostituição masculina. In: OLIVEIRA, Thiago (Org.). *Homens nos mercados do sexo: reflexões sobre agentes, espaços e políticas*. 1. ed. Salvador: Editora Devires, 2019.

BOURDIEU, Pierre. *A distinção*. Crítica social do julgamento. São Paulo: EDUSP, 2007.

BRAGA, Eliane Rose Maio. “Palavrões” ou palavras: um estudo com educadoras/es sobre sinônimos usados na denominação de temas relacionados ao sexo. 2008. 240f. Tese (Doutorado em Educação Escolar). Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras, Campus de Araraquara, 2008.

BRAGA, Gibran T. Prazeres Incômodos: trajetórias de homens negros no universo do homoerotismo virtual. *Gênero na Amazônia*, v. 1, p. 147-163, 2015.

BRAGA, Gibran Teixeira. “Não estou cobrando o que eu não posso dar”: masculinidade simétrica no homoerotismo virtual. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, Rio de Janeiro, n. 21, pp. 225-261, 2015.

CALADO, Lenita Maria Rodrigues. *Era uma feira aonde a gente ia de chinelo: Campo Grande e sua Feira Livre Central*. Dourados-MS: Ed.UFGD, 2013.

CAMPESTRINI, Hildebrando; GUIMARÃES, Acyr Vaz. *História de Mato Grosso do Sul*. Campo Grande: IHGMS, 2002.

CANTALICE, Tiago. *Dando um banho de carinho! Os caça-gringas e as interações afetivo-sexuais em contextos de viagem turística* (Pipa-RN). Jundiaí-SC: Paco Editorial, 2016.

CASTRO, Edgardo. *Introdução a Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

COSTA, Helrison. O lugar das contracondutas na genealogia foucaultiana do governo. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, Brasília, v.7, n.1, abr., p. 61-78, 2019.

DAMATTA, Roberto. *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

DEBERT, Guita Grin. A dissolução da vida adulta e a juventude como valor. *Horizontes antropológicos*. Porto Alegre, v. 16, n. 34, p. 49-70, 2010.

EL FAR, Alessandra. *Páginas de sensação: literatura popular e pornográfica no Rio de Janeiro (1870 –1924)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade do saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2019.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território, População*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FRANÇA, Isadora Lins. *Consumindo lugares, consumindo nos lugares: homossexualidade, consumo e subjetividades na cidade de São Paulo*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2012.

FRY, Peter. *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro, Zahar, 1982.

GREGORI, Maria Filomena. Erotismo, mercado e gênero: uma etnografia dos sex shops de São Paulo. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 38, p. 53-97, jun., 2012.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. Raça, cor, cor da pele e etnia. *Cadernos de Campo* (São Paulo 1991), v. 20, n. 20, p. 265-271, 30 mar., 2011.

LEITE, Andrea Limberto. Obscenidade e jogos de interdição. *Revista Rumores*. São Paulo, v. 1, n. 9, p. 01-14, 2011.

LOPES, Tatiana Bezerra de Oliveira, PASSAMANI, Guilherme R., ROSA, Marcelo V., 2019, "Prostituição masculina no Brasil: o panorama da produção teórica desde "O negócio do michê" In: Thiago Oliveira (org), *Homens no mercado do sexo: reflexões sobre agentes, espaços e políticas*, Bahia, Editora Devires, 19-50.

MAGGIE, Yvone. Aqueles a quem foi negada a cor do dia: as categorias de cor e raça na cultura brasileira. In: MAIO, Marcos C.; SANTOS, Ricardo V. (Org.). *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: Fiocruz; Centro Cultural Banco do Brasil, 1998.

MAHMOOD, Saba. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. *Etnográfica*, Lisboa, v. 10, n. 1, p. 121-158, maio, 2006.

MARINHO, Ivna Freire; SANTOS, Sabrina Mesquita dos; SENA, Claudio Henrique Nunes de. Mercado erótico: um estudo acerca dos posicio-

namentos de marca. In: XXXVIII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, 2015, Rio de Janeiro. *Anais eletrônicos...* Rio de Janeiro: XXXVIII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, 2015.

MEYER, Marlyze. *Folhetim, uma história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

MIRANDA, Monique. *Classificação de raça, cor e etnia: conceitos, terminologia e métodos utilizados nas ciências da saúde no Brasil, no período de 2000 a 2009*. Dissertação de Mestrado. 2010. 139 p. Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouca – ENSP. Fiocruz. Rio de Janeiro.

MUNANGA, Kabengele. *Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia*. Palestra proferida no 3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação-PENESB-RJ, 05/11/03.

ORTNER, Sherry. Poder e Projetos: reflexões sobre a agência. GROSSI, Miriam *et al.* (Org.). *Conferências e Diálogos: saberes e práticas antropológicas*. Brasília: ABA/ Nova Letra, p. 45-80, 2007.

PARK, Robert. E. A cidade: sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano. In: VELHO, Otávio. G. (Org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, p. 25-66, 1967.

PASSAMANI, Guilherme R. *Batalha de confete: envelhecimento, condutas homossexuais e regimes de visibilidade no Pantanal-MS*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2018.

PASSAMANI, Guilherme R.; ROSA, Marcelo Victor da; LOPES, Tatiana Bezerra de Oliveira. Prostituição masculina e interseções desejanas nas ruas de Campo Grande (MS). *Rev. bras. Ci. Soc.*, São Paulo, v. 35, n. 103, e3510303, 2020

PERLONGHER, Néstor. *O negócio do michê*. A prostituição viril em São Paulo. São Paulo: Brasiliense, 1987.

POCAHY, Fernando “Vem meu menino, deixa eu causar inveja”: ressignificações de si nas transas do sexo tarifado”. *Sexualidad, Salud y Sociedad – Revista Latinoamericana*, Rio de Janeiro, n. 11, p. 122-154, 2012.

POIARES, Izabela Rodrigues; RIBEIRO, Mariana Borba. Representação social da enfermeira no Brasil contemporâneo. *Revista Vernáculo*. Curitiba, n. 44, p. 103-127, 2019.

RIBEIRO, Alan Augusto Moraes. No meio e misturado: o moreno como identificação de cor entre estudantes de uma escola pública. *Conjectura: Filosofia e Educação*, Caxias do Sul, Jan/Abril, v. 15, n. 1, p. 67-77, 2010

RUBIN, Gayle. *Políticas do Sexo*. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

SANSONE, Livio. *Negritude sem etnicidade*. O local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil. Pallas: Edufba; 2003.

SANTOS, Morgana Ribeiro. O duplo sentido no forró: estudos semântico-estilísticos. In: XVI Congresso Nacional de Linguística e Filologia, 2012, Rio de Janeiro. *Cadernos do Congresso Nacional de Linguística e Filologia*. Rio de Janeiro, v. 16, n. 04, 2012.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Do preto, do branco e do amarelo: sobre o mito nacional de um Brasil (bem) mestiçado. *Ciência e Cultura*, São Paulo, v. jan./fe/mar. 2012, n. 1, p. 48-55, 2012.

SIMÕES, Inimá. Sexo à brasileira. *Revista ALCEU*. Rio de Janeiro, v. 8, n.15, p. 185 – 195, jul./dez., 2007.

VALENTE, André Crim. *A linguagem nossa de cada dia*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

VELHO, Gilberto. *A utopia urbana: um estudo de antropologia social*. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.

CAPÍTULO 7

MEMÓRIAS, ARRANJOS E ESTRATÉGIAS: EXPERIÊNCIAS TRANS FEMININAS/TRANS MASCULINAS E TRAVESTIS NA CIDADE DE CAMPO GRANDE*

Adriana Cristiane Lopes Lino
Guilherme Rodrigues Passamani

Introdução

Este capítulo versa sobre as experiências trans femininas, trans masculinas e travestis na cidade de Campo Grande/MS. Das memórias das pessoas com as quais travamos interlocução, destacam-se os afetos como especificidades levantadas no campo. Nosso olhar destacará o uso de arranjos e estratégias como parte significativa do estar no mundo em relação às reivindicações por reconhecimento social.

Apresentamos aqui parte de algumas considerações que foram feitas durante a realização de trabalho de campo da pesquisa de mestrado, junto ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Culturais (PPGCult), da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, campus de Aquidauana (CPAq/UFMS), da primeira autora. Apresentamos, por meio de um debate acerca dos afetos, duas das principais considerações que foram feitas a partir das narrativas das memórias de seis⁴⁴ pessoas trans femininas/trans masculinas e travesti da cidade de Campo Grande.

⁴⁵ Juliana é um codinome. Codinomes serão usados na referência a todas as interlocutoras citadas.

A primeira consideração dá-se pela atuação direta da família na história de vida das pessoas trans que participaram desta pesquisa, fato que contribuiu positivamente para suas mudanças corporais quanto pelo seu reconhecimento social pela retificação do seu prenome conforme a identidade de gênero autopercebida. Argumentamos que esta seja uma composição diferente das histórias de vida de muitas pessoas transexuais e travestis que já foram retratadas em outros momentos e contextos. A família aparece como um importante elemento constituinte das suas redes de afetos. Na segunda consideração, apresentamos os usos e as práticas com o desenvolvimento dos arranjos e de estratégias que contribuíram para as readequações desejadas pelas interlocutoras e pelos interlocutores em seus processos de transição.

Começamos este artigo com o relato de uma cena de campo. Assim documentou a primeira autora:

No dia e na hora que agendamos para a entrevista, cheguei à casa de Juliana⁴⁵. Encontrando o portão para a entrada de carros já elevado, sigo avançando alguns passos, de modo que eu pudesse ser vista, e começo a bater palmas. Logo avistei Juliana na porta com uma vassoura na mão. Ela me convida para entrar e, preparando uma cadeira, pede para que eu me sente na varanda “só um pouquinho” para que, nas palavras dela, “pudesse dar uma ajeitada na casa”. Enquanto Juliana, daria a tal “ajeitada”, puxo uma conversa buscando, em alguma medida, preencher os espaços vazios - que naquele momento eram muitos - entre as peças do quebra-cabeça que tentava montar, mentalmente, pelos apontamentos feitos para conhecer melhor a sua tra-

jetória como ativista trans. Com as poucas peças que tinha, tentei organizar na minha própria memória um pouco da sua trajetória. Juliana é uma pessoa travesti de 40 anos, ativista e fundadora da Associação das Travestis e Transexuais de Mato Grosso do Sul. Começamos uma conversa sobre parte das suas empreitadas entre trabalho e a atenção que ela dispensava ao jovem que estava sob seus cuidados. Durante a conversa, Juliana me contou que o menino era: “filho de uma amiga e comadre, cuidado como a um filho”. Segundo Juliana, a mãe do menino passava por dificuldades e sem poder lidar com algumas rebeldias, próprias da idade, se viu sem condições, passando, então, a guarda do menino para ela. Neste primeiro momento, as histórias que venho conhecendo se cruzam em meio as confidências de suas memórias. Histórias de luta e resistência que se entrecruzam não apenas pela pesquisa, mas são atravessadas pelas singularidades das transexperiências que observei. Juliana toma para si, como parte das suas responsabilidades, orientar algumas escolhas do filho. Não foi difícil identificar em minhas análises sobre as memórias narradas pelas minhas interlocutoras e por meus interlocutores, as multitarefas que desempenhavam no seu dia a dia (Diário de Campo, outubro de 2019).

⁴⁶ As seis pessoas trans que compõem esse campo de pesquisa estão entre os trinta e os quarenta e sete anos. Elas e eles se declaram, nesta pesquisa, como trans femininas, trans masculinas e travesti.

Na pesquisa desenvolvida por Berenice Bento (2017), ela observou parte da vida e da trajetória de pessoas trans no contexto hospitalar. Uma das contribuições de Bento, para o debate acerca da construção da identidade e da corporalidade trans, são suas observações quanto às estratégias desenvolvidas pelas transexuais femininas e pelos transexuais masculinos como parte das suas vivências como um “jogo” necessário para seus protagonismos neste contexto clínico.

Diferente do contexto da pesquisa de Bento, os relatos de vida, as memórias e as cenas que aqui apontamos, observadas nas interações com as interlocutoras e com os interlocutores, constituem esse olhar sobre o seu cotidiano e seus afetos como um dos principais elementos que ajudam a contar um pouco das suas histórias. Portanto, é pelas narrativas das memórias que enxergamos as suas buscas em manter ativo seus laços familiares como parte dos seus arranjos e das suas estratégias. Cenas como essa, na casa da Juliana.

O campo mostrou que uma das principais redes de afeto estabelecidas pelas interlocutoras e pelos interlocutores, a família aparece estrategicamente em todas as narrativas⁴⁶. Para muitas pessoas trans no Brasil, o direito à vida ocupa grande parte das suas lutas diárias. Mesmo que elas/eles cumpram, assim como as pessoas heterocisnormativas, diversos deveres como filha/filho, mãe/pai, cidadã/cidadão ou como trabalhadora/or.

Neste ponto, vale destacar o desenvolvimento, os usos e as práticas dos seus arranjos e das suas estratégias como parte dos seus entendimentos no que diz respeito à readequação sociocultural, conforme a sua autopercepção da sua identidade de gênero, bem como da realização de seus modos de vida adaptados por elas/eles para assegurar suas posições sociais em diversos espaços.

Os fatos que marcam e que caracterizaram suas experiências de gênero e sexualidade, dentro dos contextos das pessoas aqui investigadas

das, foram denominados arranjos e estratégias. Levamos em consideração suas constantes disputas sociais e tensões estabelecidas entre a capacidade reflexiva do sujeito de transformar os processos de identificação com a reprodução da norma heterossexista.

Neste sentido, os arranjos e as estratégias são maneiras muito peculiares desenvolvidas pelas interlocutoras e pelos interlocutores para lidar com os fatos que configuraram seu cotidiano. Ali, na realidade cotidiana, certos estigmas posicionam e delimitam a produção de diferentes identidades. Portanto, há uma pluralidade em cada experiência. Berenice Bento (2017, p. 152) conta que “estas narrativas posicionam-nos diante de uma complexa rede de significados que abre espaços para novas interpretações das sexualidades, deslocando-a, ao mesmo tempo, da identidade de gênero e de um referencial natural”.

Gayle Rubin chama a atenção para “essa parte da vida social”. Ela aponta para os usos e as práticas de elementos do sistema sexo/gênero para que o entendamos:

como definição preliminar, podemos dizer que um sistema de sexo/gênero” consiste em uma série de arranjos por meio dos quais uma sociedade transforma a sexualidade biológica em produtos da atividade humana, nos quais essas necessidades sexuais transformadas são satisfeitas (RUBIN, 2017, p. 45).

Apontamos para esses usos e práticas por parte dos dissidentes do sistema sexo/gênero como capacidade política do sujeito de ressignificar as tecnologias de gênero incorporadas à sua admissão a esta economia sexual para sua escritura, assinatura de um contrato social. Ressignificação de acessórios, como o crachá de identificação pessoal, que fora artesanalmente confeccionado em respostas a uma cena de reconhecimento e interpelação dentro de um contexto austero. Com certo improviso,

elas/eles, como parte das suas ações de resistência, utilizaram esses arranjos nos termos de Rubin. As estratégias marcam suas memórias no sentido de apontar para os usos e as práticas de readequação à norma do “sexo” em termos foucaultianos, ao “ideal regulatório” possibilitado pelo processo de transição. Investimentos que variam entre os usos de hormônios, bloqueadores hormonais, implantes de silicone, cirurgias de readequação sexual.

A partir do trabalho de campo, observamos que suas redes de afeto constituem parte essencial para o estabelecimento destes arranjos e estratégias desenvolvidas em suas contínuas buscas pelo reconhecimento social. Segundo Nagel de Oliveira Fagundes (2020, p 14), “o estigma é uma experiência comum a todas, em razão da transgeneridade ser socialmente estruturada como prática dissidente de gênero, adversa à normalidade”. Suas expectativas estão para além da realização destas cenas de reconhecimento. Para além de ter o seu “sexo” ou gênero validado pelo seu registro civil, essas pessoas anseiam viver, amar, trabalhar e constituir suas redes de afeto livres de especulações alheias. Desejam, seguir com suas vidas, tendo todos os seus direitos plenamente reconhecidos. Para Fagundes (2020, p. 25), “dissertar sobre afetividade, cada vez mais, tem sido necessário frente ao cenário atual do país, com números estatísticos alarmantes sobre feminicídio e transfeminicídio.

Assim, as pessoas trans estão em busca não somente do direito de assinarem seus nomes em conformidade com as suas autodeclarações sem as imposições da norma do sistema sexo/gênero/desejo para que tenham direito a uma vida vivível. Mas, de constituírem suas redes de afeto entre amigos e família, conforme os seus próprios arranjos e que isso não custe a elas/eles qualquer forma de exclusão, abjeção ou subjetivação. Uma vida que não dependa dos privilégios da aceitação ou da inclusão com base na heterocisnormatividade. o que, segundo Judith Butler (2017, p. 43), somente seria possível dentro das “normas de inteligibilidade”. É um pouco sobre isso que dissertaremos nas páginas seguintes.

Afetos: entre arranjos e estratégias

Durante os dez meses do trabalho de campo, cujos dados produzidos, nos servem de base para a reflexão que ora fazemos, não foi incomum receber o convite das interlocutoras e interlocutores para que as nossas conversas acontecessem nos espaços onde elas/eles se sentissem mais à vontade. Na conversa pela qual acertávamos o local das entrevistas, a maior parte das pessoas relatou sentir-se mais segura para falar de si e das suas lembranças na sua própria casa. Elas e eles faziam questão de, em algum momento das nossas conversas, mostrar uma foto no celular dos pais, filhas e filhos, amores, de amigas e amigos que constituem suas redes de afeto. Para retratar um desses momentos, trazemos Paulo, um homem trans de 38 anos.

Paulo é, ao mesmo tempo, pai e mãe. Durante a nossa conversa, ele não demora muito para revelar o laço de amor e amizade que mantém com a filha, especialmente quando a comunicou que iria iniciar sua transição. Apenas aos 36 anos foi que o Paulo decidiu começar seu tratamento. Paulo contou que a filha é sua “grande apoiadora e incentivadora. Por ela eu tive coragem para falar para os meus pais do tratamento. Ela é minha força, minha amiga e confidente também, é muito ciumenta”.

Paulo atribui ao seu relacionamento de parceria com sua filha, que tem dezenove anos, a força para “enfrentar a hormônioterapia”. Também, segundo ele, é através dela que ele tem conseguido firmar as reivindicações necessárias a sua nova identidade diante dos seus pais e demais familiares. Paulo narrou os primeiros efeitos que sentiu com o uso dos hormônios. Ele contou que, ao ver as mudanças, sentiu-se mais seguro diante das tensões que geralmente se manifestavam nas conversas que tinha com sua mãe e com seu pai sobre o fato dele se declarar trans, na opinião dele, tardiamente.

Durante nossas conversas, ele contou que os usos de inibidores, bloqueadores e hormônios (a testosterona, por exemplo) para os trans masculinos e da progesterona, no caso das trans femininas, ajudariam em muito na melhora da sua autoestima e, conseqüentemente, segundo ele: “ajuda a gente a enfrentar esses momentos em que a gente tem que provar para a família que está fazendo a coisa certa e que se não for assim não é a gente”.

Na opinião de Paulo, como de outras/os interlocutoras/es, os resultados obtidos ajudaram para que as pessoas a sua volta entendessem, em alguma medida, um pouco da importância do processo ao qual eles têm se submetido para realizar as mudanças que elas/eles julguem necessárias. Não foi incomum em suas narrativas elas/eles ressaltarem a importância do apoio dos seus familiares para que dessem início, ainda que na opinião de muitos, um tanto tardio.

São relatos sensíveis que mostram como as pessoas trans vivem em constante batalha para ressignificar suas identidades. Elas contam como suas famílias, independente da configuração, foram essenciais neste momento da vida. Para que elas/eles pudessem, de alguma maneira, prosseguir com mais que apenas um desejo de mudança. Momentos como esses, a família ganha destaque como fonte de apoio e como elemento constituinte das suas redes de afeto que marcaram de maneira positiva as memórias das interlocutoras e dos interlocutores. Segundo elas/eles, foi neste espaço de sociabilidade que se deram os fatos mais importantes que contribuíram para suas histórias de vida como pessoas trans, ajudando-as a suportar situações difíceis.

Monalisa é mulher transexual, negra, de 40 anos. Ela trabalhou em uma ONG como professora de crianças de quatro e cinco anos. Quando realizamos a pesquisa, ela, com o apoio de seus pais, tem se dedicado ao último ano do curso de pedagogia. Ela, me contou durante a entrevista que, com o passar do tempo, voltou para casa dos seus pais e como se tornara atuante em uma igreja evangélica:

em março de 2016, depois do carnaval, eu tive um encontro com Cristo e foi um encontro maravilhoso; onde ele falou comigo e falou para eu voltar para a igreja, que era na igreja que era o meu lugar; mas ele não me pediu para voltar a ser da maneira que eu era e eu falava para ele: Deus, eu quero ser desse jeito que eu sou, desse jeitinho que eu sou, dessa maneira que eu sou e foi bem assim que tudo aconteceu. Conheci um pastor e ele me convidou para ir a sua igreja e eu aceitei; e nos primeiros dias eu ficava naquela dúvida: Senhor, será que essa igreja vai me aceitar como eu sou? Daí o tempo foi passando e eu fui gostando da igreja, fui me adaptando às pessoas e amando essas pessoas mais e mais. Voltei a cantar no coral porque eu sempre cantei, desde pequena, e até hoje estou na mesma igreja.

Algumas pessoas podem questionar o que haveria de novo nas observações aqui apresentadas. Outras, até argumentariam que estes relatos em nada divergem das experiências de vida de qualquer pessoa cis. Também poderiam haver as que diriam que é lugar comum como a família seria importante para a formação e cuidados de qualquer pessoa. Porém, o ponto a destacar como premissa seria que, diferentemente dos relatos das histórias de vida das pessoas cis, as pessoas trans têm amargo relatos de grande violência, rejeição e abandono por parte de seus familiares.

³ Entre as interlocutoras das pesquisas, duas pessoas já realizaram trabalho sexual. Juliana o fez em face da dificuldade de encontrar um trabalho mais formal. Para ela, isso ficou mais evidente depois que o seu corpo começou a tomar formas mais femininas. Ela contou que aos dezoito anos já tinha “peitos” que se desenvolveram pelo uso de hormônios. Já a Monalisa diz que o trabalho sexual foi uma “alternativa de sobrevivência. Lynda trabalha como modelo, dançarina e ajudante de cabeleireiro.

Algumas pesquisas realizadas no contexto brasileiro, Don Kulick (2008), Marco Aurélio M. Prado (2018), mostram o desencadeamento dos aspectos negativos gerados pela negligência dos familiares sobre o processo de transição pelos quais passam grande parte das pessoas travestis e transexuais.

Abandono que gera desafetos e que podem alterar o rumo das histórias de vida de muitas pessoas trans. Aliás, desafetos familiares são apontados como sendo um dos fatores mais relevante para que muitas pessoas trans, por vezes ainda menores de idade, fujam de casa e abandonem a escola. Encontram, muitas delas, no trabalho sexual a alternativa para se manter financeiramente. Com isso, não generalizamos as experiências trans, mas tais apontamentos aparecem em pesquisas já realizadas⁴⁷ (DUQUE 2011, 2017; LEITE JR., 2011).

Monalisa relembra, nesse sentido, um pouco da relação com a sua família:

fui criada na igreja e me batizei com oito anos de idade. E, então, na igreja, eu sempre ouvia falar que era pecado você ser homossexual e naquela época eu só ouvia sobre isso, homossexual e lésbica eu não sabia nada de transexual. Então, as pessoas me falavam: “você é gay”, “você é bixa” e “não sei mais o que” e eu falava: “não”, “eu não sou isso”, “eu sou homem” e aí eu fui crescendo com aquilo. Aos 14 anos, fui morar num colégio interno só para meninos e foi quando descobri que eu realmente gostava de homens. Que eu me apaixonei por um menino filho de pastor né, gostei dele e fui correspondida. Ele gostava de mim e a gente teve uma relação assim, como posso te dizer? Formidável, formidável.

Quando voltou para casa dos pais, ela falou como se sentia e por ser entendida como homossexual, seus pais a levaram para fazer tratamento psicológico. Por um tempo, ela aceitou, mas não houve outro jeito. Ela precisou ir embora e, para assumir sua identidade feminina, ficou difícil arrumar trabalho. Então, o trabalho sexual foi, na sua percepção, a única opção.

Nos parece que o cenário, aos poucos, tem se modificado. As ações conjuntas dos movimentos sociais, da mídia e os debates da própria sociedade civil têm influenciado os processos de interação e de visibilização social experimentada pelas pessoas trans nos últimos anos no Brasil. Assim, acrescenta-se a estes movimentos os efeitos positivos das suas relações com esta instituição “mais tradicional” a família. Apontamos para este processo pelas repercussões dos debates promovidos acerca da diversidade das identificações dos sujeitos dissidentes do sistema que prevê a regularidade entre sexo/gênero/desejo.

As intensas manifestações culturais promovidas pelas Paradas LGBT que acontecem por todo o Brasil podem ser mais uma faceta de alerta da nossa capacidade de ressignificação cultural dos nossos processos de identificação. Estes movimentos podem apontar para o surgimento de novas possibilidades dessas reconfigurações socioculturais que alteram nossa compreensão pelo contínuo movimento deste processo pelo qual estamos todos imbricados. Talvez esta seja uma recorrência na compreensão das pessoas com as quais travamos interlocução para a pesquisa na cidade de Campo Grande, justamente porque nos trazem suas percepções acerca de suas próprias famílias, demonstrando como esses avanços e essas mudanças socioculturais estariam ajudando e impactando naqueles microcosmos.

