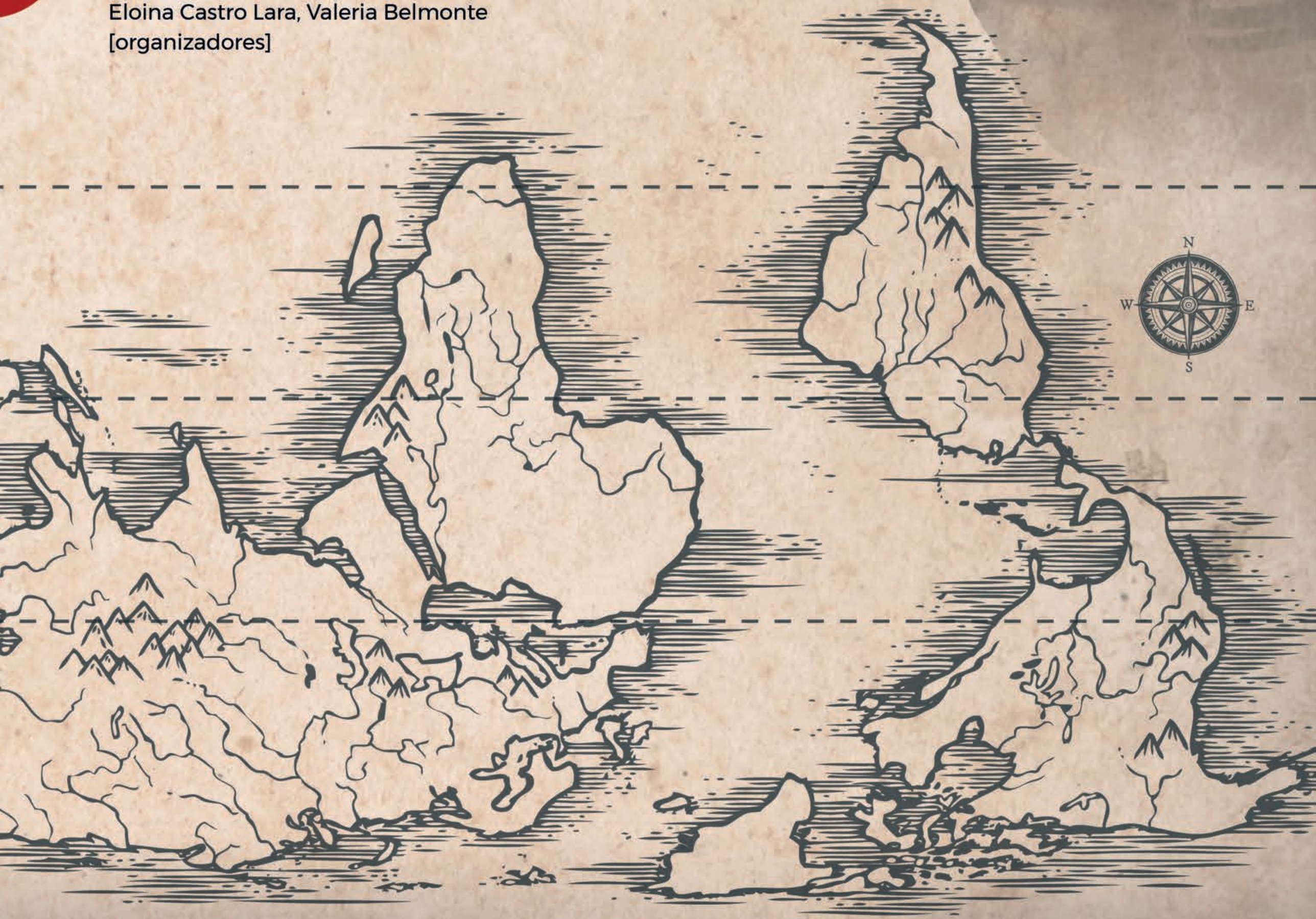
Decolonialidade, Comunicação e Cultura

Decolonialidad, Comunicación y Cultura

Antonio Sardinha, Verônica Maria Alves Lima,
Eloina Castro Lara, Valeria Belmonte
[organizadores]



DECOLONIALIDADE, COMUNICAÇÃO E CULTURA

DECOLONIALIDAD, COMUNICACIÓN Y CULTURA

[ORGANIZADORES]

Antonio Sardinha
Verônica Maria Alves Lima
Eloina Castro Lara
Valeria Belmonte

Comissão Científica

Comisión Científica

Dra. Ana Cristina Soares – parecerista / *dictaminadora*

Professora do Departamento de Ciências Humanas e Sociais e do Curso de Especialização em Estudos Culturais e Políticas Públicas/Universidade Federal do Amapá e vice-líder do Grupo de Pesquisa Estudos Interdisciplinares em Cultura e Políticas Públicas (CNPq/UNIFAP)

Profesora del Departamento de Ciencias Humanas y Sociales y del Curso de Especialización en Estudios Culturales y Políticas Públicas/Universidad Federal de Amapá y subjefe del Grupo de Investigación Estudios Interdisciplinarios en Cultura y Políticas Públicas (CNPq/UNIFAP)

Dr. David Júnior de Souza Silva – parecerista / *dictaminador*

Professor do Programa de Pós-Graduação em Ensino de História/Universidade Federal do Amapá (História/UNIFAP).

Profesor del Programa de Posgrado en Enseñanza de la Historia/ Universidad Federal de Amapá (Historia/UNIFAP).

Dra. Denise Machado Cardoso – parecerista / *dictaminadora*

Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA) e Programa de Pós-Graduação Cidades, Territórios e Identidades (PPGCITI) da Universidade Federal do Pará (UFPA).

Programa de Posgrado en Sociología y Antropología (PPGSA) y Programa de Posgrado Ciudades, Territorios e Identidades (PPGCITI) de la Universidad Federal de Pará (UFPA).

Dr. Diego Granja do Amaral – parecerista / *dictaminador*

Doutor em Comunicação pela Universidade Federal Fluminense e Dr.Phil. em Estudos do Sul Global pela Universidade de Tübingen. Professor do curso de publicidade e propaganda da UNINASSAU/PE e membro do Laboratório de Pesquisa em Games, Gambiarra e Mediações em Rede (GamerLab/UFMA).

Doctor en Comunicación por la Universidad Federal Fluminense y Dr.Phil. En Estudios del Sur Global por la Universidad de Tübingen. Profesor del curso de publicidad y publicidad en UNINASSAU/PE y miembro del Laboratorio de Investigación en Juegos, Gambiarra y Mediaciones en Red (GamerLab/UFMA).

Dra. Elissandra Barros da Silva – parecerista / *dictaminadora*

Professora do Curso de Licenciatura Intercultural Indígena da Universidade Federal do Amapá (Unifap), que atende as etnias Palikur, Karipuna, Galibi-Marworno, Galibi-Kalinã, Apalai, Waiana, Tiriyó e Kaxuyana. Docente e vice-coordenadora do Curso de Especialização em Estudos Culturais e Políticas Públicas da Unifap. É líder do Núcleo Kusuvwi de Estudos Palikur-Arukwayene (NUKEPA-CNPq) e pesquisadora integrante do Núcleo de Estudos de Línguas Indígenas (NELI) e do Grupo de Estudos de Línguas Indígenas do Museu Paraense Emílio Goeldi.

Profesor del Curso de Grado Intercultural Indígena en la Universidad Federal de Amapá (Unifap), que atiende a las etnias Palikur, Karipuna, Galibi-Marworno, Galibi-Kalinã, Apalai, Waiana, Tiriyó y Kaxuyana. Profesor y vice-coordinador del Curso de Especialización en Estudios Culturales y Políticas Públicas de Unifap. Es líder del Centro Kusuvwi de Estudios Palikur-Arukwayene (NUKEPA-CNPq) e investigadora miembro del Centro de Estudios de Lenguas Indígenas (NELI) y del Grupo de Estudios de Lenguas Indígenas del Museo Emílio Goeldi de Pará.

Dr. Erick Torrico Villanueva – consultor

Doutor em Comunicação pela Universidade Rey Juan Carlos (Madrid), diretor acadêmico da área de pós-graduação em Comunicação e Jornalismo da Universidade Andina Simón Bolívar (La Paz). Professor-pesquisador da carreira de Ciências da Comunicação da Universidade Prefeito de Santo Andrés. Ex-presidente da Associação Latino-Americana de Pesquisadores da Comunicação (2004-2009) e da Associação Boliviana de Pesquisadores de Comunicação (2001-2004).

Doctor en Comunicación por la Universidad Rey Juan Carlos (Madrid), director académico del área de posgrado en Comunicación y Periodismo de la Universidad Andina Simón Bolívar (La Paz). Docente-investigador de la carrera de Ciencias de la Comunicación de la Universidad Mayor de San Andrés. Ex-presidente de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación (2004-2009) y de la Asociación Boliviana de Investigadores de la Comunicación (2001-2004).

Dr. Evandro José Medeiros Laia – parecerista / *dictaminador*

Professor de Audiovisual no Departamento de Jornalismo, da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP) e Pesquisador Associado ao Programa de Pós-graduação em Comunicação da Universidade Federal de Juiz de Fora. É doutor em Comunicação e Cultura, pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2016), com estágio doutoral no Departamento de Antropologia Aplicada do Teachers College, Columbia University, em Nova Iorque. Coordenador do Observatório jornalismo(S), membro do Grupo de Pesquisa "Quintais: cultura da mídia, arte e resistência" (UFOP/CNPq), e do Grupo de Pesquisa "Núcleo de Jornalismo Audiovisual" (UFJF/CNPq). Integra a rede internacional de pesquisa ATOPOS (ECA/USP).

Profesor de Audiovisual en el Departamento de Periodismo, Universidad Federal de Ouro Preto (UFOP) e Investigador Asociado del Programa de Posgrado en Comunicación de la Universidad Federal de Juiz de Fora. Doctor en Comunicación y Cultura por la Universidad Federal de Rio de Janeiro (2016), con pasantía de doctorado en el Departamento de Antropología Aplicada en el Teachers College, Universidad de Columbia, Nueva York. Coordinador del Observatorio Periodismo(S), miembro del Grupo de Investigación "Quintais: cultura da mídia, arte e resistência" (UFOP/CNPq), y del Grupo de Investigación "Núcleo de Jornalismo Audiovisual" (UFJF/CNPq). Participa de la red internacional de investigación ATOPOS (ECA/USP).

Dr. Fernando Resende – consultor

Coordenador do TRAVESSIA - Centro de Estudos e Pesquisas do Sul Global e do projeto PROBRAL (Brasil). É professor do curso de Estudos de Mídia, do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal Fluminense e da Cátedra João Guimarães Rosa de Estudos Culturais e da Comunicação no Brasil (Universität Tübingen, Alemanha). Doutor em Ciências da Comunicação pela USP com pós-doutorado na School of Oriental and African Studies (University of London).

Coordinador de TRAVESSIA - Centro de Estudios e Investigaciones del Sur Global y del proyecto PROBRAL (Brasil). Es profesor del curso de Estudios de Medios, del Programa de Posgrado en Comunicación de la Universidad Federal Fluminense y de la Cátedra João Guimarães Rosa de Estudios Culturales y Comunicación en Brasil (Universität Tübingen, Alemania). Doctor en Ciencias de la Comunicación por la USP con postdoctorado en la Escuela de Estudios Orientales y Africanos (Universidad de Londres).

Dra. Kelly Tatiane Martins Quirino – parecerista / *dictaminadora*

Professora na pós-graduação de Serviço Social, Justiça e Direitos Humanos da Universidade Católica de Brasília, e do curso de Comunicação Organizacional da Universidade de Brasília (UnB). Doutora em Comunicação também pela UnB.

Profesora en el postgrado de Trabajo Social, Justicia y Derechos Humanos de la Universidad Católica de Brasilia, y del curso de Comunicación Organizacional de la Universidad de Brasilia (UnB). Doctora en Comunicación también por la UnB.

Dra. Lilian Juliana Martins – parecerista / *dictaminadora*

Professora da Universidade do Estado de Mato Grosso (UNEMAT). Doutora em Comunicação pela Universidade Estadual Paulista (Unesp), com Doutorado-Sanduíche na Université de Lorraine, em Nancy, na França, com bolsa CAPES (2017).

Profesora de la Universidad Estatal de Mato Grosso (UNEMAT). Doctora en Comunicación por la Universidad Estatal Paulista (Unesp), con período en la Université de Lorraine, en Nancy, Francia, con beca CAPES (2017).

Dra. Patrícia Rocha Chaves – parecerista / *dictaminadora*

Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal do Amapá (PPGEO/UNIFAP). Integrante do Grupo de Pesquisa Estudos Interdisciplinares em Cultura e Políticas Públicas (CNPq/UNIFAP).

Programa de Posgrado en Geografía de la Universidad Federal de Amapá (PPGEO/UNIFAP). Miembro del Grupo de Investigación Estudios Interdisciplinarios en Cultura y Políticas Públicas (CNPq/UNIFAP).

Dra. Simone Evangelista Cunha – parecerista / *dictaminadora*

Professora da Faculdade de Comunicação Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), departamento de Teoria da Comunicação. Doutora e mestre em Comunicação pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal Fluminense (UFF).

Profesora de la Facultad de Comunicación Social de la Universidad del Estado de Rio de Janeiro (UERJ), Departamento de Teoría de la Comunicación. Doctora y Maestra en Comunicación por el Programa de Posgrado en Comunicación de la Universidad Federal Fluminense (UFF).

Dr. Vinicius Martins Carrasco de Oliveira – parecerista / *dictaminador*

Doutor pelo Programa de Pós-graduação em Comunicação da Universidade Estadual Paulista (Unesp), especialista em Comunicação nas Organizações pela Universidade Sagrado Coração (USC).

Doctor por el Programa de Posgrado en Comunicación de la Universidad Estadual Paulista (Unesp), especialista en Comunicación en las Organizaciones por la Universidad del Sagrado Corazón (USC).

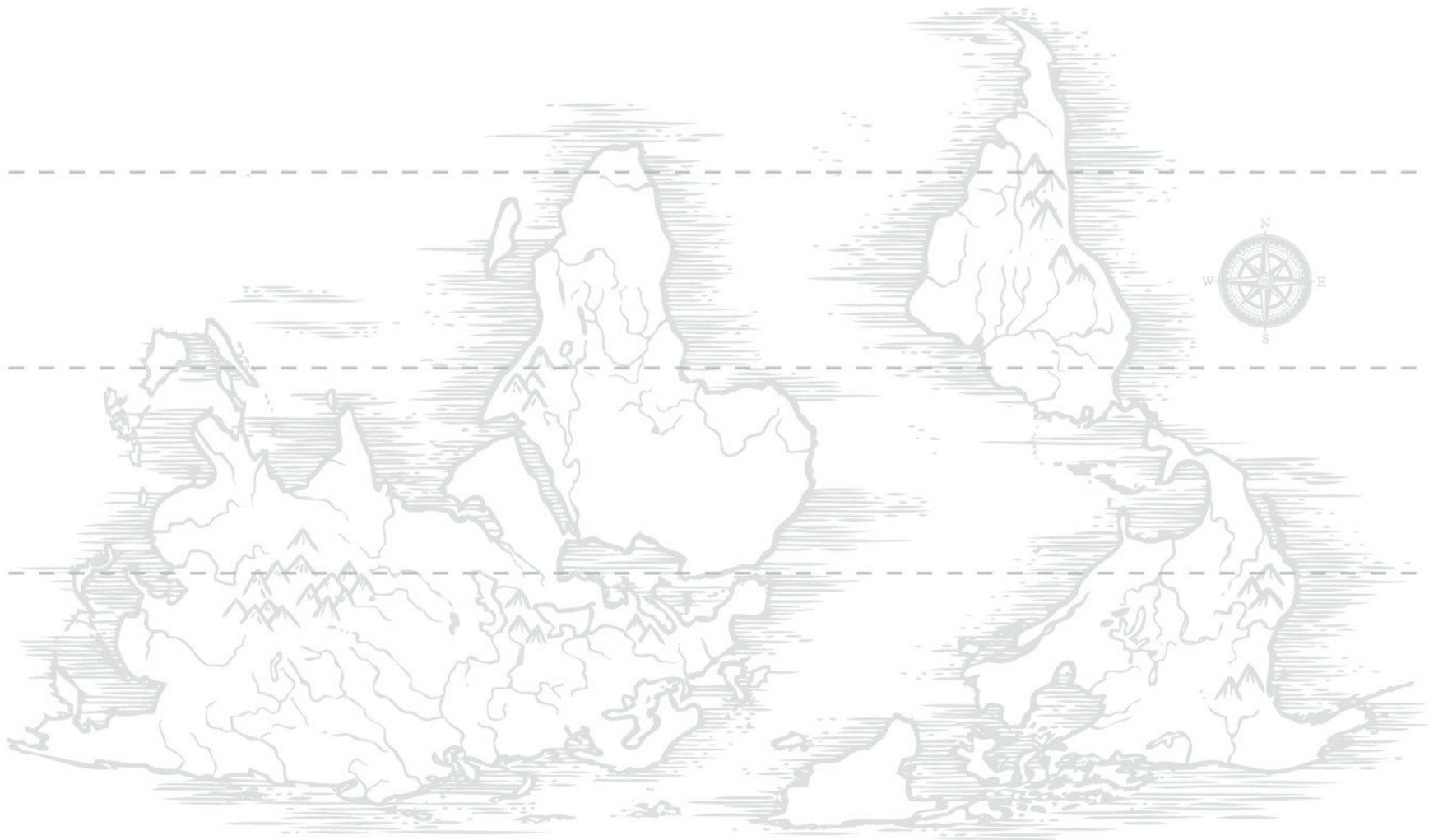
Dr. Yuji Gushiken – parecerista / *dictaminador*

Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura Contemporânea da Universidade Federal de Mato Grosso (PPGECCO-UFMT). Líder do Grupo de Pesquisa em Comunicação e Cidade (Citicom-UFMT/CNPq).

Programa de Posgrado en Estudios de Cultura Contemporánea de la Universidad Federal de Mato Grosso (PPGECCO-UFMT). Líder del Grupo de Investigación en Comunicación y Ciudad (Citicom-UFMT/CNPq).

Prefácio

Prefacio



O campo dos media lida diariamente e trabalha muito fortemente com o agora ou, em outras palavras, com as coisas do mundo acontecendo enquanto o mundo é. Em uma simples analogia, por exemplo, podemos dizer que se ao campo da História cabe o passado, ao campo de estudos da Comunicação o que interessa é a coisa sendo – ou aquilo a que chamamos de "presente". Este lugar no qual sujeitos e objetos estão em relação é sempre um dos problemas que nos move, sempre aquilo que nesse campo mobiliza o nosso pensamento. Atravessando problemas distintos, este livro reconhece esse princípio, lançando-se ao desafio de colocar em questão tanto a comunicação, enquanto fenômeno que experimentamos no cotidiano, como os poderes e os afetos que tecem a nossa experiência.

Nesse sentido, trata-se de um livro que vislumbra a construção de um tipo de pensamento que se produza, também, enquanto fenômeno. Sabemos, de todo modo, que a busca por esse tipo de pensamento não é novidade. Entretanto, havemos também de saber que diante das mais diversas crises

– de natureza material, simbólica e cognitiva – tão abertamente declaradas, que experimentamos no mundo de hoje, torna-se essencial assumirmos uma postura crítica e indagativa acerca do processo de construção do conhecimento. Esse mundo, onde estão as tecnologias, as desarmonias suscitadas pelos processos globalizatórios, as diversas formas de violência de gênero e raça, as questões ambientais e os terrorismos de muitas roupagens, se apresenta "em estado de delito", demandando de nós, conforme alerta Silviano Santiago (2017), "um exame do corpo de delito".

Sob esta perspectiva, para que seja possível produzir contraposições às forças geopolíticas, às grandes mídias e ao poder hegemônico, que insistem em reduzir os sentidos do mundo, é fundamental reconhecer os tempos que vivemos como constitutivos de uma dinâmica de conflito e luta por espaços de representação e representatividades. Esta é uma das chaves de leitura que os projetos decoloniais suscitam e é este o percurso que encontramos neste livro. Um dos primeiros aspectos que salta aos olhos de quem o lê, por exemplo, é a diversidade geográfica de seus autores. Isso não se dá apenas pelo fato de a publicação incluir pesquisadores e organizadores estrangeiros, mas também pela presença de autores que estão fora do circuito mais conhecido de pesquisa em Comunicação no Brasil.

Essa característica dialoga diretamente com a proposta de trabalhar a perspectiva decolonial como um fio condutor para as reflexões apresentadas nos textos. Tal perspectiva, quando tomada como uma postura epistêmica (MALDONADO-TORRES, 2018) instiga justamente o questionamento dos fluxos e

estruturas historicamente partilhados, a fim de construir outras conexões e outros caminhos a partir dos quais produzir conhecimento. Por este mesmo viés, em seus capítulos, a discussão sobre a comunicação como campo de luta e significação, o reconhecimento da existência de ontologias plurais e as propostas de que exploremos os problemas que a atividade comunicacional suscita a partir de outras noções conceituais parecem centrais para assinalar problemáticas relacionadas, por exemplo, às questões do gênero, do afroconsumo, das fronteiras e da natureza.

Ao trazer tais aspectos, colocando em perspectiva o evento colonial e a (re)produção das colonialidades do poder, suas reflexões se fazem ainda mais contundentes por apresentar aspectos e gestos comunicacionais muitas vezes especificamente constitutivos do território latino-americano. Seja trazendo à cena a Mídia India e as narrativas de encruzilhada, que tensionam a prática hegemônica jornalística; os territórios digitais produzidos por movimentos sociais na América Latina; a língua e a questão da ancestralidade no Baixo Tapajós, no estado do Pará; o processo de construção da licenciatura em Artes Visuais, em Cuautlancingo, no México; ou a prática de benzimento na Amazônia, o que se faz evidente é o esforço de organização de um pensamento, gerado a partir de fenômenos socioculturais, que permita construir argumentos que apontem para outros potenciais epistêmicos.

No campo dos media, também em razão dos avanços e dos recursos tecnológicos, da coexistência de vários e distintos suportes que organizam, estruturam e produzem os dizeres

sobre o mundo, temos assistido à concomitância da produção de narrativas que contam e recontam nossas experiências do cotidiano. Por via das palavras e das imagens fixas e em movimento, dos sons, desenhos, grafismos, e de tudo isso ao mesmo tempo em meios materiais que são também digitais, remontam-se e são produzidos os saberes e as memórias do mundo. Este fato, tendo em vista as disputas que atravessam todo o processo de produção de sentidos sobre o mundo, complexifica as relações que construímos no cotidiano. Por esta razão, a mim me parece importante somá-lo à necessidade de pensarmos a comunicação a partir de trânsitos investigativos decolonizantes, não com o intuito de inventarmos o oposto do que hoje parece ser a comunicação, mas com o firme propósito de jogar fachos de luz sobre os problemas que afligem um campo em cujos poderes e afetos se instalam com tamanha força.

Em sua crítica voraz – quase feroz – à produção dominante de um conhecimento cuja base é o homem (no seu duplo sentido, como humanidade e como ser masculino), Haraway (2016) entende como condição de existência, hoje, o reconhecimento do fato de que o mundo em que vivemos é – e sempre foi – um mundo feito do contraditório, das lutas e dos dialogismos. Ao nos provocar a sustentar este problema como ponto de partida, Haraway nos lembra que ninguém é: nós todos nos tornamos na medida da relação com o outro. Por esse viés, a autora reitera seu argumento de que é no exercício diário de um "tornar-se-com" que também se produz um "pensamento-com". Um pensamento tentacular, nas suas palavras, que parta do princípio de que "nada é conec-

tado a tudo [e, que sim], tudo é conectado a alguma coisa" (Haraway, 2016, p. 31).