³ Telenovela, *A Força do Querer* é considerada um romance, foi exibida pela Tv Globo em 2017. Disponível em: <https://gshow.globo.com/novelas/a-forca-do-querer/> Acesso em: 13 jan. 2021.

Mídia, movimentos sociais, debates acadêmicos: outras redes de afeto como frente de enfrentamentos e de mobilização social

Talvez, para algumas pessoas não seria possível não se emocionar com a história de Ivan, uma personagem trans masculina interpretada pela atriz Carol Duarte na telenovela⁴⁸ transmitida no horário nobre da TV Globo em 2017. Os debates propostos no folhetim voltam a fazer sucesso em sua reprise, já em meados de 2020 e no início de 2021. Trata-se de um drama que envolve o processo das autodescobertas e do autocohecimento pelos quais passam muitas pessoas trans.

Outro drama pessoal, retratado nesta telenovela, ocorre com Nonato, interpretado por Silvero Pereira. Para poder manter seu trabalho como motorista, Nonato esconde, como pode, uma parte importante da sua própria história. Nonato, na verdade, sonha em viver todos os dias como Elis Miranda. Com medo do patrão e temeroso por perder o emprego, ele não revela, até certo momento, sua identidade travesti.

A luta pelo reconhecimento e pela visibilidade de pessoas trans em diversos espaços de sociabilidade, em específico, neste caso, a “família brasileira”, ou o ambiente trabalho revela um pouco dos avanços nos processos das lutas por reconhecimento movimentos sociais de LGBTQIA+.

Trazemos estes exemplos que ganham repercussão na mídia nacional, pois ouviu-se, muitas vezes, em campo, os relatos angustiantes de interlocutoras e interlocutores sobre esse processo de “descobertas”. Lynda, de 30 anos, contou um pouco de quando ela passou por este momento em que não estavam muito claros os seus referenciais identitários. Lynda conta que, ao conhecer outras pessoas, ela pode identificar as mudanças que ela gostaria de realizar:

Eu sempre fui uma criança afeminada que tinha traços diferentes. Eu tinha gostos diferentes, eu gostava de coisas de meninas, gostava de fazer coisas de meninas, gostava de dançar e nada que era de menino me atraía. Mas se entender como transexual, na minha época, era muito difícil. Vamos colocar isso há vinte anos atrás. Então, aos dezesseis anos, eu consegui me assumir como gay e eu só fui ter contato com esse universo de várias possibilidades aos dezoito anos. E o meu primeiro contato aconteceu em uma boate gay. Foi lá que eu vi as meninas que eram drag queen e as transformistas. Eu falei assim: cara, é isso que eu quero ser. Só que, até então, eu não tinha nenhum entendimento de que eu era uma mulher transexual, até porque eu não tinha acesso a isso. Então, foi difícil para mim entender.

Muito semelhante à história da Lynda, é a história fictícia protagonizada pela personagem Ivana, depois Ivan. Essa trama fictícia enreda muitas histórias de vida de pessoas trans porque trata, por exemplo, de momentos como o narrado por Lynda. Se a arte imita a vida, Ivana, em certo momento da trama, é apresentada a um trans homem Tereza, personagem interpretado por Tarso Brant, que, na vida real, segue passando pelo processo de transição e exhibe nas redes sociais os resultados desse processo.

É apenas neste momento da trama que Ivana compreende as possibilidades dela se encontrar em seu próprio corpo ao fazer mudanças que acompanhem as suas perspectivas. Parece que aqui cabe a noção de performatividade de gênero para descrever esta ação que, segundo

Butler (2019, p. 16), “deve ser entendida não como um ‘ato’ singular ou deliberado, mas como uma prática reiterativa e citacional por meio da qual o discurso produz os efeitos daquilo que nomeia”. Diante desta possibilidade de readequar seu corpo e, conseqüentemente a sua identidade de gênero, Ivana busca na internet a informação sobre o uso de hormônios e, em seguida, passa a aplicá-los com o desejo de alcançar um ideal performativo.

Durante o trabalho de campo, muitas pessoas contatadas afirmaram ter feito o uso de hormônios indicados por uma amiga ou amigo que já tivessem feito uso do mesmo e assim conseguiram alguns dos primeiros resultados nas fases iniciais do processo de “transição”. Mesmo considerando os riscos de tomar ou aplicar alguns hormônios sintéticos, elas/eles, como Ivana, assim o fizeram em busca de realizar o “desejo de mudança”. No momento atual, as interlocutoras e os interlocutores, no entanto, disseram realizar todo tratamento hormonal e terapêutico no Ambulatório Transexualizador de Campo Grande, que é responsável pelo tratamento das pessoas trans na cidade e referência nestes procedimentos para todo o estado.

Sobre esse ponto, que está longe de ser um pormenor, apontamos para este processo por duas das principais vias que observadas em campo e pelas quais foi possível uma aproximação das experiências dos usos e das práticas dos arranjos e das estratégias de transições empreendidas e experienciadas pelas interlocutoras e pelos interlocutores ao longo da vida.

Em primeiro lugar, destaca-se como parte deste processo de transição corporal os usos e as práticas desses arranjos e das suas estratégias que se configuram pela aplicação ou ingestão de hormônios sintéticos, bem como os procedimentos médicos, cirúrgicos, entre outras práticas que constituem as suas performances de gênero. Os usos de hormônios são pensados aqui como estratégias de readequações desenvolvidas.

Ações muito bem arquitetadas que contribuam para suas transformações, processo que demanda delas e deles tempo, recursos financeiros e, para alguns, efeitos colaterais como dores, que nem todos estariam dispostos a se submeter.

Já os arranjos marcam este processo pela possibilidade dos usos, em diversos momentos da vida, de certas intervenções que, em alguma medida, exigem delas e deles algum esforço para reconfigurar, de maneiras mais imediatas, seus atos, suas falas, comportamentos, entre outros, como uso de acessórios que podem contribuir para a sua composição estética. Entendemos esses arranjos como uma prática que pode ocorrer, ou não, dadas as relações de poder que nos constituem e os fatos inesperados que configuram certas cenas do cotidiano. Para ficar mais claro, destacamos parte de dois relatos de Kátia, uma mulher transexual, de 47 anos, e de Carlos, um homem transexual, de 31 anos. Na conversa com Kátia, ela declarou morar só. Mostrou orgulho na conquista da casa própria.

Durante uma de nossas conversas Kátia, narrou os fatos que a levaram a um ato de “revolta” diante do que sentiu quanto, à demora da empresa onde trabalhava de refazer seu crachá de identificação conforme o seu nome social e a sua identidade de gênero autoafirmados por ela já no primeiro cadastro:

falei com as pessoas que eram meus chefes. Eles me falaram que iriam fazer um crachá novo e se passou uma semana e nada. Um dia cheguei em casa, catei meu crachá, que estava com o meu nome civil, que não me representa, catei um papelzinho e escrevi com caneta preta o meu nome social coleí e fui trabalhar. Chegando lá, mostrei para todos e eles me disseram: você está no seu direito. Depois de uma semana, chegou meu

crachá com nome social na frente [...], eu falo isso porque foi uma cobrança minha e veio da forma que eu necessitava, que me representava.

Assim como Kátia, Carlos também teve que improvisar arranjos como uma forma de poder se apresentar com o nome e pela identidade de gênero pela qual ele se identifica. Carlos também precisou confeccionar o seu crachá. Carlos, em momentos anteriores do curso de sua vida, viveu um relacionamento heterossexual. Desta união, Carlos teve seu filho. Carlos narra:

Eu ainda não mudei meu nome porque estou iniciando agora os exames necessários para começar a hormônioterapia, mas tenho medo desse tratamento não dar certo, por isso ainda não retifiquei meus documentos, por isso eles não querem fazer meu crachá com meu nome social. Então eu mesmo fiz meu próprio crachá.

Carlos fez a carteira de nome social no **Centro de Referência em Direitos Humanos de Prevenção e Combate à Homofobia** (CENTRHO), criado em junho de (2006). Não foi incomum encontrar pessoas ou ficar sabendo de alguém que tinha o nome social, mas mesmo assim, esse direito demorava para ser respeitado em instituições públicas e privadas. Jessyka Rodrigues mostra que isso revela parte dos movimentos de regimes de invisibilidade, ao afirmar que “as ferramentas de silenciamento como o banheiro e o não respeito do nome social manifestam diretamente os desejos de uma sociedade heteronormativa e, por conseguinte, um espaço interdito para as pessoas trans” (2020, p. 15).

É importante frisar, que os avanços científicos tornam os processos de “transição” procedimentos muito seguros para todos os tipos de alterações que sejam necessárias, conforme as expectativas de cada pessoa. São mudanças corporais que vão desde a implantação não apenas de mamas com uso de silicone como pela retirada de partes do corpo.

Em segundo lugar, destacamos arranjos e estratégias que, pela mudança sociocultural, estão sendo aprimorados através das relações e dos afetos que as pessoas trans estão construindo pelos espaços sociais que estariam ocupando. As relações sociais de proximidade, como a convivência por exemplo, podem ensinar as pessoas cis a compreender a performatividade trans. Assim, enquanto os corpos trans transitarem ocupando os esses espaços públicos, torna-se cada vez mais possível o estreitamento das relações de sociabilidade com as pessoas cis.

Em suas buscas pelo reconhecimento, as pessoas trans lutam para desmistificar os processos de apagamentos dos seus corpos. Invisibilidades sociais que se estabelecem pela reprodução e pela reiteração dos ideais heteronormativos. Assim, entendemos que a atuação dos movimentos sociais – e sua capacidade política de desconstruir muito destes processos de assujeitamento forjado em instituições públicas como escolas, universidades, igrejas e empresas, bem como nas instituições privadas, como a família – nestes espaços pode ser um contra-discurso em alternativa ao sistema sexo/gênero/desejo hegemônico, que opera como força regulatória das relações de poder estabelecidas.

Para Michael Foucault, as forças regulatórias que imperam nesses processos de assujeitamentos são a base da estrutura da sociedade burguesa e do seu desenvolvimento tecnológico. Segundo Foucault (2017, p. 163), “o dispositivo de sexualidade deve ser pensado a partir das técnicas de poder que lhes são contemporâneas”. Bases que renovam com os avanços tecnológicos. Assim, as análises do poder disciplinar e de controle desenvolvidas por Foucault atravessam os processos organizacionais e geracionais que seguem se transformando por este processo. Foucault identifica o “sexo” como a “unidade fictícia” vista, ao mesmo tempo, como causa da estrutura e do significado do desejo. Assim, os dispositivos de poder, como o dispositivo da sexualidade, prestam serviço na organização e na reprodução deste modelo social regulatório.

Seguindo os passos de Foucault, Judith Butler (2003) apresenta por seus conceitos de performatividade e abjeção para um posicionamento ao mesmo tempo que crítico também, político que apontam para uma visão desconstrutivista deste processo de reiteração das normas estabilizadoras da identidade e reguladores da subjetividade do sujeito.

Com base no pensamento pós-estruturalista, portanto, compreendemos o sujeito em constante construção. Construído por diferentes posições, críticas e políticas, tais como as que puderam ser observadas nas reivindicações da construção das transexperiências que foram narradas. Assim, destacam-se suas relações afetivas mais próximas, que nos permitiram entendê-las como parte dos elementos que poderiam evidenciar como estes sujeitos se inserem nestas posições críticas e políticas. Nos processos de resignificação do “sexo” como signo estabilizador das identidades, ora “em transição”, no caso das trans femininas e dos trans masculinos. Já no caso das travestis, sua posição crítica e política se dá pela ambiguidade da sua identidade, posição política reivindicada pelas interlocutoras da pesquisa.

Considerações Finais

Ao longo do capítulo, por meio da memória, visitamos arranjos e estratégias que permitem experiências trans femininas, trans masculinas e travestis em Campo Grande-MS. Conseguimos isso a partir de contatos etnográfico com seis interlocutoras/es de pesquisa. Do ponto de vista mais específico, tratamos dos afetos, a partir de arranjos e estratégias que foram narrados por elas/eles como parte de fatos marcantes em suas transexperiências. Momentos que acionaram, em seus trânsitos, ressignificações nos usos e nas práticas de seus corpos como maneiras legítimas de negociar com os regimes de visibilidades hegemônicos.

Uma visibilidade social de pessoas trans no meio acadêmico, como na mídia, bem como nos mais variados espaços de sociabilidade tem sido imprescindível para a constituição mais duradoura de suas redes de afeto. Redes que, em nossas observações e análises, contribuem para um melhor posicionamento, tanto crítico quanto político, uma vez que não apenas transitam, mas ocupam estes espaços públicos.

Argumentamos no sentido de reforçar que a extensão das redes de afeto tem a capacidade de fazer reverberar os processos de conhecimento e reconhecimento das suas “corpas trans”, segundo Anne Raquel da Silva Nascimento, (2020, p. 2). Assim, compreendemos, como Passamani (2018, p. 99), que “além disso, as performances de gênero, aliadas à percepção dos corpos é muito crucial quanto a estratégias da visibilidade”. Tais estratégias podem ajudar a promover significativas mudanças socioculturais que acompanham os processos de identificação dos sujeitos. É, portanto, deste lugar de uma percepção subjetiva que as relações de poder e saber poderiam ser reconfiguradas.

Para tanto, destacamos a repercussão positiva das aparições de pessoas e personagens trans na mídia televisa, não apenas nas telenovelas, como no cinema, no teatro, na música, enfim, nas redes sociais e

na mídia em geral. Assim, tencionando os regimes de visibilidade que acompanham a história de vida das pessoas travestis e transexuais incorporamos seus arranjos e estratégias como atos de resistência política.

Buscamos, desta feita, somar esforços para a despatologização das suas identidades no contexto sociocultural tomando, como exemplo, a sua despatologização clínica⁴⁹. Na esteira de Marco Aurélio M. Prado (2018, p. 47), “as miudezas despatologizadoras exigem o cuidado com o tempo dos sujeitos, com esse tempo que não passa em relógio mas é contado com o corpo em vida”. Como um vislumbre de novos tempos, investimentos na repercussão positiva dos afetos como aspectos motivadores das suas resistências. Espera-se, contudo, novos tempos por onde possamos dialogar pelas oportunas vias da reconhecibilidade dessas vidas completamente vivíveis.

⁴⁹ Nova edição do CID 11, a transexualidade sai, após 28 anos, da categoria de transtornos mentais para integrar o de “condições relacionadas à saúde sexual” e é classificada como “incongruência de gênero”. Disponível em: <https://despatologizacao.cfp.org.br/transexualidade-nao-e-transtorno-mental-oficializa-oms>. Acesso em: 19 jan. 2021.

Referências bibliográficas

- BENTO, Berenice. *A reinvenção do corpo - Sexualidade e Gênero na Experiência Transexual*. 3ª ed. Salvador. BA: Editora Devires, 2017.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismos e subversão da identidade*. 15º ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- BUTLER, Judith. *Corpos que importam: os limites discursivos do “sexo”*. Tradução de Veronica Daminelli, Daniel Yago Françoli. – São Paulo: n1edições; Crocodilo Edições, 2019.
- DUQUE, Tiago. *Montagens e desmontagens; desejo, estigma e vergonha entre travestis adolescentes*. São Paulo: Annablume, 2011.
- DUQUE, Tiago. *Gêneros Incríveis: um estudo sócio-antropológico sobre as experiências de (não passar) por homem e/ou mulher*. Campo Grande, MS: Ed. UFMS, 2017.
- FAGUNDES, Nagel de Oliveira. *As narrativas das mulheres trans sobre relacionamentos no Youtube: entre a abjeção, o segredo e a gestão do estigma*. 2020.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: A vontade de saber*. 6ª ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017.
- KULIK, Don. *Travesti: prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil*. Tradução, Cesar Gordon. – Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2008.
- LEITE, Jr. Jorge. *Nossos corpos também mudam: a invenção das categorias “travesti”, “transexual” no discurso científico*. /Jorge Leite Jr. Apresentação de Berenice Bento. – São Paulo: Annablume, FAPESP, 2011. (Série Sexualidade e Direitos Humanos).
- NASCIMENTO, Anne R. da Silva. “Erro da natureza”? A construção da corporalidade trans no Diário de Pernambuco (1970 – 1985). – UFRPE. *XIII Encontro Estadual de História. Histórias e Mídias: narrativas em disputas*. Disponível em: https://www.encontro2020.pe.anpuh.org/resources/anais/22/anpuh-pe-eh2020/1602117768_ARQUIVO_a6412d7e19002bed4a39cc5997985557.pdf. Acesso em: 14 jan. 2021.

PASSAMANI, Guilherme R. *Batalhas de confete: envelhecimento, condutas homossexuais e regimes de visibilidade no Pantanal-MS*. Rio de Janeiro [JR]: Papéis Selvagens, 2018.

PRADO, Marco Aurélio Máximo. *Ambulare*. Belo Horizonte (MG): PPGCOM. UFMG, 2018.

RODRIGUES, Jessyka. *Sem rótulos por favor! gênero e sexualidade em ambientes educacionais*. – 1ª. ed. – Porto Alegre, RS: Nova Práxis Editorial, 2020.

RUBIN, Gayle. *Políticas do sexo*. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

CAPÍTULO 8

CINEMA, SEXUALIDADE E EXPERIÊNCIAS DE GÊNERO NO BRASIL CONTEMPORÂNEO*

Diego Aparecido Cafola
Luar Nogueira Maia Carvalho
Miguel Rodrigues de Sousa Neto

Introdução

Figura 1: The Dickson Experimental Sound Film, William Dickson, 1894/95



Fonte: The Dickson Experimental Sound Film. Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=fAEjSeBTel&ab_channel=DorianWilde. Acesso em: 25 jan. 2021.

* O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Desde seu surgimento em fins do século XIX, ainda em forma muito híbrida com outras expressões artísticas, como a fotografia, e visto como uma curiosidade do campo das invenções, o cinema tem retratado ações humanas corriqueiras e, ao mesmo tempo, dado visibilidade a questões profundas da sociedade. O cinema pode ser observado a partir de seus aspectos artísticos, de suas qualidades narrativas, mas, também, dos divertimentos populares (COSTA, 2006, p. 17), da sociabilidade. Ele pode ser interpretado quanto ao seu impacto na sociedade contemporânea, que tem experimentado o consumo cada vez mais rápido de imagens, imagens em movimento, imagens associadas à sonorização. José Inácio de Melo Souza (2000) afirma que dos princípios criadores de ilusão, quais seja, a centralidade do olhar do espectador, a projeção da imagem e a movimentação da cena, foi criado um novo programa narrativo, desenvolvido no conjunto dos espetáculos visuais criados ou popularizados no século XIX.

O cinema tem sido utilizado para difundir ideias, emoções; ele traz conforto, medo, reflexão. Ele serve para acomodar e também para causar estranhamentos. Questões relativas aos modos de vida estão, de modo mais ou menos explícito, expressas nas obras. Aquelas relativas à sexualidade e às experiências de gênero, inerentes que são às formas como nos organizamos socialmente, como vivemos nossas vidas, também estão ali presentes. A Figura 1, um *frame de The Dickson Experimental Sound Film*, realizado por William Dickson em 1894 ou 1895, apresenta dois homens dançando ao som de um violino. Apesar de o tema principal ser a captação do som do violino apresentado com a imagem em movimento, Vito Russo (1981) vai nomear esse pequeno filme (são 17 segundos, apenas), como *The gay brothers*, e o descreverá como a primeira oportunidade em que dois homens são apresentados dançando juntos no cinema, atribuindo um caráter homoerótico à cena. A representação de relações homoeróticas ou de experiências de gênero distintas da cisgeneridade seriam

recusadas no principal centro de produção cinematográfica mundial, os Estados Unidos da América (RUSSO, 1981), o que ocorreria na cinematografia global por muitas décadas (NAZARIO, 2007).

A exibição das pequenas peças cinematográficas no Brasil foi iniciada também em meados do último decênio dos 1800, chamando a atenção do parco público que podia pagar os altos preços dos ingressos por motivos também similares àqueles dos pagantes europeus e norte-americanos: o espanto por ver a vida correr na tela antes em branco diante de si. A maravilha tecnológica utilizada, em instância primeira, em algum tipo de autorrepresentação da vida, seja de seus aspectos cotidianos, históricos ou da imaginação. No tocante aos tabus, se eles permeavam a sociedade, seriam representados em seu caráter de interdição nas telas, ou delas se ausentariam. Isso também ocorria nas terras brasileiras.

Pioneiro nos estudos da cinematografia brasileira a partir das sexualidades não hegemônicas, Antônio do Nascimento Moreno escreveu em sua dissertação, publicada pela Editora da Universidade Federal Fluminense em parceria com a Funarte em 2001:

Mcluhan disse a frase definitiva: “o meio e a mensagem”. Ou seja, sem meio não há mensagem, nem comunicação. O cinema é um meio pelo qual uma mensagem pode ser transmitida. E, como geralmente trabalha com som e imagem, o processo de comunicação se faz pela identificação do espectador através dos códigos estabelecidos por estes dois elementos. Melhor dizendo, o cinema trabalha ao mesmo tempo com a linguagem do gesto e com a linguagem articulada ou, sonora. O papel do Emissor, num filme, fica a cargo da sua produção compreendida, principalmente, pelo argumentista, roteirista, diretor

e produtor. E coletiva a materialização de uma produção mental-criativa que serve de elo entre eles e o espectador. (MORENO, 1995, p. 2)

Moreno, apesar de explicitar seu conhecimento sobre a as diferenciações que já se estabeleciam em meados dos anos 1990 no tocante às demandas e expressões de lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais, transgêneros e outros, considerando sobretudo o modo com tais sujeitos foram representados, sem tais distinções, toma como objeto de análise as películas especialmente as homossexualidades, aproximando delas outras expressões de gênero e da sexualidade, como as travestilidades e as bissexualidades. É preciso, assim, compreender o período de produção da obra. A listagem elaborada por Moreno traz cento e vinte e cinco títulos, iniciados em 1923 por *Augusto Aníbal quer casar*, dirigido por Luiz de Barros. A obra traz um abobalhado pretende ao casamento que perturba todas as moças que encontra. Uma comédia no estilo “pastelão”, com interpretações, figurino e maquiagem bem marcados, visando o riso do espectador, especialmente a partir da vingança das moças importunadas: enganar o moço e fazê-lo casar-se com uma travesti. Uma comédia de engano, portanto, na qual a graça estaria no casamento de um homem e uma travesti – vista, em suma, como um homem vestido de mulher, ou seja, como algo falso e farsesco.

A representação de homossexuais, travestis, transexuais, transgêneros e bissexuais na cinematografia nacional, até os anos 1980, esteve alinhada a esta primeira representação, farsesca e que deveria levar ao riso. O travestimento, sobretudo o homem vestido de mulher, foi um mote de riso tornado cada vez mais corriqueiro, especialmente a partir dos anos 1960/1970, quando a recorrência de personagens que hoje chamamos lgbtqia+ se tornaria cada vez maior. Outra chave de leitura de tais personagens era a do crime. Por meio dela, homossexuais e travestis, especialmente, eram representados como grandes vilões, assassinos de

fato ou em potencial. Uma das grandes interpretações de Milton Gonçalves foi justamente como o protagonista de *Rainha Diaba*, de Antônio Carlos Fontoura, de 1974. A personagem, ligada às religiões de matriz africana, negra e homossexual, era o marginal que deveria ser morto ao cabo do filme. Objeto de riso, ou, de eliminação. O expectado se satisfaz rindo desse ser tornado vexatório, ou com a morte daquele tornado perigoso. Stephanie Denisson escreve:

A cultura cinematográfica *queer* não tem raízes muito profundas no Brasil. Não só existe uma escassez de filmes, mas há uma bibliografia histórica igualmente escassa. Como muito cinema mundial no período de 1940 a 1980, as comédias populares no Brasil, tais como as chanchadas, pornochanchadas e os filmes dos Trapalhões eram marcados por personagens camp cuja sexualidade era quase sempre reduzida a piadas prontas e servia de fonte de escárnio humorístico. Representações mais sérias tinham que lidar com a censura vigente e, portanto, eram frequentemente distorcidas. (DENISSON, 2020,)

Os anos 1980 trariam para as telas outras formas de representação, mas é de 2002 o filme que se tornaria um marco histórico nas representações da população lgbtqia+ no cinema brasileiro, *Madame Satã*, dirigido por Karim Aïnouz, protagonizado por Lázaro Ramos e contando com Marcela Cartaxo e Flávio Bauraqui no elenco principal. O filme foi muito bem recebido em uma série de festivais e obteve ótimas críticas. O fato de narrar uma parte da vida de uma das figuras mais conhecidas e controversas do Rio de Janeiro do século XX, Madame Satã, como era conhecido o malandro e transformista João Francisco dos Santos (1900-1976). A partir daí, os títulos têm aumentado, mas, sobretudo, há uma

variedade maior de formas de representação das personagens lgbtqi+ no cinema nacional. Aspectos identitários, questões étnico-raciais e de classe têm sido acrescentadas aos elementos do gênero e da sexualidade, tornando as personagens mais complexas, assim como têm sido colocadas em situações diferentes, como uma adolescente trans que precisa enfrentar a lgbtfobia, mas também a mudança de cidade, o primeiro beijo, a exemplo do recente *Alice Júnior* (2020), dirigido por Gil Baroni e protagonizado por Anne Celestino. Das recentes produções destacaremos a seguir duas que apresentam diferentes representações das experiências de gênero e da sexualidade, e questionamentos delas mesmas, em recorte documental e ficcional.

Uma bixa travesty no cenário cinematográfico

Travestis têm circulado pelas telas nos cinemas desde a década de 1920; em algumas oportunidades, a comédia de engano (um homem sendo enganado por outro homem vestido de mulher) foi o tom escolhido; em outras, a dissidência de gênero foi alocada junto à marginalidade. De todo modo, tais personagens, tornados risíveis, loucos, perigosos, estavam geralmente afastados da humanidade, uma vez que eram objeto de escárnio, estranhamento ou medo.

A partir do início dos anos 2000, entretanto, outras representações têm circulado nas obras cinematográficas produzidas no Brasil. *Divinas Divas* (2016), dirigido por Leandra Leal, talvez seja uma das mais aclamadas obras, apresentando parte das trajetórias das artistas travestis Rogéria, Jane di Castro, Divina Valéria, Eloína dos Leopardos, Brigitte de Búzios, Camille K., Fujika de Halliday e Marquesa. O filme, gravado durante a produção do espetáculo homônimo, apresentava as artistas já envelhecidas, coroando trajetórias exitosas nos palcos brasileiros e de

outros tantos países. Uma obra importante, ao considerarmos que grande parte das travestis e transexuais morrem muito cedo neste país, assassinadas ou vivendo em péssimas condições depois de serem expulsas de casa pelas famílias, das escolas por colegas e profissionais da educação, dos postos de trabalho interditados a quem difere da cisgeneridade.

Se *Divinas Divas* trouxe para as telas artistas com longa trajetória artística, **Bixa Travesty** apresentou para o público espectador uma pessoa na fase emergente de sua carreira, Linn da Quebrada. Após a circulação pelos cinemas de vários países e o sucesso obtido junto ao público e à crítica especializada, o filme independente dirigido por Kiko Goifman e Claudia Priscilla e lançado em 2018 esteve sob os holofotes nacionais, circulando em festivais, dos quais, em muitos casos, foi premiado em alguma categoria. Dentre os mais de trinta prêmios (nacionais e internacionais), os destacados nas notícias sobre seu sucesso são o de melhor documentário no Festival Internacional de Cinema de Berlim (prêmio Teddy Award) e no Festival Internacional de Cinema de Toronto. O documentário tem como foco/protagonista Lina Pereira/Linn da Quebrada, uma artista trans, que se auto identifica como “bixa travesty”, preta, periférica e terrorista de gênero.

No início de **Bixa Travesty** é feito um convite para se entender o incômodo sentido por diversos setores de nossa sociedade diante do corpo não hegemônico. Ouvimos Linn da Quebrada cantando os versos de sua *Submissa do 7º Dia*: “Estou procurando, estou tentado entender/ O que é que tem em mim/ Que tanto incomoda você/ Se é a sobrancelha, o peito/ A barba, o quadril sujeito (...)”. O que tanto incomoda em um corpo fora do padrão? Mesclando suas músicas e a intimidade da protagonista, o documentário apresenta de perto um pedacinho da vida e dos temas que atravessam a vivência de Lina Pereira.

A partir do documentário, nos perguntamos o que é uma *bixa travesty*. Quais são os caminhos trilhados por ela? Quem anda com uma *bixa travesty*? O que come – e quem “come” – uma *bixa travesty* (CANAL

BRASIL, 2017)? Onde vive? quem são suas parceiras? O que produzem as *bixas travestys*? O jogo de palavras, que pode remeter a programas sobre a natureza selvagem, tem sua razão de ser. A *bixa travesty* é um ser que pode parecer exótico ao olhar acomodado dos grupos sociais hegemônicos, mas, o que importa aqui é saber quais são as condições de existência e resistência desses sujeitos que se negam ao assujeitamento impingido por uma possível maioria.

No filme, Linna Pereira nos conta que é uma confusão, pois foi agraciada com a dádiva da dúvida, e vive sua possibilidade de errar. Linna faz ocupação do seu próprio corpo, levada à experimentação, se lança na “busca de tentar entender quem eu sou” (ROS4, 2017). Para ela, sua ocupação territorial de seu próprio corpo enquanto uma *bixa travesty* a leva a não ser nem homem e nem mulher, mas pertencer ao espectro do feminino. O lugar de ser *bixa* e também de ser travesti, de inventar novas possibilidades do feminino, de inventar feminilidades viris (ROS4, 2017).

A identidade de *bixa*, diferente daquela de *viado*, que se aproxima da virilidade masculinizada (ou *gay*, termo utilizado geralmente a homens brancos de classe média), é relacionada às pessoas que buscam seus desejos sexuais por outros homens e possui uma performatividade efeminada identificável ao que a hegemonia definiu como traços femininos. A *bixa*, embora imaginada pertencendo à identidade de um homem, dela se afasta por causa de sua feminilidade e por ter sua orientação de desejo/sexual pelo “homem de verdade”. Embora haja a intenção de universalização pelo centro que comanda a hegemonia, a identidade de ser homem ou ser mulher não é tudo o que somos, uma vez que se trata de seres mais complexos do que tais definições tentam simplificar. Usamos aspas porque sabemos que não existe homem de verdade, da mesma maneira que não existe mulher, *bixa*, heterossexual de verdade. São invenções, tecnologias sociais, como escreveu Paul B. Preciado. São

taxinomias, nomenclaturas, nomeações, taxações que surgem da tentativa de definição do sujeito. Mas os sujeitos transbordam a essas definições e é exatamente isso que Lina Pereira faz: transborda dessa tentativa de dar fim (definir) a sua existência, de se classificar fixamente na impossibilidade de Ser.

Em vez de se afirmar como “eu sou isso e ponto”, o que ela faz é dizer “eu estou assim, neste momento e buscando possibilidades”. Assume sua contradição, a possibilidade de errar, de se permitir se conhecer, experienciar a si mesma focada no exercício da liberdade. E isto demonstra um dos problemas na limitação das construções dessas identidades (homem, mulher), pois foi construído por muito tempo o limite, a definição do que seria ser homem ou ser mulher. Lina Pereira não aventa a possibilidade de ser aceita no grupo das mulheres e muito menos dos homens, considerando os aspectos hegemônicos em Ser .

Por ser feminina demais, usar roupas femininas, acessórios e toda e qualquer tipo de prótese de gênero pertencente ao feminino, ela não será considerada homem. Mas também possui uma certa virilidade em seu corpo, para além de não ter seios em seu, sua voz não é efeminada o bastante, não possui útero e nem vagina. Dizer que ela é uma “mulher de pau”, mesmo que utilizando a identidade mulher, é subverter a lógica. É dizer que existem outras possibilidades do feminino, e a “mulher de verdade” é só mais uma criação dentre os sujeitos do feminino. Em um vídeo do *Canal Brasil*, junto com Jup do Bairro, Linn da Quebrada diz que:

entre o espectro do feminino e do masculino, me parece que eu sou uma falha. Eu sou uma falha na heteronormatividade. Eu não chego nem ao patamar de homem e nem ao de mulher. E foi dentro do próprio movimento LGBT onde eu mais senti a necessidade de inventar sobre essa identidade, pois eu era feminina demais para ser

bixa e tinha masculinidade demais presente no meu corpo para ser mulher. Era onde eu estava tentando entender o que é esse corpo. Algumas vezes eu era lida enquanto bixa, outras vezes enquanto travesti. Ocupava este espaço de tensão. Comecei a entender esse espaço da identidade que ela tem essa parcela de como você se sente, como você se expressa e como você é lida, também nessa tensão. E nisso eu precisei inventar uma identidade porque eu não me encaixava nos catálogos de identidade da militância, nem dos da academia e nem dos livros de biologia. (CANAL BRASIL, 2017)

Nesse sentido, bixa faz parte desses outros sujeitos do feminino. *Bixa* não tem só relação na atração sexual pelo mesmo gênero/sexo, mas uma aproximação das próteses de gênero destinadas à mulher. Dito de outro modo, não é só gostar de homens, é também estar dentro do espectro feminino e todas as complexidades que isso significa. Dito de outro modo, além da orientação do desejo sexual, se trata também das relações e posições hierárquicas que são atribuídos à *bixa*.

No caso da identidade travesti estamos falando sobre uma pessoa que transicionou dos códigos de gênero e próteses de um gênero ao outro, neste caso específico, de um sujeito que era lido/entendido no espectro do masculino, e o altera para o feminino. Travesti é uma pessoa trans, ou, se preferir, transgênera. Utilizamos o termo *trans* (com tensão) no sentido apreendido por meio da obra *O corpo da roupa*, de Letícia Lanz, no qual ela constrói um guarda-chuva de possibilidades daqueles que transitam, transgridam ou transpassam alguns aspectos da norma patriarcal capitalista heterocisgeneridade, assim, insere inúmeros sujeitos⁵⁰ que não correspondem ao modelo binário⁵¹ hegemônico, que aqui chamaremos de *Cistema*.

Algumas pessoas que são lidas enquanto travesti não gostam dessa nomenclatura, preferem ser chamadas de mulheres trans ou transexuais. A palavra travesti e seus significados estão em disputa dentro e fora do grupo lgbtqi+. Outras maneiras de designar estes sujeitos são *trava*, ou, de forma pejorativa e repudiada pelo grupo, *traveco*. Há uma retomada do significado da palavra travesti perceptível nos discursos de Linn ao se posicionar enquanto tal.

Algumas travestis e/ou mulheres trans possuem uma relação tranquila com seu pênis, já outras não. Essa ideia pode ser estendida às possibilidades que o termo trans abarca, alterando o pênis pela palavra genitália. Isso não é regra para elucidação de sujeitos pertencentes ou não ao universo trans no sentido de estarem completos em suas transições. Outro ponto que precisa ser exposto é o de que travesti pode ser homossexual, heterossexual ou bissexual, ou seja, a travesti é um ser humano como qualquer outro que pode ter interesses afetivo-sexuais por qualquer um dos gêneros, pelos dois, ou por nenhum. O inverso é também possível, homens cis ou trans que só se relacionam afetivo-sexual com travestis são considerados heterossexuais. Mulheres cis ou trans que só se relacionam com travesti são nomeadas como homossexuais e assim por diante. Seu relacionamento sexual-afetivo pode ser por *bixas*, *viados*, gays, homens trans, homens cis, mulheres trans ou mulheres cis. Exemplo disso são os homens trans, ou seja, pessoas que homens com útero que engravidam de mulheres com pênis. Da Quebrada coloca em seus discursos a exposição dessas outras possibilidades de Ser e de sentir.

⁵⁰ Exemplos de alguns desses sujeitos que estão colocados neste protótipo, podemos encontrar, travesti, transexuais, mulheres e homens trans, eunuco, intersexo (o que antes era nomeado como hermafrodita), não binário, drag queen, drag king, transformista, homem afeminado, mulher masculinizada, entre outras. (LANZ, 2015)

⁵¹ A norma binária de gênero/sexualidade, entre os códigos sociais construídos do que é ser homem ou mulher.

Linna Pereira não é *bixa* e nem *viada* e nem travesti. Ela é mais que a soma das partes. Ao *enviadescer*, ela já foi uma *bixa transviada* e hoje *bixa travesty*. Também não é atriz e nem ator, é *atroz*. Ela canta não para ser cantora, mas para ser ouvida. Nos versos de *Mulher*, “Ela é diva da sarjeta, o seu corpo é uma ocupação/ É favela, garagem, esgoto e pro seu desgosto/ Está sempre em desconstrução”. Ela é Linn da Quebrada, mas de qual quebrada? Hoje, da Fazenda da Juta, extremo leste da cidade de São Paulo, mas foi de outras quebradas, como as de Votuporanga e São José do Rio Preto, ambas do interior de São Paulo, onde viveu sua infância e adolescência.

Ser *bixa travesty* é também refutar alguns desses códigos de feminilidade e ter a liberdade de exercer as [im]possibilidades de ser, ou, a criatividade do ser, muito além dos padrões estabelecidos e também dialogando com eles. Ela não possui seios. Não fez uma cirurgia redesignação sexual (chamada por alguns de readequação sexual...). Não tem a necessidade constante de *aquendar a neca* (do pajubá, que significa “esconder o pênis”). Ela sabe que os desejos são criados e que a arte auxilia nesse processo. Sua arte é a expressão da refutação do homem macho, do homem viril, do “homem de verdade”. A intenção é de fortalecer as redes de solidariedade do grupo lgbtqia+ amando as *bee* (contração de bicha, expressão recente incorporada ao pajubá). A seguir, versos de *Enviadescer*:

Ei, psiu, você aí, macho discreto/ Chega mais, cola, aqui/Vamo bater um papo reto/ Que eu não tô interessada no seu grande pau ereto/ Eu gosto mesmo é das bichas, das que são afeminadas/ Das que mostram muita pele, rebolam, saem maquiadas/ Eu vou falar mais devagar pra ver se consegue entender/ Se tu quiser ficar comigo, boy (ha-ha-ha)/ Vai ter que enviadescer.

Essa intenção de afeto pelos iguais, e não pelos opostos, também está expressa no documentário quando Linn da Quebrada está em diálogo com sua cabeleireira, que também é trans.

Cabelereira: Miga, gay gosta de gay, mona.

Linn da quebrada: Bee, mas eu tô vendo isso agora, dá para inventar, Bee. A Felipe, você viu? Aquela Dum.

C: Hã?

L: A Dum, apaixonada, mona.

C: Por quem?

L: Por mim!

C: Por ti?!?!?

L: É, mana. A gente tá super de *love*. Eu, ela e a Álvaro.

C: Ah! Então tá um grupal já, né? Tá virando ménage.

L: Isso. Nóiz em um grande amor assim. Um grande... entendeu?

C: É que aqui no bairro a gente tem outro nome pra isso.

L: Mana, mas, assim... Tá sendo interessante. Mas eu fico cheio das nóia na cabeça.

C: Eu imagino. É de se frustrar.

L: Ué, mas você nunca se apaixonou por um viado?

C: Já e eu sofri muito por isso.

L: Você não acha que a gente pode inventar isso, criar?

C: Não.

L: Mas então, acho que depende disso. Tem gay, tem bixa...

C: Que não se permite. Que se tranca. Não querem se envolver com medo.

L: Tem gente que se trava com medo da trava. E tem gente que se abre pra trava. Tem trava que trava línguas e tem Trava que abre mentes.

C: E tem Trava que namora com Trava.

L: Então, mana!! Isso é luxúria.

C: Aí, eu não tenho essa coragem.

L: Vamos namorar gata!!!

C: Eu vou te cortar. Eu te corto hein! Te rasgo.

É preciso atentar para o uso dos termos *bixa*, *bicha*, *viado*, *gay*, *bee*, entre outros, em conversas corriqueiras do grupo lgbtqia+ que podem ser equivalentes e utilizadas como pronome de tratamento, como perceptível no diálogo retirado da obra. Por ele também poderíamos fazer discussões sobre a construção de identidades e seus limites. Porém, entendemos identidade como diferença. Identidade é diferença ao passo que, quando afirmo ser uma coisa, estou automaticamente dizendo que

eu não sou tantas outras coisas. Mas iremos focar na intenção de tornar a performance feminina em corpos não pertencentes hegemonicamente ao feminino em um ato conscientemente político.

Percebemos a subversão do desejo normativo (que deveria ser oposto e complementar, masculino com feminino, ou vice-versa) para ser complementar, pois se preenchem, mas não opostos. Feminino pelo feminino, mas não em uma relação entre mulheres cis, mas o desejo entre as *travas*, ou entre as travestis, as *yag*, entre os sujeitos do feminino.

Quando percebemos a construção do desejo cisheteronormativo atravessando a fala de uma pessoa trans, lembramos do pensamento que ninguém escapa da norma hegemônica. Ao ser questionada se não haveria possibilidade de criar um desejo, ela responde objetiva e precisamente: não. Ao responder o questionamento se ela se apaixonaria por um viado, afirma que já, mas não entende que seu próprio desejo como *self* constructo.

Nosso entendimento sobre as expressões de ser *bixa*, *travesti* ou *bixa travesty* por Linn da Quebrada, é de que não são apenas identidades, mas também categorias políticas. Compartilhamos o pensamento da música *Talento*, “ser bixa não é só dar o cu/ é poder resistir/ Vou te confessar/Que às vezes nem eu me aguento/ Pra ser tão viado assim/ Precisa ter muito mais/ Muito talento”. Acreditamos que, após ter conhecimento desses apontamentos o termo “terrorista de gênero”, como Linn se autointitula, fica mais compreensível: seu corpo é sua arma política principal; com ele, ela constrói uma linguagem peculiar estético-política para demonstrar a falha no *Cistema*. Ela não pertence à hegemonia, não é recomendada a este modelo de sociedade, se enxerga no não-lugar, na fronteira, na zona de interstício existente entre os dois polos desse binarismo. A enunciação de ser *bixa travesty* está na necessidade de criar sobre sua própria existência, em se permitir a investigação de outras as possibilidades distantes das normas estabelecidas pela hegemonia, que sabemos que são construções, ficções sociais tornadas realidade.

Uma experiência de gênero na distopia brasileira

Bacurau estreou nas salas de cinema brasileiras em agosto de 2019, dirigida por Juliano Dornelles e Kleber Mendonça Filho. O vilarejo fictício que dá nome ao filme está localizado em Pernambuco, e foi filmado no Sertão do Seridó, no Rio Grande do Norte. É uma obra distópica, passada em um Brasil violento, no qual execuções são realizadas publicamente em estádios lotados. O futuro não parece ser muito distante do ponto em que estamos.

O jornal *The New York Times* também reportou, em sua matéria do dia 05 de março de 2020, a proximidade entre a trama do filme e o momento político presente, além de enfatizar os gêneros cinematográficos com os quais o filme dialoga esteticamente, como o *western*, o cinema de ficção científica e o *bang bang*. Destaca a participação da atriz Sonia Braga (*the one and only*), conhecida pela crítica norte-americana desde os anos 1980. Para o autor, o filme também deve ser lido como uma “metáfora do Brasil atual”. (GOMES e TROVÃO, 2020, p. 235)

A trama é iniciada ao som da belíssima interpretação de Gal Costa para a canção *Objeto não identificado*, de Caetano Veloso, em gravação de 1968 (MATOS, 2019). Os espectadores são apresentados à região sertaneja na qual se desenrola o enredo a partir dos ocupantes de um velho caminhão-pipa passando por uma estrada esburacada e com caixões espalhados na pista. Um misto de ficção científica e terror organizando os acontecimentos sangrentos, violentos e misteriosos que colocam em risco os habitantes de Bacurau (BASTOS e GONÇALVES, 2020, p. 236-237).

Há uma aura de mistério que recobre a trama e está expressa por

dois elementos: de um lado, há uma pequena bolota ingerida pelos moradores de Bacurau, sem que nada seja explicitado, de outro, a presença de forasteiros, crimes e o inexplicável desaparecimento do vilarejo dos mapas virtuais. Já imaginou, procurar sua cidade no principal buscador virtual do globo e descobrir que ela não está mais ali, mesmo que você esteja caminhando por suas ruas? É um professor o responsável por primeiro perceber o misterioso acontecimento. O desaparecimento do sinal dos telefones celulares e a queda da energia elétrica comporão o clima tenso que segue.

O filme é lembrado, sobretudo, pela resistência dos moradores e moradoras de Bacurau, dentre eles, uma figura bandoleira, violenta, necessária e que transita entre os elementos masculinos e femininos na construção de sua persona, Lunga. A narrativa que a envolve é densa e se inicia com o mistério de quem é propriamente o sujeito, citado por outros, sem ser mostrado. É o crescimento da tensão que leva personagens a procurarem por Lunga, vivido por Silvero Pereira, escondido com seu bando.

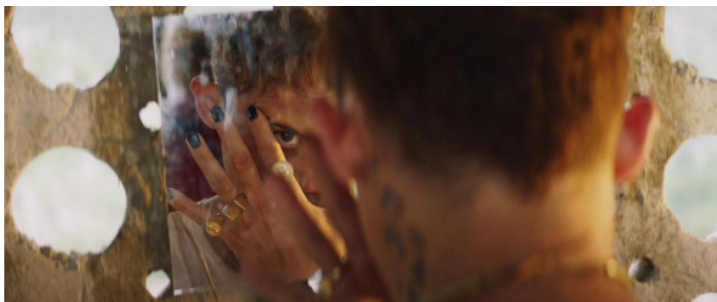
A princípio, Lunga está afastado de Bacurau por motivos desconhecidos, não revelados na trama, mas que parecem envolver sua violência, deixando a cargo do espectador imaginar a personagem. Sentindo na pele o aumento do perigo ao perder parentes/amigos, Pacote (ou Acácio, vivido por Thomas Aquino), decide ir ao encontro de Lunga para pedir amparo, uma vez que acreditam precisar dele para proteger Bacurau.

O personagem vive foragido e isolado com comparsas em uma antiga represa desativada. Ao chegar à represa, Pacote se comunica com os comparsas por meio do reflexo de um espelho ao sol. Uma vez autorizado, se aproxima da inusitada fortaleza. O plano aberto da câmera mostra uma vegetação mais fechada, estradas de difícil acesso e a imponência da represa desativada, a grandeza de uma fortaleza. O mistério permeia quem ali habita, quem é Lunga? Surge a ideia de um homem dotado dos mais fortes traços, um anti-herói viril. A sequência que nos revela o mis-

terioso Lunga o mostra em frente a um espelho sujo, com olhar fixo e compenetrado, sua sobrancelha fina e arqueada, a qual penteia com seus dedos, que estão adornados com anéis, as unhas pintadas de preto, cabelo descolorido e barba feita.

De imediato, ocorre um desequilíbrio com o fato da reputação de Lunga ostentar o perigo, o mal, e sua imagem rapidamente mostrada. A reflexão recai sobre os pensamentos de Butler (2018), enunciando que não há corpo, gênero ou sexualidade sem relação com determinados tipos de enquadramentos. Da igual maneira trabalham Juliano Dornelles e Kleber Mendonça Filho, que utilizam e brincam com os enquadramentos e ângulos fazendo com que câmera levante a indagação do público de “quem é quem” ou “quem é o que”.

Figura 2: Primeira visão de Lunga



Fonte: BASTOS e GONÇALVES, 2020, p. 239.

Para Judith Butler os corpos, gêneros e desejos são naturalizados em termos de uma “grade de inteligibilidade cultural” a partir de uma matriz heterossexual, representação que estabiliza o binarismo de gênero por presumir a estabilidade do sexo (2016, p. 258). Após visualizarmos Lunga, entendemos que ele rejeita a norma hegemônica. Em momento algum há a definição ou enquadramento de Lunga em algum conceito

estruturado de gênero, a personagem questiona a redução que nos é ensinada de praxe sobre o masculino e feminino. Ele é um sujeito que não se define, e nem precisa ser definido, nos termos expressos da norma. Ele é aquele em trânsito. Butler recusa a ideia de gênero como algo dado a priori, como uma substância interna e alheia ao próprio sujeito; assim, compreende o gênero expresso na superfície dos corpos, um mecanismo no qual as noções de masculino e feminino são produzidas, normalizadas e naturalizadas. O trânsito vai de encontro com a performatividade, que não se configura como ato isolado, mas como prática reiterativa e citacional. Para Butler o gênero é performativo porque constrói o que nomeia: “não há identidade de gênero por trás das expressões do gênero; essa identidade é performativamente constituída, pelas próprias ‘expressões’ tidas como seus resultados” (2016, p. 56).

Em entrevista para o jornal EL PAÍS Brasil, em 27 de setembro de 2019, o ator Silvero Pereiro afirmou:

Originalmente, no roteiro, Lunga seria uma mulher trans, mas a gente decidiu não fazer isso por respeitar a importância da representatividade. Eu falei [aos diretores]: se vocês quiserem que seja de acordo com o roteiro original, vão ter que procurar uma atriz trans. Mas se me querem no filme, podemos buscar outras maneiras de realizar. (JUCÁ, 2019)

E aí Lunga veio *queer*, pois *queer*, é o sujeito da sexualidade desviante que não deseja ser integrado, nem tolerado; “é um jeito de pensar e de ser que não aspira o centro nem o quer como referência; um jeito de pensar e de ser que desafia as normas regulatórias da sociedade, que assume o desconforto da ambiguidade, do ‘entre-lugares’, do indecível” (LOURO, 2016, p. 7-8). Silvero Pereira continua a falar sobre a com-

posição da personagem Lunga: “Não abrimos mão desta identidade nas unhas, no olho, nas tatuagens, no que eu sinto por dentro. Mas isso não está no primeiro plano, porque a sexualidade de Lunga não é o principal argumento para a existência dessa personagem” (JUCÁ, 2019). Dessa maneira, a identidade de Lunga vai sendo moldada no imaginário do espectador, o qual poderia tomar por óbvia a imagem de um homem, macho, heterossexual.

Quando da primeira aparição do personagem, o estranhamento toma conta e o óbvio já não existe. O estranhamento existe porque fomos ensinados a estranhar o que é anti-normativo. A sequência de cenas que Lunga protagoniza são dotadas desse estranhamento e buscam desestabilizar as leis regulatórias que abraçamos previamente de um personagem anti-herói masculino, a indefinição performativa provoca o espectador a todo momento a dar um sentido para aquele corpo de um homem, por vezes com roupas as quais nossa mente remete ao masculino, mas os acessórios – colares, anéis, esmaltes nas unhas – associados ao feminino. Imbuído da androginia o personagem constrói sua identidade nessa fronteira instável e incerta, com elementos que em seu corpo não correspondem idealmente a nenhum gênero determinante ou determinado.

No desenrolar da trama, Lunga retorna a Bacurau para cumprir o seu destino salvador e lidera a resistência armada. Aqui, a direção de arte realiza o trabalho minucioso de revelar o cangaceiro Lunga, que é recebido com aplausos e pompas de um líder aclamado. O mistério com que a câmera envolve o personagem continua, dessa vez, focando a personagem de baixo para cima. Primeiro, é revelada a bota preta, um coturno com fivelas e correntes, em seguida a calça com estampa *animal print*, de leopardo, e cadarço amarelo na cintura; após percorrer o corpo, apresenta seu rosto: Lunga continua com seus colares e cordões, mas o *must have* de sua montagem é o aplique estilo *mullet*.