Com esse jogo de palavras, a autora desmistifica o relativismo, já teoricamente tão combatido, mas, às vezes, ainda tão comum em nossos tempos, e dá um entorno para o problema. Ao dizer que esta "alguma coisa" é plena das coisas outras, Haraway quer falar de um modo de pensar que produza "junções e disjunções, que associe cortes e nós, [...] que, sem determinismos, teça caminhos e consequências; e que seja tanto aberto como atado de algumas maneiras e não de outras" (Haraway, 2016, p. 31). A autora, desse modo, ativa a ideia de tentaculum (que no latim significa sentir e tentar), e abusa do conectivo "e", propondo-o, em sua argumentação, como condição de produção de pensamento.

A contribuição que este livro oferece ao campo da Comunicação também se encontra no fato de nos incitar a pensar a partir dos tentáculos que sustentam e organizam as dinâmicas do poder e dos afetos, demonstrando como a perspectiva comunicacional requer gestos decolonizantes, já que os vínculos estão sempre situados (e implicados) na construção do pensamento. Se neste livro também está presente uma crítica às colonialidades de poder, sugiro olharmos além, entendendo, através dele, que, como chave de leitura, o decolonial nos impulsiona a seguir em busca de atitudes eticamente condizentes com o "tornar comum", um dos princípios básicos da comunicação social. Em outras palavras, enquanto ciência do comum (SODRÉ, 2014), que tem a experiência do presente como questão, a comunicação deve se fazer valer da

construção de pensamentos tentaculares e, nesse sentido, as problemáticas e os gestos decolonizantes são fundamentais.

Há que se destacar também as três iniciativas de investigação que se organizaram em torno deste livro: o Grupo de Pesquisa e Estudos Interdisciplinares em Cultura e Políticas Públicas da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP), o TRAVESSIA - Centro de Estudos e Pesquisas do Sul Global, da Universidade Federal Fluminense (UFF), do qual sou coordenador, e o Grupo Comunicação-Decolonialidade, que tem articulado essa reflexão no âmbito da ALAIC (Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación). A atuação e o compromisso desses grupos em torno dos estudos decoloniais se concretiza na organização deste livro, que já se configura como uma importante referência no tema e também como exemplo significativo de articulação acadêmica estabelecida desde o viés decolonial.

Dr. Fernando Resende

Coordenador do TRAVESSIA
Centro de Estudos e Pesquisas do Sul Global.

É professor do curso de Estudos de Mídia, do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal Fluminense e da Cátedra João Guimarães Rosa de Estudos Culturais e da Comunicação no Brasil (Universität Tübingen, Alemanha). Doutor em Ciências da Comunicação pela Universidade de São Paulo com pós-doutorado na School of Oriental and African Studies (University of London).

El campo de los "media" se ocupa a diario y trabaja en gran medida con el ahora o, en otras palabras, con las cosas del mundo que acontecen mientras el mundo sigue siendo. En una analogía simple, por ejemplo, podemos decir que si el campo de la Historia se ocupa del pasado, al campo de los estudios de Comunicación, lo que importa es la cosa siendo – o lo que llamamos "presente". Este lugar en el que sujetos y objetos están en relación es siempre uno de los problemas que nos mueve, siempre lo que en este campo moviliza nuestro pensamiento. Pasando por diferentes problemáticas, este libro reconoce este principio, lanzando el reto de poner en cuestión tanto la comunicación, como fenómeno que experimentamos en la vida cotidiana, como los poderes y afectos que tejen nuestra experiencia.

En este sentido, se trata de un libro que vislumbra la construcción de un tipo de pensamiento que también se produce como fenómeno. Sabemos, en cualquier caso, que la búsqueda de este tipo de pensamiento no es nada nuevo. Sin embargo, también habremos de saber que ante las crisis más diversas - de carácter material, simbólico y cognitivo - tan abiertamente declaradas, que experimentamos en el mundo actual, se hace imprescindible asumir una postura crítica e inquisitiva sobre el proceso de construcción del conocimiento. Este mundo, donde las tecnologías, la desarmonía provocada por los procesos globalizatórios, las diversas formas de violencia de género y racial, los problemas ambientales y el terrorismo de muchas prendas, se presenta "en estado de delincuencia", exigiéndonos, como advirtió Silviano Santiago (2017), "un examen del cuerpo del crimen".

Desde esta perspectiva, para producir oposiciones a las

fuerzas geopolíticas, a los grandes medios de comunicación y al poder hegemónico, que insisten en reducir los sentidos del mundo, es fundamental reconocer los tiempos que vivimos como constitutivos de una dinámica de conflicto y lucha por espacios de representación y representatividad. Esta es una de las claves de lectura que plantean los proyectos decoloniales y este es el camino que encontramos en este libro. Uno de los primeros aspectos que salta a los ojos de quienes lo lee, por ejemplo, es la diversidad geográfica de sus autores. Esto no solo se debe al hecho de que la publicación incluye investigadores y organizadores extranjeros, sino también a la presencia de autores que están fuera del circuito de investigación en Comunicación más conocido en Brasil.

Esta característica dialoga directamente con la propuesta de trabajar la perspectiva decolonial como hilo conductor de las reflexiones presentadas en los textos. Esta perspectiva, tomada como postura epistémica (MALDONADO-TORRES, 2018) instiga acertadamente el cuestionamiento de flujos y estructuras históricamente compartidos, con el fin de construir otras conexiones y otros caminos a partir de los cuales producir conocimiento. Por este mismo sesgo, en sus capítulos, la discusión sobre la comunicación como campo de lucha y significación, el reconocimiento de la existencia de ontologías plurales y las propuestas que exploran los problemas que plantea la actividad comunicativa desde otras nociones conceptuales parecen centrales para señalar problemas relacionados, por ejemplo, con cuestiones de género, afroconsumo, fronteras y naturaleza.

Al traer tales aspectos, poniendo en perspectiva el acontecimiento colonial y la (re)producción de la colonialidad del poder, sus reflexiones son aún más llamativas al presentar aspectos y gestos comunicacionales a menudo específicamente constitutivos del territorio latinoamericano. Sea trayendo a escena la "Mídia India" y las narrativas de encrucijadas, que tensan la práctica periodística hegemónica; los territorios digitales producidos por los movimientos sociales en América Latina; el idioma y la cuestión de la ascendencia en Baixo Tapajós, en la província de Pará; el proceso de construcción de una licenciatura en Artes Visuales, en Cuautlancingo, en México; o la práctica de la bendición en la Amazonía, lo que es evidente es el esfuerzo de organizar un pensamiento, generado a partir de fenómenos sociocul-turales, que permiten construir argumentos que apuntan a otros potenciales epistémicos.

En el campo de los medios de comunicación, también debido a los avances y recursos tecnológicos, la coexistencia de varios y distintos soportes que organizan, estructuran y producen los dichos sobre el mundo, hemos sido testigos de la concomitancia de la producción de narrativas que cuentan y recuentan las experiencias de la vida cotidiana. A través de palabras e imágenes fijas y en movimiento, sonidos, dibujos, gráficos, y todo esto al mismo tiempo en medios materiales que también son digitales, el conocimiento y las memorias del mundo se reensamblan y producen. Este hecho, en vista de las disputas que atraviesan todo el proceso de producir sentido sobre el mundo, acompleja las relaciones que construimos en la vida cotidiana. Por eso, me pare-

ce importante sumarlo a la necesidad de pensar la comunicación desde los tránsitos investigativos decolonizantes, no para inventar lo contrario de lo que hoy parece ser comunicación, sino con el firme propósito de arrojar luz sobre los problemas que aquejan a un campo en cuyos poderes y afectos se instalan con tanta fuerza.

En su crítica voraz - casi feroz - de la producción dominante de un conocimiento basado en el hombre (en su doble sentido, como humanidad y como ser masculino), Haraway (2016) entiende como condición de existencia, hoy, el reconocimiento del hecho de que el mundo en el que vivimos es - y siempre ha sido - un mundo hecho de contradicciones, luchas y dialogismos. Al provocarnos a sostener este problema como punto de partida, Haraway nos recuerda que nadie lo es: todos nos convertimos en la medida de la relación con el otro. A traves de este sesgo, la autora reitera su argumento de que es en el ejercicio diario de un "convertirse-con" que también se produce un "pensamiento-con". Un pensamiento tentacular, en sus palabras, que asume que "nada está conectado a todo [y, que sí], todo está conectado a algo" (Haraway, 2016, p. 31).

Con este juego de palabras, la autora desmitifica el relativismo, ya teóricamente tan combatido, pero a veces todavía tan común en nuestros tiempos, y presenta los contornos del problema. Al decir que este "algo" está lleno de otras cosas, Haraway quiere hablar de una forma de pensar que produce "uniones y disyunciones, que asocia cortes y nosotros, [...] que, sin determinismo, teje caminos y consecuencias; y que

sea tan abierto cuanto atado de algunas maneras y no de otras" (Haraway, 2016, p. 31). Así, la autora activa la idea de tentaculum (que en latín significa sentir y intentar), y abusa de la "y" conectiva, proponiéndola, en su argumentación, como condición de producción de pensamiento.

La contribución que este libro ofrece al campo de la Comunicación está también en el hecho de que se nos anima a pensar desde los tentáculos que sostienen y organizan las dinámicas de poder y afectos, demostrando cómo la perspectiva comunicacional requiere gestos decolonizantes, ya que los vínculos siempre están situados (e implicados) en la construcción del pensamiento. Si en este libro también está presente una crítica a las colonialidades del poder, sugiero mirar más allá, comprendiendo, a través de él, que, como clave de lectura, lo decolonial nos impulsa a seguir en busca de actitudes éticamente coherentes con el "hacer común", uno de los principios básicos de la comunicación social. En otras palabras, como ciencia de lo común (SODRÉ, 2014), que tiene como cuestión la experiencia del presente, la comunicación debe hacerse uso de la construcción de pensamientos tentaculares y, en este sentido, los problemas y los gestos decolonizantes son fundamentales.

También cabe mencionar las tres iniciativas de investigación que se organizaron en torno a este libro: el Grupo de Investigación y Estudios Interdisciplinarios sobre Cultura y Políticas Públicas de la Universidad Federal de Amapá (UNIFAP), el TRAVESSIA - Centro de Estudios e Investigaciones del Sur Global, de la Universidad Federal Fluminense (UFF),

del cual soy coordinador y el Grupo Comunicación-Decolonialidad, que ha articulado esta reflexión en el marco de la ALAIC (Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación). El desempeño y compromiso de estos grupos en torno a los estudios decoloniales se logra en la organización de este libro, que ya se establece como referencia importante en el tema y también como un ejemplo significativo de articulación académica establecida desde el sesgo decolonial.

Dr. Fernando Resende

Coordinador de TRAVESSIA - Centro de Estudios e Investigaciones del Sur Global.

Es profesor del curso de Estudios de Medios, del Programa de Posgrado en Comunicación de la Universidad Federal Fluminense y de la Cátedra João Guimarães Rosa de Estudios Culturales y Comunicación en Brasil (Universität Tübingen, Alemania). Doctor en Ciencias de la Comunicación por la Universidad de São Paulo con estudios postdoctorales en la School of Oriental and African Studies (University of London).

Referências / *Referencias*

GROSFOGUEL, Ramón. Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018. pp. 32-60
HARAWAY, Donna J. Staying with the trouble – making kin in the Chthulucene. London: Duke University Press, 2016.
MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson;
SANTIAGO, Silviano. Genealogia da ferocidade. Recife: Cepe, 2017.
SODRÉ, Muniz. A ciência do comum – notas para o método comunicacional. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

Sumário

Apresentação / Presentación 28

Eloína Castro Lara
Hacia la Comunicación (en)clave decolonial: acercamientos y articulaciones 33
Rumo à Comunicação em chave / enclave decolonial: abordagens e articulações

Valeria Belmonte
Aportes a comunicaciones otras: tránsitos investigativos decolonizantes 48
Contribuição para 'comunicações outras': trânsitos de pesquisa decolonizantes

Verônica Maria Alves Lima
Contribuições dos estudos decoloniais para pesquisa e prática do jornalismo 70
Contribuciones de los estudios decoloniales a la investigación y práctica periodística

Elaide Martins
Ativismo e resistência em tempos de pandemia: as narrativas de coletivos jornalísticos sobre a Amazônia brasileira 91
Activismo y resistencia en tiempos de pandemia: las narrativas de colectivos periodísticos sobre la Amazonía brasileña

Jorge Kanehide Ijuim | Tatiane Karina Barbosa de Queiroz | Erick Marques Polidoro Apolinario
Mídia Índia como alternativa para decolonizar a práxis jornalística 130
Media India como alternativa a la descolonización de la praxis periodística

Alejandra Cebrelli
De resilencias y agencias decolonizadoras. Reflexiones hacia la construcción de saberes articulatórios de género en el campo de la Comunicación 158
Resiliências e agências decolonizadoras. Reflexões sobre a construção de saberes articulatórios de gênero no campo da Comunicação.

Yuleidys González Estrada
Imagen, luchas sociales e interseccionalidad: desafíos para la articulación de los movimientos sociales de Abya Yala 177
Imagem, lutas sociais e interseccionalidade: desafios para a articulação dos movimentos sociais de Abya Yala

Lieli Loures
Entre o azul e o rosa: matizes de um pensamento decolonial sobre construção de gênero e violência 199
Entre el azul y el rosa: matices de un pensamiento decolonial sobre la construcción de género y la violencia

Pollyane Belo
Quem matou o mundo? A masculinidade moderna/colonial no real e na ficção 226
¿Quién mató al mundo? Masculinidad moderna/colonial en lo real y la ficción

Fábio Ferreira Agra
Muros, cercas e corpos: a mobilidade das fronteiras 247
Muros, vallas y cuerpos: la movilidad de las fronteras

Jodival Mauricio da Costa | Izabela de Nazaré Tavares de Souza
Da racionalidade moderna às ontologias plurais: ensaio para dialogar sobre natureza e decolonialidade 272
De la racionalidad moderna a las ontologías plurales: ensayo para dialogar sobre naturaleza y decolonialidad

Sâmela Ramos
A retomada de línguas ancestrais: um projeto decolonial no Baixo Tapajós/Pará
La reanudación de las lenguas ancestrales: un proyecto decolonial en el Bajo Tapajós/Pará 295

Joselaine Caroline
Afroconsumo: um exercício decolonial
Afroconsumo: un ejercicio decolonial 319

Tarcízio Macedo
Para pensar a episteme do jogar: aproximações ao pluralismo metodológico e à ecologia de saberes do jogar
Para pensar la episteme del juego: aproximaciones al pluralismo metodológico y a la ecología de los saberes del juego 345

Antonio Sardinha | Suzinalda de Souza Freitas | David Júnior de Souza Silva
Comunicação e cultura na prática de benzimento na Amazônia: um estudo, a partir da folkcomunicação, da prática de benzedores da comunidade Corre-Água do Piririm, no Amapá, Amazônia
Comunicación y cultura en la práctica de 'benzimento' en la Amazonía: un estudio, desde la comunicación popular, de la práctica de los 'benzedores' de la comunidad Corre-Água de Piririm, en Amapá, Amazonía 378

René Padilla Quiroz
Informe de experiencia: Hacia la construcción de una mirada comunicacional-decolonial en las artes visuales. Experiencia didáctica con alumnas de Bachillerato Internacional
Relato de Experiência: Para a construção de uma perspectiva comunicacional-decolonial nas artes visuais. Experiência didática com estudantes de Bacharelado Internacional 413

Apresentação

Presentación

O livro Decolonialidade, Comunicação e Cultura resulta de um trabalho de cooperação, diálogo e parceria entre redes de investigação formadas a partir do Grupo de Estudos Interdisciplinares em Cultura e Políticas Públicas (CNPq/Universidade Federal do Amapá), do Grupo de Pesquisa Inovação e Convergência na Comunicação – InovaCom (CNPq/UFPA), do Centro de Estudos e Pesquisas do Sul Global – TRAVESSIA (Universidade Federal Fluminense) e do Grupo de Interesse Comunicação-Decolonialidade, da Associação Latino-Americana de Investigadores da Comunicação (ALAIC).

A proposta da publicação é apresentar, a partir de uma perspectiva latino-americana, abordagens críticas e alternativas em torno dos fenômenos comunicacionais e culturais atravessados por dissidências, resistências e conflitos constituídos na mobilização criativa de saberes disruptivos, que enfrentam, com frequência e em uma dimensão epistemológica, resistência por (in)surgirem-se como legítimos no interior do próprio campo científico.

Nossa proposta foi abrir canais de diálogos que problematizem no interior das próprias instituições científicas e desde os lugares de produção de saberes, a própria (im)pertinência da prática interessada de produção científica em cenários de

disputas, conflitos e desigualdades, que nos marcam como lugares periféricos. Sob uma mirada epistemológica, estamos tratando esses territórios como potentes em desarranjar protocolos de poder que orientam e legitimam, sob uma dada ordem epistêmica, a constituição de imaginários e de um universo simbólico que têm na própria produção e circulação de saberes territórios primeiros de disputas.

Esse movimento tomado como eixo central do livro aponta para a natureza interdisciplinar do diálogo entre pesquisadores, situados em campos de saberes distintos e atendendo, portanto, ao próprio movimento provocado pela proposta da publicação. Ou seja, o movimento de observar o campo da Cultura e da Comunicação, a partir de perspectivas decoloniais, assume a interdisciplinaridade como possibilidade para enxergar a razão de ser e fazer das nossas experiências em territórios matizados.

Destacamos que a obra conta com 21 pesquisadores situados em centros de pesquisa de 12 instituições de ensino superior de 4 países latino-americanos. É importante a apontar também que procuramos promover e garantir a avaliação cega por pares (*blind peer review*), de forma a qualificar a proposta e contribuir para aprimorarmos o diálogo acadêmico entre os colaboradores. Foi constituído um comitê científico ad hoc, composto por 14 pesquisadores de 11 instituições de ensino superior, todos doutores e com experiência de pesquisa, para a avaliação das contribuições enviadas pelos colaboradores do livro.

El libro Decolonialidad, Comunicación y Cultura es el resultado de un trabajo de cooperación, diálogo y asociación entre redes de investigación formadas a partir del Grupo de Estudios Interdisciplinarios sobre Cultura y Políticas Públicas (CNPq/ Universidad Federal de Amapá), del Grupo de Investigación Innovación y Convergencia en Comunicación – InovaCom (CNPq/ UFPA), el Centro de Estudios e Investigaciones del Sur Global – TRAVESSIA (Universidad Federal Fluminense) y el Grupo de Interés Comunicación-Decolonialidad de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación (ALAIC).

La propuesta de la publicación es presentar, desde una perspectiva latinoamericana, enfoques críticos y alternativos en torno a los fenómenos comunicacionales y culturales atravesados por la disidencia, la resistencia y los conflictos constituidos en la movilización creativa del conocimiento disruptivo, que enfrentan, frecuentemente y en una dimensión epistemológica, la resistencia por (in)emerger como legítima dentro del propio campo científico.

Nuestra propuesta fue abrir canales de diálogos que problematizan dentro de las propias instituciones científicas y desde los lugares de producción de conocimiento, la propia (im)pertinencia de la práctica interesada de la producción científica en escenarios de disputas, conflictos y desigualdades, que nos marcan como lugares periféricos. Bajo una visión epistemológica, estamos tratando a estos territorios como potentes para desenredar protocolos de poder que guían y legitiman, bajo un orden epistémico dado, la constitución de imaginarios y un universo simbólico que tienen en su propia producción y circulación de conocimiento primeros territorios de disputas.

Este movimiento tomado como eje central del libro apunta al carácter interdisciplinario del diálogo entre investigadores, ubicados en diferentes campos del conocimiento y atendiendo así al propio movimiento provocado por la propuesta de publicación. Es decir, el movimiento de observación del campo de la Cultura y la Comunicación, desde perspectivas decoloniales, asume la interdisciplinariedad como una posibilidad de ver la razón de ser y hacer nuestras experiencias en territorios matizados.

Destacamos que el trabajo cuenta con 21 investigadores ubicados en centros de investigación de 12 instituciones de educación superior de 4 países de América Latina. También es importante señalar que buscamos promover y garantizar la revisión ciega por pares (blind peer review), con el fin de calificar la propuesta y contribuir a mejorar el diálogo académico entre los empleados. Se creó un comité científico ad hoc, compuesto por 14 investigadores de 11 instituciones de educación superior, todos doctores y con experiencia en investigación, para evaluar las contribuciones enviadas por los colaboradores del libro.

Boa leitura!
¡Buena lectura!

Antonio Carlos Sardinha - Grupo de Pesquisa Estudos Interdisciplinares em Cultura e Políticas Públicas (CNPq/Unifap)
Verônica Maria Alves Lima - Universidade Federal Fluminense (Brasil), com doutorado-sanduíche na Universidade de Tübingen (Alemanha).
Eloina Castro Lara - Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México), Universidad Nacional de La Plata (Argentina)
Valeria Belmonte - Universidad Nacional del Comahue (Argentina)-Universidad Nacional de La Plata (Argentina).

Eloína Castro Lara

Eloína Castro Lara (Puebla, México).

eloina.castro@correo.buap.mx

Doctora en Comunicación Social. Docente e investigadora en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Actualmente trabaja en las áreas de Filosofía y Teoría del Conocimiento en/con/para niños y jóvenes en una apuesta política por el re-pensar(nos). Ha publicado artículos sobre formación de comunicadores, representaciones sociales, educomunicación y decolonialidad, es una de las fundadoras del GI Comunicación-Decolonialidad de la ALAIC.

Doutora em Comunicação Social. Professora e pesquisadora da Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Atualmente atua nas áreas de Filosofia e Teoria do Conhecimento em/com/para crianças e jovens em um compromisso político com o re-pensar(nos). Publicou artigos sobre formação de comunicadores, representações sociais, educomunicação e decolonialidade, é uma das fundadoras do GI Comunicação-Decolonialidade da ALAIC.

Hacia la Comunicación (en)clave decolonial. Acercamientos y articulaciones.

INTRODUCCIÓN. COMUNICACIÓN Y DECOLONIALIDAD

Por su propia naturaleza la Comunicación, como campo de conocimiento, ha sido históricamente subalternizada, atravesada por una triple marginación (Fuentes, 2007) que la sitúa en desventaja frente al resto de las ciencias y disciplinas. Así, frente a la dispersión y fragmentación teórico-epistémica, aunado al contraste de las disposiciones, dispositivos y objetos comunicacionales, en el escenario Sudamericano empezaron a gestarse nuevas vinculaciones que redefinieron espacios y construyeron nuevos sujetos-objetos anclados a otras posibilidades articuladoras; tales como los aportes de la Comunicología de la Liberación de Beltrán o los planteamientos de la Comunicación Alternativa, Comunitaria y Popular, que, como indica Waisbord (2014, p.7-8), gestaron paulatinamente la des--Occidentalización de los estudios en Comunicación antes de que dicha reformulación se convirtiera en una preocupación de académicos occidentales.

Ramírez (2017) plantea que no puede seguirse concibiendo un sólo Pensamiento Crítico Latinoamericano, pues la complejidad de escenarios impide la homogeneización; así como Waisbord (2014) sostiene que, a pesar de la rica fragmentación del campo comunicacional, aún hay que producir caminos de ruptura que produzcan argumentos innovadores y ambiciosos que alguna vez fueron los que distinguieron a la tradición lati-

noamericana de estudios en Comunicación. Cabe involucrarse e involucrarla (a la Comunicación) en los debates, luchas y resistencias de la comunidad del Sur Global, a la que pertenece la Comunicación latinoamericana y su comunidad epistémica en términos territoriales, políticos y culturales.

De esta manera, la crítica y la disputa sociodiscursiva por la visibilidad académica de *otra* Comunicación forma parte de la tradición legada por el pensamiento crítico latinoamericano de los años setenta del siglo pasado, pero que ha encontrado eco puntual en los postulados colectivos del Grupo Modernidad/Colonialidad que ha moldeado la postura Decolonial, en gran medida fundamentada epistémica, metafísica y eticamente por la Filosofía de la Liberación.

Bajo la sugerente publicación de *La comunicación antes de Colón – Tipos y formas en Mesoamérica y los Andes* (2008) del mismo Beltrán en co-autoría con Torrico, Pinto y Herrera, y tras la apuesta de los cursos cortos *Las vicisitudes teóricas de la Comunicación* (2012), *Factores estratégicos de la investigación en Comunicación* (2013) y *Decolonialidad y Comunicación* (2015) de la Universidad Andina Simón Bolívar-La Paz (UASB-La Paz), comenzaron las primeras problematizaciones institucionales[1] en torno a los procesos comunicacio-

1 Como las llevadas a cabo en Ecuador durante el I Congreso Internacional Comunicación, Decolonización y Buen Vivir (2015) organizado por el Centro Latinoamericano de Estudios Superiores de Periodismo (CIESPAL); en el Ciclo de estudios especializados de Comunicación "Eurocentrismo y Decolonialidad" (2016) ó en el 10mo. Encuentro Nacional de Investigadores de la Comunicación: Lo mediático, otro espacio para la decolonización (2017) organizados por la Asociación Boliviana de Investigadores de la Comunicación (ABOIC). De la misma manera, la construcción de este perspectiva comunicacional se forja en el reconocimiento con el VII Premio Latinoamericano de Tesis de Maestría y Doctorado en Comunicación en 2015 por parte de la Federación Latinoamericana de Facultades de Comunicación Social a la tesis doctoral Decolonialidad en las redes virtuales: el caso de Azkintuwe de Claudio Maldonado; o tras la edición de los libros Comunicación, Decolonialidad y Buen Vivir (2016) - coordinado por Francisco Sierra y Claudio Maldonado- y Comunicación-Decolonialidad. Horizonte en Construcción (2018) - editado por la Asociación Boliviana de Investigadores de la Comunicación (ABOIC)- la UASB-La Paz y el Instituto de Investigación, Postgrado e Interacción Social en Comunicación (IpiCom), además de la publicación del número 131 de la Revista Chasqui al "Diálogo de Saberes: giro decolonial y comunicología latinoamericana", bajo la dirección de Francisco Sierra.

nales-decoloniales en América Latina sin que ello suponga la inexistencia de procesos o prácticas comunicacionales decolonizantes anteriores.

Así, en el año 2015 la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación (ALAIC) aceptó la propuesta, liderada por Erick Torrico, de crear un espacio para la reflexión de la Comunicación-Decolonialidad en un Grupo de Interés, lo que ha supuesto la visibilización del campo de problematización entre la Comunicación y los estudios decoloniales dentro de los propios estudios comunicacionales. El reconocimiento del tema en la agenda investigativa de las organizaciones académicas más importantes del continente se puede constatar tras la inclusión del GI en los XIII, XIV y XV Congresos de la asociación, que se han llevado a cabo en México (2016), Costa Rica (2018) y Colombia (2020).

En ese sentido, el proyecto por la decolonialidad en el marco de la Comunicación representa un campo de disputa por el logos y la significación, que posibilita (re)pensar y recuperar *unos otros* pensares propios en tensión con las relaciones epistémico-políticas y las afirmaciones de conocimiento que se producen en el *ser-saber-poder-hacer* comunicacional del *establishment* establishment cientificista occidental, que han determinado el tipo de pensamiento comunicacional en la región latinoamericana desde su institucionalización y que aún es funcional a las representaciones coloniales y a los esquemas cognitivos impuestos por la posición geohistórica que se ocupa.

ACERCAMIENTOS DESDE EL GRUPO DE INTERÉS COMUNICACIÓN-DECOLONIALIDAD DE LA ALAIC

Como se mencionó, una de las aproximaciones a la decolonialidad realizadas desde el campo comunicacional latinoamericano ha sido la del *Grupo de interés Comunicación-Decolonialidad*[2] - liderado por el investigador boliviano Erick Torrico Villanueva, y los colegas Eloína Castro Lara, Nelson Osorio (2016-2018) y Valeria Belmonte – en donde se han abordado ejes temáticos pensados desde los agentes, espacios, procesos, prácticas, experiencias comunicacionales y narrativas decolonizantes, pero también desde la reflexión teórica-epistemológica que propone la decolonización del pensamiento y los procesos de comunicación latinoamericanos enraizados a lo humano y a la convivencialidad.

De esta manera, la relación Comunicación-Decolonialidad, su posibilidad de abordaje y construcción como perspectiva se ancla en:

a. El cuestionamiento a la *colonialidad* manifestada en las geopolíticas de silenciamiento de racionalidades otras;

b. En la colonización (eurocentrada) del lenguaje y el discurso tras la apropiación y organización monopólica de los esquemas cognitivos, el tiempo y espacio epistémico;

c. En la subalternización del *uno otro* como creador de códigos, sistemas y procesos comunicacionales, y

d. En la construcción parcializada del otro, que configuran y limitan el ser, poder, conocer y hacer desde la potencia comunicacional.

Consiguientemente, la perspectiva que plantea la Comuni-

2 A decir de Nelson Osorio (2016), el "guión" indicaría una relación dinámica entre las dos, no como dos cuestiones separadas, como lo sugiere la conjunción "y"

cación-Decolonialidad incita una re-configuración identitaria y de recuperación de la memoria e historia de las ideas para recuperar la capacidad de *ser-conocer y poder-hacer* circular unas otras formas de conocimiento, paradigmas y autores otros, es decir, de construir campos de apelación de *lo propio* a través de procesos de resistencia, apropiaciones, hibridaciones y transculturaciones que posibiliten un auténtico *polílogo de saberes* con otras tradiciones intelectuales, tanto del Sur como del Norte Global, y por ende la re-significación de las bases conceptuales bajo las que se actúa, como parte de una necesidad política, ética e histórica.

En ese sentido, se debe entender que, frente a esta tradición latinoamericana de estudios críticos de la Comunicación, la Comunicación-Decolonialidad asume y propicia una ruptura de índole epistémica a partir de la disputa sociodiscursiva por la visibilidad, la autorepresentación y la contrastación histórica de disposiciones y dispositivos por fuera de la matriz Moderno-Colonial de poder (Castro y Hernández, 2018). Ello propicia el re-conocimiento de prácticas (liberadoras), *locus de enunciación otros*, paradigmas disruptivos, re-conceptualizaciones, sectores subalternos y subalternizados y luchas civilizacionales (en plural) - no sólo de clase - que llevan a proponer otras pautas, agendas, enunciaciones, diálogos y saberes por fuera de la *Totalidad*, de la *Mismidad*, trazada por la academia occidental como relato universal.

Es así como, desde hace cinco años, en las convocatorias de trabajo, convivencia, diálogo reflexivo y exposición de ponencias del Grupo Comunicación-Decolonialidad, se ha partido de una premisa importante: no alcanzan las categorías teórico-metodológicas tradicionales, amparadas en el discurso

académico occidental e inclusive en los aportes críticos latinoamericanos de los años setenta, para el abordaje, estudio y problematización de los procesos comunicacionales, al menos, en esta región.

APORTES A LA PROBLEMATIZACIÓN DE LA COMUNICACIÓN-DECOLONIALIDAD

Siempre como una propuesta de y en construcción, pero atravesada por nuevos escenarios correspondientes al espíritu de nuestro tiempo y a las dificultades de este último año pandémico, se pretende, desde la Comunicación-Decolonialidad, en positivo, un replanteo epistémico a manera de propuesta político-normativa-estructuradora de *unos otros* órdenes ontológico-político-cognitivos, o bien, en negativo, incitar una desobediencia epistémica que *libere* a la Comunicación (Castro, 2016), con la intención, en el marco de lo posible, de promover una praxis que visibilice la herida colonial dentro de las prácticas y procesos comunicacionales, así como el espesor temporal[3] que la atraviesa y tensiona, fenomenológicamente, desde la pluralidad, como correlato *inter-territorial* o *matriz polifónica*.

Así, como parte de estos acercamientos y articulaciones, se considera necesaria la exploración, como dimensiones categoriales del proceso comunicacional-decolonizante a: *la Historia, la Política, el Territorio y la Ética*, en pos de la re-

3 El espesor temporal de una representación social implica la complejización que a lo largo del tiempo sufre la estructura de la representación en pos de la movilidad: nuevos o diferentes modos de circulación, significación, percepción, actuación y discurso validados (Cebrelli y Arancibia, 2005). Para el estudio de los modos en que se produce el proceso de producción de sentido, resultan imperativos los esquemas de sistematización que ayuden a situar las condiciones sociohistóricas de las representaciones (prácticas y discursos, usos e interpretaciones diferenciados), es decir, las discontinuidades de las trayectorias particulares inscritas en una "interpretive communities" (Fish, s/f en Chartier, 1999) en un tiempo y espacio dado, y que podrá ser coincidente o no con las actuales.

cuperación y *sanación de la mirada* (Padilla, 2020) geo-histórico-política de lo comunicacional como proyecto decolonizante de las narrativas, las hipercodificaciones esencializadas y las relaciones de significación, principalmente biopolíticas.

A. HISTORIA

Comunicacionalmente, la historia es el eje del orden fundacional de la Modernidad/Colonialidad al ser su construcción discursiva. La decolonización de la historia consiste, no sólo en tomar consciencia del abordaje desproporcionado de la historia eurocéntrica como relato universal y discurso de poder/verdad que estableció las estructuras de discriminación social y sentó las bases del dominio colonial en todo ámbito, sino hacer de la historia de Europa un relato particular que pueda dialogar con los relatos del Sur Global y de los territorios atravesados por la diferencia imperial interna.

Consiguientemente, decolonizar la historia implica exponer sus fisuras y las lógicas de su funcionamiento interno que la llevaron a ser; conlleva confrontar y desarticular las maneras de conocer y hacer historia para poner en conversación visiones y proyectos paralelos - propios de cada territorio y cultura – que han sido silenciados por los archivos y los historiadores.

Desde la Historia es dable interpelar a los procesos comunicacionales-decoloniales a través del re-conocimiento de una consciencia vital comunitaria y una narratividad reconstructiva en contra de la deshistorización y la deshumanización que ayude a forjar la re-apropiación de un relato existente desde una significación propia.

La historicidad como criterio epistémico básico de la Comunicación-Decolonialidad evita que los procesos comuni-

cacionales sean reducidos a un *epifenómeno*, como lo llama Trujillo (2010), o que ésta sea considerada *transhistórica*, como menciona Martino (2001), pues los procesos comunicacionales, como su fundamentación conceptual, no han sido iguales o idénticos a sí mismos, ni en términos de tiempo ni de espacio, por el contrario, están llenos de discontinuidades, rupturas, disputas e identidades en juego. No contemplar a la historia como dimensión de la Comunicación-Decolonialidad desnaturalizaría los procesos de comunicación pues les arrebataría su singularidad.

B. POLÍTICA

Comunicacionalmente, lo político en el proyecto moderno/colonial es visible en la intensidad del racismo como eje sistémico-epistémico que deriva en políticas de des-existencia[4], racialización/racismo estructural y territorialización como prácticas jurídico-educativas que perpetúan las relaciones asimétricas de poder, que, evidentemente, condicionan los intercambios simbólicos y las mismas confrontaciones de poder.

Decolonizar las prácticas políticas implica, por tanto, resistir a las violencias raciales y epistémicas, optando por tramas que las desarticulen y disputen el control simbólico - discursivo.

Políticamente podemos pensar los procesos de comunicación-decolonialidad a partir del re-conocimiento de unas

4 El desaparecido y el des-existente tienen en común la exclusión de un dado contexto mediante métodos violentos. Las prácticas des-subjetivantes pueden resumirse en pocas palabras: destitución de la singularidad, pérdida de la identidad, aberrante mal trato, humillación. Al des-existente, al no ser ni muerto ni torturado sino tan solo no ser, sin que le importe al conjunto, se lo deja vivir en el extra-muro sin protección de la ley laboral. No tiene contra quién rebelarse y además puede imaginar que es mejor no hacerlo porque así podrá tal vez reingresar en la red laboral. Cuando reaparezca, lo hará imponiendo la lógica de su nueva pertenencia, que se opone o se superpone a la lógica de los incluidos (Puget, 2001: s/p)

otras identidades, la aceptación de *unos otros* regímenes de comunicación, prácticas discursivas y de intervención social, así como desde las prácticas de resistencia que deslegitiman la intención universalizante de los discursos.

La política como criterio epistémico de la Comunicación-Decolonialidad posibilita prácticas restitutivas y re-dignificantes, así como otras formas de conversación y re-existencia tras subjetivaciones políticas ancladas en estructuras de enunciación, visibilización y manifestaciones retóricas y estéticas que definen narrativas, memorias y representaciones por fuera de la matriz colonial del poder.

C. ÉTICA

Comunicacionalmente, lo ético en el proyecto Moderno/Colonial se aprecia en la invisibilización de formas otras de vida, que forman parte de la exterioridad de la totalidad (Lévinas, 2012) propuesta por dicho proyecto, que produce seres des-existentes e incomunicados, es decir, sin la posibilidad de *ser, conocer, poder, decir* y hacer auténticamente desde su otredad y su mundo. La invisibilización está acompañada del silenciamiento que producen las narrativas generalizadas que ocultan - incluso normalizando - historias de exclusión violenta y racializada.

Decolonizar la ética del proyecto Moderno/Colonial implica la destitución de los valores trazados por las lógicas capitalistas globalizantes ancladas en proyectos de muerte. Se trata por tanto de re-significar la vida y hacer una apuesta autoconsciente de reconocimiento por el derecho del otro a ser, conocer, poder, decir y hacer, que articulen otras formas de existencia más allá de las del sujeto colonial.

Desde la ética, los procesos de comunicación-decolonialidad están atravesados por el principio universal de la afirmación de la vida, de acuerdo a Dussel (1998, 2014), lo que implica la aceptación y re-conocimiento de relaciones horizontales prácticas (sujeto-sujeto) y de unas otras posibilidades de *ek-sistencia*[5], por lo que habría un desplazamiento de la figura de "hombre" como sujeto ético de la colonialidad racializada.

La ética como criterio epistémico básico de la Comunicación-Decolonialidad, propone a la comunicación como una acción ética, como ética de la alteridad según Lévinas (2012; Fernández, 2015), teniendo como presupuesto la apertura, la posibilidad y la responsabilidad de transitar hacia la alteridad, lo cual re-humaniza y re-dignifica el proceso comunicacional.

D. TERRITORIO

Comunicacionalmente, el territorio es el espacio que doma y crea los abismos entre naturaleza y seres humanos, entre colonizadores y colonizados, es decir, posiciona a la matriz colonial de poder en donde las fuerzas productivas imponen lugares atravesados por lógicas de proyección geométrica--aritmética e instalan tiempos atados a la negociación y administración tras la apropiación-organización monopólica y supremacista del tiempo y el espacio epistémico.

La decolonización del territorio supone la disputa por el control del mismo, la ruptura de la verdad gráfico-geográfica de la dominación y la recuperación simbólica de perspec-

5 Por ek-sistencia se entiende el acto por el cual nos distanciamos del resto de los entes, de tal forma que podemos interrogarnos por su ser. Pero también es el acto por medio del cual estamos en situación de interrogar, de cuestionar, y en definitiva, de negar nuestra propia existencia (Bignami, A en Renéville, R. J. (1977)).

tivas-sujetos-configuraciones que posibilitan la convivencia, los encuentros/desencuentros y el proceso de re-afirmación de lo propio, que hace visibles otras formas de existencia, de ser en el mundo y de habitar la diversidad cultural.

Desde el territorio, los procesos de comunicación-decolonialidad cimentan, de acuerdo a Mignolo (Fraga,2015), conexiones con los lazos sociales comunitarios y las políticas de saberes, así como matrices espacio-temporales de fronteras y memorias que subyacen a las construcciones culturales por las cuales las comunidades humanas conciben su propio hábitat; por lo que el territorio forja la corporalidad, el sentido de comunidad y la cosmología desde las cuales somos, conocemos, podemos, hacemos y sentimos.

Así, el territorio también se forja como un criterio epistémico básico de la Comunicación-Decolonialidad, pues es el vehículo identitario, la concepción espacio-temporal de los cuerpos, así como la representación de la construccion visual, simbólica y material del ethos (Mignolo, 2003), *del nosotros*, y a su vez es el *locus de enunciación*, el territorio del lenguaje y los saberes.

ARTICULACIONES

Si bien estas reflexiones en torno a las dimensiones que podrían ocupar el espectro de la Comunicación-Decolonialidad siguen siendo ininteligibles, la *Comunicación en(clave) decolonial* sugiere que la Comunicación es un territorio incluido dentro de la Decolonialidad, con sus propias características político-histórico-geográfico-éticas; una enclave que puede ser problematizada en su sentido fenomenológico como la experimentación geopolítica-histórico-ética *con el*

otro, y, más que como proceso, como proximidad[6] (Dussel, 2011). La comunicación pensada como el reconocimiento del *Otro* como igual a modo de experiencia ético-política[7], revela la naturaleza del ser humano: su condición relacional esencial y su singularidad en la otredad, que en el caso de nosotros, habita en la exterioridad.

En ese sentido, cabe incorporar al análisis y al trabajo teórico--metodológico de la Comunicación (...) otras categorias, como: *in-comunicado* (Torrico, 2018; Torrico, 2020), *des-comunicado* (Castro, 2020), *des-existente* (Puget, 2001), *diálogo, polílogo* (Castro, 2016; Wimer,2004), *silencio, invisibilidad, otredad, mismidad, exterioridad y lo propio* (Osorio,2016), así como que, para poder desterrar la colonialidad mental y/o alienación epistémica, no basta pensar en nuestro *ser, poder, conocer y hacer*, sino también en nuestro *hablar-comunicar* como experiencia ético-dialógica.

Así, la (re) invención del abordaje de las investigaciones académicas y la (re)lectura de las relaciones humanas fortalece la (re)dignificación, la recuperación o proposición de *unas otras* formas de organización del conocimiento comunicacional, cimentada en una praxis epistémico-política que reconoce otras dimensiones categoriales, territorios, interlocuciones y agencias con miras a la apertura de tiempos y espacios dialógicos situados como actos cognitivo-críticos de justicia y liberación ontológico-epistémica.

---

6 Como la interpelación del rostro del otro como punto de partida de la comunicación, tal como mencionan Martino y Salgueiro (2019).

7 La comunicación, como construcción vinculante y sentido experiencial a partir del encuentro y de la posibilidad de construir con el otro tras el (re)conocimiento y la articulación simbólica flexible y dinámica mediante la formulación, negociación y reafirmación de sentidos, con miras a la agencia y estructuración de micro y macro sistemas culturales intra e inter empáticos.

Fuentes

• CASTRO-LARA, E (2016). Reflexiones para decolonizar la cultura académica latinoamericana en Comunicación. En *Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación*, 131, p. 107-122.

• CASTRO-LARA, E & Hernández, H (2018) *Prolegómenos a la postura decolonial en Comunicación.* En Crovi, D (Presidencia). XIV Congreso de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación. Comunicación en sociedades diversas: Horizontes de inclusión, equidad y democracia. San José, Costa Rica.

• CASTRO-LARA, E (2020) *Comunicación (en)clave decolonial: acercamientos y articulaciones*. En Kaplún, G (Presidencia). XV Congreso de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación. Desafíos y paradojas de la comunicación en América Latina: las ciudadanías y el poder. Medellín, Colombia.

• CEBRELLI, A.; V. Arancibia, (2005) *Representaciones Sociales: Modos de mirar y de hacer*. Salta: CEPHIA-CIUNSa

• CHARTIER, R. (1999). *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*. Barcelona: Gedisa

• DUSSEL, E (1998) *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. Madrid: Editorial Trotta.

• DUSSEL, E (2011) *Filosofía de la liberación*. México, D.F: Fondo de Cultura Económica

• DUSSEL, E. (2014) *Para una ética de la liberación latinoamericana*. México, D. F.: Siglo XXI.

• FERNÁNDEZ, O (2015) Lévinas y la alteridad: cinco planos. En *Brocar: cuadernos de investigación histórica*, 39, p. 423-443

• FRAGA, E. (2015). Walter Mignolo. La comunidad, entre el lenguaje y el territorio. En Revista *Colombiana de Sociología*, 38(2), p. 167-182.

• FUENTES, R (2007) La triple marginalidad de los estudios sobre comunicación en México: una revisión actual. En *Culturales*, 3(6), p.27-48

• LÉVINAS, E (2012). *Totalidad de infinito*. Salamanca: Sígueme.

• MARTINO, L. C. (2001). Elementos para una epistemología de la comunicación en n R. Fuentes & M. I. Vassallo (Coords.), *Comunicación: campo y objeto de estudio. Perspectivas reflexivas latinoamericanas*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, p. 75- 90.

• MARTINO, L y Salgueiro A (2019) La comunicación como ética de la alteridad: pensando el concepto con Lévinas. En *Intercom, Revista Brasilera do Ciência e Comunicacao*, 42 (3)

• MIGNOLO, W. (2003) *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, Colonization*. Michigan: University of Michigan Press.

• MONTERO, M (2015) De la otredad a la praxis liberadora: la construcción de métodos para la conciencia. En *Revista de Estudios de Psicología* (Campinas), 32 ()
• OSORIO, N (2016). Lo propio en los procesos de decolonización de la Comunicación. En Crovi, D (Presidencia) XIII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación. Sociedad del conocimiento y comunicación: reflexiones críticas desde América Latina. Ciudad de México: ALAIC.
• PADILLA, R (2020) *Hacia la construcción de una mirada comunicacional-decolonial en las artes visuales. Experiencia didáctica con alumnas de Bachillerato Internacional*. En Kaplún, G (Presidencia). XV Congreso de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación. Desafíos y paradojas de la comunicación en América Latina: las ciudadanías y el poder. Medellín, Colombia.
• PUGET, J (04-01-2001) *Sujetos destituidos en la sociedad actual. Testimonio mudo del des-existente*. Página12. Suplemento de Psicología. Recuperado de: https://www.pagina12.com.ar/2001/suple/psico/01-04/01-04-26/psico01.htm
• RAMÍREZ, A (2017). *El campo de la comunicación en los escenarios latinoamericanos: contextos, debates, propuestas e itinerarios*. (Tesis de Doctorado). Universidad Nacional de La Plata, La Plata, Argentina.
• RENÉVILLE, R (1977) *La significación del hombre*. Buenos Aires: El Ateneo.
• TORRICO, E (2018) *La rehumanización, sentido último de la decolonización comunicacional*. En Crovi, D (Presidencia). XIV Congreso de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación. Comunicación en sociedades diversas: Horizontes de inclusión, equidad y democracia. San José, Costa Rica.
• TORRICO, E (2020) *La ruptura decolonial de la comunicación negada*. En Kaplún, G (Presidencia). XV Congreso de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación. Desafíos y paradojas de la comunicación en América Latina: las ciudadanías y el poder. Medellín, Colombia.
• TRUJILLO, J (2010) Historia y comunicación social: apuntes para un diálogo inconcluso. Aproximación crítica al campo de estudios históricos en comunicación. En *Comunicación y Sociedad*, 13, p. 149-171.
• WAISBORD, Silvio. (2014). United and fragmented: Communication and media studies. En *Latin America. Journal of Latin American Communication Research*, 4(1), 1-23.
• WIMMER, F. M. (2004). *Intercultural philosophy: An introduction*. Wien, Austria: WUV.

Valeria Belmonte

Valeria Belmonte (Roca, Río Negro, Argentina)

belmontevaleria@yahoo.com.ar

Doctora en Comunicación Social por la Universidad de La Plata. Docente e investigadora del departamento de Ciencias de la Información y la Comunicación Social de la Universidad Nacional del Comahue, (UNCo). Integrante del proyecto de investigación "Mal (estares) en la sociedad occidental: dimensión propositiva de prácticas y discursos intersticiales en escenario posoccidental" (UNCo). Miembro del Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad (CEAPEDI). Desde el año 2016 participa del GI Comunicación-Decolonialidad (ALAIC).