Figura 3: O cangaceiro queer



Fonte: Pinterest, disponível em <https://br.pinterest.com/pin/318840848621340257/>. Acesso em: 29 jan. 2021

Ora, poderíamos esperar algo diferente de Lunga? Não podemos esquecer o espaço/tempo de Bacurau – um futuro não tão distante –, assim, as referências do estilo de Lunga têm ligação direta com a cultura pop, sem deixar de lado o destino de sua personagem, combater os estrangeiros para garantir a segurança de sua gente.

Em sequência à entrada de Lunga, uma senhorinha traduz o pensamento dos que assistem e lhe indaga, com um sorriso no canto da boca: “Que roupa é essa, menino?”. A cena prossegue e, em seguida, a câmera destaca dois homens em um bar, um deles, o violeiro, que brindam sua chegada, ainda sob os aplausos da população. O violeiro sorri e o outro exclama: “Tá bonita!”. A personagem subverte, assim, o binarismo, ao apropriar-se de aspectos masculinos e femininos, ao apresentar-se nem só como homem e nem só como mulher. As antíteses que contidas em Lunga, forjam o campo da performance e, partindo dessas interpretações, que se dão em no próprio contexto da heteronormatividade, o filme toma o corpo como objeto de reflexão acerca das nuances que

formam nossas identidades. As falas, ações e figurinos de Lunga desequilibram as tentativas de tentar disciplinar ou categorizar o personagem; em verdade, *Bacurau* convida o espectador a refletir sobre as instabilidades contidas nos modos não lineares de vida.

Considerações finais

Estou convencida de que os filmes exerceram e exercem (com grande poder de sedução e autoridade) pedagogias da sexualidade sobre suas plateias. [...] Ao longo dos tempos, nos filmes, posições-de-sujeitos e práticas sexuais e de gênero vêm sendo representadas como legítimas, modernas, patológicas, normais, desviantes, sadias, impróprias, perigosas, fatais, etc. Ainda que tais marcações sociais sejam transitórias ou, eventualmente, contraditórias, seus resíduos e vestígios persistem, algumas vezes por muito tempo. Reiteradas e ampliadas por outras instâncias, tais marcações podem assumir significativos efeitos de verdade (LOURO, 2008, p. 82).

A sexualidade e as experiências de gênero têm sido objeto de normalização, desde a Antiguidade até os dias de hoje. No Ocidente, o pensamento religioso cristão serviu de base para uma série de interdições neste campo, atrelando o exercício da sexualidade à reprodução e favorecendo a manutenção de uma visão binária que tem colocado, ora em oposição, ora complementarmente, o masculino e o feminino, considerando-os a partir do sexo biológico que reduz o masculino ao macho e o feminino à fêmea da espécie. Assim, temos a hegemonia de uma heterocisnormatividade tornada compulsória, aplicada a todas e a todos a partir do nascimento.

Entretanto, as dissidências estiveram colocadas ao mesmo tempo que a própria norma. A norma, inclusive, só existe por causa das experiências que destoam do que está normalizado, normatizado, enquadrado, encerrado nos termos da hegemonia. A norma é, em última análise, reação à resistência da hegemonia que determinados grupos sociais pretendem manter.

Não causa estranheza que as ações e expressões humanas que estiveram circunscritas à norma aparecessem nas telas dos cinemas, nor-teando pedagogicamente uma série de narrativas. Aprendemos a ser homens e a ser mulheres enquanto nos divertimos diante do grande ecrã, O cinema tem sido responsável por invisibilizar e violentar sujeitos e práticas que destoem da norma. Do ponto de vista narrativo, o hospício, a cadeia e a cova têm funcionado como destinos certos para aquelas e aqueles que burlam a norma binária masculino/feminino ou que desejam aqueles do mesmo sexo – ou ambos os sexos.

Mas, como produto social, e tendo a sociedade sido alterada, as telas começam a ser ocupadas por outros sujeitos, por aquelas e aqueles que resistem à norma, aquelas e aqueles que se colocam frontalmente contra a norma. Aqui, buscamos apresentar outros sujeitos, com seus corpos, pensamentos e ações colocados em limiares que corrompem a norma – e esse é o seu principal sentido.

A *bixa travesty* criada por Linn da Quebrada e o Lunga vivido por Silvero Pereira são personagens que, cangaceiramente, no sertão nordestino ou nas quebradas citadinas, se colocam em uma posição de visibilidade, de enfrentamento da violência e da ocupação dos próprios corpos, alterando rumos. Que possamos aprender com esses sujeitos.

Referências bibliográficas

BASTOS, Felipe & GONÇALVES, Eduardo. “Quem nasce em Bacurau é gente?” Gênero e precariedade de vida em *Bacurau*. *Revista Digital do LAV*, vol. 13, n.º 2, mai./ago. 2020, p. 236-253. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/revislav/article/view/44052/pdf>. Acesso em: 28 jan. 2021.

BIXA TRAVESTY. Direção de Claudia Priscilla, Kiko Goifman. São Paulo: Evelyn Mab e Kiko Goifman, 2018. 75 min.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. 11 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

CANAL BRASIL. *Linn da Quebrada e Jup do Bairro / Especial LGBTQ+*. Youtube. 27 de jun. 2017. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=7jrN-J3X9UQ8&ab_channel=CanalBrasil. Acesso em: 28 jan. 2021.

COSTA, Flávia Cesarino. Primeiro Cinema. In: MASCARELLO, Fernando (org.). *História do cinema mundial*. Campinas: Papirus, 2006, p. 17-52.

DENISSON, Stephanie. Cultura cinematográfica e identidades *queer* no Brasil contemporâneo. *Cadernos Pagu*, n.º 60, 2020, p. 1-26. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-83332020000300205&script=sci_arttext. Acesso em: 28 jan. 2021.

GOMES, Aguinaldo Rodrigues e TROVÃO, Fávio Vilas-Bôas. O voo do Bacurau: cinema, necropolítica e [contra]violência. *Fênix – Revista de História e Estudos Culturais*. Vol. 17, n.º 2, p. 231-261.

JUCÁ, Beatriz. Silvero Pereira: “Há uma revolução LGBT+ no sertão”. *El País*. Cultura. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2019/09/23/cultura/1569265659_610072.html. Acesso em: 29 de jan. 2021.

LANZ, Letícia. *O corpo da roupa: a pessoa transgênera entre a transgressão e a conformidade com as normas de gênero*. Uma introdução aos estudos transgêneros. Curitiba: Transgêneros, 2015. 446 p.

LOURO, Guacira Lopes. Cinema & Sexualidade. *Educação & Realidade*, n.º 33, 2008, p. 81-98.

LOURO, Guacira Lopes. *Um Corpo Estranho: ensaios sobre sexualidade e teoria queer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

MATOS, Romulo. Tropicalismo e canção engajada em *Bacurau*. *Cultura. Esquerda Online*. Disponível em: <https://esquerdaonline.com.br/2019/09/29/tropicalismo-e-cancao-engajada-no-filme-bacurau/>. Acesso em: 29 jan. 2021.

MORENO, Antônio do Nascimento. *A personagem homossexual no cinema brasileiro*. 1995, 140 p. Dissertação (Mestrado em Artes Audiovisuais), Instituto de Artes, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

MORENO, Antônio. *A personagem homossexual no cinema brasileiro*. Rio de Janeiro: EdUFF/Funarte, 2001.

NAZARIO, Luiz. O outro cinema. *Aletria*, vol. 16, 2007, p. 94-109. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/aletria/article/view/18174/14963>. Acesso em: 28 jan. 2021.

ROS4. *Bixa travesti, com Linn da Quebrada #youtubetrans #orgulhodeser*. Youtube. 14 jun. 2017. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=jl7XRyV-fl-c&t=217s&ab_channel=Ros4. Acesso em: 218 jan. 2021.

RUSSO, Vito. *The celuloid closed – homosexuality in the movies*. Rev. ed. New York: Harper & Row, 1995.

SOUZA, José Inácio de Melo *et. al. Nova história do cinema brasileiro - volume 1*. Ed. ampl. São Paulo: Edições Sesc, 2018. E-book.

CAPÍTULO 9

UM BAILE INTERSECCIONAL: O SUJEITO *PLURIDANÇANTE* NAS DANÇAS DE SALÃO*

Marcelo Victor da Rosa

Eduardo Ramirez Meza

Marcos Nathaniel Pereira

Um convite para dançar com as diferenças

A ideia central do presente capítulo é fazer uma reflexão teórica quanto às possibilidades de constituição de sujeitos *pluridançantes* nas danças de salão. Antes de adentrarmos no assunto dos marcadores sociais da diferença e das interseccionalidades por nós vislumbradas nas danças de salão, precisamos compreender o que vem a ser dança social. Marcelo Grangeiro (2014) apresenta a dança social como atividade determinada pelas relações sociais, feitas em pares e grupos (muitas vezes compostos por pessoas que não se conhecem). Essas danças estão presentes no cotidiano do/a brasileiro/a em diversas formas (bailes, festas, confraternizações e outros), sendo suas principais origens as etnias africanas, indígenas e europeias.

As danças de salão surgem nos grandes salões da corte europeia, durante o Renascentismo do século XV e XVI. Segundo Paula Ortiz e Marcelo Rosa (2015), elas têm seu estado de emergência em um período que suas práticas eram requisito para os encontros sociais.

* O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

A dança social de cultura étnica europeia, praticada em pares, conhecida também como dança de salão, chega ao Brasil junto com a Corte Portuguesa, que tinha grande influência perante a sociedade da época. Possui esse nome por ter sido realizada em grandes salões da nobreza real.

Com o passar do tempo, essa mesma prática manifesta uma reconfiguração, devido aos novos olhares da sociedade. Tal dinâmica de reconfiguração proporciona uma pluralidade que problematiza as estruturas conservadoras nas danças de salão, tais como os papéis fixos de homem/cavalheiro e mulher/dama. Porém, para Katiusca Dickow (2020) ainda existem pensamentos que afirmam que pelo fato das danças de salão existirem há tanto tempo, suas estruturas não precisam de modificações, pois isso as afastaria das suas características principais desenvolvidas ao longo da história. A mesma, então questiona:

Nesse sentido, esses códigos e disposições relacionadas aos gêneros e sua identidade na sociedade, ainda muito presentes nos pensamentos, discursos e por consequência nos gestos do universo da dança de salão refletem em estereótipos de expressões ainda muito comuns nos processos de aprendizagem da dança de salão e, por consequência, todos os âmbitos que envolvem essa prática, como: ‘na dança o homem é quem manda’, ‘mulher tem que ser bem mandada’, ‘domina ela direito’ e assim por diante. Se esses códigos são traduzidos em discursos e esses discursos são traduzidos em práticas, nos resta questionar e refletir, de que forma esses conceitos ‘marcam’ os corpos desses sujeitos envolvidos nessa prática? (DICKOW, 2020, p. 130).

A partir desse novo cenário, temos a constituição de sujeitos *pluridançantes* nas danças de salão. Partimos da compreensão de que existem sujeitos que rompem com as normas naturalizadas nas danças de salão tais como: quem conduz a dança é sempre o homem (cavalheiro), à mulher cabe o papel de dama, ou seja, aquela que não pensa e deve simplesmente sentir a condução do homem. Temos também jovens que dançam com pessoas de outras gerações. Negros/as que não se limitam a dançar e ensinar o samba, que comumente é essencializado como um estilo “natural” para as pessoas negras.

Constata-se, portanto, que a despeito de sua origem nobre e de uma certa prevalência de discursos e práticas consideradas conservadoras, os espaços das danças de salão constituem-se ambivalentes. De um lado temos a necessidade de dançar com salto alto, em lugares apropriados, com música inerente a determinado estilo de dança. Por outro lado, podemos ter: dançar de pés descalços, em qualquer lugar e não determinando que a música limite o estilo de dança. Destas ambivalências surgem sujeitos *pluridançantes*.

A presença desses sujeitos modifica e tenciona o cenário das danças de salão tradicional, fazendo com que as mesmas apresentem diferentes possibilidades de manifestação no âmbito educacional e principalmente social⁵², já que uma vez inseridos/as nesses contextos os/as *pluridançantes* rompem/tencionam com as práticas supracitadas.

Se faz importante mencionar que se existem sujeitos *pluridançantes*, é porque existem sujeitos *monodançantes*, que desfrutam da norma. A título de exemplo podemos citar: homens que dançam apenas com mu-

⁵² Para Chames Gariba e Ana Franzoni (2007), pelo fato da dança ser uma forma de linguagem da expressão do corpo, a mesma pode ser ensinada, aprendida e vivenciada. Assim, quando se realiza aulas de danças sociais/danças de salão, exerce-se as atividades de ensino e aprendizagem, enquanto quando se está em encontros/bailes, essa prática se torna vivência social, não vinculada ao ensino.

lheres, escolhem parceiros/as heterossexuais, brancos/as que dançam unicamente com brancos/as e jovens que dançam exclusivamente com jovens.

Ainda sobre os sujeitos *pluridançantes*, entendemos que estes podem contextualmente romper com alguns, mas dificilmente rompem com todos os marcadores sociais da diferença. Por isso a ideia de um baile interseccional, pois nesse espaço muito tradicional de vivência das danças de salão, tais sujeitos podem ser vistos potencializando as diferenças, ainda que estas concomitantemente também gerem desigualdades.

Nosso capítulo está organizado da seguinte forma: O tópico “*interseccionalidade: bailando com as diferenças*” apresenta e discute como os Estudos Culturais vêm articulando em seus trabalhos os conceitos de diferença, desigualdade, interseccionalidades e marcadores sociais da diferença. Nos tópicos “*corpos racializados que subvertem o baile*” e “*dois pra lá, dois pra cá: tempos idos e tempos vindos*” são discutidos os marcadores sociais da diferença raça/etnia e geração/intergeração, respectivamente, tendo como foco as danças de salão e os sujeitos *pluridançantes*. O recorte se limita em pensar raça/etnia e geração/intergeração por uma questão de espaço na configuração deste capítulo. Por fim, as conclusões são apresentadas no tópico “*o baile interseccional*”, compreendido enquanto possibilidade de se analisar como as diferenças são marcadas em sua positividade ou desigualdade no contexto atual.

Interseccionalidade: bailando com as diferenças

Entendendo as danças de salão como prática social que proporciona diferentes relações ao coletivo dançante, usando da arte com forma de inclusão em uma sociedade que tem dificuldade para lidar com as diferenças, estamos pensando, então, no lugar do/a *diferente* no universo das

danças de salão. Também neste contexto (mas não exclusivamente), ser *diferente* está relacionado ao fato de ser “capturado” pelo olhar do/a outro/a, que atribui à diferença valores vinculados às condições sociais de existência (mulheres não são homens, negros/as não são brancos/as, velhos/as não são jovens, homossexuais não são heterossexuais e assim por diante).

Tal polarização é artificialmente hierárquica, uma vez que nos exemplos citados, a ideia socialmente construída é de que homens, brancos/as, jovens e heterossexuais “naturalmente” possuiriam privilégios em relação às mulheres, negros/as, velhos/as e homossexuais. Fugimos de uma ideia essencialista e universal de privilégio, pois a perspectiva interseccional trabalha com a ideia de contextos e relações ambivalentes nas quais o sujeito, dependendo do marcador social da diferença acionado, exerce o poder de forma contextualizada, uma vez que o poder e os marcadores sociais da diferença devem ser entendidos de forma fluída.

Esta herança cultural (de classificar e hierarquizar o outro) parece ter sido comum a todos os agrupamentos humanos e, de maneira especial, tem na ciência moderna (de origem reconhecidamente europeia) sua forma mais elaborada. Somos herdatários de uma determinada forma de organização do pensamento racional científico de que as “coisas” e também as “gentes” seriam ou poderiam ser classificadas e categorizadas hierarquicamente.

Vale destacar que nem todo e qualquer ato de nomear e de classificar é reconhecido dentro dos parâmetros da ciência moderna. Um dos problemas mais evidentes desta constatação é que aqueles/as que fazem prevalecer a sua forma de nomear e de classificar as pessoas exercem o poder de atribuir ao/à outro/a características específicas que assim o/a marcam como *diferente*, em relação a quem o/a está classificando. Nesta perspectiva, quem nomeia e classifica afirma a sua superioridade em relação ao/à *diferente*. Entretanto também coexiste uma perspectiva de não superioridade, a qual defendemos, no processo de nomear e classificar o diferente.

No âmbito dos estudos culturais *diferença* é entendida como algo socialmente construído e, portanto, deve ser analisada a partir de sua articulação contextual, como algo que deve ser explicitamente colocado nas lacunas de sentido entre as fronteiras culturais. Isto requer o reconhecimento de que *diferença cultural* não tem vínculo de sentido com herança biológica e nem mesmo de herança cultural, como algo dado simplesmente pelo local de nascimento, laços de sangue, de moradia ou, ainda, como produto de um estoque cultural acumulado. Ou, como entende Verena Stolcke (1991, p. 103), “a principal questão se refere à própria ‘natureza’ das diferenças supostamente naturais a que se atribui significado social para marcar as relações de desigualdade”.

O crítico literário indiano Homi Bhabha (1998) é um dos maiores expoentes contemporâneos que persegue essa estratégia. Seu interesse está centrado justamente nestes espaços de enunciação que não são definidos pela polaridade (dentro/fora), mas sim naqueles que se situam entre as divisões, no entremeio das fronteiras que definem qualquer identidade coletiva. Não por acaso este autor contrapõe-se ao conceito de “diversidade cultural” (multiculturalismo) e adota o conceito de “diferença cultural” pois, para ele, somente este permitiria compreender como os enunciados de diferença são criados para promover a legitimação de determinadas culturas (e de sujeitos) em relação a outras.

Se entendemos que o sujeito é, também, constituído pela divisão entre o “eu” e o “outro”, o que definiria esta divisão estaria neste “entre-lugar”, daí a importância de se buscar compreender o caráter performativo da diferença. Este “entre-lugar”, para Bhabha (1998), seria por excelência o lugar da cultura, por ser o *locus* da enunciação de quem fala, atravessado pelas ideologias e valores socioculturais, garantindo assim que não haja unidade ou fixidez primordial de significado e de símbolos da cultura e nem portanto de identidades.

Do ponto de vista das “minorias” a articulação social da diferença, nos termos propostos por Bhabha (1998), situa-se em uma complexa negociação que busca legitimar os hibridismos que aparecem nos momentos de transformação histórica. Esta compreensão impõe o reconhecimento de que as formas de identificação são parciais, sobretudo a introduzir outras temporalidades culturais que permitem, inclusive, a “reinvenção da tradição”.

Dito isso, adentramos no tema da discriminação interseccional, que conforme pontuou Kimberlé Creenshaw (2002) surgiu a partir da percepção da vida concreta experimentada pelas mulheres negras participantes do movimento feminista nos Estados Unidos:

Assim como é verdadeiro o fato de que todas as mulheres estão, de algum modo, sujeitas ao peso da discriminação de gênero, também é verdade que outros fatores relacionados a suas identidades sociais, tais como classe, casta, raça, cor, etnia, religião, origem nacional e orientação sexual, são ‘diferenças que fazem diferença’ na forma como vários grupos de mulheres vivenciam a discriminação (CREENSHAW, 2002, p. 173).

Para Gabriela Kyrillos (2020), Creenshaw teria sido responsável por nomear e, na sequência, produzir pesquisas sobre o conceito de interseccionalidade que, embora inicialmente tenha surgido enquanto “metáfora”, teria passado a ser entendida como “categoria analítica”. Ainda que inicialmente o surgimento estivesse colocado como um conceito “provisório”, este vem se comprovando eficaz para analisar contextos e teorias em uma perspectiva que inclui outras categorias além de gênero e raça.

Também foi Kyrillos (2020) quem chamou atenção para o fato de que a interseccionalidade, por ser uma ideia basilar, mesmo antes de as-

sim ser nomeada, já era uma preocupação existente no interior de outros movimentos sociais e de outros textos teóricos externos ao movimento feminista negro estadunidense.

Outra chave importante para situar o conceito de interseccionalidade enquanto categoria analítica é apresentado por Kyrillos (2020), quando esta afirma que o surgimento e potencial da interseccionalidade não devem se reduzir aos limites impostos pela/na academia:

[...] a interseccionalidade pode ser compreendida como algo que vem de fora para dentro da academia, tanto por ser parte da práxis de diversos coletivos existentes nas décadas anteriores ao surgimento e apropriação do termo pelas universidades, como também porque foi essa persistente militância que fez com que, nos Estados Unidos, algumas instituições buscassem responder às críticas desses movimentos contraindo pessoas de grupos até então quase que totalmente excluídos desses espaços (KYRILLOS, 2020, p. 9).

Ainda sobre este aspecto, Patrícia Hill Collins (2017) assevera que a concepção de interseccionalidade não se reduz a uma categoria analítica. Para esta autora, interseccionalidade não deve ocupar-se apenas e tão somente para a ideia de encontrar “verdades”, mas que sobretudo deve se voltar à justiça social:

A interseccionalidade pode servir como uma ferramenta teórica e metodológica para estudar qualquer coisa e não precisa estar conectada às experiências das pessoas com a injustiça ou a justiça social. A verdade importa, porém,

quando os estudos interseccionais privilegiam a verdade sobre a justiça, entrando no terreno escoregado do conluio com hierarquias de poder (COLLINS, 2017, p.14).

Adriana Piscitelli (2008) também situa o surgimento do conceito de interseccionalidade em Creenshaw. Contudo, Piscitelli entende que Creenshaw faz uma leitura *sistêmica* que acaba por confundir a ideia de diferença com desigualdade e por colocar os marcadores sociais da diferença (gênero, raça e classe) como sistemas de dominação, no interior dos quais uns teriam o poder e outros não. O problema é que esta vertente desconsidera o caráter *relacional* destes marcadores. Assim, embora o enfoque *sistêmico* às vezes utilize seletivamente o referencial teórico de poder oferecido por Foucault, tal leitura ignora que este autor não restringe o poder como algo repressivo, mas também produtivo, que não apenas suprime, mas produz sujeitos, ou seja, as relações de poder são marcadas por conflitos e pontos de resistência que coexistem.

Piscitelli (2008), referenciando-se especialmente em Anne McKlinton e Avtar Brah, invoca o que considera uma abordagem *construcionista*, assentada sobre os aspectos dinâmicos e relacionais de identidade social e onde estaria presente, também, a visão de poder em Gramsci. Assim, Piscitelli vai dar outras importantes contribuições quanto à utilização do conceito analítico de interseccionalidade, ao situá-lo como proposta de apreender a articulação entre as múltiplas diferenças e desigualdades. Para esta autora, com a qual concordamos, a abordagem interseccional extrapolou a análise da diferença de sexualidade, gênero e de raça, passando a incluir a análise da diferença em sentido amplo, como método que procura apreender o sentido das interações verificadas entre as diferenças faticamente existentes em contextos específicos, colocando em xeque a visão estatística quanto ao significado de uma categoria “monolítica”.

Nesse sentido, para Piscitelli (2008), as ambiguidades e contradições que envolvem os processos de racialização e de sexualização, ainda que articuladas em termos de gênero e de racialidade, abrem brechas para *negociações* nos contextos investigados. Essas negociações somente têm lugar se consideradas as formas que a categorização inicial pretendeu limitar, mas também abre possibilidades para a *agência*.

A perspectiva sistêmica e a perspectiva construcionista sobressaem, na leitura proposta por Luís Hirano (2019). Enquanto a primeira destaca as opressões estruturais e a confluência de eixos de opressão (na qual a interseccionalidade é um paradigma para a análise e para a agenda política do feminismo negro), a segunda (sem negar a opressão), busca uma interpretação que seja atenta às especificidades contextuais e processuais, não deixando de observar os espaços possíveis da *agência*, da resistência e pontos de fuga.

Trazendo essa discussão para as danças de salão, entendemos que a emergência do sujeito *pluridançante* somente é possível a partir da perspectiva construcionista pois esta prioriza o sujeito, enquanto a sistêmica foca na estrutura. De forma concreta, a partir de uma leitura construcionista, verifica-se que essa prática corporal pode privilegiar uma determinada *artificialidade* na definição de papéis (por exemplo, homem/condutor e mulher/conduzida). Mas estas posições não são fixas e, a partir do “entre-lugar”, da ambivalência e do aspecto relacional podem ser (e são) subvertidas, chegando à possibilidade de que na dança não seja mais possível identificar quem conduz e é conduzido/a.

Para encerrar esse tópico, entendemos oportuno trazer alguns pontos elaborados por Hirano (2019) para a compreensão do que venha a ser interseccionalidade: 1) os marcadores sociais da diferença são categorias articuladas a sistemas classificatórios, construídas socialmente, contextualmente e de forma contrastiva; 2) estes marcadores não são en-

tendidos como atributo inerente a humanos e não-humanos, mas como efeito da operação de complexos sistemas de conhecimento e de relações sociais; 3) os marcadores, embora irreduzíveis uns aos outros, são pensados na íntima conexão entre si; 4) eles mobilizam pessoas, coletividades e direitos; 5) em sua articulação, eles não apenas se superpõem ou se reforçam, mas operam com frequência de modos tensos, ambíguos e contraditórios; 6) diferenças construídas socialmente não acarretam necessariamente desvantagens ou desníveis de prestígio, poder e riqueza, mas são recorrentemente marcadas por desigualdades no plano das representações sociais, que dão respaldo a posições e relações de assimetria, exclusão e iniquidade.