Doutora em Comunicação Social pela Universidade de La Plata. Professora e pesquisadora do Departamento de Ciências da Informação e Comunicação Social da Universidade Nacional de Comahue, (UNCo). Integrante do projeto de pesquisa "Mal (estares) en la sociedad occidental: dimensión propositiva de prácticas y discursos interstitiales en escenario posoccidental" (UNCo). Integrante do Centro de Estudos e Atualização em Pensamento Político, Decolonialidade e Interculturalidade (CEAPEDI). Desde 2016 participa do GI Comunicação-Decolonialidade (ALAIC).

Aportes a comunicaciones otras: tránsitos investigativos decolonizantes

I INTRODUCCIÓN

En el marco de las problemáticas referidas a la dimensión propositiva de prácticas y discursos intersticiales en el escenario postoccidental (Mignolo, 1998; Escobar, 2012a), me he interesado por el tema[8] de la comunicación en contextos de crítica al desarrollo en su carácter predatorio. Esto llevó a que me involucrase en distintos escenarios de la Norpatagonia argentina[9] (lugar donde resido), donde existe una importante actividad vecinal en contra de proyectos neoextractivistas.

Con el fin de dar cuenta de comunicaciones otras, el capítulo reflexiona en torno al alcance político-enunciativo de prácticas comunicativas en el seno de tales procesos de resistencia; las cuales, por su contribución crítica al paradigma desarrollista moderno-colonial,[10] pueden ser consideradas como hacedoras del pluriverso. Se entiende por pluriverso a la multiplicidad y diversidad de proyectos ético-políticos existentes en el mundo por fuera de la ontología moderno-occidental (Escobar 2012b, 2014, 2005, 2017, 2017). Esta noción se encuentra en directa vinculación con

8 Algunas de las temáticas que abordo en este capítulo, forman parte de mi tesis de doctorado: "*Una lectura de prácticas comunicativas bajo el horizonte narrativo del postdesarrollo en el escenario de Río Negro, 2009-2019*". Tesis que realizo en el marco del Programa de Doctorado em Comunicación Social de la Universidad Nacional de La Plata, Argentina.

9 Se trata de una sub-región de la Patagonia argentina comprendida por las provincias de Río Negro y Neuquén.

10 Refiere al sistema mundo que se configura con la expansión colonial de Europa, a partir del siglo XVI, que se caracterizó por ser occidentalizado, cristiano céntrico, capitalista y patriarcal (Mignolo, 2005).

otras expresiones que también tienen lugar en el seno del pensamiento decolonial tales como pluriversalismo transmoderno decolonial (Grosfoguel, 2007, 2008) y diversalidad pluriversales (Mignolo 2003, 2007). En ese sentido, retoma planteos de la crítica decolonial y del enfoque de Ontología Política dentro de los Estudios del pluriverso, así como también del enfoque de post-desarrollo (Escobar, 2005, 2011). Tales perspectivas comparten la crítica a la modernidad/colonialidad en su condición de relato universalizante, en pos de una pluriversalidad epistémica.

Para ello, y a los fines de geosituar la reflexión propuesta, se toma como referencia distintos escenarios de acción colectiva contra el extractivismo que han tenido lugar en la última década en la provincia de Río Negro, Argentina, a saber:

a. Asamblea Permanente del Comahue por el Agua (APCA) de la ciudad de Allen, región del Alto Valle de Río Negro: se trata de un grupo vecinal que lucha en defensa del agua y contra el cambio de la matriz productiva de la zona, de la fruticultura a la explotación de hidrocarburos no convencionales.[11]

b. Asamblea por el Agua y el Territorio de Huawell Niyeo, surgida en la Línea Sur de la provincia de Río Negro: en este lugar residen varias comunidades pertenecientes al pueblo Mapuche-Tehuelche, que desde hace ya una década vienen siendo amenazadas por el avance de la explotación megaminera en la provincia.[12]

---

11 El pasaje de la actividad frutícola a la explotación de hidrocarburos no convencionales trajo consigo la utilización de la técnica conocida como fractura hidráulica o *fracking* (su expresión en inglés). Por su carácter nocivo para la salud de la población y los daños irreversibles que provoca en el ecosistema, el *fracking* está siendo prohibido en la mayoría de los países del norte global.

12 Tal avance tiene lugar a partir de un proyecto de explotación de oro y plata denominado proyecto Calcatreu actualmente en manos de la compañía Patagonia Gold, filial argentina de la compañía británica del mismo nombre.

c. Movimiento Antinuclear Rionegrino (MAR), surgido en la región del valle inferior y de la costa atlántica de Río Negro en abril de 2017: este movimiento emerge luego de que las autoridades provinciales y nacionales anunciaran que este sería el lugar elegido para instalar la quinta central nuclear del país. Producto de la fuerte actividad vecinal que dijo "*No a la central nuclear*" y "*Ni allí ni en ningún lugar*",[13] la iniciativa finalmente no prosperó.[14]

En su fisonomía plural – hecha de la unión vecinal, el activismo ambiental y la memoria ancestral-, estos cuerpos colectivos (Millán, 2020) encarnan las voces desobedientes e irreverentes (Vázquez Melken, 2014) que repudian al sistema de muerte y destrucción que caracteriza al capitalismo en su fase neoliberal actual. En tal sentido, se configuran como lugares de gestación de una narrativa que amerita ser analizada por su carácter disruptivo de la pretensión universalista de la modernidad como territorio epistémico liberal-occidental.

En su grito se recrean principios y lógicas que rompen con la episteme moderna-racionalista, economicista, individualista y que, por el contrario, se acercan a formas de existencia social provenientes de otras geo-genealogías, no occidentales

---

13 Estas fueron las principales consignas utilizadas por los activistas durante los actos de movilización en rechazo a la planta nuclear.

14 Ante la posibilidad de perder el apoyo de las mayorías, el gobierno optó por dar marcha atrás con el proyecto y presentar ante la legislatura un proyecto de ley antinuclear para Río Negro. Por lo que, en octubre de 2017, unos pocos meses después de iniciado el proceso de lucha y movilización social, la provincia se convertiría en la primera del país en tener una ley con esas características. Se trata de la Ley N° 5.227, sancionada por la Legislatura de Rio Negro, el 5 de septiembre de 2017. A pesar de este logro, producto de la lucha vecinal, el MAR continúa en estado de alerta ante la presencia en la zona de la megaminería del uranio y venadio, siendo el proyecto Amarillo Grande, operado por la compañía canadiense *Blue Sky Uranium Corporation*, uno de los más importantes, por su magnitud y el peligro que esto implica para la biodiversidad de la región. El proyecto abarca una superficie superior a las 200.00 hectáreas. Tras su inicio en 2006 con la fase de exploración, luego de un periodo de interrupción en 2012, las actividades se reactivaron en 2017 y continúan de manera intermitente (Mastrocola et al., 2019).

ni modernas. Tales principios y lógicas hacen a una forma de existencia relacional y comunal que viene cobrando fuerza en el continente de la mano de pueblos originarios, grupos campesinos, mujeres y otros actores con fuerte arraigo a la tierra y al territorio. Tal forma se centra en una visión del mundo concebido en términos de interdependencia, interrelación y complementareidad de la vida humana y la no humana.[15] La misma comporta , así, un cuestionamiento radical del carácter predatorio que asumen los modelos de desarrollo en el cual la naturaleza es concebida por fuera del mundo de la vida y, por esa razón, como objeto de control y destrucción.

El planteo de este capítulo señala que las prácticas comunicativas -acciones y discursos- que tienen lugar en tales procesos de crítica a proyectos extractivistas, al estar siendo enunciadas por fuera de la narrativa desarrollista moderno-colonial, contribuyen pues con narrativas de posdesarrollo. Esta noción refiere al horizonte de sentidos que se gesta por fuera del relato moderno-desarrollista, a partir de acciones disruptivas en franca desobediencia hacia el logos moderno-occidental (Walsh, 2017). Por tal motivo, tales prácticas son consideradas como hacedoras de *mundos otros*.

Para ello, se retoma la propuesta de Mario Blaser (2019) sobre una formulación material-semiótica de la realidad, la cual permite reconocer el alcance performativo de las prácticas comunicativas[16] en cuestión. Dicho planteo tiene lugar en el seno del enfoque ontológico político dentro de los llamados

15 El biocentrismo es una perspectiva dentro de la ecología política que rompe con el antropocentrismo convencional de corte utilitarista. Una de las corrientes más conocidas dentro de esta perspectiva es la Ecología Profunda, cuyo principal exponente es el filósofo noruego Arne Naess.

16 Me refiero más que a los medios a los modos y, con ello a los mundos, de cómo estos colectivos se desenvuelven en el espacio social para expresar su rechazo a las políticas extractivas.

Estudios del Pluriverso, cuyos principales referentes son el ya nombrado Blaser, junto con Escobar y Marisol de la Cadena (Escobar et al., 2017). Tales estudios comportan una crítica a la modernidad-colonialidad por señalar la existencia de *otros mundos* posibles, más allá del tipo de mundo producido en el seno del capitalismo moderno-occidental y liberal y su matriz epistémica.

El enfoque ontológico político consiste precisamente en una afirmación del pluriverso en tanto plantea la existencia de ontologías más allá de la ontología moderno-occidental hegemónica; tales ontologías son, como se retoma más abajo, las llamadas "ontologías políticas relacionales" o "postdualistas".

Una de las premisas principales del planteo ontológico, señala que las ontologías son enactuadas[17] por prácticas. Las prácticas comunicativas que aquí importan son entonces aquellas que hacen a esos *mundos otros* que son concebidos por fuera de la matriz epistémica moderno-colonial. En tal sentido, el capítulo retoma premisas del pensamiento decolonial,[18] formuladas en el seno del grupo Modernidad-Colonialidad-Decolonialidad (MCD).

II. COMUNICACIÓN, DECOLONIALIDAD Y PLURIVERSO.

En términos de hacer dialogar a la comunicación con la decolonialidad, tomo como punto de partida dos formulaciones que resultan centrales al planteo del grupo MCD. La primera consis-te

17 Del verbo en inglés *to enact*, que se traduce como poner en acto.

18 El pensamiento decolonial emerge en el escenario latinoamericano hacia finales de la década del noventa del siglo XX, a partir de investigaciones del sociólogo peruano Aníbal Quijano sobre la colonialidad. Tales ideas serían luego sistematizadas por un grupo de intelectuales, en su gran mayoría latinoamericanos, entre ellos Walter Mignolo, Enrique Dussel, Santiago Castro-Gómez, Zulma Palermo, Edgardo Lander, Catherine Walsh, entre otros. Estos intelectuales, reunidos en torno a los núcleos conceptuales propuestos por Quijano, conformaron el colectivo de pensamiento MCD (Mignolo, 2007; Quintero y Petz, 2009; Borsani, 2012).

en pensar cuán vigente y efectiva se encuentra la matriz colonial de poder en el actual proyecto neoliberal globalizante, siendo el neo-extractivismo una de sus caras más visibles. En dicho fenómeno – que azota a los países latinoamericanos – se recrean los mecanismos de violencia colonial que han sido parte del proceso de la conquista de América y su imposición, a través de la raza como sistema de clasificación y jerarquización social. Algunos de esos mecanismos son los desplazamientos de pueblos y comunidades, la subontologización de cuerpos/territorios y la subalternización de memorias, identidades y saberes.

La segunda formulación tiene que ver con reconocer la doble dimensión que es inherente al proyecto decolonial: política y epistémica. Dicho reconocimiento lleva a considerarlo por su acción de desamarre de la modernidad como matriz epistémica hegemónica, a la vez que por su contribución a la construcción de caminos – de estar, ser, pensar, mirar, escuchar, sentir y vivir con sentido o horizonte de(s)colonial (Walsh, 2013, p.24). Esto es: un caminar en el horizonte que se abre una vez que nos desprendemos.

En el marco de la temática propuesta en este capítulo, tal momento de *ruptura y apertura o de grieta*, en los términos de Walsh (2013, 2014a, 2014b, 2017) – supone una ampliación del horizonte político-epistémico de la comunicación en tanto praxis y dimensión propositiva.

Dichas consideraciones sobre la comunicación y su reconfiguración epistémica en clave decolonial, permiten señalar la intensa actividad vecinal en rechazo a proyectos extractivos "como agencia comunicativa que anuncia *otros mundos*, desde con y al servicio de comunidades que resisten y re-existen en territorios rurales y urbanos" (Botero Gómez y Mora, 2018, p.140).

Se trata así de un modo de conceptualizar y reconcepcionalizar la comunicación (Almendra, 2017), que abraza toda la tradición crítica-utópica de la comunicología latinoamericana (Torrico-Villanueva, 2018a) para ir un poco más allá en el camino de recomunalizar la palabra y la vida. Siguiendo a Torrico-Villanueva (2018b), la propuesta decolonial ofrece un punto de partida distinto desde donde pensar el contenido político-liberador de la comunicación y su práctica. Tal punto de partida no es otro que el de la colonialidad como lugar de enunciación crítica, contribuyendo así con el proyecto intelectual latinoamericano de construcción ya no de otra comunicación posible sino de una comunicación y/o comunicaciones otras (Belmonte, 2018).

Las experiencias comunicativas en escenarios de crítica al desarrollo en su carácter predatorio involucran un andamiaje simbólico hecho de principios, valores y creencias que no responde a los cánones del pensamiento moderno-liberal occidental (individualista y antropocéntrico) sino a otros modos de existencia social: comunales y relacionales. En este sentido, es posible pensarlas como prácticas *hacedoras del pluriverso*.

Siguiendo a Escobar y Chaparro (2020), la noción de pluriverso busca hacer entender la complejidad de la diversidad frente a la homogeneización y los supremacismos culturales. Al plantear una pluralidad de mundos, el proyecto pluriversal apunta así a desplazar el universalismo abstracto de la epistemología moderna que plantea un único y sólo mundo: el de la ontología moderna-occidental, en aras de un universalismo concreto que se construye desde las particularidades. En el caso de la temática aquí propuesta, tales particularidades ponen de manifiesto los mundos comunales que persis-

ten más allá de la ontología moderno colonial hegemónica que alberga prácticas extractivistas y predatorios a partir de visiones fragmentarias e individualistas en torno al mundo y todo lo que en existe en él.

III. COMUNICACIÓN, POSDESARROLLO Y PRÁCTICAS COMUNICATIVAS EN TERRITORIO.

El estudio de la comunicación en escenarios de crítica al desarrollo en su carácter expoliatorio abre aun ámbito epistémico de aspiración postoccidental, cuyo espíritu crítico sobrevuela el sentipensar latinoamericano en comunicación. Barranquero (2011, 2012a), de Sousa Silva (2011), Torrico-Villanueva (2013), Kogan Valderrama (2014), Chaparro Escudero (2009, 2015, 2018) y Coryat (2017) Patricia Botero Gómez (2018), Paula Restrepo (2016); son algunos de quienes, desde el campo académico comunicacional (sobre todo latinoamericano aunque no exclusivamente), vienen haciendo importantes contribuciones para pensar una comunicación más allá del desarrollo.[19] Esto es, una comunicación que, en lugar de estar destinada a reproducir el privilegio epistémico del occidente moderno y sus narrativas universalizantes, sea puesta al servicio de formas de pensar, habitar y estar en el mundo que no encajan dentro del ideario desarrollista moderno-liberal, antropocéntrico e individualista hegemónico. Estos aportes repolitizan al campo de la comunicación, recuperando aquel que tal vez es el principal legado del pensamiento comunicacional crítico latinoamericano: la imposibilidad de pensar la comunicación por fuera

19 Al respecto, cabe hacer mención también a la conferencia brindada por Juan Díaz Bordenave en el ALAIC de 2012, en Montevideo, Uruguay, denominada “La comunicación y un nuevo mundo posible”. En esta conferencia este pensador volvió a revindicar un distanciamiento definitivo con respecto al imaginario colonial, econocimista y antiecológico del desarrollo que ha traído resultados dramáticos para el ser humano y el planeta a mediados del siglo XX (Barranquero, 2012b).

de la realidad histórica de la región. En el escenario global actual, tal realidad es la de una crisis civilizacional cuyos signos más evidentes son la devastación ambiental y el aumento de la pobreza en el mundo (Escobar y Chaparro, 2020). Desde las ciencias sociales y humanas, dicha crisis viene siendo nombrada de varias maneras. Se habla de crisis civilizatoria o civilizacional (Escobar, 2017), crisis del paradigma dominante (Santos, 2009); crisis del patrón civilizatorio (Lander, 2011); crisis raigal de la modernidad (Quijano, 2012); crisis socio-ecológica en el antropoceno (Svampa, 2018); crisis civilizacional en un presente letal (Borsani, 2019), entre otras.

Todas estas diversas denominaciones ponen de manifiesto el carácter insustentable de un modelo de mundo diseñado bajo el ideario desarrollista moderno-occidental iniciado hacia mediados del siglo XX. En ese marco, urge redefinir el estatuto epistémico de la comunicación, ya que desde sus inicios el mismo ha estado marcado por las visiones y aspiraciones del occidente moderno.

En suma, la crisis planetaria actual, insta a revisar críticamente el estatuto epistémico de la comunicación y su configuración histórica. Pues el mismo, ha sido, en gran medida, configurado bajo la preminencia del discurso desarrollista hegemónico y su impronta occidental. Tal revisión implica incorporar al campo, el planteo del posdesarrollo. Dicho planteo conlleva un descentramiento del desarrollo como discurso hegemónico.

Acerca del postdesarrollo, se trata de una perspectiva crítica surgida hacia finales del siglo XX a partir, entre otros, de los trabajos Arturo Escobar (1996), en el seno de los llamados "Estudios críticos del desarrollo". Al destacar al desarrollo en

su condición de discurso moderno y práctica cultural euro-centrada, los trabajos de este autor ponen de relevancia la relación existente entre el discurso del desarrollo y la modernidad/colonialidad.

Una cuestión central, a la cual hice referencia en otros trabajos (Belmonte, 2018, 2019) alude al sentido que, en el seno del enfoque postdesarrollista, tiene el prefijo *post*. Este alude a un momento en que el desarrollo pensado como crecimiento económico, ya no ocupa un lugar central y libera el espacio discursivo para que surjan otros pensamientos, otras posibilidades, otras formas de práctica social (Mandujano Estrada, 2013).

Resumiendo lo dicho hasta aqui, la decolonialidad en tanto que proyecto político-epistémico, viene a redefinir el estatuto epistémico de la comunicación en su relación con el desarrollo, haciendo intervenir al posdesarrollo como narrativa privilegiada de un mundo concebido en múltiples claves o pluriverso. Entonces, habiendo nombrado al inicio del capítulo esas tres experiencias que son cercanas al ámbito donde resido como manifestaciones de resistencia al desarrollo, importa ahora traerlas nuevamente a escena como excusa de la trayectoria decolonizante que involucra el despliegue analítico propuesto. Dicha trayectoria tiene que ver, pues, con inspeccionar el alcance político-enunciativo de la comunicación bajo la narrativa del postdesarrollo.

Dado que no se trata de un estudio de caso, las experiencias referidas, solo sirven a los fines de geolocalizar el planteo. A continuación presento algunas imágenes que dan cuenta de prácticas y discursos en las que la comunalidad, o lo comunal, interviene como código político organizativo, dando lugar así a ontologías relacionales.

Quizás en este punto se me podría objetar el estar incurriendo en un análisis que no tiene en cuenta la dimensión estética de estas manifestaciones, ni su impacto en las propias comunidades donde las mismas ocurren. Pero no es ese el foco de mi interés aquí, pues tales prácticas no me importan por su condición estética sino, como dije antes, por su dimensión política-enunciativa. Tal dimensión, de acuerdo con el marco conceptual desplegado, se vincula con su carácter de promotoras de mundos o prácticas de mundificación (Escobar, 2017). En ese sentido es, pues, que las considero comunicativas: por irrumpir en el escenario monológico de la narrativa liberal desarrollista contribuyendo a una contra--narrativa que *mueve mundos*.

En definitiva, al ser enunciadas desde un horizonte de sentidos que se sustrae del dominio ontológico de la modernidad-occidental, las prácticas comunicativas inmersas en una acción de desobediencia epistémica recrean los mundos plurales que no se dejan atrapar por el relato hegemónico de la modernidad neoliberal globalizante.

Así, murales comunitarios, pintadas colectivas, *graffitis* en tanto "objetos desobedientes fruto de las acciones directas para expresar solidaridad y denuncia" (Gargallo, 2018, p.14) irrumpen en tapias, paredes y muros, siendo parte de una politicidad crítica que es inherente a la vida. Dicha políticidad, que nada tiene que ver con la dimensión política propia de las formas liberales de la política institucional, surge de la indignación, la rabia y la desesperación que genera sentir que "en todo esto se juega la vida".[20] Por lo que acción y palabra

20 En referencia a la expresión utilizada por una de las activistas del colectivo MAR (Río Negro, Argentina) en el marco de una conversación mantenida con la autora de este escrito.

se funden en el sostenimiento de otros mundos, unos donde "el agua vale más que el oro", "la naturaleza somos todos", "la montaña no se toca" y "el río se abraza".[21] Tales mundos comunales ponen de manifiesto un trabajo solidario y cooperativo, donde vários pinceles al mismo tiempo entrelazan múltiples movimentos. [Imagen 1 y 2].

Imagen 1 y 2. ***Murales producidos como práctica creativa comunal, en el marco de la lucha antinuclear rionegrina. Viedma, año 2017.***

Fuente: MAR.

Otro tanto lo constituyen las geo-coreografías, nombre técnico que la artista plástica colombiana Carolina Caycedo (2005) brinda a estas prácticas performáticas de escritura colaborativa en y con el territorio. En estas prácticas, la convivencialidad implosiona a través del lenguaje corpo-comunal, en el que varios cuerpos vivientes -humanos y no humanos (mar, arena, acantilados, grutas)- se funden y ensamblan generando una alianza para decir "*NO a la Central Nuclear*". Su potencial político-enunciativo es, pues, de una elocuencia insoslayable. [Imagen 3 y 4].

21 A propósito del nombre de una de las acciones promovidas por artistas y activistas ambientales para denunciar la contaminación del Río Negro, "*Abrazo al Río*".

Imagen 3 y 4. ***Geo-coreografía protagonizada por vecinos y vecinas autoconvocados en la lucha antinuclear rionegrina. Las Grutas, año 2017.***

Fuente: Diario Rio Negro

A este repertorio de acciones comunicativas se le suman otras tantas formas colectivas de hacer y decir: encuentros, asambleas, plenarios. En su dinámica organizativa tales formas tensionan los principios liberales del individualismo privativo, vociferando, de tal modo, la palabra plural que reenvían a la memoria ancentral de mingas, *trabun*[22] y tanto más. [Imagen 5 y 6].

Imagen 5 y 6. ***Asambleas vecinales en la lucha antinuclear rionegrina Calcatreu. Ingeniero Jacobacci, año 2012.***

Fuente: Asamblea en defensa del Agua y el territorio, 2012.

22 Palabra que en la voz del pueblo mapuche significa encuentro, unión.

Las marchas por el territorio, las caminatas colectivas, son otras de las formas de acciones de resistencia al extractivismo en su lógica expoliatoria y letal, pronunciando el espíritu de la unión, del encuentro y del *andar parejo*, como principios vitales. [Imágenes 7, 8 y 9].

Junto al sonido emanado por la *trutruca* y el *kultrun*, en el caso particular de la región de Ingeniero Jacobacci, en donde lo espiritual se mezcla con lo terrenal, afloran canticos del tipo: "*No al saqueo, si a la vida*", "*Vecino, vecina... la mina contamina*". Allí nadie sabe sobre la propiedad intelectual, ni de derechos de autor, porque estos canticos han nacido de la sabiduría popular de la lucha esquelina[23] y se vienen entonando generación tras generación, en la voz colectiva de pueblos que caminan defendiendo la vida.[24]

Imagen 7. ***Caminata colectiva antiminera del Encuentro de Pueblo y Comunicades del Kurru Leufú. Ingeniero Jacobacci, año 2020.***

Fuente: Organización Piuke, 2020.

23 Relativo a la localidad de Esquel, provincia de Chubut (Argentina), lugar en el que se gestó el "Movimiento no a la mina" en el año 2003.

24 La expresión pueblos que caminan está inspirada en el colectivo Pueblos en camino (https://pueblosencamino.org/).

Imagen 8. ***Gran marcha "no nuclear". Viedma, 9 de agosto del año 2017.***

Fuente: MAR, 2017.

Por supuesto que estas acciones de resistencia no son privativas de los escenarios de lucha antiextractiva, por lo que cabe la posibilidad de preguntarnos: ¿en qué medida las marchas o geo-coreografías en cuestión se diferencian de las tradicionales protestas callejeras tan recurrentes en la vida política de las comunidades urbanas de Occidente? En otras palabras, ¿qué hay de peculiar, transformador y, en última instancia, descolonial en las prácticas descritas?

Una respuesta posible de dar es que tales acciones suponen prácticas y discursos que involucran desplazamientos semánticos, epistémicos y ontológicos respecto de la modernidad como ontología hegemónica. Por lo que, leídos en clave crítica decolonial, es posible pensar que tales desplazamientos contribuyen al diseño de mundos pensados de otro modo, también llamado pluriverso.

En definitiva, se trata de concebir lo comunicacional privilegiando "una ética de construcción de un mundo donde que-

pan muchos mundos" (Escobar y Chaparro, 2020, párr. 10) en alusión al lema del EZLN.

V. PALABRAS DE CIERRE

Pensar una comunicación comprometida con el pluriverso o comunicaciones otras, implica tránsitos investigativos decolonizantes que den cuenta de una narrativa crítica, desplazada de la ontología moderno-colonial y su esquema cognoscitivo. Tal ha sido el propósito de este capítulo, al plantear el alcance político-enunciativo de las experiencias comunicativas que tienen lugar en el seno de la crítica al desarrollo predatorio como promotoras de mundos otros. Tales experiencias dan cuenta de un universo de sentidos hecho de valores, creencias y principios que recusan los dualismos que subyacen al diseño de mundo moderno colonial. -siendo, los principales: la separación naturaleza/ sociedad, individuo/ comunidad-. Las prácticas y discursos que son gestadas en el seno de dicho universo configuran ontologías relacionales.

En estas últimas, lo comunal se presenta más como verbo (y en infinitivo), que como sustantivo: un recomunalizar la vida en el territorio, tal cual la propuesta de pensamiento de comunidades autónomas de Oaxaca, en la voz de Jaime Martínez Luna.

En suma, pensar una comunicación comprometida con el pluriverso, o comunicaciones otras, implica un ejercicio crítico del ordenamiento epistémico hegemónico al abrazar el pensamiento relacional y, con ello, trayectos investigativos decolonizantes.

Esa ha sido la propuesta de este capítulo: aportar a una comunicología crítica que camina la región en marchas,

muraleadas, asambleas, encuentros y demás, ampliando el horizonte político-epistémico del pensamiento comunicacional latinoamericano en clave decolonial, en aras, pues, de esperanza y vida.

Referencias

• ALMENDRA, V. (2017). Palabrandando: entre el despojo y la dignidad. En C. Walsh (Ed.), Quito: Pedagogías Decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re) vivir. (pp. 209-244). Abya Yala Editores.

• BARRANQUERO, A. (2011). El espejismo de la comunicación para el cambio social. Radiografía de un concepto insostenible. Hacia una comunicación de cambio ecosocial. En J. M. Pereira y A. Cadavid (Eds.), Bogotá: Comunicación, desarrollo y cambio social: Interrelaciones entre comunicación, movimientos ciudadanos y medios. (pp. 81-100). Pontificia Universidad Javeriana, Universidad Minuto de Dios, UNESCO, FESCOL.

• BARRANQUERO, A. (2012a). De la comunicación para el desarrollo a la justicia ecosocial y el buen vivir. Cuadernos de información y comunicación, 17; 63-78.

• BARRANQUERO, A. (2012b). Juan Díaz Bordenave y el arte del collage. Portal de Comunicación. http://www.portalcomunicacion.com/monograficos_txt.asp?id=219&txt=169

• BELMONTE V. (2018). Comunicación decolonialidad en contextos de postdesarrollo. Hacia la construcción de un campo de prácticas y saberes en emergencia. En E. Torrico Villanueva, E. Castro Lara y N. Osorio Andrade (Comps.), La Paz: Comunicación y decolonialidad. Horizonte en construcción. (pp. 137-155). UASB-ABOIC.

• BELMONTE V. (2019). La crítica contemporánea al desarrollo. En E. Sandoval Forero, F. Proto Gutiérrez y J.J. Capera Figueroa (Coords.), Buenos Aires: Discusiones, problemáticas y sentipensar latinoamericano. Estudios Descoloniales y Epistemologías del Sur Global. (Tomo II). (pp. 361-397). CoPaLa & RPDecolonial.

• BLASER, M. (2019). Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales. América Crítica, 3(2); 63-69.

• BORSANI, M.E. (2012). Acerca del giro decolonial y sus contornos. En M. Caba M., S. García y G. Gonzalo (comps.), Valparaíso: Observaciones latinoamericanas. (pp.53-67). Ediciones Universitarias de Valparaíso y Fondo Nacional de la Cultura y las Artes.

• BORSANI, M.E. (2016). Lo decolonial en el horizonte de la folkcomunicación. RIF, Ponta Grossa/PR, 14(31); 11-29.

• BORSANI, M.E. (2019). Cuando el aire mata y la tierra duele: territorios y ontologías en disputa. En M. Aguilar Rivero y L. Echavarria Canto (Coords), México DF: Violencia, territorio y extractivismo. (pp. 73-82). Ediciones Monosílavos.

• BOTERO GÓMEZ, P. y Mora, A. (2018). Comunidades en resistencias y re-existencias: aportes a los procesos de comunicación popular. En G. Muñoz González (Ed.), Bogotá: Re-visitar la comunicación popular. (pp. 135-190). UNIMINUTO.

• CAYCEDO, C. (2015). Geocoreografias Oritoguaz- descolonizando La Jagua. [Artículo web]. Vimeo. Recuperado de https://vimeo.com/140867172
• CHAPARRO ESCUDERO, M. (2009). Comunicación para el empoderamiento y comunicación ecosocial. La necesaria creación de nuevos imaginarios. Perspectivas de la comunicación, 2(1); 146-158.
• CHAPARRO ESCUDERO, M. (2015). Comunicación, postdesarrollo y decrecimiento. En A. Amado y O. Rincón (Eds.), Bogotá: La comunicación en mutación. (pp. 157-173). Centro de Competencia en Comunicación para América Latina.
• CHAPARRO ESCUDERO, M. (2018). ¿Cuánta tierra necesita un hombre? La denuncia de las quimeras del desarrollo: un principio en el pensamiento decolonial. En E. Castro-Lara, E. Torrico Villanueva y N. Osorio Andrade (org.), La Paz: Comunicación y decolonialidad: Horizontes en construcción. (pp.117-136). ABOIC-UASB
• CORYAT, D. (2017). Extractivism and Resistance: Media, Protest and Power in Ecuador. University of Massachusetts-Amherst.
• DE SOUSA SILVA, J. (2011). Hacia "el día después del desarrollo". Descolonizar la comunicación y la educación para construir comunidades felices con modos de vida sostenibles. Documento Asociación Latinoamericana de Educación Radiofónica-ALER. http://rio20.net/wp-content/uploads/2012/04/Hacia_el_dia_despues_del_desarrollo.pdf
• ESCOBAR, A. (2005). El "postdesarrollo" como concepto y práctica social. En D. Mato (Coord.), Caracas: Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización. (pp. 17-31). Universidad Central de Venezuela.
• ESCOBAR, A. (2011). Una minga para el postdesarrollo. Signo y Pensamiento, 20(58); 306-312.
• ESCOBAR A. (2012a). Cultura y diferencia: la ontología política del campo de Cultura y Desarrollo. Wale´keru, (2); 7-16.
• ESCOBAR, A. (2012b). Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso. Revista de Antropología Social, (21); 23-62.
• ESCOBAR, A. (2015). Hacia el pluriverso. En VV.AA. Clinamen, Buenos Aires: Conversaciones ante la máquina. Para salir del consenso desarrollista. (pp. 169-180). Tinta Limón.
• ESCOBAR, A. (1996) La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo. Bogotá: Norma.
• ESCOBAR, A. (2017). Autonomía y diseño. La realización de lo comunal. Tinta Limón.
• ESCOBAR, A., de la Cardena, M. y Blaser, M. (2017). Breves notas sobre el pluriverso, Anaula, (1); 1. https://publicaciones.unaula.edu.co/index.php/Pluriverso/issue/view/38

• ESCOBAR, A. y Chaparro, M. (2020) Divergencias, alternativas y transiciones de los modelos y las comunicaciones para el buen vivir. Chasqui, 16-36.
• GARGALLO, F. (2018). Historiografías congruentes en su función política. Ubicarnos en el presente para recuperar las memorias y combatir la voluntad del poder de cancelarnos la ubicación temporal. Otros Logos, 9; 11-28.
• GROSFOGUEL, R. (2007). Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoerno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Eds), Bogotá: El giro decolonial, reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. (pp.63-77). Siglo del Hombre Editores. Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar
• GROSFOGUEL, R. (2008) Hacia un pluriversalismo transmoderno decolonial, Tabula Rasa, 9; 199-215.
• KOGAN VALDERRAMA, A. (2014). Las bases antropocéntricas de las ideas modernas de pobreza y comunicación. Tabula Rasa, 20; 11-130.
• LANDER, E. (2011). Los límites del planeta y la crisis civilizatoria. Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales, 17(1); 141-166.
• MANDUJANO ESTRADA, M. (2013). Postdesarrollo, Modernidad y Otros mundos. Entrevista con Arturo Escobar. Oximora, 2; 233-248.
• MASTROCOLA, Y. Salgado L. y Abadovsky, M. (17 de agosto de 2019). Proyecto Amarillo Grande en Río Negro. [Artículo de blog]. No queremos inundarnos. Recuperado de http://noqueremosinundarnos.blogspot.com/2019/08/proyecto-amarillo-grande-en-rio-negro.html
• MIGNOLO, W. (1998). “Posoccidentalismo: el argumento desde América Latina. Cuadernos Americanos, 13(64).
• MIGNOLO, W. (2003). Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Akal.
• MIGNOLO, W. (2005). Un paradigma Otro. Colonialismo global, pensamiento fronterizo y cosmopolitismo crítico. Dipositio/n, 25; 127-146.
• MIGNOLO, W. (2007). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Eds.), Bogotá: El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Universidad Central (IESCO), Pontificia Universidad Javeriana (Instituto Pensar) y Siglo del Hombre Editores.
• MILLÁN, M. (26 de noviembre de 2020). [Discurso principal]. Conversatorio Las mujeres Salen al frente. Feminismo y acciones estéticas en el presente de América Latina, Otros Logos, CEAPEDI-UNCo, Neuquén, Argentina.

• QUIJANO, A. (2012). Buen vivir: entre el “desarrollo” y la des/colonialidad del poder. Viento Sur, 122; 46-56.
• QUINTERO, P. (2015). Antropología del desarrollo. Perspectivas latinoamericanas. Ediciones Kula.
• QUINTERO, P. y Petz, I. (2009). Refractando la modernidad desde la colonialidad. Sobre la configuración de un locus epistémico desde la geopolítica del conocimiento y la diferencia colonial. Gazeta de Antropología, 25(2).
• RESTREPO, P. y Valencia, J.C. (2016). Prácticas comunicativas en el Buen Vivir. En P. Restrepo y J.C. Valencia y C. Maldonado (eds.) Comunicación, movilizaciones sociales y postdesarrollo: la revolución sí está sucediendo. Quito: Ciespal.
• SANTOS, B. (2009). Epistemología del Sur. Siglo XXI.
• SVAMPA, M. (2018). Imágenes del fin: Narrativas de la crisis socioecológica en el antropoceno, Nueva Sociedad, 278; 151-164.
• TORRICO-VILLANUEVA, E. (2013). Una comunicación para salir del desarrollo. Quórum Académico, 10(2); 273-266.
• TORRICO-VILLANUEVA, E. (2018a). La comunicación decolonial, perspectiva in/surgente. Revista latinoamericana de ciencias de la comunicación, 15(18); 7 3-81.
• TORRICO-VILLANUEVA E. (2018b). La re-humanización, sentido último de la decolonización comunicacional. En E. Torrico Villanueva, E. Castro Lara, N. Osorio Vargas (Orgs.), La Paz: Comunicación y Decolonialidad: Horizonte en construcción. (pp.13-25). ABOIC-UASB.
• VÁZQUEZ MELKEN, (2014). Colonialidad y relacionalidad. En M.E Borsani y P. Quintero (Comps.) Los desafíos decoloniales de nuestros días: pensar en colectivo. (pp.173-196). Neuquén: EDUCO.
• WALSH, C. (2013). Lo pedagógico y lo decolonial. Entretejiendo caminos. En C. Walsh (Ed.), Quito: Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y revivir. (Tomo I). (pp. 23-68). AbyaYala.
• WALSH, C. (2014a). Notas pedagógicas desde las grietas, Spondylus. https://www.uasb.edu.ec/web/spondylus/contenido?notas-pedagogicas--desde-las-grietas-decoloniales
• WALSH, C. (2014b). Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resisitir, (re) existir y (re) vivir. (Tomo I). AbyaYala.
• WALSH, C. (2017). ¿Interculturalidad y (Des)colonialidad? Gritos, grietas y siembras desde Abya Yala, En A. García Diniz, D. Araujo Pereira, L. Kaminski Alves (Orgs.), Sao Carlos: Poéticas e políticas da linguagem em vias de descolonização. Pedro & João Editores.

Verônica Maria Alves Lima

Verônica Maria Alves Lima (Rio de Janeiro-RJ, Brasil)

veronicalima@id.uff.br

Jornalista, doutoranda do Programa de Pós-graduação em Comunicação (PPGCOM) da Universidade Federal Fluminense (UFF). Mestra em Comunicação Midiática pela Universidade Estadual Paulista - Unesp, onde também se graduou. Foi bolsista da Capes, com período de doutorado sanduíche na Alemanha (Universidade de Tübingen). Pesquisa jornalismo sob viés epistêmico da decolonialidade e as intersecções com o conceito do Sul Global. É pesquisadora vinculada ao TRAVESSIA – Centro de Estudos e Pesquisas do Sul Global, através do qual é membra do LAN – Laboratório de Experimentação e Pesquisa de Narrativas da Mídia (UFF). Integrante também do Grupo de Pesquisa Comunicação, Arte e Redes Sociotécnicas - TRAMA (UERJ) e do Grupo de Interesse Comunicação-Decolonialidade da ALAIC (Associação Latino-Americana de Investigadores da Comunicação). Tem experiência docente na Universidade Nacional do Timor-Leste.

Periodista, doctoranda en el Programa de Postgrado en Comunicación (PPGCOM) de la Universidad Federal Fluminense (UFF). Maestra en Comunicación Mediática por la Universidad Estatal de São Paulo (Unesp), donde también se graduó. Fue becaria de Capes, con un periodo de doctorado en Alemania (Universidad de Tübingen). Investiga el periodismo bajo la perspectiva epistémica de la decolonialidad y el concepto de Sur Global. Es investigadora en TRAVESSIA - Centro de Estudios e Investigación del Sur Global, a través del cual es miembro de LAN - Laboratorio de Experimentación y e Investigación sobre Narrativas Mediáticas (UFF). Participa del Grupo de Investigación Comunicación, Arte y Redes Sociotécnicas Redes - TRAMA (UERJ) y del Grupo Comunicación-Decolonialidad de ALAIC(Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación). Tiene experiencia docente en la Universidad Nacional de Timor-Leste.

Contribuições dos estudos decoloniais para pesquisa e prática do jornalismo

INTRODUÇÃO

O jornalismo, enquanto prática simbólica global serviu à consolidação do poder nos territórios onde foram estabelecidas as principais colônias no contexto da modernidade. As narrativas produzidas pela prática jornalística não apenas serviram como ferramenta para a consolidação do poder no contexto moderno-capitalista, como também sustentaram os imaginários e conceitos que conformam a racionalidade ocidental ainda hoje.

Sendo assim, este artigo pretende apresentar e discutir as contribuições dos estudos decoloniais, estruturados em torno do Grupo Modernidade/Colonialidade, para a construção prática do jornalismo, especialmente no que tange à produção de um jornalismo que se pretenda decolonial e, portanto, espaço propício para práticas comunicacionais insurgentes tão necessárias no contexto global.

Para isso, iniciamos com uma breve apresentação de dois possíveis caminhos para se pensar uma genealogia dos estudos da decoloniais, analisando de que forma essas abordagens teóricas podem dialogar com o esforço interpretativo do (e no) jornalismo. Em seguida, abordamos as especificidades da prática jornalística sob o viés da análise narrativa, observando as convergências possíveis entre a decolonialidade e a mirada epistêmica própria dos estudos de natureza comu-

nicacionais – que inclui a complexidade sociotécnica que se estabelece na contemporaneidade.

O artigo aponta para uma ampliação do entendimento do conceito de jornalismo a partir da atitude epistêmica decolonial, que não é de recusa do pensamento ocidental, mas sim uma forma de ultrapassar o eixo epistêmico hegemônico estruturado na modernidade como parte constitutiva do poder colonial que se estabeleceu nas Américas, África e Ásia a partir do século XVI, e desde então se desenvolve como uma lógica – a colonialidade – que institui padrões de diferenciação e, portanto, de subjugação.

Tal ampliação conceitual se mostra urgente no atual contexto de crise econômica e de credibilidade do jornalismo, especialmente no Brasil. As soluções que ainda repousam no modelo tradicional da mídia hegemônica parecem ser insuficientes diante dos desafios a serem enfrentados. A insuficiência de tal modelo hegemônico diz respeito à sustentabilidade financeira, com queda vertiginosa de arrecadação por parte das empresas de jornalismo, e também aos processos de vinculação e credibilidade da produção jornalística – produção essa que tem sido cada vez mais confrontada com demandas por maior pluralidade em sua abordagem.

Nesse contexto, o (in)surgimento de iniciativas jornalísticas que pretendem fazer frente a essa conjuntura de crise instiga o questionamento sobre possibilidades e limites que a própria estrutura prática do jornalismo impõe para o potencial transformador de tais iniciativas. Para contribuir com essa reflexão, este artigo apresenta o pensamento decolonial como marco analítico para abordar as possibilidades de transformação da prática jornalística, apontando a decolonialidade

como uma postura epistêmica fértil para a construção de iniciativas inovadoras em jornalismo.

GENEALOGIA E CONTRIBUIÇÕES DA IDEIA DE "ORIGEM"

Para absorver a contribuição dos estudos decoloniais para a prática jornalística, é importante compreender de forma mais abrangente a origem dessa tradição epistêmica e suas possíveis influências para o estudo e a prática do jornalismo. Luciana Ballestrin (2013) traça a trajetória do "Grupo Modernidade / Colonialidade" localizando-o como um desdobramento dos estudos pós-coloniais, sendo estes marcados historicamente pela descolonização de países do "terceiro mundo" em meados do século XX (especialmente países africanos e asiáticos), bem como pelos estudos ligados à literatura e à cultura.

Nessa abordagem genealógica em que o pós-colonialismo é precursor dos estudos decoloniais conduzidos especialmente pelos expoentes do "Grupo Modernidade / Colonialidade", autores como Homi Bhabha, Franz Fanon, Gayatry Spivak, Paul Gilroy, Stuart Hall, entre outros, são fundamentais para o caminho que começaria a se delinear a partir do início dos anos 1990. Os marcos temporais seriam, segundo Ballestrin (2013), a publicação, em 1992, do texto clássico "Colonialidad y modernidad-racionalidad", de Aníbal Quijano; e a fundação do Grupo Latino-Americano dos Estudos Subalternos, cujo texto inaugural foi publicado em 1993, nos EUA, e traduzido para o espanhol em 1998 por Santiago Castro-Gómez.

Essa abordagem mais "linear" do surgimento do pensamento decolonial, com sentido de origem bem marcado por um traço temporal, oferece uma importante reflexão ao vincular

a construção da decolonialidade à tradição de estudos críticos da modernidade. Mesmo que seja possível questionar a ideia de "origem", como veremos a seguir, é importante marcar essa conexão pela crítica, que assinala uma postura comum entre os autores-expoentes dessa tradição.

No entanto, Walter Mignolo (2007) ressalta que o pensamento decolonial nasce junto com o próprio empreendimento colonial – as incursões que inauguram o processo social, político e econômico que configurou a modernidade, consolidada no século XX. Para o autor, os marcos formais do pensamento decolonial são dois textos que surgiram no contexto da colonização: *Nueva Corónica y Buen Gobierno* (1616), escrito por Waman Poma de Ayala, descendente de indígenas do império Inca; e *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery* (1787), escrito por Otabbah Cugoano, ex-escravizado de origem ganense estabelecido na Grã-Bretanha. Para o autor, ambos os textos desenvolvem um pensamento gestado em "diálogo conflitivo" com o pensamento europeu, configurando o que ele chama de "pensamento fronteiriço" (MIGNOLO, 2007, p.32-33). O autor destaca que as ideias desenvolvidas não ganharam repercussão, nem à época, nem posteriormente, justamente por estarem à margem (nas fronteiras) da dinâmica social que irrompia paulatinamente entre os séculos XVII e XVIII, e que veio a se consolidar no século XX.

Os dois trabalhos referidos por Mignolo (2007), conforme descreve o autor, articularam argumentativamente os conceitos e a ética cristã para criticar as ações coloniais fora da Europa, baseados na memória e na experiência indígena e de ex-escravizados, colocando os saberes desses grupos, ora subjugados, em confronto com o poder e o saber pretensa-

mente universalizantes do mundo colonial. Assim, não apenas denunciaram um regime de subjugação e crueldade, mas também destacaram a existência de saberes outros fora do sistema europeu-colonial, descrevendo suas potencialidades. Para o autor, existência desses textos demonstra que o chamado "giro decolonial" surge no interior do próprio empreendimento colonial e se localiza no "diálogo conflitivo" com o próprio poder impetrado pela colonialidade.

Nessa perspectiva, o sentido de "origem" dos estudos decoloniais perde importância porque a decolonialidade não se limita à ideia de uma linha de investigação, mas de uma postura epistêmica diante da construção social da lógica de poder – a colonialidade – que se instaurou com o colonialismo, conforme ressalta Maldonado-Torres (2018), e que ainda está viva nas relações sociais. A decolonialidade, portanto, não seria uma direcionada negação da modernidade, mas uma forma de ultrapassá-la, questionando o que foi estabelecido como "civilização" durante o processo colonial, em oposição a outras experiências sociais, temporais, espaciais e epistêmicas. Dessa forma, a decolonialidade exige um "engajamento construtivo e crítico" diante da produção de conhecimento e de sociabilidades da modernidade ocidental, propondo novas abordagens de ser e pensar, desvendando as estruturas de poder moderno-ocidentais – e por isso se manifesta de forma teórica e também prática (MALDONADO-TORRES, 2018, p. 30[25]).

Essa postura epistêmica diante da vida se estabelece em termos teórico-práticos pois está em diálogo direto com a

25 As páginas referenciadas desta obra seguem a numeração conforme aparecem na versão ebook (para leitura em formato epub).

própria lógica que pretende suplantar: a racionalidade ocidental racista. Portanto, é uma postura que nega dicotomias e raciocínios simploriamente lineares, pois busca transformar a partir do contexto em que se insere – instigando, assim, uma prática que sustente as fundamentações teóricas propostas. Esse é um dos principais eixos de contribuição que o pensamento decolonial oferece para a pesquisa e a prática do jornalismo: instigar a potente atitude de buscar compreender as conjunturas de forma ampla e plural, que não reforce dualismos, e que considere as insurgências que emergem justamente no interior da própria lógica que se analisa.