Corpos racializados que subvertem o baile

A ideia de raça foi criada pelos/as “estudiosos/as” em biologia e sociologia que acreditavam que a espécie humana poderia ser dividida em subespécies, como é feito com o mundo animal. Para Antonio Guimarães (2003), sua divisão seria feita pela associação de dotes psíquicos, intelectuais e valores morais. Com o passar do tempo essa “ciência” foi considerada pseudociência, sendo impossível a distinção da raça humana, visto que não há comprovação da diferença feita por aspectos fisionômicos, fenótipos, traços ou genótipos.

Do ponto de vista dos estudos da sociologia, a raça pode ser conceituada como “discursos sobre as origens de um grupo, que usam termos que remetem à transmissão de traços fisionômicos, qualidades morais, intelectuais, psicológicas, etc., pelo sangue (conceito fundamental para entender raças e certas essências)” (GUIMARÃES, 2003, p. 96).

Entendendo assim, muitos desses discursos são fictícios, não coincidindo com as situações reais do cotidiano vivido, sendo estudados pela

sociologia como uma pseudociência, criação da psique/mente do ser humano. Já o termo negro, de origem ibérica só vai aparecer em um texto em língua francesa no início do século XVI.

Será portanto apenas no século XVIII, isto é, no zénite do tráfico de escravos, que se torna, definitivamente, de uso corrente. Num plano fenomenológico, o termo designa, numa primeira abordagem, não determinada realidade significativa, mas um jazigo ou, melhor, uma ganga de disparates e de alucinações que o Ocidente (e outras partes do mundo) urdiu, e com a qual revestiu as pessoas de origem africana muito antes de serem capturadas nas redes do capitalismo emergente dos séculos XV e XVI (MBEMBE, 2014, p.76).

Achille Mbembe (2014) expõe que o/a negro/a não é aquilo que foi apresentado/a a si mesmo/a, sua identidade e história não foram preservadas, assim só podendo ser feita por fragmentos de relatos de suas próprias vivências, que está dispersa por todo o mundo, trazendo também o entendimento de que nem todo/a africano/a é negro/a, mas todo/a negro/a tem sua ancestralidade africana.

Para referir a etnia, há outra definição de discurso, neste caso, de lugar de origem, espaço físico ou divisão geográfica, como; “meu Mato Grosso do Sul, minha Bahia, minha Angola”, lugares de identificação de pessoas da mesma origem (GUIMARÃES, 2003).

Pensando nas características das etnias africanas, associadas ao universo das danças sociais, a título de exemplo, utilizaremos o forró e o tango. O forró, segundo Antonio Quadros Junior e Catia Volp (2005, p. 128) e apoiando-se nos estudos do historiador Câmara Cascudo, refere-

-se a uma expressão do idioma africano, derivado do termo “forrobodó” que significa “festa” do povo, e completam: “segundo Aurélio Buarque de Holanda, ‘forró’ é a contração de ‘forrobodó’”. O mesmo se refere à língua Bantu. Já o nome tango remete a um instrumento de percussão africano, que segundo, Ricardo Molas:

Falávamos há pouco do tango, música negra que se dançava nos subúrbios de Buenos Aires onde se forjava o tipo fanfarrão portenho da segunda metade do século. As ruas de Montserrat vibravam com os sons ritmados que partiam das casas dos negros onde os bailarinos dançavam até esgotarem suas forças, libertando o desejo e o espírito dos pesares de uma escravidão ainda não muito remota (MOLAS, 1963, p. 200).

Infelizmente a comunidade negra tem dificuldade para encontrar-se com suas etnias. Os relatos que se difundiram sobre sua identidade, por um grande período de tempo, foram contados pelo viés do pensamento do colonizador, devido à brutal diáspora que foi submetido o povo africano. A escravidão da população negra que ocorreu em todo o mundo fez com que não se saiba ao certo quais são suas reais condições de emergência, criando assim um limbo cultural, psicológico, social e político na vida da comunidade negra. Para Eliseu Pessanha (2019, p. 172) “Era preciso negar a humanidade de povos não-europeus para que assim pudessem controlá-los por meio da força, da vigilância e do poder”.

A necessidade de socialização fez com que o/a negro/a buscasse meios de se relacionar. Segundo Karina Sousa (2020), a comunidade negra, no Brasil, construiu espaços de convivências sociais, agremiações e sociedades; irmandades religiosas; jornais; grupos teatrais; escolas de samba; bailes; blocos carnavalescos e coletivos, como formas de socialização, sempre na luta e resistência da população negra, tendo a arte da

música e da dança como centro da construção desses espaços, sempre apresentando formas de manifestações próprias de suas origens, caracterizada pela versatilidade, dinamicidade e multiplicidade.

Os clubes sociais negros no Brasil surgem na dinâmica histórica, social e política do racismo. A prosperidade dos/as afrodescendentes, pós-abolição, que só era possível com a negação de sua identidade negra, o coloca entre o proletariado negro e a classe média branca e, neste momento, o/a negro/a percebe a segregação e a restrição de acesso aos espaços considerados de “elite”, mesmo com sua ascensão econômica (SOUSA, 2020).

Eles tinham como atividades para socialização os bailes, a política, atividades educacionais e as reuniões, como caráter beneficente, cultural e recreativo, com objetivo de custear muitas vezes a alforria daqueles/as ainda escravizados/as e auxiliando nas despesas de educação e fúnebre de seus/suas associados/as (SOUSA, 2020).

Encontrando-se segregado/a do convívio social e criando seus próprios meios de socialização, o/a negro/a que acendia socialmente tinha a necessidade de legitimar um lugar de classe. Logo foram reproduzidos e associados elementos de sociabilidade da população branca às suas próprias manifestações, pois sua própria cultura ainda é vinculada ao empobrecimento, à marginalização e à demonização de seu povo (SOUSA, 2020). Essa necessidade de legitimação perante a sociedade fez com que surgisse o epistemicídio da cultura negra no Brasil, influenciando diretamente na construção de sua própria identidade.

Dessa forma se nega o passado; apagando o que foi produzido em termos de conhecimento no continente africano, nega-se o presente; anulando as possibilidades de ascensão social e econômica, seja pelo o (sic) extermínio dos corpos

negros, seja pela negação do acesso à educação e nega-se o futuro; mais uma vez pelo extermínio dos corpos negros e pela estratégia de submeter esse subalternizado à uma cultura e estética impostas pela branquitude que determina como negativo tudo que se refere a cultura e conhecimento negro (PESSANHA, 2019, p. 184 - 185).

É nesse contexto sociocultural que as danças sociais/danças de salão são por nós problematizadas. Aqui os marcadores sociais da diferença, e entre esses raça/etnia, nos ajudam a compreender a constituição dos sujeitos *pluridançantes*.

Retomamos a influência da Corte portuguesa e aqui especificamente junto com a necessidade de legitimar um lugar de classe da comunidade negra fez com que as manifestações culturais sofressem uma mistura ou hibridação. Para Fernando Villar e Julia Gunesch (2019) hibridação é o processo sociocultural no qual as práticas ou estruturas que surgem, de formas distintas, encontram novos formatos de objetos, práticas e estruturas.

Esse hibridismo proporcionou um encontro cultural entre as etnias, que muitas vezes é carregado de ignorância branca. Para Charles Mills (2018, p. 416) “A frase ‘ignorância branca’ acarreta a possibilidade de um ‘conhecimento’ contrastivo, um contraste que seria perdido se todas as alegações de verdade fossem igualmente espúrias, ou simplesmente uma questão de discursos concorrentes”.

O termo ignorância branca trata tanto da falsa crença quanto da ausência de crença verdadeira (MILLS, 2018). Isso acarreta na ideia de que o/a negro/a somente possuiria importância, capacidade, habilidade e competência como sujeito dançante de práticas que mantem características de sua etnia, que é refletida em discursos como: “esse nasceu sam-

bando”, “duvido que uma mulata dessa não saiba sambar”, “você tem cara de professor de samba”. Esses e outros discursos fazem parte do cotidiano das pessoas negras que buscam a prática ou profissionalização em dança.

Iane Faria (2014), em sua pesquisa realizada em Uberlândia, apresentou como resultado sobre a identificação étnico-racial, com entrevistados/as que estão à frente do centro de formação em dança de salão, que das quatorze pessoas entrevistadas/os, aparecem apenas duas pessoas negras e nenhuma delas mulher negra, dentro de uma faixa etária considerada intermediária, de 30 a 40 anos de idade. Outro dado significativo é que 78,6% dos entrevistados são homens, podendo evidenciar a predominância do homem branco à frente desses espaços.

Nesse sentido, o sujeito *pluridanzante*, dentro da categoria étnico/racial, é aquele que quebra as barreiras sociais preestabelecidas, apresentadas anteriormente, ou seja, é o/a negro/a que ocupando lugares que não esperam que estejam, como: à frente de espaços de formação de danças de salão, sendo destaques em estilos que “não são de sua etnia”, o que muitos diriam não ser possível, o/a mesmo/a desenvolve e produz tais conhecimentos.

Outro estereótipo que pode ser rompido é acreditar que todo/a negro/a tem conhecimento profundo ou “nasce sabendo” tudo sobre as manifestações de sua própria etnia, que seria considerado um erro, a/o negra/o que não souber sambar ou dançar um forró. Nosso entendimento é de não essencialização/naturalização das pessoas negras.

Bhabha (1998, p. 27) defende a ideia de “entre-lugar”, sendo a fronteira dos espaços preestabelecidos, assim propondo novos encontros “o trabalho fronteiro da cultura exige um encontro com ‘o novo’ que não seja parte do *continuum* de passado e presente”. Assim, a essencialização/naturalização da pessoa negra só fortalece as estratégias de racialização e, portanto, de negação da ambivalência, inclusive no campo da dança, como já mencionamos anteriormente.

Dito isso, se faz importante que essas pessoas possam buscar escolas de dança para poder aprender sobre diversas histórias e culturas, além de sambar e dançar forró. Assim o sujeito *pluridanzante*, dentro da categoria étnico/racial, apresenta condições para permear vários espaços físicos dançantes, não relacionados somente à sua própria etnia. Outro aspecto também relacional é quando o sujeito manifesta habilidades “condizentes” com outras etnias.

Dois pra lá, dois pra cá: tempos idos e tempos vindos

Quando pensamos em danças de salão e aspectos intergeracionais, estamos nos referindo aos espaços de dança que não sejam prioritariamente segmentados e exclusivos para frequência de pessoas jovens ou exclusivos para pessoas idosas (ainda que tradicionalmente alguns espaços tenham como público frequentador majoritário uma ou outra categoria geracional). Nestes espaços as relações intergeracionais podem ser marcadas por positividade (por exemplo, jovens que querem dançar ou até namorar com pessoas mais velhas e vice-versa), ou por desigualdade (jovens que se recusam a dançar com pessoas mais velhas e vice-versa). Mas o que se entende por *geração*?

A categoria *geração* é marcada por seu uso polissêmico e tem sido discutida pela Sociologia desde os seus primórdios, conforme, entre outros autores/as, Alda Motta (2010) e Sandro Faccin Bortolazzo (2016). Enquanto conceito tem sido empregado, igualmente de maneiras distintas, em várias áreas do conhecimento científico.

Para Faccin Bortolazzo (2016, p. 123-124), um dos significados mais aceitos seria aquele que relaciona geração à idade biológica e, neste sentido, estaria mais circunscrito à genealogia familiar, ou seja, ao “período de sucessão entre descendentes em linha reta (avós, pais, filhos, netos, bisnetos, e assim por diante)”.

Carles Feixa e Carmem Leccardi (2010), abordando o conceito de *geração* nas teorias sobre juventude, situam o desenvolvimento em torno de três noções e momentos históricos: “revezamento geracional” (período entreguerras dos anos de 1920, marcado pela sucessão e coexistência de gerações); “problema geracional” (durante os anos de 1960, fundamental para a teoria do conflito geracional) e “sobreposição geracional” (a partir de meados dos anos 1990, com a emergência da sociedade em rede e que corresponde à noção de que os/as jovens seriam mais habilitados com o manuseio das tecnologias digitais).

Além disto, Feixa e Leccardi (2010), antropólogo italiano e socióloga italiana, respectivamente, procuraram repensar o conceito a partir de uma perspectiva histórica no âmbito do pensamento sociológico. Para tanto, apresentaram a perspectiva positivista de Comte (de base biológica e focada no trabalho de identificar um tempo quantitativo e objetivamente mensurável como critério para o progresso linear), a abordagem histórico-romântica de Dilthey (segundo a qual o que mais importaria seria a qualidade dos vínculos que os indivíduos das gerações mantêm em conjunto), a formulação sociológica de Mannheim (segundo a qual o constitutivo de uma geração não seria uma data de nascimento comum mas a parte do processo histórico que jovens da mesma idade-classe de fato compartilham) e, por fim, a análise de Abrams (que partiu da convicção de que individualidade e sociedade seriam construções históricas e, portanto, a identidade seria definida como consciência do entrelaçamento da história individual e da história social).

Mudando o foco da análise para o conceito de *geração* no âmbito das pesquisas sobre envelhecimento, Motta (2010), preocupada com o ponto de vista da solidariedade e do conflito entre as gerações, questiona e procura responder os motivos que engendrariam dificuldades para perceber-se a condição geracional. Também para a autora, de um lado estaria o aspecto multifacetado e polissêmico do termo e, de outro, a in-

tercambialidade dos termos que a definem e dos lugares sociais a que se referem. Motta chama a atenção para o sentido dinâmico e plural da condição pois, segundo ela, *geração* corresponderia, em um sentido amplo, tanto à posição quanto à atuação do indivíduo em seu grupo etário (o que aqui entendemos como categoria geracional). Outro aspecto importante destacado pela autora é que em todos os anos as pessoas mudam de idade e, por conseguinte, mudam também de “categoria geracional”. Esta dimensão da vida social seria, contraditoriamente, marcada por afetividade e por relações de poder, ao mesmo tempo em que seria entremeada por complexas outras relações (de gênero, de classe social, de raça/etnia, por exemplo):

Na vida vivida, se somos sempre pessoas de um determinado sexo/gênero, raça/etnia e classe social, mudamos de idade – processo biossocial – e de expectativas sobre ela, a cada ano, ao mesmo tempo em que o nosso grupo etário vai assumindo posições geracionais diversas enquanto coorte⁵³ geracional – embora não necessariamente enquanto geração social no sentido estrutural definido por Karl Mannheim (1928) (MOTTA, 2010, p. 227).

Para Motta (2010, p. 229), o sentido “mais puramente sociológico” do termo *geração* designaria “um coletivo de indivíduos que vivem em determinada época ou tempo social, têm aproximadamente a mesma idade e compartilham alguma forma de experiência ou vivência, ou têm

⁵³ “Coorte é referência estatística ou demográfica e basicamente designa um conjunto de indivíduos nascidos em um mesmo intervalo de tempo, expostos a determinados eventos de caráter demográfico (...) coorte é o que deveria ser usado no sentido social mais amplo, geração referindo-se apenas ao âmbito da família, no sentido genealógico. Bengtson (1995) critica duramente o uso de geração, pela imprecisão, propondo até, em seu lugar, o termo linhagem, porém ao mesmo tempo edita toda uma discussão teórica em que geração é inevitável – a paradigmática equidade entre as gerações” (MOTTA, 2010, p. 228).

a potencialidade para tal”. Concordando com esta aceção, acrescentamos apenas a proposição de Cristina Lima (2007, p. 9), para quem “o conteúdo geracional, isto é, os eventos e os períodos históricos mais importantes, [é] o que constitui a compreensão da diferença entre geração e grupo etário”.

Motta (2010) ainda destaca que, embora Mannheim tenha se dedicado a estudos sobre a juventude e, neste sentido, enxergando os/as jovens como agentes “naturais” da mudança social ou problematizados/as como membros de grupos ou facções políticas radicais, na atual sociedade longeva, quando frequentemente coexistem quatro ou até cinco gerações em uma mesma família, a reflexão teórica produzida por Mannheim persiste como importante ponto de partida para a pesquisa que tenha como foco a categoria *geração*.

Se as discussões acadêmicas sobre *geração* no Brasil, nas décadas de 1960 e 1970, seguindo a tendência mundial, focaram-se precisamente no grupo dos/as jovens, sobretudo com a preocupação dos/as adultos/as interpretarem os movimentos juvenis em ação, entre as décadas de 1980 e 1990 também o grupo dos/as velhos/as é alçado a objeto de estudo, até por um caráter utilitário. De maneira semelhante à caracterização dos/as jovens contestadores/as da década de 1960 e dos/as “menores em erro social” da década de 1970, também o grupo das pessoas idosas foi, inicialmente, entendido como “problema social” a ser resolvido (MOTTA, 2010).

Neste sentido, é importante destacar a proposição de Maria Inez Walter (2010) de que as pessoas idosas, na atualidade, desempenham ou deveriam desempenhar um duplo papel, qual seja, o de “problema” e o de “solução”. A autora detectou, em seus estudos comparativos dos casos de Brasil, Espanha e Estados Unidos com relação à dualidade de inserção política, social e familiar do/a idoso/a, que, se antes as pessoas idosas eram tidas mais como “problema”, na atualidade esta situação tenderia a se equilibrar e, hoje, já representam mais soluções, tal como são vistos/as os/as “adultos/as”.

O que nos parece evidente é que a categorização geracional (como também outras categorizações socialmente construídas por pessoas e para pessoas) não é dada e nem é necessariamente biológica ou natural. Ela é socialmente construída e, por tudo que aqui já foi relatado, esta elaboração se dá no âmbito das relações que, invariavelmente, implicam na constituição de espaços de partilha de algum modo de poder, de *status* social (conforme Pierre Bourdieu, 2003). Portanto, envolve o subjetivo das pessoas e produz a ideia de lugares e de papéis que se imagina serem destinados a cada categoria. Sobre este aspecto, Tomaz Tadeu da Silva faz importante reflexão:

Dividir o mundo social entre ‘nós’ e ‘eles’ significa classificar. O processo de classificação é central na vida social. Ele pode ser entendido como um ato de significação pelo qual dividimos e ordenamos o mundo social em grupos, em classes. A identidade e a diferença estão estreitamente relacionadas às formas pelas quais a sociedade produz e utiliza classificações. As classificações são sempre feitas a partir do ponto de vista da identidade. Isto é, as classes nas quais o mundo social é dividido não são simples agrupamentos simétricos. Dividir e classificar significa, neste caso, também hierarquizar. Deter o privilégio de classificar significa também deter o privilégio de atribuir diferentes valores aos grupos assim classificados (SILVA, 2000, p. 82).

Partindo desta reflexão, entendemos a importância de ultrapassar discussões vinculadas às relações *intrageneracionais* (entre indivíduos de uma mesma geração) para acrescentar um olhar sobre as relações *intergeracionais* (entre indivíduos de gerações distintas). Deste modo, aqui se pretende observar a relação entre duas categorias geracionais assim colocadas como “pessoa idosa” e “adultos jovens”.

Não serão foco do presente tópico nem as relações geracionais interfamiliares assimétricas (avós, filhos/as, netos/as) e nem as relações geracionais interfamiliares simétricas (irmãos/ãs, primos/as, sobrinhos/as de uma mesma família), nos termos colocados por Lima (2007). Escapando ao âmbito familiar, nossa preocupação se concentra nas relações interpessoais externas a este meio, ou seja, as relações intergeracionais para além do âmbito familiar.

Uma questão destacada nos estudos de Susana Carrapatoso (2009) é que a segregação intergeracional é visível quando observamos uma tendência de as gerações viverem segmentadas em espaços “exclusivos” (escolas para crianças, espaços de trabalho para adultos/as, instituições para idosos/as) que não favorecem o contato intergeracional. Algumas atividades, deliberadamente ou não, se colocam como possibilidades de romper com este bloqueio, a exemplo dos espaços de ensino e de práticas das danças de salão.

Entretanto, ao se viabilizar o contato entre diferentes gerações, por parte dos/as mais jovens podem surgir questionamentos relacionados a características atribuídas às pessoas mais idosas, de que estas tenderiam a serem mais lentas, portadoras de perdas de capacidade física (força, ritmo, equilíbrio, flexibilidade, coordenação motora, entre outras), de memória e, por conseguinte, à dificuldade de aprendizagem. Há também uma associação de que as pessoas idosas tenderiam a ser mais conservadoras, ao passo que os/as jovens tenderiam a ser mais progressistas.

De imediato caberia salientar que estas características não correspondem à realidade de todo e qualquer indivíduo apenas por estar nesta ou naquela geração. Tanto pode haver (e há) pessoas idosas progressistas quanto pode haver (e há) jovens conservadores/as. De igual modo, dificuldade de aprendizagem não é característica de uma única geração e pode estar presente em indivíduos de qualquer geração.

Os sujeitos *pluridançantes* seriam aqueles sem o excessivo compromisso com as "normas" conservadoras das danças de salão. Com sua abertura para lidar com aquele/a que, no caso em questão, é marcado/a pela *diferença geracional*, seriam mais livres e fariam aulas de dança (ou formariam dupla dançante) tanto com jovens quanto com velhos/as.

Com relação ao mais velhos, caberia ainda chamar a atenção para dois grandes e indiscutíveis ícones do mundo das danças de salão: Carlinhos de Jesus (atualmente no alto de seus respeitáveis 67 anos de idade) e Jaime Arôxa (que em abril deste ano completará 60 anos de vida). É certo que ambos têm todo um histórico de vida muito diretamente relacionado ao mundo da dança, mas é igualmente certo que pouco se questiona suas idades ou a geração a qual pertencem – ao menos não no sentido de diminuí-los ou de apontarem as mesmas características que comporiam o universo das “pessoas idosas comuns”. Assim, consideradas quaisquer outras limitações que as pessoas mais idosas possam apresentar, o conhecimento acumulado sobre danças de salão pode ter o condão de se colocar como uma crítica aos questionamentos vinculados à categoria geração.

Um exemplo bastante interessante e que, além da questão geracional envolve também a questão de gênero nas danças de salão, é apresentado no estudo de Francisca Nascimento:

Para estas mulheres dançarinas é uma espécie de desforra, uma ‘doce vingança’ ver os homens ‘velhos’ sentados sozinhos a invejar suas *performances* acompanhadas de homens jovens que tanto ao olhar delas, quanto ao olhar destes velhos senhores, são superiores em beleza e em habilidade. Não foi raro vê-las a debochar dos homens na terceira idade que as chamavam para dançar e delas ouviam NÃO. De um modo

geral, eles passavam a noite rodando o salão à procura de mulheres mais jovens mas, ao perceberem que eram preteridos, recorriam às mulheres com idade mais avançada. O preterimento se dava da mesma forma. Elas relembram que, em ‘outras épocas’, eles poderiam escolher quem eles quisessem e as preteridas ficavam sozinhas. Relembram que os homens sempre preferiam as mais jovens. Com os bailes voltados para a terceira idade, estes homens têm raras jovens entre as quais escolher. Entretanto, as mulheres velhas têm os dançarinos jovens à sua disposição. Seus risos e deboches da situação do homem mais velho, nos bailes, dizem respeito à enorme repressão que sofre uma mulher acima da meia idade. Uma delas usa a expressão ‘me sinto vingada’. O prazer em vingar-se só pode ser entendido se observarmos que a velhice feminina é muito mais criticada e seus efeitos biológicos são mais estereotipados que nos homens (NASCIMENTO, 2011, p. 69).

Em que pesem alguns avanços no sentido de modificação da condição de “pessoa-situação-problema” para “pessoa-situação-solução”, é necessário ultrapassar os fortes resquícios de significação da velhice associada a perdas. Mesmo as eventuais limitações físicas podem ser interpretadas pelo viés da necessidade de adaptações, cedendo, assim, espaço para outras formas de vivência e, especialmente, de permanência na sociedade.

Quando se fala em permanecer em sociedade, defende-se a permanência em todos os âmbitos sociais, inclusive e especialmente os artísticos e culturais, o acesso aos bailes, festas, aulas de danças de salão. Neste

sentido, no mundo das danças de salão, *pluridançantes* seriam aquelas pessoas que também mesclam gerações (pares formados por uma pessoa jovem e uma pessoa idosa), que se permitiriam, por meio deste contato intergeracional, experimentar novas aprendizagens e vivências.

O baile interseccional

Os dois marcadores sociais da diferença preliminarmente aqui trabalhados (raça/etnia e geração/intergeração), como já discutido ao longo do capítulo, tanto quanto quaisquer outros marcadores, são frutos de construção social, ou seja, não são dados, não são herdados e nem são naturais. Portanto, não são categorias monolíticas de análise, até porque se entrecruzam e se interconectam tanto entre si quanto com outros marcadores sociais da diferença no decorrer da vida dos sujeitos, resultando em complexas relações de poder, de resistência e, eventualmente, de *agência*, que requerem uma abordagem interseccional.

Neiva Furlin (2013, p. 397) expõe os estudos de Judith Butler que denota *agência* como “prática de articulação e de resignificação imanente ao poder de fazer”. Desta forma, remete a uma importância política e não simplesmente uma capacidade do sujeito. Nesta perspectiva, para constituição de *agência*, o sujeito necessita se tornar resistência, ou seja, a prática de resistir aos códigos de conduta preestabelecidos (FURLIN, 2013).

As danças sociais/danças de salão apresentam códigos de condutas fortemente preestabelecidos, desde seu estado de emergência, porém há resistência a esses códigos, principalmente para com os binarismos tais como: dama/cavalheiro, condutor/conduzido, passo de dança/improvisação, iniciantes/avançados/as entre outros. Estudos étnicos/raciais e geracionais/intergeracionais, ainda são novos dentro das danças sociais/danças de salão e suas práticas apresentam portas para reflexões e novas possibilidades de *agência*.

A ideia de suscitar uma reflexão que tenha como categoria de análise a abordagem interseccional, a partir dos marcadores sociais da diferença, e localizá-la no espaço das danças de salão, ainda que não seja inteiramente inédita, apresenta-se como inovadora. Como vimos aqui, o universo das danças de salão ainda é, majoritariamente, permeado por um certo conjunto de códigos, de discursos e de práticas conservadoras que, de alguma forma, tendem a se colocar na defesa da continuidade e da permanência de tais práticas (e de seus valores). Não obstante, também se entende que esta constatação não exclui – ao contrário, estimula – a possibilidade de questionar, de problematizar e de refletir sobre as relações sociais havidas neste espaço (que não é isolado e nem estanque), entremeadas por marcadores sociais da diferença a partir de uma leitura interseccional.

Quando falamos em problematizar e refletir, obviamente, não estamos descartando a possibilidade de que os/as próprios/as praticantes das danças de salão assim o façam. Negar esta possibilidade seria um equívoco. Por outro lado, reconhecendo a tendência de que o espaço social ocupado pelas práticas das danças de salão seja predominantemente permeado por valores conservadores e, ainda, que se trata de um espaço de considerável sociabilidade, parece-nos importante destacar o papel da *agência* para outras possibilidades de reflexões.

Nos termos propostos por Sherry Ortner (2007), *agência* teria duas faces que se transfundiriam uma na outra: perseguir *projetos* e exercer ou ser contra o *poder*. A primeira (projetos) estaria relacionada à intencionalidade e a segunda (poder) estaria relacionada tanto à dominação quanto à resistência.

Assim, se o poder e a subordinação de outros sempre está a serviço de algum projeto, também é o caso da resistência; toda a própria dialética da dominação/resistência faz sentido como choque

entre projetos de pessoas, suas intenções culturalmente constituídas, desejos e metas (ORTNER, 2007, p. 73-74).

Na medida em que estas pessoas experimentam, absorvem e incorporam em suas práticas a intencionalidade de discutir, desconstruir e reconstruir o significado de certos valores sociais, antevemos possibilidades de um baile interseccional.

Reconhecemos que a ideia de um baile interseccional, no interior do qual esta perspectiva teórica seja abrangente e inclua as diversas categorias (marcadores sociais da diferença), ainda é um desafio a ser perseguido. Sabemos que alguns marcadores sociais da diferença, ao serem trabalhados, podem promover reflexões e práticas inclusivas (mulheres que conduzem homens, jovens que dançam com mais velhos, negros que não se limitam a dançar samba, e assim por diante). Mas compreendemos que mesmo a adoção desta perspectiva ainda se revela parcial no contexto do ensino de danças de salão. Parece-nos, portanto, importante destacar o papel que as ciências humanas e seus aportes teóricos pode exercitar para favorecer o surgimento e o fortalecimento destas reflexões, no sentido de superar a tendência conservadora.

Neste sentido, em um ainda hipotético (e desejável) baile interseccional, os sujeitos *monodançantes* seriam instados a experimentar outras possibilidades das danças de salão, onde os códigos, discursos e práticas conservadoras cedessem lugar à insurgência de sujeitos *pluridançantes*, onde diferença, valoração e alteridade de outros códigos, discursos e práticas sejam mais inclusivos. Enquanto isso não acontece, nos bailes é possível observar a presença de sujeitos *monodançantes* e *pluridançantes* no mesmo local, e isso é visto por nós como algo potente, pois desse encontro pode emergir as condições para que os sujeitos *monodançantes* problematizem a sua própria concepção de dança.

Como já defendido aqui, o sujeito *pluridançante* é aquele/a que dialoga com as necessidades sociais rompendo com os pensamentos estáticos e conservadores. Esse sujeito não necessariamente é aquele/a que irá romper com todos os pensamentos que resultam em práticas *monodançantes*, mas sim aquele/a que pela sua atuação *pluridançante*, direta ou indiretamente, proporciona reflexões, sejam elas étnico/raciais, geracionais/intergeracionais, de gênero/sexualidade, entre outras.

Desse modo um baile interseccional corresponde a um local que proporcione aos/às praticantes reflexões sobre as necessidades que a sociedade possui, em busca de um coletivo mais sensível às reconfigurações com as quais a sociedade vai se identificando.

Por fim repetimos que, por uma questão de espaço na configuração deste capítulo, outros marcadores sociais da diferença, ainda na perspectiva interseccional aplicada às danças de salão, serão discutidos em trabalhos futuros.

Referências bibliográficas

BHABHA, Homi K. *O local da Cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BOURDIEU, Pierre. A “juventude” é apenas uma palavra. *In*: BOURDIEU, Pierre. *Questões de sociologia*. Lisboa: Fim de Século, 2003.

CARRAPATOSO, Susana Maria Gonçalves. *A atividade física intergeracional: práticas num centro social*. 2009. 98f. Dissertação de Licenciatura – Faculdade de Desporto da Universidade do Porto. Porto, 2009. Disponível em: https://sigarra.up.pt/fadeup/pt/pub_geral.pub_view?pi_pub_base_id=38462. Acesso em: 08 jan. 2021.

COLLINS, Patricia Hill. Se perdeu na tradução? Feminismo negro, interseccionalidade e política emancipatória *Parágrafo*, São Paulo, v. 5, n. 1, jan., 2017. Disponível em: <http://revistaseletronicas.fiamfaam.br/index.php/recicofi/article/view/559>. Acesso em: 08 jan. 2021.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 171-188, jan., 2002. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-026X2002000100011&script=sci_abstract&tlng=pt. Acesso em: 08 jan. 2021.

DICKOW, Kátiuska Marusa Cunha. Capital corporal: um estudo sobre a relação entre corpo e gênero na dança de salão a partir de uma perspectiva sociológica de Pierre Bourdieu. *Revista Educação, Artes e Inclusão*, Florianópolis, v. 16, n. 2, p. 122-141, abr., 2020. Disponível em: <https://www.revistas.udesc.br/index.php/arteinclusao/article/view/15197>. Acesso em: 08 jan. 2021.

FACCIN BORTOLAZZO, Sandro. De Comte a Bauman: algumas aproximações entre os conceitos de geração e identidade. *Estudos de Sociologia*, Recife, v. 1, n. 22, p. 121-143, set., 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revsocio/article/view/235700>. Acesso em: 08 jan. 2021.

FARIA, Iane Ulhoa. *Corpo, gênero e poder: um olhar sociológico para a Dança de Salão de Uberlândia/MG*. 2014. 127f. Monografia – Graduação em Ciências Sociais – Universidade Federal de Uberlândia. Uberlândia, 2014. Disponível

em: https://repositorio.ufu.br/handle/123456789/26182?locale=pt_BR. Acesso em: 08 jan. 2021.

FEIXA, Carles; LECCARDI, Carmem. O conceito de geração nas teorias sobre juventude. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 25, n. 2, p. 185-204, ago., 2010. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922010000200003. Acesso em: 08 jan. 2021.

FURLIN, Neiva. Sujeito e agência no pensamento de Judith Butler: contribuições para a teoria social. *Sociedade e Cultura*, Goiânia, v. 16, n. 2, p. 395-403, jul., 2013. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/fcs//article/view/32198>. Acesso em: 08 jan. 2021.

GARIBA, Chames Maria Stalliviere; FRANZONI, Ana. Dança escolar: uma possibilidade na educação física. *Movimento*, Porto Alegre, v. 13, n. 2, p. 155-171, mai., 2007. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/Movimento/article/view/3553>. Acesso em: 08 jan. 2021.

GRANGEIRO, Marcelo. *Aí, Pisaram no meu pé!*: um novo conceito em aprendizagem e ensino na dança de salão. São Paulo: Scortecci, 2014.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Como trabalhar com “raça” em sociologia. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 29, n.1, p. 93-107, jan., 2003. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1517-97022003000100008&script=sci_abstract&tlng=pt. Acesso em: 08 jan. 2021.

HIRANO, Luis Felipe Kojima. Marcadores sociais das diferenças: rastreando a construção de um conceito em relação à abordagem interseccional e a associação de categorias. In: HIRANO, Luis Felipe Kojima; ACUNA, Maurício; MACHADO, Bernardo Fonseca (Org.). *Marcadores sociais das diferenças: fluxos, trânsitos e intersecções*. Goiânia: Imprensa Universitária, 2019. Disponível em: <https://novo.cegraf.ufg.br/n/125016-marcadores-sociais-das-diferencas-fluxos-transitos-e-intersecoes>. Acesso em: 08 jan. 2021.

QUADROS JUNIOR, Antonio Carlos de; VOLP, Catia Mary. Forró Universitário: a tradução do forró nordestino no sudeste brasileiro. *Motriz*, Rio Claro, v. 11, n. 2, p.127-130, mai., 2005. Disponível em: <http://cev.org.br/biblioteca/forro-universitario-traducao-forro-nordestino-sudeste-brasileiro>. Acesso em: 08 jan. 2021.

KYRILLOS, Gabriela de Moraes. Uma análise crítica sobre os antecedentes da interseccionalidade. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 28, n. 1, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/1806-9584-2020v28n156509>. Acesso em: 08 jan. 2021.

LIMA, Cristina Rodrigues. *Programas intergeracionais: um estudo sobre as atividades que aproximam as diversas gerações*. 2007. 286f. Dissertação - Mestrado em Gerontologia – Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2007. Disponível em: https://bdtd.ibict.br/vufind/Record/CAMP_abbae87348aca2d330c0d79c5aaafc45. Acesso em: 08 jan. 2021.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona, 2014.

MILLS, Charles Wright. Ignorância branca. Tradução de Breno Ricardo Guimarães Santos. *Griot: Revista de Filosofia*, Amargosa, v. 17, n. 1, p. 413-438, jun., 2018. Disponível em: <http://www3.ufrb.edu.br/seer/index.php/griot/issue/view/38>. Acesso em: 08 jan. 2021.

MOLAS, Ricardo Rodriguez. O negro da história argentina (1852-1900). *ALFA: Revista de Linguística*, Marília, v. 4, p. 189-204, 1963. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/alfa/article/view/3225>. Acesso em: 08 jan. 2021.

MOTTA, Alda Britto da. A atualidade do conceito de gerações na pesquisa sobre o envelhecimento. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 25, n. 2, p. 225-250, ago., 2010. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922010000200005. Acesso em: 08 jan. 2021.

NASCIMENTO, Francisca Denise Silva do. *De volta aos embalos de sábado à noite: a dança de salão na terceira idade*. 2011. 235f. Tese - Doutorado em Sociologia – Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 2011. Disponível em: <http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/1253>. Acesso em: 08 jan. 2021.

ORTIZ, Paula Emboava; ROSA, Marcelo Victor da. *O ensino da dança de salão com base na abordagem crítico-emancipatória*. Campo Grande: Editora UFMS, 2015.

ORTNER, Sherry. Poder e projetos: reflexões sobre a agência. In: GROSSI, Miriam et al. (Org.). *Conferências e Diálogos: saberes e práticas antropológicas*. Brasília: ABA/ Nova Letra, 2007. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/1411>. Acesso em: 08 jan. 2021.

PESSANHA, Eliseu Amaro de Melo. Do epistemicídio: as estratégias de matar o conhecimento negro africano e afrodiaspórico. *Problemata*, João Pessoa, v. 10, n. 2, p. 167-194, 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/problemata/article/view/49136>. Acesso em: 08 jan. 2021.

PISCITELLI, Adriana. Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. *Sociedade e Cultura*, Goiânia, v. 11, n. 2, p. 263-274, jul., 2008. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/fcs//article/view/5247>. Acesso em: 08 jan. 2021.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org); HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

SOUSA, Karina Almeida de. Rainhas do clube e musas do samba-rock: raça e gênero na sociabilidade negra. *Desigualdade e Diversidade*, Rio de Janeiro, n. 18, p. 33-54, 2020. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/colecao.php?strSecao=resultado&nrSeq=48450@1>. Acesso em: 08 jan. 2021.

STOLCKE, Verena. Sexo está para gênero, assim como raça para etnicidade? *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, n. 20, p. 101-117, 1991.

VILLAR, Fernando Pinheiro; GUNESCH, Julia. Considerações iniciais sobre hibridação cultural e a dança de salão brasileira samba de gafieira. *Cidade Nuvens*, Crato, v. 1. n. 1, p. 30-45, 2019. Disponível em: <http://periodicos.urca.br/ojs/index.php/rcn/article/view/2358>. Acesso em: 08 jan. 2021.

WALTER, Maria Inez Machado Telles. A dualidade na inserção política, social e familiar do idoso: estudo comparado dos casos de Brasil, Espanha e Estados Unidos. *Opinião Pública*, Campinas, v. 16, n. 1, p. 186-219, jun., 2010. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-62762010000100008. Acesso em: 08 jan. 2021.

CAPÍTULO 10

DIFERENÇA & ALTERIDADE EM *A FORMÁ DA ÁGUA (2017)*, DE GUILLERMO DEL TORO*

Aguinaldo Rodrigues Gomes

Robson Pereira da Silva

“Em vez de ser um ‘inapropriado / outro’, significa estar em uma relação crítica e desconstrutiva, em uma difração. Em vez de refletir (proporção), como meio, fazer uma conexão potente que excede a dominação. Para ser inapropriado, se deve não caber na taxonomia, é preciso ser deslocado dos mapas disponíveis, especificando tipos e mais tipos de atores e de narrativas, para não serem originalmente corrigidos pela diferença. Ser inapropriado é não ser nem moderno nem pós-moderno, mas insistir no amoderno. Trinh estava procurando uma maneira de entender a ‘diferença’ como uma ‘diferença crítica dentro’, e não como marcas taxonômicas específicas que estabelecem diferença como o apartheid.”
- DONNA HARAWAY, em *The Promises of Monsters*

“Mas é esse monstro quimérico, sem nenhuma reivindicação em favor de uma língua original existente antes da violação, que molda as identidades eróticas, competentes, potentes, das mulheres de cor.”
- DONNA HARAWAY, em *Manifesto ciborgue*
Ciência, tecnologia e feminismo-socialista
no final do século XX

Introdução

O vencedor do Oscar de melhor filme em 2017, *A Forma da Água* (The Shape of Water), foi considerado pelo próprio diretor, Guillermo Del Toro, sua melhor obra⁵⁴, especialmente por seu mergulho no gênero do realismo fantástico, tão característico do seu trabalho enquanto roteirista e diretor, vide obras como *O Labirinto do Fauno* (2006). A obra fílmica de 2017 faz jus à frase: “*O cinema não tem fronteiras nem limites. É um fluxo constante de sonho*”, geralmente atribuída ao reconhecido diretor de cinema Orson Welles. O filme, de Del Toro, recebeu ainda os prêmios de melhor Diretor, melhor trilha sonora e melhor direção de arte. A partir de uma história “fantástica”, podemos refletir sobre a diferença e seus marcadores em processos fenomenológicos de corporeidade diante as formas sociais da cultura como uma verdadeira mostra avessa do real, na qual se reveste a possibilidade de diálogo entre seres da natureza - um animal complexo da América do Sul e ou mitológico, um Deus Amazônico - e os humanos. Elisa Esposito, personagem de Sally Hawkins, é uma mulher surda que se transforma numa heroína, a partir do empreendimento por reconhecimento e humanização da diferença e da outridade de um híbrido entre homem e peixe, com quem ela se relaciona afetivamente. A relação entre eles se ancora em uma completude que rompe com o discurso hegemônico da anormalidade atribuída a ela por ser muda e a ele por causa de ser um hominoide animalesco a serviço de uma ciência instrumental.

A Forma da Água nos permite pensar dois pontos importantes na sociedade contemporânea a saber: o tema da representatividade articu-

* O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

⁵⁴ Segundo Rosana Pinto (2020, p. 30), o filme *A forma da Água* (2017) “recebeu 335 indicações a prêmios, vencendo 126 deles, incluindo 4 prêmios do Oscar: melhor diretor, melhor filme, melhor trilha sonora original e melhor direção de arte”.

lado a partir de Elisa, como uma mulher surda que sonha e enfrenta a vida assumindo riscos, e Zelda (Octavia Spencer), uma mulher negra que enfrenta as opressões exercidas por seu marido, mas cuja sororidade permite ajudar Elisa e Giles (Richard Jenkins), um artista plástico homossexual solitário que sonha com um amor e embarca no arriscado plano de salvamento do homem-peixe que está aprisionado no laboratório secreto de experimentação do governo, em Baltimore, nos EUA, onde as duas mulheres são zeladoras, em 1962. Junta-se a esses outros proscritos, o estrangeiro, Dr. Hoffstetler (Michael Stuhlbarg), um cientista russo infiltrado no laboratório experimental norte-americano. Esses cinco sujeitos, interseccionados pelas diferenças de raça, classe e gênero, encontram na empatia uma possibilidade de se articularem e resistirem na margem contra a opressão machocrata representada no filme por *Richard Strickland* (Michael Shannon), um homem violento, ganancioso e de visão instrumental que toma as mulheres e a natureza como objetos que estão à disposição da lógica de poder colonial/capitalista de exploração. A relação de cumplicidade entre Elisa e o “Homem Anfíbio” transcende a barreira do gênero masculino e feminino, possibilitando um jogo sexual e afetivo entre dois sujeitos de corpos diferentes, transpondo os liames da normatização e da lógica cartesiana do corpo/razão, a partir do aspecto da monstruosidade, em sua capacidade de borrar e ultrapassar o conteúdo representado e as identidades na maneira em que se apresentam. Segundo Carlos Augusto Peixoto Júnior (2010), o corpo e o devir-monstro, no século XX, se tornaram uma espécie de síntese sinestésica que diluiu o afastamento entre corpo e espírito, trazendo à baila o aprofundamento da carne e a animação corporal.

Peixoto Júnior (2010, p. 180), nesses termos, nos indica a monstruosidade enquanto fenômeno que sempre enfrentou a existência e o conhecimento, trazendo o corpo para o centro da cena, afinal é ele quem materializa “uma espécie de obscenidade orgânica” capaz de transitar diante da transparência e da opacidade da carne e da alma. Assim,

o corpo do monstro “virando a pele do avesso, desfaldando-a, sem se preocupar com o olhar do outro” (PEIXOTO JÚNIOR, 2010, p. 180), produz o fascínio da diferença. Em *A Forma da Água*, a monstruosidade, entrelaçada em dois corpos marcados pela [in]diferença aos padrões ditos normais, emprega o fascínio da outridade pela ultrapassagem do conteúdo representacional, em jogos de transparência e opacidade entre corpo e alma. Dessa feita, o devir monstro age performaticamente ao mostrar o irreal verdadeiro dos corpos, o que foge aos atos de linguagem em seu emprego taxonômico – uma crise das categorias normalizadoras. “O monstruoso é uma espécie demasiadamente grande para ser encapsulada em qualquer sistema conceitual; a própria existência do monstro constitui uma desaprovação da fronteira e do fechamento” (COHEN, 2000, p. 32).

Trata-se de uma dimensão fenomenológica e corpórea da monstruosidade que traz para a cena do reconhecimento o avesso, o inapropriado, o anormal, o abjeto, a aberração e o desviante no enfrentamento das formas de opressão. A partir de Michel Foucault, Peixoto Junior nos atesta que a primazia da monstruosidade está em sua capacidade de empreender o estranhamento e a promoção da diferença:

Aproximando-se do seu mestre à época de *As palavras e as coisas*, Michel Foucault também considerava que os monstros não seriam “de uma natureza distinta das próprias espécies” (Foucault, 1981, p. 170), e constituiriam apenas o ruído de fundo ou o murmúrio ininterrupto do mundo natural. Desta forma, a partir do poder contínuo que a natureza detém, o monstro promoveria a diferença ao estatuto de princípio fundamental, colocando em questão, no âmbito do saber científico, o primado da identidade e da representação. (PEIXOTO JÚNIOR, 2010, p. 181)

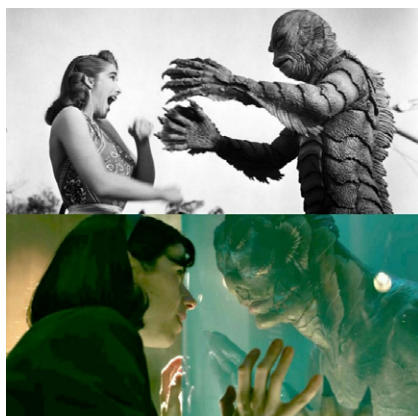
Em *A Forma da Água*, a linguagem corporal estabelecida entre Elisa e o monstro aquático fratura a oralidade e demonstra que o corpo pode se comunicar a partir da performance localizada a partir da margem e da diferença. Na contemporaneidade, os estudos e performances feministas apontam para esse devir e “começaram a explorar alternativas às abordagens tradicionais sobre o conhecimento, centradas na mente, revendo o papel do corpo na compreensão intelectual e insistindo em sua centralidade na reprodução e transformação da cultura” (JAGGAR; BORDO, 1997, p. 11). Assim, o corpo e a sexualidade descentralizada da hegemonia machocrata se afastam da alienação que historicamente lhes foi atribuída, em uma revisão feminista da história do corpo em um modelo não falocêntrico de leitura da realidade (Cf.: SILVA; GOMES, 2020).

O filme de Guillermo Del Toro também, por meio da fábula, cria um “conto de fadas” às avessas, no qual os personagens centrais não são uma mocinha bela, recatada e do lar e o príncipe idealizado, mas, pelo contrário, o encantado é uma hibridação monstruosa do homem com o próprio sapo e que não reproduz a heteronormatividade tóxica das sociedades ocidentais; ambos os corpos, em suas diferenças, importam e pertencem a sujeitos desejanter. Em *Labirinto Fauno* (2006), outro filme sobre a direção de Del Toro, a personagem Ofélia também enfrenta a realidade (carregada pelos efeitos devastadores da Guerra Civil Espanhola) pelas mãos do Fauno e guiada pela fantasia. Segundo Rosana Maria de Carvalho Pinto (2020), o aspecto da monstruosidade articulado ao campo do fantástico constituiu a formação artística e subjetiva, bem como os protocolos de leitura, de Del Toro, o diretor das duas películas:

Na infância, Del Toro, como é conhecido o cineasta mexicano, apresentava interesse pela literatura gótica, pelo horror, o terror e o macabro, assim como por animais exóticos e insetos. Seus

animais de estimação eram ratos, cobras, corvos e insetos guardados em pequenas caixas. Gostava de disputar com os amigos da escola que pegava a maior barata. Aos seis anos de idade, ele se encontrou e se encantou com a arte cinematográfica, ao assistir ao filme *O monstro da Lagoa Negra* (1954), de Jack Arnold, no qual um monstro é perseguido por um grupo de cientistas que desejava capturá-lo a fim de realizar estudos científicos, uma vez que o monstro era considerado o elo perdido entre o “homem” e o “animal” – meio homem, meio anfíbio. No entanto, o monstro, que se apaixona pela mocinha do filme, acaba rejeitado e, por fim, é morto. Del Toro declarou ter ficado impressionado com a beleza das cenas e com a figura do monstro. (PINTO, 2020, p. 31).

Figura 1- O Monstro da Lagoa Negra (1954) vs. A Forma da Água (2017)



Fonte: <https://medium.com/@larissa.costa/o-monstro-e-a-%C3%A1gua-79d032e-1d15d>. Acesso em: 31 de jan. 2021.

Dialogando com a estética grotesca e a ressignificação da monstruosidade, a partir da imagem “selvagem/animalesca” do monstro aquático, Del Toro, em *A Forma da Água*, descontrói uma leitura enviesada desta perspectiva artística e cria, por meio da alteridade, a possibilidade de amar o diferente na construção subjetiva dos sujeitos. Como indica Tomaz Tadeu da Silva:

No fundo, a questão da subjetividade diz respeito, sobretudo, ao cruzamento de fronteiras: entre o humano e o não humano, entre cultura e natureza, entre diferentes tipos de subjetividade. O monstro, “pura cultura”, como diz Cohen, em seu ensaio neste livro, expressa nossa preocupação com a diferença, a alteridade e a limiaridade. A “existência” dos monstros é a demonstração de que a subjetividade não é, nunca, aquele lugar seguro e estável que a “teoria do sujeito” nos levou a crer. As “pegadas” do monstro não são a prova de que o monstro existe, mas de que o “sujeito” não existe. (SILVA, 2000, p. 19).

Partindo da imagem enigmática do Homem Escamoso, Guillermo Del Toro problematiza justamente essa fronteira da diferença e do enquadramento dos seres humanos e os “outros” seres pela cultura e a ciência. Os limites da lógica capitalista são questionados pela tentativa de Strickland de transformar o “monstro amazônico” numa máquina de guerra a serviço da ciência instrumental. A fábula de Del Toro também nos permite questionar a teoria do sujeito, à medida que indaga a primazia da razão que domina o corpo e a subjetividade nesse processo. Jeffrey Jerome Cohen nos adverte que “[...] diante do monstro, a análise científica e sua ordenada racionalidade se desintegram.” (COHEN, 2000, p. 31-32). Assim, o filme possibilita quebrar as fronteiras do corpo/ra-

ção, do gênero, da heteronormatividade, a vontade de enquadramento de todos os seres pela ciência e visualizar a emergência de sujeitos como Elisa, o Monstro Aquático, Zelda e Giles, que partem do conhecimento e experiência da margem e logram ao centro das opressões para articular suas resistências, compreendidas aqui pela pedagogia cultural do cinema. São esses alguns dos aspectos que iremos explorar em nossa análise da película do cineasta mexicano Guillermo Del Toro.