Em consonância com as reflexões de Maldonado-Torres, na mesma obra, Ramón Grosfoguel (2018), ao refletir sobre a atual crise civilizatória das sociedades ocidentais, localiza o esgotamento das perspectivas progressistas que ainda buscam ou buscavam transformações por meio de paradigmas eurocêntricos e racistas, e aponta justamente para um espaço possível de expansão da perspectiva decolonial. Para o autor, trata-se de uma oportunidade de transformação sistêmica, que devem ser desenvolvidas com "táticas e estratégias políticas decoloniais adaptadas a cada lugar" (GROSFOGUEL, 2018, p.76). O que defendo neste artigo é que o jornalismo pode ser um espaço a ser considerado na empreitada decolonial.

Quando se observam as principais características e finalidades do jornalismo (TRAQUINA, 2005a; REGINATO, 2019), estabelecidas em sua própria prática, bem como nas produções teóricas sobre a atividade, identifica-se a íntima relação com a democracia, a liberdade e a verdade, valores essenciais para a construção da modernidade e consolidação do capitalismo, que marcaram especialmente o século XX. Ora, esses valores apresentam cor-

respondência direta com a imparcialidade e a objetividade, características que definem na cultura profissional e social, o "bom jornalismo" realizado com "profissionalismo".

Tais valores e características sustentam as narrativas das e sobre as empresas jornalísticas de maior expressividade no Brasil, e se situam no cenário que considera o jornalismo como sendo o "quarto poder" no contexto da democracia nacional, exigindo dos profissionais uma suposta "responsabilidade social" no exercício da profissão. Sylvia Moretzhon (2000) descreve como esse cenário, para além de quaisquer valores atribuídos à prática jornalística, é marcado muito mais pela dinâmica dos poderes em disputa na construção do capitalismo e, podemos inferir, da própria modernidade, enquanto modelo societário da dinâmica capitalista. A autora destaca como a Folha de São Paulo (FSP), um dos maiores jornais em circulação no Brasil até hoje, apresenta sua própria prática jornalística no seu "Manual de Redação", publicação influente na formação de várias gerações de jornalistas no Brasil:

> *Com pouca variação de grau, há [na visão explicitada pela FSP no manual] uma só receita econômica (o mercado), uma só fórmula institucional (a democracia), num mundo que tende inevitavelmente à "globalização". Pois não se trata de um sistema estanque, mas que se propõe a enquadrar toda diversidade étnica ou cultural num mesmo modelo, já batizado como "fim da história",*

> *desde que cumpridos os preceitos da livre competição e da técnica. (MORETZSOHN, 2000, p.13)*

Essa orientação, que induz ao enquadramento do mundo em um modelo específico, serve justamente para delimitar a prática profissional diante dos acontecimentos, restringindo abordagens, ao mesmo tempo que estabelece um referencial significativo para o desenvolvimento prático da atividade jornalística. Essa conformação das referências adquire tons disciplinares para a construção do "jornalismo moderno", tal como nos mostra Flávia Biroli (2007).

Ao mesmo tempo, a forma de abordagem do mundo sugerida no manual de redação corrobora a reflexão que aponta o jornalismo como uma das práticas simbólicas significativas na construção da modernidade, especialmente no compartilhamento de valores e conceitos decisivos na construção da sociabilidade ocidental (BRIGGS, BURKE, 2006). Assim, é possível afirmar que o desenvolvimento da prática jornalística também está implicado na dinâmica atualizada do poder colonial que tem sua expressão no delineamento da modernidade ocidental e no capitalismo (MALDONADO-TORRES, 2018; GROSFOGUEL, 2018). Assim, a própria estruturação do jornalismo – suas características técnicas, seus valores e suas finalidades – torna-se diretamente ligada à consolidação e reprodução da colonialidade.

A perspectiva decolonial permite não apenas um olhar mais profundo sobre o que representa o jornalismo e sua prática na sociedade contemporânea, mas também instiga a observação das práticas que se diferenciem ao apresentar outras for-

mas possíveis de abordagens, a partir de olhares mais plurais, que contemplem aspectos e grupos sociais historicamente marginalizados pelo paradigma moderno-capitalista. Sendo assim, discutir possíveis inovações e insurgências na prática jornalística sob o viés decolonial também implica, portanto, olhar e analisar a estruturação epistêmica do jornalismo.

JORNALISMO, MIRADA NARRATIVA E DECOLONIALIDADE

A perspectiva comunicacional, na qual se localiza o jornalismo – entendido como prática que vai além da mediação de informações, incidindo sobre as relações sociopolíticas, as lógicas de poder e os processos de subjetivação dos atores sociais – parece ser propícia para desenvolver uma crítica "por dentro", tal como se observa na teoria decolonial. Muniz Sodré (2007) identifica que a abordagem epistemológica da comunicação se torna cada vez mais relevante na área de estudos, justamente por fornecer arcabouço para uma configuração "crítico-cognitiva" acerca da comunicação, ultrapassando os pontos de vista informacional e também os que, embora avancem ao considerar a complexidade dos processos comunicativos e seus atores, ainda se circunscrevem ao nível dos vínculos estabelecidos a partir da comunicação (SODRÉ, 2007, pp.21-22).

Para o autor, assumir uma postura epistêmica comunicacional é se tornar agente crítico na compreensão dos diferentes modos de ser que emergem do bios midiático e bios tecnológico, próprios da conjuntura contemporânea marcada pelo imperativo tecnológico e seus efeitos sobre os sujeitos.

> *Avançamos a hipótese de que a ciência da comunicação se dá, na crise do paradigma vigente das ciências sociais, como uma espécie de «acontecimento» a partir de uma oportuna «intervenção» do pensamento e da pesquisa numa situação que problematize, no interior das mutações culturais da sociedade contemporânea, as contingências da imbricação ou eevínculo comunitário. (SODRÉ, 2007, p.25)*

Essa abordagem comunicacional se aplica de forma especial ao jornalismo, tendo em vista o significativo papel exercido por essa prática nas dinâmicas sociais, sobretudo nas percepções e sentidos sobre/do tempo, bem como os efeitos do desenvolvimento tecnológico para a sociabilidade e a construção das subjetividades (SODRÉ, 2010).

As reflexões de Fernando Resende (2004) sobre o jornalismo convergem com a abordagem epistemológica da perspectiva comunicacional, ao destacar a importância de prioritariamente se estudar e elucidar a lógica que guia e se instala na prática do jornalismo (nos seus textos), e não seguir investigações que prefiram se dedicar ao texto, como prevalece na tradição dos estudos de jornalismo, reforçando tal lógica dominante rotineiramente reproduzida na ampla maioria dos textos jornalísticos. A limitação das perspectivas informacional e crítica para compreender (e praticar) o jornalismo estaria justamente nessa reiteração de um ponto de vista dominante – que se insere no contexto macro da modernidade e

seus valores dicotomicamente civilizatórios. E é no interior da própria prática jornalística tradicional que Resende (2004) identifica o que denomina de "narrativas de resistência", em que outras lógicas passam a reger a construção textual do jornalismo – fatos, temporalidade, espacialização, etc.

É, portanto, nessa perspectiva narrativa que podemos localizar a confluência dos estudos decoloniais com a prática e a pesquisa jornalísticas. A mirada narrativa, afirma Resende (2011), é a abordagem potente para colocar o jornalismo em discussão.

> *Se além de ser atravessada por aprisionamentos, também a concebemos [a narrativa] como sendo potência – inevitável percurso quando acolhemos, com o propósito da comunicação, os vazios instaurados pelo discurso e o paradoxo da linguagem –, talvez nela possamos reconhecer os problemas e os desafios relativos às mediações e às representações no jornalismo. (RESENDE, 2011, p. 11)*

Em termos dos estudos decoloniais, a partir de uma mirada narrativa seria possível dar a ver a/s lógica/s da de/colonialidade que permeia/m a prática do jornalismo, identificando não apenas os padrões moderno-coloniais, mas também insurgências e outras variáveis que emergem da própria conjuntura, e incidem nos sujeitos e nas mais diversas e complexas dimensões da sociabilidade.

Em estudo mais recente, Fernando Resende (2019) se de-

bruça nas contribuições de Paul Ricoeur para os estudos da narrativa, elucidando a dimensão metodológica fornecida pelo filósofo francês, especialmente no que tange à chamada "hermenêutica" proposta por aquele autor, que busca observar a "polissemia da alteridade" presente no texto narrado e no mundo que lê. De acordo com Resende (2019), "a topologia do sujeito na hermenêutica ricoeuriana é a intersecção: ela significa a possibilidade de reconhecer o que acontece entre o narrante e o narrado" (RESENDE, 2019, no prelo).

Longe de ser uma perspectiva tautológica, como bem ressalta o autor, essa abordagem visa elucidar aquilo que se apreende mesmo sem estar codificado no texto ou no discurso, aquelas estruturas que se assimila com o discurso sobre o jornalismo e consequentemente, no discurso do jornalismo, e que fica "armazenado" no imaginário, conformando visões de mundo, padrões, opiniões e comportamentos. Trata-se de um desafio metodológico que, conforme apontado pelo autor, "contribui para que seja atribuído à narrativa [no campo jornalístico] um caráter menos tomado pelo senso comum que a entende, de uma perspectiva conteudística, como sendo a história contada" (RESENDE, 2019, no prelo).

Na perspectiva ricoeuriana, a narrativa é uma trama que comporta fatos, ficções de diversas possibilidades/formas de ser, indo muito além de dicotomias, verdades absolutas e leituras objetificantes. O desafio se dá, portanto, no âmbito epistêmico, para o qual a teoria decolonial contribui sobremaneira, além de ser um desafio metodológico, já que a interpretação (o exercício hermenêutico) "se constrói na medida da leitura que se produz" (RESENDE, 2019, no prelo). Por isso, para (re)pensar a trama jornalística e suas diversas camadas, o que abarca

o que ela é e também o que ela faz, "os estudos da narrativa podem e devem contribuir para uma maior compreensão e um maior conhecimento em relação aos modos de narrar o cotidiano, expandindo, do ponto de vista da sua linguagem, as formas de o jornalismo existir" (RESENDE, 2011, p. 15).

A expansão das formas de existência do jornalismo coincide com a própria expansão da perspectiva eurocêntrica/ ocidental baseada na modernidade. Segundo Grosfoguel (2007), mesmo as miradas críticas à modernidade têm dificuldade de acessar possibilidades fora do ambiente simbólico eurocentrado, porque não conseguem reconhecer alteridades epistêmicas não-europeias. Por isso, o autor recorre à perspectiva de Aimé Césaire, para quem "la descolonización pasa por la afirmación de un universalismo concreto, depositario de todos los particulares" (GROSFOGUEL, 2007, p.72), bem como à proposta de "transmodernidade", de Enrique Dussel, que é justamente o projeto decolonial de superar a epistemologia eurocentrada.

Grosfoguel (2007) denomina esse cenário para a construção de "perspectivas outras" de pluriversalidade, processo horizontal de diálogo crítico entre os povos. Ele também ressalta a coincidência do conceito de "diversalidade" de Edouard Glissant na construção dessa utopia de um mundo transmoderno pluriversal, onde caibam todos os mundos. E é imprescindível que haja uma transformação para que esse mundo desponte a partir da conjuntura atual.

A partir das reflexões de Grosfoguel (2007), e considerando as possibilidades da perspectiva narrativa (RESENDE, 2019), é possível inferir que se o jornalismo e sua narrativa, tal como conhecemos, configuram um aparato simbólico relevante para

a construção da modernidade eurocêntrica, as *formas outras* que emergem da própria prática jornalística são terreno fértil para a insurgência da transmodernidade, numa proposta pautada pela pluriversalidade que comporta todos e outros mundos possíveis.

Acessar *formas outras* de existência, a partir de outras epistemologias, é, portanto, um desafio convergente entre os estudos decoloniais e as reflexões sobre o jornalismo desde uma mirada narrativa. Para Erick Torrico (2016), um pensamento comunicacional decolonial deverá ser constituído a partir de outras referências e bases sociais, colocando em disputa projetos civilizatórios, indo além da superação de hierarquias, e reflexões críticas sobre subalternizações e distinções identitárias, comuns às perspectivas críticas que ainda atuam na chave da modernidade (TORRICO, 2016, p. 151).

Essa tarefa remonta ao que foi realizado nos textos referidos por Mignolo (2007) como fundamentais para os estudos decoloniais: buscar outras formas de existência em "diálogo conflitivo" com as formas de pensamento dominantes. Esse parece ser o caminho para a construção de um horizonte pluriversal (GROSFOGUEL, 2007), em que haja um compromisso prático com as transformações necessárias, uma atitude decolonial diante dos acontecimentos (MALDONADO-TORRES, 2018).

Acrescenta-se que, no que diz respeito à comunicação, a decolonialidade instiga também a superação de certa "arrogância" impregnada na própria prática jornalística – fundamentada no pensamento ocidental-moderno – e no olhar que ela evoca, que separa o mundo em sujeitos e objetos, es-

tabelecendo uma relação assimétrica da qual subjaz as figuras que podem falar e pensar e aquelas de quem se fala ou sobre quem se pensa. Elucidar essas assimetrias, estabelecidas através do projeto colonial, é importante tarefa para que se possa conjurar outros mundos simbólicos possíveis, entre eles o jornalismo.

Para tal realização, precisamos, como ressalta Torrico (2016),

> *"Hacernos parte de uma revuelta multidimensional em la esfera comunicacional que desde la perspectiva subalterna remueva los âmbitos de su epistemologia y ontologia, renueve su teorización e indagación y revitalice su práctica cotidiana com um norte humanizante y emancipador" (TORRICO, 2016, p. 158).*

O que Torrico preconiza é justamente o engajamento prático, sustentando o plano teórico decolonial, apontado por Maldonado-Torres (2018). Assim, o jornalismo que seja baseado numa episteme decolonial requer um compromisso com a prática desde outros paradigmas, mais plurais. Além disso, acrescenta Maldonado-Torres (2018), a decolonialidade se concretiza coletivamente, o que também parece ser um apontamento importante para a prática jornalística (e para sua análise).

CONSIDERAÇÕES FINAIS:
O DECOLONIAL COMO LIBERDADE PARA O JORNALISMO

O que os estudos decoloniais têm feito, desde o momento em que estabeleceu "diálogo conflitivo" com o poder estabe-

lecido pelo empreendimento colonial, tal como nos exemplos apresentados por Mignolo (2007), é justamente por em evidência abordagens epistêmicas que contribuam para enfrentar a própria lógica da colonialidade, que produz racismo, desigualdades, injustiças e mortes – concretas/físicas, simbólicas e epistêmicas. O desafio que se impõe no diálogo entre a perspectiva decolonial e o jornalismo é o fortalecimento das insurgências decolonizantes no interior da dinâmica da tessitura da narrativa jornalística – o que engloba sua prática e sua reflexão teórica.

Esse desafio ganha uma importância contextual, se considerarmos a crise que assola o campo do jornalismo, seja no que diz respeito à credibilidade de seus conteúdos – e a tão evocada "disputa de narrativas" entre os diversos atores sociais que compõem e disputam a prática jornalística –, tanto no que se refere aos reveses da atividade enquanto modelo de negócio. Com essa abordagem que articula os estudos decoloniais e da narrativa, busca-se contribuir para a discussão e impulsionamento de outras formas de conhecer e ser, que podem se caracterizar como saídas importantes para a atual crise global, que também atingiu tanto a produção de conteúdos em si, quanto o próprio mercado de periódicos.

O cenário de "fim de mundo" que assola as sociedades em todo o planeta é abordado por Ailton Krenak (2019), importante intelectual indígena brasileiro, como resultado do processo civilizatório empreendido pelo projeto colonial-moderno. Para ele, essa dinâmica que desagrega os indivíduos da própria experiência profunda da vida, no entanto, não é capaz de anular totalmente as possibilidades de existir.

> *O tipo de humanidade zumbi que estamos sendo convocados a integrar não tolera tanto prazer, tanta fruição de vida. Então, pregam o fim do mundo como uma possibilidade de fazer a gente desistir dos nossos próprios sonhos. E a minha provocação sobre adiar o fim do mundo é exatamente sempre poder contar mais uma história. (KRENAK, 2019, pp. 26-27)*

Nesse sentido, o encontro entre os estudos decoloniais e a abordagem narrativa do jornalismo pode se configurar como um espaço para se contar outras histórias possíveis para o jornalismo e sua conformação no ambiente simbólico-cultural contemporâneo.

O (in)surgimento de iniciativas jornalísticas que se posicionem a partir de outros paradigmas epistêmicos, e que estejam abertas a um mundo mais plural, é um desafio tão potente quanto o próprio potencial das parcelas historicamente marginalizadas da sociedade de contar suas histórias. Assim, o desafio desloca-se também para a capacidade de circulação e propagação de histórias outras utilizando as mesas estruturas moderno-coloniais.

Em um dos textos clássicos dos estudos decoloniais, que marca a entrada mais expressiva da perspectiva decolonial no ambiente institucional acadêmico, Aníbal Quijano (1992) discorre sobre a atitude epistêmica que a decolonialidade instiga, e assim encerra as reflexões:

> *La liberación de las relaciones interculturales de la prisión de la colonialidad, entraña también la libertad de todas las gentes, de optar individual o colectivamente en tales relaciones; una libertad de opción entre las diversas orientaciones culturales. Y, sobre todo, la libertad para producir, criticar y cambiar e intercambiar cultura y sociedad. Es parte, en fin, del proceso de liberación social de poder organizado como desigualdad, como discriminación, como explotación, como dominación. (QUIJANO, 1992, p.20)*

O que buscamos com esse artigo foi oferecer análises e argumentos que contribuam para a construção de outros caminhos e outros olhares para o jornalismo, ampliando o entendimento sobre a prática e a pesquisa na área. Assim, as inevitáveis transformações podem se abrir para posturas epistêmica outras (mais livres e plurais) que possam emergir na própria experiência cotidiana.

Referências

• BALLESTRIN, Luciana. (maio-agosto, 2013). América Latina e o giro decolonial. Revista Brasileira de Ciência Política, nº11. Brasília. pp. 89-117. Disponível em: http://periodicos.unb.br/index.php/rbcp/article/view/2069

• BIROLI, Flávia (2007). Técnicas de poder, disciplinas do olhar: aspectos da construção do "jornalismo moderno" no Brasil. História [online]. vol.26, n.2, pp.118-143. DOI: https://doi.org/10.1590/S0101-90742007000200007.

• BRIGGS, Asa; BURKE, Peter (2006). Uma história social da mídia: de Gutenberg à Internet. 2 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora.

• GROSFOGUEL, Ramón (2007). Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago & GROSFOGUEL, Ramon (coords.). (2007). El giro decolonial: reflexiones para uma diversidad epistêmica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

• GROSFOGUEL, Ramón (2018). Para uma visão decolonial da crise civilizatória e dos paradigmas da esquerda ocidentalizada. In: BERNARDINO--COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFOGUEL, Ramón (orgs.). (2018). Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico. [ebook] Belo Horizonte: Autêntica Editora.

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

• MALDONADO-TORRES, Nelson (2018). Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFOGUEL, Ramón (orgs.). (2018). Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico. [ebook] Belo Horizonte: Autêntica Editora.

• MIGNOLO, Walter (2007). "El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto". In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago & GROSFOGUEL, Ramon (coords.). (2007). El giro decolonial: reflexiones para uma diversidad epistêmica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

MORETZSOHN, Sylvia. "Profissionalismo" e "Objetividade": o jornalismo na contramão da política. Anais da IX COMPÓS. Porto Alegre-RS, 2000. Disponível em: http://www.compos.org.br/data/biblioteca_1434.pdf

• QUIJANO, Aníbal (1992). Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. Perú Indígena. 13(29). pp. 11-20. Disponível em: https://www.lavaca.org/wp--content/uploads/2016/04/quijano.pdf

• REGINATO, Gisele Dotto (2019). As finalidades do jornalismo. Florianópolis: Insular.
• RESENDE, Fernando (2004). O olhar às avessas: a lógica do texto jornalístico. Anais da XIII COMPÓS. Encontro da Associação Nacional de Programas de Pós-Graduação em Comunicação. São Bernardo do Campo-SP. Disponível em: http://www.compos.org.br/data/biblioteca_668.pdf
• RESENDE, Fernando. (2019) Ricoeur e sua filosofia sem absoluto: o que acontece apesar de tudo na intersecção? Rio de Janeiro. No prelo.
• RESENDE, Fernando (2011, junho). Às desordens e aos sentidos: a narrativa como problema de pesquisa. Anais da Compós XX. Encontro da Associação Nacional de Programas de Pós-Graduação em Comunicação. Porto Alegre. Disponível em: http://www.compos.org.br/data/biblioteca_1674.pdf
• SODRÉ, Muniz (outubro, 2007). Sobre a Episteme Comunicacional. Revista MATRIZes. São Paulo: n. 01, pp. 15-26. DOI: https://doi.org/10.11606/issn.1982-8160.v1i1p15-26
• SODRÉ, Muniz (2009). A Narração do Fato. Notas para uma teoria do acontecimento. Petrópolis-RJ: Ed. Vozes.
• SODRÉ, Muniz (2010). Jornalismo como campo de pesquisa. Brazilian Journalism Research. vol. 6 n. 2. Pp.7-16 Disponível em: http://bjr.sbpjor.org.br/index.php/bjr/article/view/13/13
• THOMPSON, John (2002). A mídia e a Modernidade. Uma teoria social da mídia. 5 ed. Petrópolis-RJ: Editora Vozes.
• TORRICO, Erick R. Torrico (2016). Hacia la Comunicación Decolonial. Bolivia: Universidad Andina Simón Bolívar.
• TRAQUINA, Nelson. (2005a). Teorias do Jornalismo, porque as notícias são como são. Vol. 1. Florianópolis: Insular.
• TRAQUINA, Nelson. (2005b). Teorias do Jornalismo. A tribo jornalística – uma comunidade interpretativa transnacional. Vol. 2. Florianópolis: Insular.

Elaide Martins

Elaide Martins (Belém-PA, Brasil)
elaide@ufpa.br

Doutora em Ciências Socioambientais pelo Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA) / Universidade Federal do Pará (UFPA), Mestre em Ciências da Comunicação pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP) e Graduada em Jornalismo pela UFPA. É docente na Faculdade de Comunicação e no Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Cultura e Amazônia da UFPA. Coordena o Grupo de Pesquisa Inovação e Convergência na Comunicação-InovaCom (UFPA/CNPq) e é vice coordenadora do projeto de pesquisa Observatório de Comunicação, Culturas e Resistência na Pan-Amazônia (PPGCOM-UFPA). Integra o Nephi-Jor (UFSC/CNPq) e a Rede JorTec/SBPJor.

Doctora en Ciencias Socioambientales por el Centro de Altos Estudios Amazónicos (NAEA) / Universidad Federal de Pará (UFPA), Magíster en Ciencias de la Comunicación por la Universidad Metodista de São Paulo (UMESP) y Graduada en Periodismo por la UFPA. Es profesora de la Facultad de Comunicación y del Programa de Posgrado en Comunicación, Cultura y Amazonía de la UFPA. Coordina el Grupo de Investigación en Innovación y Convergencia en Comunicación-InovaCom (UFPA/CNPq) y es subcoordinadora del Proyecto de Investigación Observatorio de Comunicación, Culturas y Resistencia en Pan-Amazonía (PPGCOM-UFPA). Integra el Nephi-Jor (UFSC/CNPq) y la Red JorTec/SBPJor..

Ativismo e resistência em tempos de pandemia: as narrativas de coletivos jornalísticos sobre a Amazônia brasileira

"Nossas vidas são as nossas narrativas.
Melhor dizendo, nossas narrativas
tecem nossas vidas"
(Motta, 2013, p. 18)

INTRODUÇÃO

Ao procurarmos comprender a presença do ativismo em narrativas jornalísticas pelo viés da resistência, é quase inevitável situá-las na perspectiva da decolonialidade, associando-as às lutas sociais e ao combate às diferentes formas de dominação. Assim, nos soa adequado começar esse desafio aproximando as narrativas de coletivos jornalísticos nativos digitais aos movimentos sociais em rede, cujas similitudes parecem ultrapassar os usos e apropriações de tecnologias de informação e comunicação (TICs) e assinalam para práticas impulsionadas pela defesa de seus ideais.

A abordagem aqui proposta começa tentando entender a natureza do que estamos denominando de narrativas jornalísticas ativistas, um termo que parece trincar os alicerces de certos princípios basilares do jornalismo, como o da neutrali-

dade, aquele que prima pela isenção na produção da notícia. Afinal, ativismo não condiz com neutralidade. Fazer ativismo é assumir posicionamentos, manifestar opiniões, defender ideais e promover engajamento. É, sobretudo, criar e alimentar distintas formas de resistência e tentar reverter a lógica das instâncias de poder, contrapondo-se à dominação estabelecida, faceta naturalizada e legitimada no "ocultamento das condições estruturais" de sua reprodução (Miguel, 2018, p. 77-78). Certamente, essa percepção nos remete a Foucautl (2009, p. 241), que acredita que, "para resistir, é preciso que a resistência seja como o poder" - pelo menos estruturalmente.

Para Castells (2015), ambos os processos - dominação e resistência - configuram a estrutura do poder por meio de sua interação na sociedade em rede, operando na mesma lógica. Isso significa dizer que a resistência ao poder estabelecido pode se manifestar por meio dos mesmos mecanismos que constituem poder, ou seja, ambas as dinâmicas dependem da formação e de estratégias de redes. Na comunicação, a inovação pode ser considerada uma dessas estratégias, relacionando-se a novas combinações e, comumente, à capacidade de mudança. Trata-se, como bem ressalta Rosseti (2013), de um fenômeno social, simbólico e tecnológico da sociedade contemporânea midiatizada. No caso do jornalismo, a inovação pode ser compreendida sob diversos aspectos, modos e sentidos, seja nas formas narrativas, nos processos produtivos, tecnológicos e/ou interativos, na gestão, perfil das equipes, etapas de distribuição, consumo e circulação das informações, dentre outros (Martins, 2018a). Nessa perspectiva, a inovação é fundamental para os veículos jornalísticos expandirem o fluxo de suas produções, tornar suas narrativas mais

sofisticadas e atrativas e envolver seus públicos, da participação ao engajamento.

Assim, os coletivos jornalísticos inovadores despontam como um 'campo fértil' para desenvolver esta pesquisa, considerados um provável palco da resistência à dominação estabelecida - ambas posições de luta em movimento, sendo a resistência, como bem ressalta Foucault (2009, p. 241), "tão inventiva, tão móvel, tão produtiva quanto ele (poder). Que, como ele, venha de "baixo" e se distribua estrategicamente".

A fim de alcançar nossos objetivos, buscamos aproximações entre esses coletivos e os movimentos sociais em rede, por sua vez aqui entendidos como espaço e/ou expressão da resistência. São percebidos por Castells (2013) como movimentos que se estabelecem a partir de múltiplas conexões e passam pela comunicação entre as pessoas. A partir disso, procuramos identificar a presença de suas características, sistematizadas por Castells (2013), nas narrativas de tais coletivos, a fim de comprender a natureza do que estamos chamando de narrativas jornalísticas ativistas. Portanto, este texto é um esforço de reflexão sobre essas narrativas enquanto instrumento de resistência no contexto dos processos decoloniais, cujos estudos enfocam a desconstrução das estruturas e lógica de dominação estabelecidas pela colonialidade do poder – apontada por Quijano (2007) como a matriz e/ou padrão de dominação global que se constitui como a face oculta da modernidade e é reproduzida mesmo após o colonialismo. Essa reprodução ocorre em diversas instituições e esferas, sobretudo nos discursos hegemônicos que circulam na sociedade em rede. Daí a importância das contra narrativas, produzidas, dentre outros, por coletivos jornalísticos, conforme veremos adiante.

1 - OS COLETIVOS E SUAS NARRATIVAS JORNALÍSTICAS ATIVISTAS

Em sua maioria, os coletivos jornalísticos são criados por equipes heterogêneas, que reúnem jornalistas e outros profissionais da comunicação, além de analistas de dados, cientistas sociais e políticos, antropólogos e simpatizantes de determinadas causas sociais. Ao serem firmados em grupos, geralmente, caracterizam-se pela horizontalidade e se sustentam em redes de colaboração locais, nacionais e internacionais, constituídas por pessoas físicas ou jurídicas, incluindo instituições e coletivos afins. Percebe-se, ainda, que costumam defender bandeiras específicas, delimitando os temas em suas abordagens.

Comumente, esses coletivos produzem narrativas e ações que buscam promover maior participação do público, inclusive por meio de recursos inovadores, visando mais interação com seus conteúdos e engajamento quanto às causas que defendem. Sobre seus modelos de negócios, muitos procuram se manter por meio de parcerias, programas de educação midiática e ações para conquistar a confiança, participação e adesão financeira do público. Para tanto, é importante investir em qualidade, inovação, transparência e jornalismo investigativo.

Assim, ao olharmos para essas características gerais, podemos definir os coletivos jornalísticos como grupos heterogêneos e horizontais, que praticam jornalismo de nicho e/ou investigativo, que se amparam em redes de apoio, promovem ações, produzem narrativas contra hegemônicas, visam a confiança e envolvimento do público e buscam parcerias e soluções inovadoras para seu sustento financeiro. Suas narrativas são sedimentadas em uma estrutura multiplataforma,

favorecendo a transmídia e a multimidialidade, e são marcadas por um posicionamento parcial, distanciando-se da neutralidade jornalística e defendendo seus valores, ideais e causas sociais. É aqui, nessas características, que jornalismo e ativismo se interseccionam, aproximando algumas dinâmicas e particularidades. Para pensar os coletivos jornalísticos como fenômeno da contemporaneidade, Altenor Neto (2017, p. 61) propõe quatro eixos teóricos:

> *eixo da atividade humana, identificando o trabalho como uma prática complexa que transcende a ideia de emprego assalariado; comunicacional, discutindo a importância das "práticas linguageiras" (Souza-e-Silva e Faïta, 2002) na execução de tarefas e no fortalecimento da sociabilidade entre os sujeitos; eixo identitário, pensando sobre a fluidez da construção identitária e nos novos sentidos do trabalho nos coletivos a partir da confluência dessas identidades; e o eixo produtivo, tendo como foco o uso da tecnologia, tanto do ponto de vista da produção, como da própria constituição dos grupos.*

O autor ressalta que tais eixos não têm a pretensão de contemplar todas as dimensões do trabalho nos coletivos, mas sim ajudar a reavaliar "o lugar e as feições do jornalismo e do comunicador na atualidade" (Mendes Neto, 2017, p. 61), uma vez que, para o autor, os coletivos despontam como uma das

manifestações das reconfigurações do jornalismo, considerando-os como arranjos comunicacionais. Por mais que não tenhamos, neste trabalho, a intenção de usar esses eixos como categorias de análise, consideramos importante citá-los aqui para evidenciar dimensões dos coletivos.

Nesta pesquisa, a dimensão que nos interessa é a sua natureza ativista, examinada sob as lentes de aproximação das características dos movimentos sociais em rede com os coletivos jornalísticos digitais enquanto instrumentos decoloniais. Como bem ressalta Altenor Neto (2017), ainda que os coletivos pontuem um fenômeno contemporâneo, fazem eco a certo ideal de imprensa alternativa, atuando, portanto, no combate ao padrão de dominação global-colonial. Assim, são marcados por premissas e práticas com sentido contra hegemônico e contestam as "formas de dominação impostas por classes e instituições hegemônicas, ao mesmo tempo em que se priorizam conteúdos vinculados à justiça social, aos direitos humanos e à diversidade cultural" (Moraes, Ramonet, & Serrano, 2013, p. 16).

Nessas prioridades, acrescentamos a defesa dos direitos ambientais, trabalhistas, de gênero e das minorias, e o apoio a movimentos populares com abordagens políticas, sociais e de cidadania. É a delimitação das temáticas de interesse dos coletivos, como também de seus ideais e princípios, que pautam suas ações e narrativas e os conduzem para o jornalismo de nicho ou segmentado, modalidade que se fortalece dada a ampla diversidade de fontes e fragmentação noticiosa que vivemos hoje na sociedade em rede. "Quanto maior a fragmentação ou segmentação informativa, **maior a diversidade de fontes e percepções**, dando como resultado uma

informação mais contextualizada e mais próxima da realidade" (Castilhos, 2009) (grifo do autor).

Dentre outras, a segmentação tem sido a escolha de muitos veículos jornalísticos alternativos, voltando-se para públicos mais específicos. Com abordagens noticiosas marcadas por perspectivas diferentes dos tradicionais meios de comunicação, esses veículos costumam fazer contraponto aos monopólios midiáticos. Segundo Downing (2002), para ser alternativa, a mídia deve compartilhar os valores dos movimentos sociais e produzir versões omitidas pela grande mídia, questionando o discurso dominante e conquistando a confiança do público em relação ao seu poder de mudar a realidade.

Nesse caso, ao nosso ver, a busca pela confiabilidade perpassa, pelo menos, três caminhos que se entrecruzam: a) as ações de educação midiática voltadas aos parceiros e público, ampliando os conhecimentos e incentivando seu empoderamento; b) os investimentos em jornalismo de qualidade, pautado em investigações das notícias, colaborativismo entre os parceiros, diversidade de fontes para construção de distintas perspectivas, transparência no posicionamento político e escolha de pautas das grandes reportagens com a participação do público; c) reconfiguração de seus modelos de negócios, baseados na adesão e participação coletiva, na transparência e prestação de contas dos recursos recebidos e nos projetos próprios, como os de educação midiática e reportagens especiais, quase sempre investigativas. Tais premissas respaldam seus argumentos de credibilidade, convergindo para a manutenção de um modelo de negócios amparado na adesão e até associação do público.

Uma vez envolvido com a escolha dos temas a serem abor-

dados ou reconhecida a sua afinidade com os valores, causas e ideais dos coletivos, o público pode sentir-se parte desse projeto. O envolvimento do público nesses caminhos entrecruzados favorece o seu engajamento não só nas lutas levantadas pelos coletivos jornalísticos, mas na própria manutenção financeira deles. Pode-se dizer que há, portanto, uma hibridização ou convergência no papel do público, que pode experimentar novas e fragmentadas formas de envolvimento, fortalecendo a cultura participativa.

Esse termo, cunhado por Henry Jenkins (1992), era usado inicialmente "para descrever a produção cultural e as interações sociais de comunidades de fãs" (Jenkins, Green, & Ford, 2014, p. 24), visando diferenciá-las das atividades de outros espectadores. Hoje, acrescentam os autores, a cultura participativa se refere "(...) a uma variedade de grupos que funcionam na produção e na distribuição de mídia para atender a seus interesses coletivos" (2014, p.24). Pode-se dizer que se relaciona a uma reconfiguração no papel de produtores e consumidores já que "os públicos estão se fazendo nitidamente presentes ao modelarem ativamente os fluxos de mídia" (Jenkins, 2009, p. 30).

Portanto, o conceito de cultura participativa contrapõe-se à ideia de público passivo e desvela mudanças e tensões na relação entre público e empresa, sobretudo no âmbito das práticas comunicativas conectadas. Nesse sentido, Castells (2015) destaca uma das grandes diferenças entre a internet e os meios de comunicação tradicionais, como a televisão ou o rádio: seus usuários vivem com ela - ou até mesmo, arriscamos dizer, vivem inseridos nela. Para Castells (2003, p.114), a internet desponta como uma mídia indispensável

para a organização dos movimentos sociais surgidos na Era da Informação, os quais "manifestam-se na e pela Internet". Ele explica que isso ocorre, dentre outras, porque esses movimentos mobilizam-se, essencialmente, em torno de valores culturais.

> *Nesse contexto, a comunicação de valores e a mobilização em torno de significados tornam-se fundamentais. Os movimentos culturais (no sentido de movimentos voltados para a defesa ou a proposta de modos específicos de vida e significado) formam-se em torno de sistemas de comunicação – essencialmente a Internet e a mídia – porque é principalmente através deles que conseguem alcançar aqueles capazes de aderir a seus valores e, a partir daí, atingir a consciência da sociedade como um todo (Castells, 2003, p. 116)*

Considerando a internet para além de um meio de comunicação e compreendendo-a como uma ambiência conectada e global, percebemos que o público vem passando por mudanças significativas a partir de novas formas de participação. A interação e o engajamento do público também são incrementados com a construção de narrativas, sobretudo no âmbito da cultura participativa.

Geralmente associada à Literatura, a narrativa costuma ser compreendida como uma "conexão entre todos os elementos que compõem o enredo: personagens, tempo, espaço e

conflito" de uma história, que pode ser real ou imaginária. Essa conexão, ou seja, o encadeamento desses elementos e a respectiva exposição de uma série de acontecimentos pode ocorrer por meio de linguagem textual, sonora, imagética, audiovisual e, mais recentemente, multimidiática. Nesse sentido, ou seja, utilizando diversos recursos de linguagem, a narrativa, no jornalismo, pode ser considerada um aspecto de inovação (Martins, 2018a), não somente por suas estruturas e recursos sofisticados e interativos, mas também por seu caráter ativista que visa arregimentar apoio a determinadas causas almejando a transformação da realidade.

Adotamos o conceito de narrativa discutido por Luiz Gonzaga Motta (2007, p. 143) que a percebe como uma forma de compreender o mundo: "A partir dos enunciados da narrativa, somos capazes de colocar as coisas em relação umas com as outras em uma ordem e perspectiva, em um desenrolar lógico e cronológico". Portanto, para este autor, a narrativa "traduz o conhecimento objetivo e subjetivo do mundo [...] em relatos". Nesta perspectiva, enfocamos as narrativas produzidas por coletivos jornalísticos. "No jornalismo, a narrativa se configura muitas vezes em uma única reportagem ou em uma notícia tipo fait divers (notícias de interesse humano, relatos de dramas e tragédias pessoais, fatos insólitos, lugares pitorescos), cuja estrutura fechada se assemelha à do conto" (Motta, 2013, p. 95). Ao recorrer a Paul Ricoeur, este autor ressalta a importância da narrativa para agenciar os fatos como um sistema com começo, meio e fim, constituindo-se um objeto fundamental no processo de constante (re) elaboração pelas partes envolvidas, cujas dimensões intercalam-se entre si.

> *Por um lado, a narrativa é um dispositivo argumentativo que visa seduzir e envolver o interlocultor, desvelando intencionalidades que lhe são implícitas. Por outro, ela é uma composição mais heterogênea que homogênea, revelando no processo de sua configuração, correlações de poder e disputas pela cocriação e interpretação do sentido público dos eventos (Motta, 2013, p. 12)*

É possível perceber essas facetas nas narrativas produzidas por veículos jornalísticos alternativos, seja em suas estratégias para envolver o público e até mesmo explicitando suas intencionalidades, seja nas disputas de poder, produção e interpretação de sentidos. Além de criticar questões políticas e denunciar desigualdades sociais, esses veículos tentam mudar o papel do público e o incorporar em suas formas narrativas, sobretudo por meio de mecanismos que favoreçam a sua interação com o conteúdo. Daí a importância de se pensar as interfaces as narrativas visando essa participação, o que, segundo Prata e Beiguelman (2018) constitui elemento essencial para uma narrativa ativista. À medida em que o jornalismo se apropria dessa modalidade narrativa e se associa à ação dos movimentos sociais em rede, delineia-se melhor a ideia de narrativa jornalística ativista, cuja natureza pode ser compreendida no âmbito da narrativa de resistência, associada ao campo do ativismo.

Segundo Castells (2013), o ativismo nasce em cenários de crise social, econômica e de legitimidade ou mesmo da des-

confiança em relação às instituições políticas. Sua gênese se dá de forma espontânea, gerando ação coletiva para defender demandas específicas e tentar mudar o status quo da sociedade. Esse mesmo intuito se faz presente nas narrativas ativistas que buscamos aproximar dos movimentos sociais em rede, apreendidos enquanto "ações coletivas deliberadas que visam a transformação de valores e instituições da sociedade" (Castells, 2013, p. 114), manifestando-se na e pela internet.

Nesse sentido, a narrativa jornalística ativista pode provocar mudanças no papel do público a partir dos modos de narrar, sobretudo se explorar recursos interativos que permitam e incentivem a interação com o seu conteúdo. Assim, a narrativa pode ser constituída por uma gama de elementos interativos, a exemplo dos recursos imersivos, transformando a 'recepção' em experiência física.

Com vistas a esse contexto, remetemo-nos a Sandra Gaudenzi (2017), que julga que a tecnologia interativa não se trata apenas de uma ferramenta, mas de um processo que visa cultura estética e mudanças políticas. Podemos dizer que, além de atrair o público com as possiblidades de performance narrativa, pode estimulá-lo a se engajar e a contestar as estruturas sociais comumente expostas pelas narrativas ativistas, no caso deste trabalho, as narrativas produzidas por coletivos jornalísticos. Essa percepção dialoga com o que José Valero e Alba Ortega (2018) chamam de novas narrativas, as quais são:

> *Entendidas como estrategias comunicativas efectivas y no como elementos aislados, pueden ayudar a potenciar el*

> *consumo de noticias y crear nuevos hábitos de lectura. Entre ellas, destacaron la realidad virtual y las imágenes 360 como recursos inmersivos para situar al usuario en el centro de la acción, la gamificación para favorecer el compromiso, los laboratorios de medios como núcleos de experimentación y el creciente uso del periodismo de datos (Valero & Ortega, 2018, p. 10)*

Inserida nessas novas narrativas, podemos dizer que as narrativas jornalísticas ativistas incentivam, ainda, a cultura participativa e a autonomia do público: pela perspectiva de um usuário ativo, que tome decisões e faça intervenções para a história avançar, engajando-se em causas e lutas sociais sobre as quais tenha afinidades. São narrativas que conduzem à disputa de poder, resistência e ativismo.

É importante compreender que essa participação mais ativa do público precisa ser pensada desde a concepção da narrativa, a fim de favorecer a interação e o engajamento social e fortalecer a resistência às formas de dominação de poder. Não basta o conteúdo das narrativas convidar o público a participar de possíveis atos e/ou manifestações ou a defender certas ideias e/ou bandeiras de luta. Reconhecemos que isso é muito importante, mas não suficiente. É preciso que as narrativas, inseridas nos processos decoloniais, sejam pensadas, planejadas, desenhadas para a resistência. Isso significa dizer que se trata de narrativas que buscam promover o engajamento, convidando o público a aderir (a suas causas), participar (de

suas lutas) e promover suas ideias por meio do espalhamento e de outras ações, sobretudo transmidiáticas. Inspirando-nos na narrativa transmídia, é o que chamamos aqui de 'performance narrativa', uma característica que visa um percurso de envolvimento da audiência em que, no primeiro momento, pretende atrair esse público à história para, posteriormente, motivá-lo a se engajar em suas ideias, criando e fazendo circular o conteúdo, expandido as narrativas.

Esse aspecto nos remete aos princípios da narrativa transmídia (Jenkins, 2009), os quais possuem um caráter ativista relevante, como os conceitos da Performance e do Espalhamento. O primeiro é constituído por dois elementos fundamentais: o atrator cultural e ativador cultural, que no âmbito transmidiático e, consequentemente da cultura participativa, são concebidos, respectivamente, para atrair e ativar a participação do público. Essa atuação pode ser embalada pelo Espalhamento, que visa a interação do público, sobretudo, por meio dos sites de redes sociais, que por sua vez favorecem as ações de comentar, produzir, mixar, compartilhar e espalhar conteúdo, dentre outras.

Portanto, o desenho da narrativa é fundamental para possibilitar o uso desses e outros princípios que permeiam a cultura participativa, como também para permitir o caráter ativista e de resistência nas narrativas, os quais podemos considerar como aspectos de inovação e, ao mesmo tempo, de disputas de poder. Como bem lembram Prata e Beiguelman (2018), há necessidade de um designer de interface para pensar e possibilitar a interação do público com o conteúdo, assim como de um programador para viabilizar essa construção. Acreditamos que os diferentes formatos das narrativas promovem

maior participação do público, transformando o seu papel. Portanto, são todos elementos importantes na constituição de uma narrativa jornalística ativista, a qual propaga o fazer e o resistir por meio de seu caráter contra hegemônico e reforça, em esfera interconectada, seja local ou global, as ações e bandeiras de luta dos movimentos sociais em rede.

2 - CARACTERÍSTICAS DOS MOVIMENTOS SOCIAIS EM REDE

A fim de tentar entender se os movimentos sociais em rede possuem um padrão emergente, Castells (2013) estudou os protestos embalados pela Primavera Árabe1[26] e buscou identificar as características em comum. Para ele, esses movimentos são desencadeados pela emoção, decorrentes de algum evento, fato ou episódio significativo que conquiste a adesão do público a ideias, projetos, causas e reivindicações. Dentre muitos, podemos citar como exemplo a onda de protestos provocada após o assassinato do afro-americano George Floyd por um policial de Minneapolis, nos Estados Unidos, em maio de 2020. Embalada por forte comoção, a hashtag #BlackLivesMatter (Vidas Negras Importam) foi importante instrumento para organizar manifestações globais contra o racismo, facilitando a comunicação e conexão em rede. Portanto, como bem ressalta Castells (2013), os movimentos sociais em redes são sempre emocionais e se passam pela comunicação entre as pessoas. Dentre as suas principais características, destacam-se:

26 Termo que designa a onda de protestos e revoluções no Oriente Médio e norte da África a partir de dezembro de 2010, quando a população foi às ruas para derrubar ditadores e/ou reivindicar melhores condições sociais de vida (Pena, 2021).

2.1 - MULTIMODAIS, HÍBRIDOS E DESCENTRALIZADOS

Esses movimentos sociais são conectados em rede de múltiplas formas. Aqui, é importante ressaltar que o uso da internet e dos aparelhos celulares está em sua essência, mas a forma de se conectar é multimodal, ou seja, inclui mídia, redes sociais online e offline, blogosfera... isso permite formar redes com outros movimentos. Castells (2013) considera uma prática continuada, que tende a se expandir – e essa continuidade "tem lugar no espaço livre da internet" (2013, p. 166), que abriga diversas plataformas para esse *continuum*. Podemos dizer que isso favorece a descentralização da estrutura do movimento, potencializando a participação da audiência, calcada nos objetivos e valores comuns. Assim sendo, a estrutura descentralizada e aberta da rede de redes maximiza as possibilidades de interação e reconfigura o engajamento da audiência.

Ademais, esses movimentos são marcados pelo hibridismo: por mais que comecem nas redes sociais digitais, se concretizam ao ocupar os espaços simbólicos da cidade. Essa intersecção entre cibernética e espaço urbano constitui um terceiro lugar: o espaço da autonomia, considerado uma forma especial dos movimentos sociais em rede. Castells (2013) ressalta que só se pode ter autonomia pela capacidade de se organizar no espaço livre das redes de comunicação, mas ao mesmo tempo, ela pode ser exercida como força transformadora, desafiando a ordem institucional. A estrutura descentralizada desses movimentos culmina na ausência de uma liderança específica, fazendo com que sejam autogovernados por seus participantes. Portanto, a deliberação no espaço de autonomia está vinculada à descentralização e à horizontalidade das redes.