Preâmbulos: A pedagogia cultural do cinema e estudos culturais

Compreendemos o cinema como uma pedagogia cultura, ou seja, como uma linguagem cultural produtora de sentidos que geram impacto sobre a sociedade, sobretudo a partir da tradição dos estudos culturais que localiza nas linguagens artísticas uma mola localizadora dos diversos aspectos de funcionamento social da cultura. Assim, nossa chave de leitura para investigar esse artefato cultural é alicerçada no campo dos Estudos Culturais, cujos autores fundadores como Richard Hoggart, Raymond Williams e E. P. Thompson têm uma contribuição fundamental na constituição do conceito de “Culturalism que pode ser traduzido como uma maneira de analisar “as formas textuais e as práticas documentadas de uma cultura” e ainda a capacidade de agenciamento humano, a partir de sua relação com as linguagens (CUNHA, 2014). O cinema é uma prática textual com gramática própria e alicerçada na relação entre imagem, movimento e som que dialogam com valores intelectuais e estéticos historicamente demarcados. Pensar as aproximações entre cinema e estudos culturais requer determinada atenção acerca dos mapeamentos discursivos das relações entre arte, cultura e sociedade, pois, “pode-se todavia traçar importantes ligações históricas entre as duas tradições e sugerir maneiras como o intercâmbio entre elas que têm sido e pode continuar sendo proveitoso” (TURNER *apud* MASCARELLO, 2004, p. 95).

Encontramos principalmente em Richard Hoggart uma grande contribuição para pensar a relação entre cultura e sociedade, entendendo a cultura como um processo dinâmico e comum a todas as classes que possuem igualmente a capacidade de recepção e agenciamento das práticas culturais. Esse teórico, a partir de seus estudos sobre a recepção da mídia pelos trabalhadores ingleses, indica que não existe apenas submissão na fruição dessas linguagens artísticas e práticas culturais, mas também existe a capacidade de resistência e negação das mensagens nelas contidas. Esse aspecto é posteriormente aprofundado por Stuart Hall, nos estudos sobre comunicação/recepção. Na obra *Da Diáspora*, o autor critica o sentido determinista da comunicação e problematiza a fixidez das mensagens que circulam nesse meio. Para Hall, o significado das mensagens nunca é fixo e deve ser decifrado nas em suas várias camadas, numa perspectiva multirreferencial:

Então, a primeira tomada de posição de "Codificação/ Decodificação" e, em parte, a de interromper esse tipo de noção transparente de comunicação para dizer: "Produzir a mensagem não é uma atividade tão transparente como parece." A mensagem e uma estrutura complexa de significados-que não e tão simples como se pensa. A recepção não e algo aberto e perfeitamente transparente, que acontece na outra ponta da cadeia de comunicação. E a cadeia comunicativa não opera de forma unilinear. (HALL, 2003, p. 354)

Nesses termos, o encontro entre a tradição dos estudos culturais e dos estudos de cinema se cruzam no *horizonte* histórico e teórico-metodológico culturalista que, segundo Fernando Mascarello (2004), consiste em:

[...] na perspectiva contextualizante dos estudos culturalistas de audiência, originalmente concebida por pesquisadores vinculados ao CCCS de Birmingham (Morley, Brunson e Hobson, na esteira do trabalho de Stuart Hall) e, a seguir, internacionalmente disseminada (Ien Ang, Janice Radway, John Fiske etc.), segundo a qual os sentidos e os usos do texto midiático são produzidos na interação pontual entre as instâncias do texto, do espectador e do contexto de recepção, o que traz como conseqüências a compreensão do aspecto ativo das audiências, a afirmação dos prazeres espetatoriais com a produção dominante e a utilização da metodologia etnográfica de pesquisa. (Evidentemente, como é sabido, a índole extratextual dos British Cultural Studies acompanha-os desde as origens, em seu interesse pelos produtos massivos como elementos inseridos em uma teia cultural historicamente situada. Mas são os estudos de recepção inaugurados por The Nationwide audience que vão realizar plenamente a sua forte vocação contextualista). (MASCARELLO, 2004, p. 100).

As proposições de Hoggart, Hall e dos Estudos Culturais, de maneira geral, nos fornecem balizas para que possamos pensar as linguagens de maneira geral e sobretudo o cinema como um artefato cultural que busca transmitir, circular e ressignificar determinadas mensagens para a sociedade, num processo dinâmico de comunicação/recepção. A ligação de Stuart Hall com o cinema extrapola sua teoria da codificação/decodificação, o autor publicou vários artigos sobre cinema como entretenimento participe de processos de significação social, bem como escreveu e colaborou na produção de mais de 20 roteiros de documentários e séries de TV. Como destacado por Ângela Prysthon:

Um breve exame das conexões entre Stuart Hall e o cinema demonstra o quanto sua figura intelectual instigou práticas e escolhas temáticas e estéticas de um número grande de cineastas, principalmente aqueles mais próximos a questões étnicas, diaspóricas e minoritárias no cinema britânico. Contudo, é de fato na teoria que podemos vislumbrar os maiores impactos de sua obra no que se refere ao cinema. Como dissemos anteriormente, Hall não foi um teórico dos estudos fílmicos *stricto sensu*, mas talvez tenha sido uma das principais influências de um período onde já não era mais possível fazer uma teoria do cinema tradicional. (PRYSTHON, 2016, p. 86)

Considerando o instigante ensaio *Modo de endereçamento: uma coisa de cinema; uma coisa de educação também*, de Elizabeth Ellsworth (2001), podemos nos perguntar: Quem Guillermo Del Toro pensa que somos? Ou perguntando de outra forma: Qual é o modo de endereçamento do filme *A Forma da Água*? No referido ensaio, a autora pensa o cinema como uma pedagogia cultural que se relaciona com a produção de sentidos no campo social, principalmente no tocante a educação. Ellsworth (2001) argumenta que analisar obras cinematográficas implica em pensar a relação entre o “social” e o “individual”. Ou seja, seu foco reside na reflexão sobre como o espectador/a desvenda o texto de um filme, de uma pintura, de um romance ou de qualquer outra linguagem artística. *Em outras palavras, qual a relação entre o lado de fora da sociedade e o lado de dentro da psique humana?*

Os questionamentos de Ellsworth nos parecem muito pertinentes, sobretudo, quando observamos que a trama fantasiosa do diretor mexicano, que conseguiu a aclamação da crítica, que obteve também um desempenho forte nas bilheterias e recebido para além das estatuetas do

Oscar, os prêmios Bafta, Globo de Ouro, Leão de Ouro. Ao que parece a mensagem que o diretor gostaria de passar aos espectadores foi compreendida de maneira significativa. Mas, nem sempre isso vai ocorrer de forma harmoniosa, pois a recepção por parte do espectador pode ser frustrante para os diretores, produtores e roteiristas. Portanto, desvendar esse espaço movediço que se coloca entre a poltrona, a tela e a produção de sentidos que essa relação produz é função dos pesquisadores dos Estudos Culturais. Uma crítica publicada no portal de notícias da Rede Globo, pelo jornalista Bráulio Lorentz (2018, s.n.), nos fornece uma visualização da possibilidade de diferentes interpretações do filme, na matéria afirma ele: "A Forma da Água' é fábula que exige muita boa vontade de quem assiste; G1 já viu". Lorentz argumenta que para gostar do filme é preciso ter paciência e fazer um pacto com a direção, com a fotografia e a trilha sonora. Vários aspectos, segundo ele, parecem fora do lugar e desajustados, como os próprios personagens: a faxineira muda e o Monstro Amazônico. Para além, o jornalista considera que alguns personagens, como Zelda, são hiperbólicos e conclui: "A Forma da Água" é uma fábula bonita, que faz sentido ser lançada nestes tempos de intolerância, mas poderia ser um pouco menos encharcada de maniqueísmo.

Partindo dos argumentos de recepção de Lorentz, entendemos os efeitos do modo de endereçamento na análise fílmica, como indica a autora:

O conceito de modo de endereçamento está baseado no seguinte argumento: para que um filme funcione para um determinado público, para que ele chegue a fazer sentido para uma espectadora, ou para que ele a faça rir, para que a faça torcer por um personagem, para que um filme a faça suspender sua descrença [na realidade do filme], chorar, gritar, sentir-se feliz ao final - a espectadora deve entrar em uma relação particular com a história e o sistema de imagem do filme. (ELLSWORTH, 2001, p. 14)

Esse argumento pode explicar o fato de que apesar de diretores, roteiristas, produtores e a indústria cinematográfica direcionarem suas produções para as expectativas de um público imaginado, nem sempre terão seus objetivos alcançados tal qual idealizaram, pois, o processo de apropriação dos signos carregam as marcas do tempo e do espaço, bem como a multiplicidade dos referenciais culturais em processo de circulação. Portanto, pode-se inferir que, como conclui o próprio crítico Bráulio Lorentz, o sucesso do filme pode ser explicado justamente entre as percepções individuais e a conjuntura social de um determinado momento histórico que, para ele, na contemporaneidade o tema da intolerância foi o grande responsável pela aceitação de *A Forma da Água*. Certamente, a relação entre a intolerância, alteridade e diferença são chaves importantes para análise dessa película em particular. Assim, pensar esses temas nessa obra fílmica nos permite compreender a outridade que, segundo Ellsworth (2001), “trata-se de um conceito que tem origem numa abordagem de estudos do cinema que está interessada em analisar como o processo de fazer um filme e o processo de ver um filme se tornam envolvidos na dinâmica social mais ampla e em relações de poder.” (ELLSWORTH, 2001, p. 25)

Educação, diferença e alteridade no filme a forma da água.

A Forma da Água é uma representação alegórica da educação, em uma dimensão sensível do conhecimento, e das relações humanas. A trama faz referência ao filme *Monstro da Lagoa Negra* (1954) - um clássico cinematográfico do período da Guerra Fria. Esse aspecto citacional voltado para a intertextualidade, na obra de Del Toro, é analisado por Rosana Pinto (2020), como uma espécie de catalisador de referências aos textos-fontes de caráter mítico, como por exemplo o mito grego de *Eros e Psiquê*, segundo a obra *O asno de Ouro* ou *Metamorfoses*, de Lúcio Apuleio,

escrito no século II d.C. A autora reafirma o jogo temporal e temático que fazem dessa obra fílmica nossa contemporânea, inclusive em seus respectivos nexos intertextuais:

Considerada como o fruto mais autoral do cineasta, até o momento, a obra fílmica *A forma da Água* (2017) revela-se uma homenagem à arte de fazer cinema, uma declaração de amor às criaturas monstruosas, paixão do diretor mexicano, e às histórias de amor, porém subvertendo-as, ao retratar a relação de afeto e amor entre a personagem principal Elisa com uma criatura não humana, uma vez que no cinema de Del Toro, muitas vezes, o papel do monstro é ressignificado. Ao mesmo tempo, o filme apresenta temas e problemas atuais como o racismo, a xenofobia, a homofobia e a misoginia, ou seja, a intolerância para com o outro. (PINTO, 2020, p. 14).

Ainda nessa esteira de interxtualidade, Marina Franconeti (2018) nos coloca a personagem Elisa como uma espécie de atualização do conto *A pequena Sereia*, de Hans Christian Andersen. Porém, a personagem protagonista de *A Forma da Água* abre mão do aspecto sacrificial latente na história de Andersen, em prol da gana erótica da vida projetada em atos de humanização da diferença:

Ademais, Elisa poderia ser uma referência direta à personagem de *A pequena sereia* (*The Little Mermaid*), conto de Hans Christian Andersen. Na história, ela dá a sua voz como sacrifício para ter pernas e viver no mundo dos humanos. Em troca, ela perde o direito de viver no mar, ganha a capacidade de dançar, a possibilidade de

ter o humano que salvou ao seu lado e, principalmente, obter uma alma caso esse amor vença, podendo ascender ao Paraíso quando morrer. Porém, o príncipe que ela amava casa-se com uma princesa e, por sugestão das irmãs, a pequena sereia precisaria matá-lo e, assim, poder ter tudo de volta. Ela não consegue matar o príncipe, mas por ter um coração tão puro e sem egoísmo, obtém a imortalidade. Contudo, o filme dá dignidade à Elisa. Não há sacrifício de sua parte humana, nesse sentido, para obter o amor da criatura. Na verdade, ela morre ao lado do anfibio humanoide de forma igualitária. Quando ele a ressuscita, é como se ela estivesse ganhando o direito dessa divindade de viver todo o seu potencial, já que também viera das águas. Além disso, ser muda não é uma punição. Elisa não é posta como alguém incompleto por não falar. A sua incompletude reside mais no desejo pessoal de amar e ser amada. Ela ganha dignidade na história por estar entre pessoas que a entendem e por encontrar um amor baseado em igualdade, não importando a diferença entre espécies. (FRANCONETI, 2018, s.n.)

Como afirmou Guilherme Genestreti (2018, s.n.) para a *Folha Ilustrada*: “Embora encenado na distante Guerra Fria, *A Forma da Água* se impõe como manifesto em prol do “outro” em tempos de Tump”. Essa dimensão de conhecimento sensível da realidade, por essa obra, se dá na medida em que a alteridade garante os contornos da narrativa fílmica, somos submetidos à uma ambiência fotográfica aquática, que se apresenta carregada de gotículas entremeadas de cores precisas e radiantes, que

garantem a profundidade entre a exterioridade e a construção da subjetividade nos aspectos relacionados ao eu e o outro, em jogos de expressão entre o singular e o plural (o comum) devidamente executados na ação das personagens. A forma da água que nomeia o filme é o ambiente que submerge grande parte das personagens, como uma espécie da cápsula aquática que tenta conter as potencialidades eróticas dos sujeitos, mas que a qualquer momento transborda, como se Eros aguardasse a moldura dos tempos mais favoráveis ao seu culto e se manifestando como e na forma que pode (FIGUEIREDO, 1992).

Essa ambiência de forma aquática é garantida, em grande medida, pela fotografia onírica, lúdica, nostálgica e profunda de Dan Laustsen. Segundo Marina Franconeti (2018), esses elementos gramaticais da linguagem cinematográfica de Del Toro arregimentam a produção de sentido acerca da alteridade:

E é este o ponto do título: a imagem. O filme todo de Del Toro anuncia a presença da água por meio das cores, dos gestos fluidos da câmera, da dança que promove o movimento leve nas águas, e o amor de Elisa pela água nas suas pequenas atividades cotidianas. A água não se encaixa, portanto, apenas na figura da criatura aquática. Ela está até mesmo nos sonhos, em diversas formas, configurações inseridas no filme. (FRANCONETI, 2018, s.n.)

Figura 2: Elisa e a visão da sua completude na outridade (screenshot do filme *A Forma da Água*).



Fonte: <http://www.vagandoedivagando.com.br/2018/04/resenha-forma-da-agua-o-filme.html>. Acesso em: 31 jan. 2021.

A relação entre Elisa e o ser aquático se constitui na diferença que atua na intersecção e bifurcação daquilo que se convencionou como normal. Essa compreensão faz com que sujeitos jogados às margens, proscritos da sociedade, se juntem em direção ao centro, ao lugar comum a eles: a opressão, sendo essa o alvo do enfrentamento daqueles que por ela são violentados justamente por serem diferentes. Essa perspectiva se torna evidente, quando Elisa pela linguagem americana dos sinais (ASL) tenta convencer Giles a auxiliá-la na libertação do monstro. Em um jogo ontológico complexo, o argumento reside no que há de comum no campo das singularidades e das diferenças, sendo o reconhecimento de si na outridade um fator preponderante. É justamente isso que justifica o plano de resistência ao inimigo comum: a opressão que precariza e descarta determinadas existências e corpos. Na respectiva cena, Elisa diz a Giles:

— O que eu sou? [Elisa pergunta a Giles]. Movo minha boca, como ele. Não emito som, como ele. O que isso faz de mim? Tudo o que sou, tudo o

que sempre fui, me trouxe até aqui, para ele. Ele é a coisa mais solitária que eu já vi. [...] Quando ele olha para mim, do jeito que me olha... ele não sabe o que me falta ou como eu sou incompleta. Ele me vê pelo que sou, como eu sou. Ele fica feliz em me ver, todas às vezes, todos os dias. E agora posso ou salvá-lo ou deixá-lo morrer.

— O que somos? Eu e você? Não somos nada. Não podemos fazer nada! [...] ele nem é humano. Meu Deus! [Giles fala para Elisa].

— Se nós não fizermos nada, também não sere-
mos [Elisa responde].

(A FORMA DA ÁGUA, 2017, s.n.).

Cabe salientar que o filme *A forma da Água* é inspirado na tradição do cinema fantástico que obteve grande acolhida na produtora Universal, na década de 1950, no contexto de disputas científicas e tecnológicas da Guerra Fria, que continuou aparecendo em homenagem ao gênero original em momentos posteriores. Esse gênero coloca no ecrã das telas de cinema “corpos estranhos” dentro de uma jornada de enfrentamento de dualismos “entre mente e corpo, entre animal e máquina, entre idealismo e materialismo nas práticas sociais, nas formações simbólicas e nos artefatos físicos associados com a “alta tecnologia” e com a cultura científica”. (KUNZRU, 2009, p. 45).

La paranoia de la Guerra Fría dejó marca en el Cine de maneras muy distintas y una de las más espectaculares fue el “boom” de las películas de ciencia-Ficción de los cincuenta, con el tema de la invasión por parte de seres extraños. 25 La

Universal impuso así sus obras en este terreno. Los extraterrestres, monstruos del espacio o reptiles humanoides fueron algunos de los temas que permanecen en la producción cinematográfica mundial. (ROMERO, 2017, p. 7)

Ademais, para além do tema central do combate a intolerância, do respeito e empatia entre os diferentes, a história do filme também se realiza no contexto geopolítico da Guerra Fria, caracterizado nos embates circunstanciados entre soviéticos e norte-americanos na corrida por aprimoramento de seus instrumentos bélicos, que depende inclusive das armas biológicas. A evocação de um ser monstruoso, nesse período, vai além de uma representação imagética e pode projetar-se com o “fantasma comunista” que assombra a Europa e a América do Norte, e que é especialmente retomado no contexto de polarização política tão latente na América no momento da produção do filme.

Figura 3 - Dr. Robert Hoffstetler e o machocrata Richard Strickland



Fonte: [http://narotaAo contrário de Strickland, Elisa parecedorock.com/a-forma-da-a-gua/](http://narotaAo%20contr%C3%A1rio%20de%20Strickland,%20Elisa%20parecedorock.com/a-forma-da-a-gua/). Acesso em: 31 jan. 2021

A disputa entre americanos e russos é representada, na película fílmica, pelos embates entre Richard Strikland, o agente militar, e Dr. Hoffstetler, o cientista que tem certa empatia para com o ser anfíbio. O cientista russo questiona os objetivos predatórios de ambos os lados da polaridade política e defende a primazia da vida do ser amazônico em detrimento da objetividade instrumental da ciência à serviço da guerra.

Ele pode se comunicar - afirmou. - Eu vi. - E daí? Cachorros também podem. Isso nos impediu de mandar a pequena Laika para o espaço? - Ele não só sente dor, ele entende a dor, do mesmo jeito que eu e você. - Não fico surpreso. Os americanos são sempre lentos para reconhecer esse fato. Por quanto tempo defenderam que os negros não sentem a mesma dor que os brancos? - Ele entende sinais manuais. Ele entende música (A FORMA DA ÁGUA, 2017).

É importante ressaltar que a própria guerra é uma expressão do modelo histórico-filosófico e científico de concepção de mundo adotado pelo ocidente, principalmente pela Europa e os EUA. A crença no progresso e na razão moderna produziu a sensação de que as grandes potências europeias poderiam dominar o mundo, a partir do imperialismo e do totalitarismo.

Os efeitos desse conflito ocidental se desdobraram em várias outras formas de disputas e opressão, inclusive no campo da ciência que, como qualquer outra dimensão de nossa vida, pode ser utilizada para defesa de um projeto de sociedade ou de outro, o sentido alegórico do filme expressa bem isso. Como destacou a análise do colunista Wilson Ferreira, no jornal *GGN*, há uma ligação entre o pensamento comunista e os demais marginalizados do planeta:

Ambientado em 1962, no auge da tensão da Guerra Fria e início da corrida espacial, *A Forma da Água* é um filme sobre monstros de todos os tipos: além da criatura prisioneira numa instalação militar (uma homenagem ao clássico de terror B, *O Monstro da Lagoa Negra*, 1954, principalmente na sequência final), comunistas, negros, mulheres e todas as formas de demonização do outro inventadas pelo “sonho americano” de uma sociedade de consumo que naquele momento crescia – o marido proprietário de um Cadillac; e a dona de casa feliz, subserviente ao marido e cercada por modernos eletrodomésticos e filhos com os brinquedos mais caros. (FERREIRA, 2018, s.n.)

Tomemos o enredo central para desvendar essa trama; um anfibio humanoide, proveniente da floresta amazônica, é levado para um laboratório secreto de pesquisa, na Baltimore de 1962, no contexto clássico da Guerra Fria, onde ele é submetido a torturas brutais em nome da ciência e da segurança nacional. Aqui, a metáfora é bastante clara – a América do Sul e seus habitantes são ao mesmo tempo exóticos e ameaçadores, filhos de terrenos exploratórios coloniais – e podem servir como cobaias para os experimentos “científicos” do imperialismo colonialista do norte. Strickland, personagem de Michael Shannon, representa o típico colonizador moderno, uma caricatura do estado de bem estar dos anos 1950, um homem branco, que se vê como representante mais fiel a imagem e semelhança de Deus, que aprecia sexo mecânico e brutal, submetendo sua esposa e assediando as colegas de trabalho, a partir do porte viril acentuado pelo poder hipnótico do falo – caracterizado no bastão elétrico coberto de sangue – que o conecta a outros opressores que massacram pobres, mulheres, estrangeiros, migrantes, refugiados e negros, seja na região sul dos EUA ou mesmo em outros rincões ao redor

do mundo, seja na Ásia, África ou América do Sul. Na atual conjuntura, em que milhões de refugiados seguem em marcha à Europa, e mesmo nas Américas, desnuda-se a terrível face da geopolítica calcada historicamente na perspectiva eurocêntrica, de maneira que se retomam, mesmo que em configurações diversas, os pressupostos inseridos nas noções de civilização e liberdade herdadas da razão iluminista instrumental. Assiste-se a novos processos diaspóricos transnacionais, como já alertava Spivak (2010).

No século XXI, a estrutura de poder permanece rearranjada e organizada em torno do eixo colonial, que o fim dos impérios e colônias formais dos séculos XIX e XX não eliminou. O poder dos Estados Unidos e de alguns países da Europa, sustentado pelo Fundo Monetário Internacional e pelo Banco Mundial, mantém as zonas periféricas numa situação colonial, ainda que já não estejam mais sujeitas a uma administração aos moldes coloniais característicos dos séculos XVI a XVIII. Questionar este poder que não se restringe aos vieses econômicos e políticos, mas que se estende a toda a estrutura de vida dos sujeitos, sobretudo pelas veredas da cultura e da educação, leva a ampliação da noção de violência epistêmica elaborada por Foucault, que consiste na neutralização da outridade, ou seja, trata da supressão da representação e obliteração do outro nas relações desiguais de constituição da linguagem e nos campos de poder. É esse enfrentamento que, de certa maneira, os personagens de Del Toro realizam, em *A Forma da Água*.

Em que pesem os processos de descolonização geopolíticos e administrativos que somente se encerraram na segunda metade do século XX, os efeitos do colonialismo ainda se fazem presentes do ponto de vista simbólico e epistemológico, uma vez que nossos currículos, teses e perspectivas teórico-metodológicas ainda se pautam majoritariamente nas teorias produzidas na América do Norte e na Europa. Assim, podemos afirmar que nos campos cultural e acadêmico ainda não conseguimos nos desvencilhar dos pressupostos teóricos eurocêntricos.

O “homem-peixe” é chamado de recurso pelos cientistas colonizadores exploradores, não representa qualquer ameaça, a não ser a ameaça da diferença que tanto aterroriza a espécie mais predatória e implacável que já conhecemos: os seres humanos, especialmente os adeptos da machocracia. Como chamou atenção o teórico peruano Jose Marín Gonzáles:

El mundo de hoy está confrontado a grandes desafíos, que van desde la preservación de nuestros ecosistemas, hasta cómo imaginar la forma social, para poder *vivir juntos*, con un mínimo de respeto y de dignidad para todos. Actualmente, en los Estados Unidos de América, como en Europa y en el campo sócio- político emergen grupos sociales, proponiendo la supremacía de la « raza » blanca, como fundamento ideológico del racismo, como una ideología política de masas. *La estigmatización del otro y del diferente. EL nacionalismo y la xenofobia* son el corolario de esta nueva época... (GONZALES, 2017, p.20, grifos nossos)

Nesses termos, nós tomamos a diferença como a questão central da película e, não por acaso, serão os personagens historicamente marginalizados e marcados por suas diferenças (uma mulher trabalhadora muda, uma mulher negra, um idoso homossexual e um cientista estrangeiro infiltrado), aqueles que igualmente oprimidos por aquela sociedade que pela “partilha dolorosa do estigma” passam a defender a criatura monstruosa por quem a degradação humana é exposta.

O que as teorias educacionais podem explicar sobre A Forma da Água?

Na sociedade ocidental e no campo das teorias educacionais conhecemos pelo menos duas formas de educar os sujeitos sociais. A primeira defendida pelo paradigma funcionalista de autores, como Durkheim, para quem a educação atua como coerção social, na qual se recorre à violência simbólica. Nas palavras do sociólogo Luiz A. F. Souza:

essa violência está em todos os lugares e se reveste em seu caráter não físico, mas não é menos danosa, pois pela violência simbólica (mídia, educação, moda, costumes, tradições, direito, religião, cultura) as pessoas tendem a aceitar condições injustas ou inadequadas e naturalizar as relações desiguais. (SOUZA, 2010, p. 176)

Para a Durkheim, a educação era uma arma poderosa para combater o individualismo, reinante no período de sua produção intelectual. Assim, a partir dela seria possível a construção de uma moral coletiva de caráter liberal-capitalista na Europa do século XX. Como advertiu Lucena (2010):

O sonho de ordenamento kantiano defendido por Émile Durkheim justificava, na realidade, uma sociedade edificada pela lógica da opressão, violência e guerras, pressupostos contraditórios ao princípio da perfeição só possível no “admirável mundo novo”. O sonho de uma sociedade em que a história se movimenta pelos fatores de causa e efeito e impulsionada pela construção do consenso social, rígida divisão social do trabalho

e moral coletiva. Não foi ao acaso que o Nazismo Alemão, uma vez que condizia com a elaboração de um projeto de homem do presente para o futuro. (LUCENA, 2010, p. 295-305)

Essa visão educacional preconizada por Durkheim se assemelha a maneira como o vilão Strickland tenta extrair as informações do “homem-peixe” por meio da violência, pela qual ele tentava fazê-lo cooperar com a ciência moderna que queria sair na frente dos socialistas russos na corrida espacial.

O sentido da educação pensada pela teoria funcionalista da educação, tributária dos paradigmas modernos de ciência, aponta para a possibilidade de dominação da natureza em favor da humanidade. A epistemologia do norte dominante no ocidente, apesar de originar-se no contexto moderno cristão do colonialismo capitalista, quer se colocar como o único modelo de pensamento possível. Tavares (2009) adverte:

Afirmar, pois, a exclusividade de uma epistemologia com pretensões universalizantes tem um duplo sentido: por um lado, a redução de todo o conhecimento a um único paradigma, com as consequências de ocultação, destruição e menosprezo por outros saberes e, por outro, a descontextualização social, política e institucional desse mesmo conhecimento, conferindo-lhe uma dimensão abstrata mais passível de universalização e absolutização que possa servir de quadro teórico legitimador de todas as formas de dominação e de exclusão.(TAVARES, 2009, p.185)

Ao contrário de Strickland, Elisa parece vivenciar a educação de maneira oposta, ou seja, entendida a partir do diálogo, sua condição de mulher que se expressa a partir de uma outra língua, a linguagem dos sinais, que fazem do corpo instrumento atuante do conhecimento, da expressão e da empatia, o que permitiu que ela conseguisse olhar para o outro sem conceitos pré-estabelecidos. Para essa personagem, a relação educacional deve ser construída e experienciada por meio do diálogo seja através dos gestos, do silêncio ou mesmo da música que Elisa e o homem-anfíbio se relacionam e conseguem escapar da intolerância e da mesquinhez do mundo moderno. Outro dado que o filme empreende pedagogicamente é o processo de humanização da diferença, sobretudo pela música, teatro e cinema, as linguagens artísticas. Elisa conquista o afeto do monstro aquático por meio do som da vitrola; se junta à Giles em sapateados em frente à televisão; dança com o homem anfíbio; ou seja, a arte ensina a reconhecermos a existência e a presença do diferente. Ao contrário da arte, os meios e mediações da ciência pragmática e instrumental são colocados no centro do debate.

La forma del agua, sin embargo, trata de salvar ese rasgo de la humanidad al enfrentar el lado oscuro del conocimiento con las facetas más inocentes de la exploración; Elisa quiere entender a la criatura porque ve bondad en él, pero los científicos quieren explotarlo para su propio beneficio, sin importarles que sea un ser vivo cuando lo someten a sus brutales experimentos, sin duda toda una declaración de intenciones por parte de Del Toro. (ROMERO; HERRANZ, 2017, p. 23)

Elisa foge do padrão patriarcal, machocrata e eurocentrado que racializa as relações de poder por critérios geopolíticos que se organizam do centro para as regiões consideradas periféricas e que se interpenetram em “cada uma das áreas da existência social do padrão de poder mundial,

eurocentrado, colonial/moderno.” Certamente é esse o motivo do vilão considerar o homem-anfíbio amazônico um ser envolto em mistérios e ao mesmo tempo inferior; seria ele um animal (algo não humano), um elemento da natureza que podemos manipular, “não é porque ele anda com duas pernas que pode ser considerado humano”.

O monstro aparece para nós como uma imagem que nos leva a nos interrogar sobre o limite do humano, surge como desfiguração do mesmo no outro. De certa forma, encontramos de alguma forma tanto elementos que nos afasta desse outro estranho/monstruoso, como também reconhecemos elementos que causam uma empatia para com aquele corpo em devir. Portanto, como no caso de Elisa e do Monstro Amazônico o processo de identificação e ou diferenciação e reconhecimento é ao mesmo tempo gradual e instável numa relação alteritária de caráter movediço. “Os monstros talvez existam para nos mostrar o que poderíamos ser, não o que somos, mas também não o que nunca seríamos e assim articulam a questão: Até que grau de deformação (ou estranheza) permanecemos humanos?” (TUCHERMAN, 1999, p. 79)

Na cultura ocidental vivemos uma lógica da classificação dos seres, a partir de uma noção de “humanidade ideal” eurocentrada que toma os padrões da razão instrumental e da branquitude machocrata, como referência para a construção de uma alteridade com os outros sejam eles os habitantes do Sul ou com a natureza e os diversos seres que a constituem. Contudo esquece-se que nós todos somos parte da natureza, por mais que tentemos historicamente dela nos separar. Quijano aponta para o fato de que a ciência moderna, por meio da colonialidade do poder, produziu uma classificação social universal dos indivíduos conforme sua distribuição pelo planeta:

1) O que começou na América foi mundialmente imposto. A população de todo o mundo foi classificada, antes de mais, em identidades ‘raciais’ e dividida entre os dominantes /superiores ‘euro-peus’ e os dominados/inferiores ‘não-europeus’.

2) As diferenças fenotípicas foram usadas, definidas, como expressão externa das diferenças ‘raciais’. Num primeiro período, principalmente a ‘cor’ da pele e do cabelo e a forma e cor dos olhos. Mais tarde, nos séculos XIX e XX, também outros traços, como a forma da cara, o tamanho do crânio, a forma e o tamanho do nariz.

3) A ‘cor’ da pele foi definida como marca ‘racial’ diferencial mais significativa, por ser mais visível, entre os dominantes/superiores ou ‘europeus’, de um lado, e o conjunto dos dominados/inferiores ‘não-europeus’, do outro.

4) Desse modo, adjudicou-se aos dominadores/superiores ‘europeus’ o atributo de ‘raça branca’ e a todos os dominados/inferiores ‘não-europeus’ o atributo de ‘raças de cor’. (QUIJANO, 2010, p. 107)

A radicalização e a aversão pelo outro tornaram-se a tônica da relação de dominação que se estabeleceu entre o mundo branco-eurocentrado e o mundo do outro (exótico, de cor, nativo, diferente) toda a produção do conhecimento foi guiada por esse traço resultante de um que processo se queria “civilizatório”, mas que na verdade produziu a marginalização e intentou o apagamento de toda a diferença. O próprio diretor Guillermo Del Toro expressou seu pensamento em relação a isso: “sou mexicano. Nós, latinos, vivemos há décadas o que é ser o outro nos Estados Unidos, A ideologia nos separa, mas espero que a fábula volte a nos unir.” (GENESTRETI, 2018, s.n.).

Na educação isso não foi diferente “os colonizados” foram despojados dos seus saberes intelectuais, de suas fábulas, cosmovisões e de suas formas de representação, e foram considerados bárbaros, abjetos,

selvagens e iletrados. Nos espaços em que isso não foi possível, só não aconteceu por força das resistências construídas diante da exploração e imposição eurocêntrica nas relações intersubjetivas. A mensagem do filme parece se contrapor a essa ideia, por meio de Elisa que:

cria uma magnética atração pela criatura. A áurea de mistério emana do anfibio, que recebe o esforço da protagonista para criar uma ligação, rapidamente recompensada, o que prova que o bicho possui inteligência - à sua maneira. É mais uma evidência conclusiva para o Dr. Hoffstetler da importância da cobaia e de como ele deve ser mantido vivo - algo que Richard não está muito interessado em fazer, principalmente depois que a criatura arrancou dois dos seus dedos. (HACKAQ, 2018, p. 01)

Em educação devemos aprender com Elisa a nos esforçar para dialogar com o diferente e com esses (as) sujeitos (as) apreender, a partir de seu ponto vista, seu repertório, suas marcas, cicatrizes e corporeidade. Pois, só assim poderemos de fato aprender e ensinar o reconhecimento dos sujeitos nas suas diferenças e na condição de plenos direitos. A relação da protagonista com Zelda, a amiga negra oprimida pelo marido e racializada pelo patrão, e com o Guiles, um artista homossexual oprimido pela sociedade e que mantém uma paixão platônica por um atendente racista de uma confeitaria que o rejeita, é significativa na trama, pois Elisa consegue observar a dor dos outros e partir desses laços marginais, avaliar suas próprias dores e as opressões que sofre, como as investidas do machocrata policialesco Richard Strickland.

Considerações Finais

Em suma, de certa feita, a pergunta que norteou este texto é: O que pode nos ensinar *A Forma da Água*? Que é preciso empreender uma aprendizagem das diferenças, por meio das corporeidades não hegemônica, sobretudo no tocante a sensibilidade provocada pela monstruosidade. Tanya Saunders (2020) aponta para a pedagogia do devir da diferença contida no plano da monstruosidade, da seguinte forma:

[...] O monstro nos lembra que o corpo, como um espaço cultural, incorpora tempo, sentimento e lugar, medo, desejo, ansiedade e fantasia, dando-lhes vida e um estranho tipo de independência. A “desumanidade” dos monstros nos diz muito sobre nossa moral cultural. Monstros também são efêmeros, são imateriais, desaparecem e escapam. Eles também são a diferença feita em carne e eles habitam entre nós (humanos) tornando estranhas as categorias de beleza, humanidade e as identidades às quais nos apegamos. (SAUNDERS, 2020, s.n.)

Nesses termos, no filme, de Del Toro, há uma gama de personagens pertencentes aos grupos dissidentes ou desviantes da universalidade branca, eurocentrada e patriarcal e, por conseguinte, as relações entre eles é o cerne da narrativa. O filme, em sua essência, trata das relações humanas e da forma como cada um de nós, em nossos contextos sociais e históricos, enxergamos o Outro. Há uma profunda proposta de humanização da monstruosidade e da diferença, em *A Forma da Água*.

Compreende-se a pedagogia da diferença como aquela que é capaz de enfrentar a pretensa estabilidade da identidade que parte da mesmidade e resiste ao movimento e a mudança. A identidade ainda que mude

busca não prejudicar uma suposta essencialidade (o avesso do mesmo). A diferença, por sua vez, é calcada no movimento, na instabilidade e na qualidade de atualização dos sujeitos, mas mantém algum marcador de identificação. A pedagogia da diferença, então, se interessa nos marcadores do movimento e instabilidade dos sujeitos em seus marcadores de identificação, especialmente àqueles que se constituem por opressões seculares que organizam a gramática social. De certa maneira, a diferença abala o ideal de universalidade e homogeneidade, acolhe aquilo e aqueles que são vistos como impertinentes para a manutenção das desigualdades e injustiças sociais.

A pedagogia da diferença é engajada em demonstrar a precariedade da estabilidade identitária e opera pela repetição simbólica daquilo que se difere no campo das normatividades; opera com vistas à mudança radical. Assim, ela demonstra e desnuda os regimes de reconhecimento e inteligibilidade que promovem historicamente a elegibilidade que autoriza que determinados sujeitos vivam em detrimento de outros que terão suas vidas precarizadas – os que não podem viver e devem desaparecer sem direito ao luto. A pedagogia da diferença está interessada em quebrar com essa hierarquia de poder definidor de existências. Ademais, essa perspectiva se interessa em enfrentar o esvaziamento dos sujeitos precarizados pelos dispositivos normalizadores de corpos, mentes e espíritos, na medida que em que pretende humanizar as diferenças e seus respectivos marcadores que se dinamizam na atualização e na repetição.

René Schérer, a partir de Deleuze, aponta que esta pedagogia age, “em meio às diferenças, [e] permanece um ponto comum, um denominador comum: não se pode aprender sem começar a se desprender. A se desprender, é claro, dos preconceitos anteriores, mas, antes de tudo, e sempre, a se desprender de si” (SCHÉRER, 2005, p. 1187). Ou seja, trata-se do conhecimento que se encarrega dos atos de desprender os sujeitos de essencialismos e “esposar sua diferença, sua despersonalização amorosa e lhes dar expressão”. (SCHÉRER, 2005, p. 1192).

A fragilidade dos três personagens elencados em *A Forma da Água*, pode sugerir que eles estão todos à mercê da lógica violenta de Strickland, um típico representante da machocracia que acredita que tanto a natureza, quantos os corpos daqueles sujeitos abjetificados em função do gênero, da raça ou da sexualidade estão à disposição da ação violenta dos homens, principalmente os brancos, mas não só eles, já que o marido de Zelda adere a opressão da colonialidade do gênero. Na trama o militar, Strickland, representa a defesa da manutenção de privilégios do homem branco, capitalista, rico, heterossexual e de sua família, que sustenta esses discursos reacionários e de ódio contra o outro. As referidas práticas discursivas consistem na tentativa de silenciar outras experiências corporais, afetivas e sexuais em nome da hegemônica patriarcal, eurocêntrica e cisgênera que esses discursos e práticas se constituem. Reiteramos as afirmativas de bell hooks (2019) de que o patriarcado cobra um preço alto dos homens que desde pequenos são ensinados, de forma beligerante, a explorar, dominar e oprimir as mulheres. Esses homens frente ao avanço das pautas igualitárias das chamadas minorias pela lógica machocrata, sentem amedrontados e para não perderem seus privilégios continuam apoiando o patriarcado e a dominação e, por conseguinte, apropriam-se a violência contra mulheres, negros e homossexuais e sobre eles que recai a verdadeira monstruosidade perversa da lógica patriarcal. A potência do filme, de Del Toro, reside na lição que os personagens nos proporcionam: os sujeitos não precisam eliminar as diferenças para construir vínculos de solidariedade e reconhecimento.

O corpo é alvo de todo processo de humanização dos sujeitos. Em *O Direito e a literatura e a sua relação com os seres sencientes*, Roberta Gavazzoni Dias trata de maneira sensível das formas de comunicação que o corpo permite estabelecer:

Elisa e o Devoniano deixam que os seus corpos falem por si; deixam que, em vez de palavras, o espaço coabitado seja aquele permeado de amor:

um amor certamente líquido — uma vez que acompanhado de água —, mas não frágil. Um amor que, mais do que a ausência de palavras, superaria, mesmo, a necessidade de exploração de uma espécie sobre a outra, reforçando, no mais, a possibilidade de coabitação de todos os seres vivos. (DIAS, 2019, p. 326)

A comunicação é um processo complexo e pode ser dificultado por diversos fatores que constroem barreiras entre os sujeitos envolvidos no processo de interação. Fatores emocionais, o estranhamento frente a deficiência física, preconceito racial, estigmatização, crenças, visões de mundo, hábitos culturais e a intolerância em relação ao outro, podem ser empecilhos para esse processo. A linguagem verbal e seus códigos limitadores são predominantes em nossa sociedade e, a partir dela, estabelece-se uma divisão discriminatória entre sujeitos falantes e não falantes, relegando esses últimos a um processo de estigmatização de falta. Elisa a heroína muda da fábula cinematográfica *A Forma da Água*, dentro dessa lógica excludente, pode ser considerada uma mulher incompleta por não se expressar usando a fala, o que a colocaria numa condição próxima do homem-peixe, também um anormal, para além de sua animalidade, por não ser capaz de falar. Mas é preciso lembrar que a comunicação também ocorre pelos gestos, pela intencionalidade do olhar, as expressões faciais e pela performance corporal que sempre denuncia nossos sentimentos. Portanto, Elisa e o monstro amazônico ao criarem uma forma de comunicação, a partir do que se considera uma incompletude (a ausência da fala), transcendem a normatização dos processos comunicacionais e criam uma interação alteritária no reconhecimento de suas diferenças em relação a “humanidade de Elisa” e a “animalidade do monstro amazônico” e ainda tendo em conta o afastamento do código comunicativo dos falantes. É assim, então, que a partir de seus corpos falantes que eles, se encontram na margem, das línguas cortadas de Gloria Anzaldúa, para fa-

bular um mundo onde a diferença possa ser exercida no reconhecimento das diferenciações e potencialidades do outro.

Figura 1 - Elisa a heroína muda



Fonte: <https://cinpop.com.br/critica-a-forma-da-agua-conto-de-fadas-visceral-e-erotico-de-guillermo-del-toro-154160/>. Acesso em: 31 janeiro 2021

Referências bibliográficas

ROMERO, Lorena Badules; HERRANZ, Amparo Martínez. *El cine de monstruos de la Universal*. El caso de "La mujer y el monstruo"(Jack Arnold, 1954) y su influencia en "La forma del Agua"(2017) de Guillermo del Toro.

COHEN, Jeffrey Jerome. *Pedagogia dos monstros - os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. 200 p.

CUNHA, Diogo Silva da. Usos e Abusos da Cultura. Richard Hoggart e a Cultura Viva da Classe Trabalhadora. *Comunicação Pública*, v. 9, n. nº16, 2014.

DIAS, Roberta Gavazzoni. O DIREITO E A LITERATURA E A SUA RELAÇÃO COM OS SERES SENCIENTES. *Anais do CIDIL*, p. 310-331, 2019.

FERREIRA, Wilson. O monstro é o espelho da matrix humana em "A Forma da Água". *GGN - o Jornal de Todos os Brasis*. 06 de fevereiro de 2018. Disponível em: [https://jornalggm.com.br/cinema/o-monstro-e-o-espelho-da-matrix-humana-em-a-forma-da-agua/#:~:text=Ambientado%20em%201962%2C%20no%20auge,na%20sequência%20final\)%2C%20comunistas%2C](https://jornalggm.com.br/cinema/o-monstro-e-o-espelho-da-matrix-humana-em-a-forma-da-agua/#:~:text=Ambientado%20em%201962%2C%20no%20auge,na%20sequência%20final)%2C%20comunistas%2C). Acesso em: 20 jan. 2021.

FIGUEIREDO, Vilma. *Autoritarismo e Eros: uma viagem à União Soviética*. Editora Perspectiva, 1992.

FRANCONETI, Marina. As simbologias de A forma da água. In: *Palavra acesa no caos (blog)*. São Paulo, 28 de fevereiro de 2018. Disponível em: <https://marinafranconeti.com/2018/02/28/as-simbologias-de-a-forma-da-agua/>. Acesso em: 20 jan. 2021.

GENESTRETI, Guilherme. Com 'A Forma da Água', Del Toro leva a sua paixão por monstros ao Oscar. *Folha Ilustrada*, São Paulo, 28 de janeiro de 2018. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2018/01/1953990-com-a-forma-da-agua-del-toro-leva-a-sua-paixao-por-monstros-ao-oscar.shtml>. Acesso em: 25 jan. 2021.

GOMES, Aguinaldo Rodrigues. Machocracia, negacionismo histórico e violência no Brasil contemporâneo. *Revista Nanduty*, Dourados, v. 7, n. 10, p. 146-158, 2019. DOI: <https://doi.org/10.30612/nty.v7i10.10303>. Disponível em: <https://>

ojs.ufgd.edu.br/index.php/nanduty/article/view/10303. Acesso em: 30 set. 2020.

HACKAQ, Gustavo. Crítica: "A Forma da Água" une milagre visual com um romance mágico e improvável. Disponível em: <https://www.portalitpop.com/2018/01/critica-forma-da-agua-une-milagre.html>. Acesso em: 21 jan. 2021.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Editora UFMG, 2006.

HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo socialista no final do século XX [1985]. In: Tomaz Tadeu da Silva, et.al. *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. 2a ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

HOOKS, Bell. *O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras*. 7. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2018.

HOOKS, Bell. *Teoria feminista: da margem ao centro*. São Paulo: Perspectiva, 2019.

KUNZRU, Hari. "Você é um ciborgue": um encontro com Donna Haraway. In: Tomaz Tadeu da Silva, et.al. *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. 2a ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

LUCENA, Carlos. O pensamento educacional de Émile Durkheim. *Revista HISTEDBR On-line*, Campinas, n.40, p. 295-305, dez. 2010.

MARIN, J. Eurocentrismo, racismo e interculturalidad no contexto da Globalização. In: GOMES, Aguinaldo Rodrigues; GONZÁLES, Jose Marín; MENEZES, Marcos Antonio de. *Novas epistemes e narrativas contemporâneas*. Campo Grande: Life Editora, 2017.

LORENTZ, Bráulio. 'A Forma da Água' é fábula que exige muita boa vontade de quem assiste; G1 já viu. G1, Rio de Janeiro, 31 de janeiro de 2018. Disponível em: <https://g1.globo.com/pop-arte/cinema/oscar/2018/noticia/a-forma-da-agua-e-fabula-que-exige-muita-boa-vontade-de-quem-assiste-g1-ja-viu.ghtml>. Acesso em: 10 jan. 2021.

MASCARELLO, Fernando. Os estudos culturais e a recepção cinematográfica: um mapeamento crítico. *Revista ECO-Pós*, v. 7, n. 2, 2004.

PEIXOTO JUNIOR, Carlos Augusto. Sobre corpos e monstros: algumas reflexões contemporâneas. *Psicol. eu estudo [conectados]*. 2010, vol.15, n.1, pp. 179-187. ISSN 1413-7372. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1413-73722010000100019>.

PINTO, Rosana Maria de Carvalho et al. *Mitos, símbolos e intertextos: uma proposta de leitura do feminino em A forma da água (2017)*, de Guillermo del Toro. 2020, 80 p. Dissertação em Letras. São Paulo: UPM.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

SAUNDERS, Tanya. Sonhos e cenas monstruosas: ativismo queer e a política da futuridade feminista negra no Brasil. In: SANTOS, Martha S.; MENEZES, Marcos Antonio de; SILVA, Robson Pereira da. *História & Outras Eróticas*. Curitiba: Editora Appris, 2020.

SCHERER, René. Aprender com Deleuze. *Educação & Sociedade*, Campinas, v. 26, n. 93, p. 1183-1194, dez. 2005. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0101-73302005000400003>. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010173302005000400003&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 06 nov. 2020.

SILVA, Gabriela Spinola; SILVA, Alexander Meireles da. A Representação Do Outro No Cinema Fantástico: O Caso De A Forma Da Água (2017), De Guillermo Del Toro. *Abusões*, v. 8, n. 8, 2019.

SILVA, Robson Pereira da; GOMES, Aguinaldo Rodrigues. Testamento Vaginal deixado por Lilith: Corpo, Performance & História a partir da obra feminista de Carolee Schneemann. *Territórios e Fronteiras*, v. 13, n. 1, 2020.

SOUZA, Luís Antônio Francisco de. *Sociologia da Violência e do Controle Social*. Curitiba: IESDE Brasil S.A., 2010.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?*. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

TAVARES, Manuel. Epistemologias do Sul. *Rev. Lusófona de Educação*, Lisboa, n. 13, p. 183-189, 2009, Disponível em: http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1645-2502009000100012&lng=pt&nrm=isso. Acessos em: 18 mar. 2018.

TUCHERMAN, Ieda. *Breve história do corpo e de seus monstros*. Lisboa: Veja, 1999.

SOBRE AS AUTORAS E OS AUTORES

Adriana Cristiane Lopes Lino

Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Mestre em Estudos Culturais, no Campus de Aquidauana da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, pesquisa gênero e sexualidade, identidade, dissidências/experiências de gênero de pessoas travestis e transexuais.

Alice Pereira Fanhani

Graduada em História pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul/UFMS. Mestre em Estudos Culturais pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Campus de Aquidauana.

Diego Aparecido Cafola

É Bacharel em Turismo, Licenciado em História e especialista em História da América pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Campus de Aquidauana. É Mestre em Estudos Culturais no CPAQ/ UFMS e bolsista Capes no PPGCult. Integra o Laboratório de Estudos em Diferenças & Linguagens (LEDLin) e a equipe do projeto de pesquisa Diferenças & Linguagens: performatividade de gênero, etnia, classe e outras intersecções na contemporaneidade.

Gisele Paquer Camargo

Mestre em Estudos Culturais pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, possui graduação em psicologia pela Universidade Católica Dom Bosco. Atualmente é psicóloga clínica do Centro de Especialidades Médicas de Anastácio e psicóloga clínica no Espaço Vida Saúde e Bem Estar. Tem experiência na área de Educação, com ênfase em Psicologia.

Luar Nogueira Maia Carvalho

Bacharel em Direito pela Universidade Católica Dom Bosco. Atualmente é advogada associada no escritório Mascarenhas Barbosa, em Campo Grande/MS. Palestrante e atuante das causas feministas, bem como, dos direitos das mulheres, é Mestre do Programa de Pós-Graduação em Estudos Culturais na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Campos de Aquidauana.

Marcelo de Jesus Lima

Mestre no Programa de Pós-graduação em Estudos Culturais pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Campus de Aquidauana, possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Tem experiência na área de Estudos Culturais, com ênfase em afrofuturismo e afropessimismo. É professor de Sociologia na Secretaria Estadual de Educação de Mato Grosso do Sul.

Tatiana Bezerra de Oliveira Lopes

Mestre em Estudos Culturais. Atualmente pesquisa gênero, práticas discursivas e sexualidades evangélicas no Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades (NIGS/UFSC). Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul e membra do Núcleo de Estudos Néstor Perlongher - Cidade, Geração e Sexualidade (UFMS). Tem experiência na área de Antropologia, principalmente nos seguintes temas: gênero e sexualidade.

Este livro foi editorado com as fontes Crimson Text e Montserrat.
Publicado on-line em: <https://repositorio.ufms.br>

ISBN 978-65-89995-56-2



9 786589 995562

 editora
UFMS