2.2 - LOCAIS, GLOBAIS E HORIZONTAIS

Por mais que, geralmente, sejam iniciados em contextos específicos, os movimentos sociais em rede, sobretudo devido a sua natureza conectada, aprendem com outras experiências. São, portanto, locais e globais. Eles "mantêm um debate contínuo na internet e algumas vezes convocam a participação conjunta e simultânea em manifestações globais na rede de espaços locais" (Castells, 2013, p.165), o que reforça essa característica. Para esse autor, esses movimentos geram sua própria forma de tempo, o atemporal, que combina dois distintos tipos de experiências: nos lugares ocupados, livre das restrições cronológicas; e em seus debates e projetos, emergindo novas formas de vida e de comunidade. Em ambos, os horizontes parecem ilimitados e o tempo se faz "emergente, alternativo, constituído de um híbrido do agora com o para sempre" (Castells, 2013, p.166). Outro fator importante diz respeito à horizontalidade das redes, a qual favorece a cooperação e solidariedade, reduzindo a necessidade de uma liderança formal. Com isso, os movimentos disseminam seus ideais e princípios e, concomitantemente, combatem a disseminação de valores contrários aos seus. A difusão de mensagens é incrementada pelo caráter viral da própria internet, favorecendo que novos movimentos e protestos brotem nos mais diversos lugares, em contextos distantes e culturas diferentes, o que "inspira a mobilização, porque desencadeia a esperança da possibilidade de mudança" (Castells, 2013, p.166).

2.3 - DA INDIGNAÇÃO À ESPERANÇA

A indignação é a mola propulsora para gerar reivindicações e protestos, embalados pela esperança de mudança. Segun-

do Castells (2013), essa transição realiza-se por deliberação no espaço da autonomia dos movimentos sociais em rede, que geralmente não têm uma liderança específica devido à desconfiança a qualquer forma de delegação de poder. Embora alguns integrantes sejam mais ativos do que outros, costumam rejeitar representantes políticos e preferem o autogoverno. Para Castells (2013, p.167), essa postura trata-se de "um procedimento organizacional e de um objetivo político: estabelecer os alicerces de uma futura democracia de verdade praticando-a no movimento". Quando propõem a democracia deliberativa direta, esses movimentos "projetam uma nova utopia de democracia em rede baseada em comunidades locais e virtuais de interação" (Castells, 2013, p.169). Ademais, os movimentos sem liderança têm potencial para formar uma rede horizontalizada e multimodal, a qual, segundo o autor, seja no espaço urbano ou online, cria companheirismo, qualidade fundamental para superar o medo e descobrir a esperança. "A horizontalidade das redes favorece a cooperação e a solidariedade, ao mesmo tempo que reduz a necessidade de liderança formal", sendo "o alicerce necessário para gerar confiança" (Castells, 2013, p. 167).

Assim, tendo em vista princípios como **companheirismo**, **cooperação**, **solidariedade** e **confiança**, esses movimentos tendem a ser considerados **autorreflexivos**, questionando a si próprios e a seus participantes, sobretudo quanto aos seus valores, desejos e práticas. Que tipo de sociedade e democracia almejam? Como evitam reproduzir os mecanismos do sistema que pretendem mudar? Como reverter a lógica dominante? Inevitavelmente, isso nos remete novamente a Felipe Miguel (2018) e a Foucault (2009), nos fazendo refletir so-

bre poder, dominação e resistência, esta última, por sua vez, reivindicando a apropriação da própria estrutura de poder para combatê-lo. No entanto, os movimentos sem a centralidade de um líder, horizontalizados, que se organizam em redes temporárias, a princípio voluntárias, possibilitadas pela internet/redes móveis, estariam se apropriando da mesma estrutura de poder dominante ou estabelecendo outra lógica, delineando novas formas de contrapoder? Por mais que não seja nossa intenção fazer essa discussão, tais questionamentos nos ajudam a refletir sobre essa realidade, apontando possibilidades de pesquisas futuras.

A princípio, uma lógica é certa: a da internet, que favorece a horizontalidade e a viralidade, outra característica dos movimentos sociais em rede. Esses movimentos tornam-se virais não apenas no que diz respeito à aptidão de difundir mensagens em si, mas em função do efeito, melhor dizendo, da capacidade de brotar em esfera global, uma vez que tomar conhecimento de outros movimentos e trocar experiências pode gerar novas mobilizações e protestos em função da esperança de transformar sua realidade.

3 - METODOLOGIA E ANÁLISE: APROXIMAÇÕES ENTRE MOVIMENTOS SOCIAIS EM REDE E COLETIVOS JORNALÍSTICOS CONECTADOS

As características dos movimentos sociais em redes apontadas por Manuel Castells (2013) nos ajudam a melhor compreender suas origens, formas, funcionamento e outros elementos que assinalam sua essência e especificidades. Essas propriedades podem ser usadas como categorias de análise não apenas para examinar novos movimentos em rede, mas

para tentar comprender práticas que se nutrem de resistência e ativismo. No caso desta pesquisa, nosso foco centra-se nos coletivos jornalísticos, em especial em suas narrativas. Isso porque há uma estreita aproximação dos ideais, sonhos, lutas e ações dos movimentos sociais com esses coletivos. É possível apreender os rastros dessa relação desde as missões e valores dos coletivos, uma vez que muitos defendem os direitos humanos, ambientais, trabalhistas, a diversidade de gênero e a justiça social, atuando na mesma linha temática dos movimentos sociais. Visando essas adjacências, inspiramo-nos na Análise de Conteúdo, uma técnica proposta por Laurence Bardin (1977, p.9) como "um conjunto de instrumentos metodológicos cada vez mais subtis em constante aperfeiçoamento", baseado na interpretação e dedução a partir da organização, codificação, categorização, inferência e tratamento informático dos dados.

Segundo a autora, a organização, cujo objetivo é sistematizar as ideias iniciais da pesquisa, é composta por pré-análise, exploração do material, tratamento, inferência e interpretação dos resultados. Desse conjunto, a pré-análise é considerada "a fase de organização propriamente dita", procurando operacionalizar as primeiras ideias a fim de construir um plano analítico a partir da "escolha dos documentos a serem submetidos à análise" (Bardin, 1977, p. 95). Neste trabalho, além da pesquisa bibliográfica aleatória a respeito do tema, realizada em plataformas e repositórios virtuais e que nos levou a uma leitura flutuante, a nossa pré-análise também contou com um rico levantamento dos coletivos jornalísticos no Brasil. Partimos do Mapa do Jornalismo Independente realizado pela Agência Pública que, após mapear organizações jorna-

lísticas nativas digitais e coletivas que não fossem ligadas a grandes grupos de mídia, políticos, organizações ou empresas, fez seu lançamento em novembro de 2016 com 79 iniciativas. Desde então, esse mapa interativo vem recebendo contribuições do público e até meados de abril de 2021 já contabilizava 217 veículos, conforme nosso levantamento.

Em seguida, avançamos para a exploração do material, procurando organizar e tratar os dados levantados. Isso nos possibilitou fazer inferências sobre as informações gerais e iniciais, cujos resultados nos levaram à **codificação** dos dados, a segunda etapa da Análise de Conteúdo. Para Bardin (1977), codificar significa transformar dados brutos em uma representação do conteúdo advindo do corpus da pesquisa, ou seja, como bem ressalta Campos (2004), no processo de codificação os dados brutos são agrupados e sistematicamente transformados em categorias de análise. Assim, permite uma discussão mais precisa das características relevantes do conteúdo. "Conjuntamente na formação das categorias e subcategorias, é prudente a codificação das unidades de análise para que essas não se percam na diversidade do material trabalhado" (Campos, 2004, p. 614).

Em nosso processo de codificação, analisamos o conteúdo disponível no mapa sobre as organizações jornalísticas, procurando identificar e agrupar seus temas mais relevantes e explícitos. Esta etapa nos ajudou a entender a análise temática enquanto uma das vertentes da Análise de Conteúdo indicadas por Bardin (1977), assim como perceber a compreensão que Heloíza Herscovitz (2007) traz sobre a Análise de Conteúdo no âmbito do jornalismo, a qual pode ser usada para:

> *descrever e classificar produtos, gêneros e formatos (jornalísticos), para avaliar características da produção de indivíduos, grupos e organizações, para identificar elementos típicos, exemplos representativos e discrepâncias e para comparar o conteúdo (jornalístico) de diferentes mídias em diferentes culturas (Herscovitz, 2007, p. 123).*

Assim, extraímos o conteúdo de cada um dos veículos listados no mapa interativo, a fim de identificar e classificar os temas que os norteiam, buscando perceber elementos típicos e/ou representativos. A partir do agrupamento das principais temáticas, chegamos às seguintes categorias: jornalismo; justiça social; direitos; meio ambiente; minorias; cultura/artes; cidades/comunidades; tecnologias; educação; movimentos populares; outros. A partir desse levantamento de natureza exploratório-descritivo que nos levou a essa **categorização**, seguimos para a seleção dos coletivos a serem analisados. Dentre as categorias construídas, procuramos fazer o cruzamento entre duas: jornalismo e meio ambiente – jornalismo, pensando nos coletivos; e meio ambiente enquanto um dos temas priorizados pelos movimentos sociais e que nos levaria a enfocar a Amazônia, região que, historicamente, tem sido alvo da lógica dominante e colonizadora. Esse cruzamento nos apontou sete veículos que se inserem, concomitantemente, nas duas categorias[27], dos quais selecionamos os únicos que

27 São: O Eco; #Colabora, Envolverde, Ecodesenvolvimento, InfoAmazônia, 1 Papo Reto e Amazônia Real.

adotam o termo Amazônia em sua apresentação: a plataforma InfoAmazônia e a agência Amazônia Real[28].

Com isso, constituímos o corpus a ser submetido aos procedimentos analíticos. Essa constituição, segundo Bardin (1977), pode ser definida por regras, além das escolhas e seleções. Nesta pesquisa, adotamos as principais regras apontadas pela autora para definir o corpus - Regras da Exaustividade, da Representatividade, da Homogeneidade e da Pertinência. Na primeira, exaurimos todo o material levantado no mapa da Agência Pública até a finalização da coleta, realizada de 13 de março a 19 de abril de 2021. Fizemos a leitura das informações básicas sobre cada veículo listado no mapa para a devida classificação e posterior categorização e seleção, não deixando nenhum material pertinente de fora. Na segunda regra, garantimos a representatividade da amostra, composta por todos aqueles que contemplam, simultaneamente, as categorias "jornalismo" e "meio ambiente". Isso também nos indicou a homogeneidade da amostragem e sua pertinência, uma vez que se constitui adequada fonte de informação para se alcançar nossos objetivos.

A fim de comprender as aproximações entre os movimentos sociais em rede e os coletivos jornalísticos em foco, adotamos as principais caraterísticas sistematizadas por Castells (2013) como categorias analíticas a fim de examinar as narrativas voltadas para Amazônia. Como recorte, selecionamos as narrativas referentes à pandemia do Covid-19/Sars-Cov-2, usando, novamente, as regras estabelecidas por Bardin (1977) sobre o corpus da pesquisa para constituir a nossa amostra-

28 Respectivamente: https://infoamazonia.org/ e https://amazoniareal.com.br/

gem, partindo, em seguida, para a inferência e tratamento dos dados, a fim de chegar na interpretação e dedução dos resultados, como veremos a seguir.

3.1 - NARRATIVAS JORNALÍSTICAS ATIVISTAS EM TEMPOS DE PANDEMIA: A AMAZÔNIA EM FOCO

Nesta pesquisa, a análise não recai sobre os movimentos sociais digitais em si, mas na presença de sua essência nos veículos InfoAmazônia e Amazônia Real, os quais podem ser vistos como coletivos devido às concepções já aqui expostas.. Sobre o primeiro grupo de características (multimodal, hibridismo e descentralização) é importante observar, por exemplo, as formas de conexão e de comunicação desses coletivos em vista de uma provável multimodalidade, como também as possibilidades de participação, interação e engajamento a fim de identificar ou não uma estrutura descentralizada, atentando-se para um possível hibridismo a partir de suas ações.

De uma forma geral, a **multimodalidade** pode ser facilmente percebida em seus sites. Além de se conectar por meio de redes sociais digitais (Facebook, Twitter e Instagram)[29], plataforma de *streaming* (YouTube) e aplicativo de mensagem (WhatsApp)[30], o usuário pode compartilhar o conteúdo por e-mail e outros. Isso favorece a descentralização da distribuição de conteúdo e potencializa o engajamento. A interação do usuário ocorre, ainda, por meio de escolha de filtros na busca por conteúdo, a exemplo do Infoamazônia. Porém, um dos diferenciais desta plataforma está na Galeria de Mapas, na qual se pode compartilhar cama-

29 Amazônia Real também usa o Flickr

30 Além desses canais, a Amazônia Real usa o Canal Reload, que distribui notícias para os jovens.

das aplicadas a partir de sua interação. Ademais, ambos os veículos mantêm blogs afins. O "Blog do InfoAmazônia"[31] propõe-se a analisar informações e dados de satélite, enquanto o "Blog Jovens Cidadãos da Amazônia"[32], hospedado no site da Amazônia Real, enfoca as populações indígenas, reproduzindo muitas notícias já publicadas pela agência.

A circulação de conteúdo e as possibilidades de participação do público, seja por meio dos pontos de entrada nas narrativas desses coletivos e, sobretudo, por meio de redes sociais digitais, leva à outra característica dos movimentos sociais em rede: a essência **descentralizada**. No caso dos coletivos em foco, essa propriedade manifesta-se na rede conectada formada por pessoas e organizações, seja no âmbito local, nacional ou internacional. O InfoAmazônia, por exemplo, apesar de ter uma equipe fixa formada por apenas seis profissionais, dentre o co-fundador, diretora editorial, diretor de tecnologia, gestora administrativa, gestora de mídia sociais e repórter mantida em aliança com o El Espectador, conta com apoiadores internacionais fixos e temporários. Como fixos, estão: *Earth Journalism Network* (EJN), *International Center for Journalists* (ICFJ), *The Amazon Conservation Team*; e como temporários há a *Rainforest Journalism Fund/Pulitzer Center*. Com essas parcerias, o InfoAmazônia garante mais profissionais para as suas produções e mantém uma equipe descentralizada com jornalistas no Brasil e no exterior, ampliando o seu público e reforçando a importância de disponibilizar o seu conteúdo não só em português, mas também em inglês e espanhol.

---

31 https://infoamazonia.blogosfera.uol.com.br/tag/prodes/

32 https://amazoniareal.com.br/jovens-cidadaos/

> *O projeto é sustentado por uma rede de organizações e jornalistas que oferecem atualizações constantes dos nove países da região (PanAmazônica). As bases de dados usadas pelo InfoAmazônia são renovadas com frequência e estarão sempre disponíveis para download (InfoAmazônia - Sobre Nós, s.d.)*

Ademais, essa rede amplia-se com o colaborativismo entre parceiros, incluindo a Agência Pública, Amazônia Real, Correo Del Caroní, Ciência Hoje, O Eco e outros veículos. Ao fazermos uma busca por tag na plataforma do InfoAmazônia, por exemplo, podemos escolher qual editor, ou seja, de qual veículo parceiro queremos acessar o conteúdo sobre determinado assunto. Essa narrativa expandida favorece a formação de redes com outros parceiros e movimentos, dando continuidade e ampliando suas práticas "no espaço livre da internet" (Castells, 2013, p.166). Ao congregar e, ao mesmo tempo, levar a diversas outras plataformas esse continuum, o InfoAmazônia integra e fortalece a estrutura descentralizada dos movimentos em rede.

Já a **Amazônia Real** parte de uma rede de jornalistas criada em 2014 e que atualmente conta com mais de 40 profissionais, entre editores, repórteres e fotógrafos, desenvolvedores, designers, social media, colunistas e outros. Seus profissionais são remunerados por meio de bolsas de reportagens e de fotografia, atuando nos estados do Amazonas, Acre, Amapá, Maranhão, Mato Grosso, Rondônia, Roraima, Pará e To-

cantins. Conta, ainda, com colaboradores no Mato Grosso do Sul, Pernambuco, São Paulo e Rio de Janeiro. A agência faz parcerias com "sites de jornalismo independente e investigativo, de organizações não governamentais e de empresas comerciais, que compartilham dos mesmos valores da agência e defendem a democratização da informação no país" (Amazônia Real - Parceiros, s.d.), como a Agência Pública, Mídia Ninja, Uma Gota no Oceano, Aliança pela Água, TVT, #Colabora, Fotos Públicas e outros.

Essas parcerias permitem a "republicação de conteúdo, produção de reportagens em colaboração e apoia projeto de acesso à mídia e liberdade de expressão para divulgação ampla das notícias sobre a Amazônia" (Amazônia Real - Parceiros, s.d.). Ao licenciar-se ao Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional, a agência permite que o seu conteúdo seja reproduzido gratuitamente, desde que dado o crédito, promovendo o espalhamento de suas reportagens e, consequentemente, de seus ideais e valores.

Quanto ao **hibridismo**, podemos dizer que, de certa forma, passa por essas parcerias. Ao apoiarem movimentos populares e/ou organizações não-governamentais, por exemplo, os coletivos jornalísticos aderem às campanhas e ações feitas nas redes e nas ruas, como também promovem as suas próprias. Ademais, o hibridismo também pode estar presente nas narrativas, construídas não somente por jornalistas, mas por colunistas, pesquisadores, ativistas e outros interessados.

Para Castells (2013), o hibridismo que marca os movimentos sociais em rede manifesta-se no fato de que, geralmente, esses movimentos começam em contextos específicos, mas podem tomar dimensão global a partir das conexões em rede.

Isso nos remete ao segundo grupo de categorias analíticas adotadas nesta pesquisa, formado pelas características local, global e horizontal. Projetando-as para os coletivos jornalísticos, percebemos que, ao abordarem questões específicas locais em âmbito global, imprimem, em suas ações, a essência **localismo-globalismo** aproximando-se das práticas dos movimentos sociais em rede. Ao conquistarem, em várias parte do mundo, adeptos às causas sociais que defendem, conseguem expandir suas narrativas na ambiência online e offline, usufruindo da lógica **viral** e **horizontal** das redes conectadas.

A natureza híbrida das narrativas produzidas por coletivos jornalísticos pode perpassar, ainda, a dimensão local-global por uma ótica bastante específica, a de que as problemáticas, denúncias, reivindicações e discursos em geral das populações locais ganham visibilidade midiática e podem repercutir globalmente, podendo, inclusive, desencadear campanhas, protestos e demais ações em diferentes partes do mundo.

Isso ajuda a promover um debate contínuo sobre o tema abordado e intensifica a troca de experiências entre os envolvidos. As oficinas voltadas às populações tradicionais sobre identidade e pertencimento promovidas pela Amazônia Real são um instrumento importante nesse cenário, uma vez que são pensadas para que as "populações tradicionais sejam protagonistas de suas próprias narrativas" (Amazônia Real - Quem Somos, s.d.). Essa percepção é de suma importância para a desconstrução da lógica dominante, edificando o discurso contra hegemônico e de resistência, portanto, descolonizador.

Outra particularidade percebida em suas narrativas diz respeito à questão da (a)temporalidade proporcionada pela estrutura multiplataforma e arquitetura expandida que a am-

biência digital permite. Ambos os veículos mantêm projetos com reportagens especiais sobre a pandemia da covid-19 no contexto da Amazônia, nos quais há uma continuidade na produção de novos conteúdos que, mesmo sem uma periodicidade definida, são lançados frequentemente. Essa atualização imprime um *continuum* aos projetos, marcados por narrativas que se expandem.

No InfoAmazônia, há os projetos "Covid-19: pandemias na Amazônia"[33] e "Monitor Covid-19 na Amazônia"[34]. Como o próprio nome sugere, este último "monitora a doença e fatores que influenciam sua evolução nos nove estados da Amazônia Legal" (Mori & Berenguer, 2020). As informações são apresentadas através de gráficos, atualizados diariamente com dados do Brasil.io e da plataforma Tabnet do Data Sus / Ministério da Saúde. Esse projeto acumula dados desde 13 de março de 2020, quando houve o primeiro caso de covid-19 na Amazônia, registrado no estado do Amazonas.

Já o projeto "Pandemias na Amazônia" tem como ponto forte relatar pensamentos e estratégias dos povos indígenas sobre as crises epidêmicas e ambientais na Amazônia. Trata-se de uma coleção de relatos em texto, áudio, fotografia e vídeo que constituem um mapeamento colaborativo de narrativas. Foi desenvolvido pelo Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI) da Universidade Federal do Amazonas (UFAM) em parceria com o InfoAmazônia, a fim de dar visibilidade às perspectivas culturais de povos indígenas e comunidades tradicionais sobre as pandemias (Flores & et-all., 2020). Os in-

33 https://infoamazonia.org/project/pandemias-na-amazonia/

34 https://infoamazonia.org/project/monitor-covid19-na-amazonia/

teressados podem participar enviando seus relatos por meio de um formulário disponível na página sobre o projeto.

Nessas narrativas, percebe-se, nitidamente, a divulgação de costumes da cultura ancestral na esperança de conter a pandemia, como o *bahsese* com as suas práticas de limpeza, benzimentos e uso de plantas medicinais; e outros rituais de cura ou mesmo funerários para amenizar a dor de lidar com a morte. Por sua natureza mais pessoal, os relatos expressam mais abertamente os sentimentos e opiniões de quem os enuncia. Se o "Monitor Covid-19" destaca o quantitativo de vítimas, o "Pandemias na Amazônia" enfoca as vidas, personalizando as vítimas dessa estratosférica crise sanitária.

Além desses projetos, o InfoAmazônia faz a cobertura sobre a pandemia em sua seção Notícias. Ali, os dois gêneros jornalísticos mais frequentes são Entrevistas e Reportagens – algumas vinculadas a outros projetos, como o "Amazônia Sufocada", que tem o apoio do *Rainforest Journalism Fund/Pulitzer Center*. No entanto, destacamos os artigos de opinião, cuja natureza é muito adequada às narrativas ativistas por possuir maior liberdade para expressar ponto de vista pessoal, sentimentos e indignação.

A agência Amazônia Real também faz ampla cobertura sobre a covid-19 na região por meio da produção de notícias, reportagens, entrevistas e especiais, como a série "Um ano de pandemia"[35] retratando a realidade em cada estado amazônico. Destaca-se, ainda, o especial que traz um amplo monitoramento da violência contra a mulher no contexto da pande-

35 https://amazoniareal.com.br/?s=um+ano+sem+pandemia+

mia. Chamado "Um vírus e duas guerras"[36], este projeto resulta de uma parceria inicial com a Agência Eco Nordeste, #Colabora, Portal Catarinas e Ponte Jornalismo, acrescentando-se depois a Revista AzMina e o coletivo Marco Zero Conteúdo.

Outra parceria colaborativa para produção de conteúdo jornalístico é o projeto "Comprova + Comunidades"[37], realizado por meio de um convênio entre a Associação Brasileira de Jornalismo Investigativo (Abraji) e a Missão Americana no Brasil para combater a desinformação relacionada à covid-19. Envolvendo diversos coletivos e agências, este projeto realizou 194 verificações de setembro de 2020 a fevereiro de 2021.

Quanto às reportagens da Amazônia Real, de uma forma geral, são todas assinadas, com fotografias produzidas, expressivas e aéreas. As matérias trazem posicionamento político claro e definido, procurando dar visibilidade às populações tradicionais, sobretudo indígenas. Além das reportagens investigativas e artigos e opinião, a agência costuma publicar resenhas sobre um produto, serviço ou conteúdo criativo, ressaltando que não publica conteúdo patrocinado.

Nas narrativas de ambos os veículos, é comum o destaque à realidade de minorias e à crítica situação de populações desfavorecidas, retratando cenários capazes de provocar indignação em seu público. Comumente, o enfoque central é dos afetados pelas políticas e/ou falta de políticas públicas dos governos. Falar sobre e para as minorias reafirma a necessidade do jornalismo de estar em todos os lugares, sobretudo nos periféricos, dando visibilidade às bordas e aos margina-

36 https://amazoniareal.com.br/?s=um+virus+e+duas+guerras

37 https://projetocomprova.com.br/publica%C3%A7%C3%B5es/abraji-lanca-comprova-comunidades/

lizados, aos excluídos, oprimidos. Um caminho que reforça a necessidade de enxergar o jornalismo como força transformadora, forma de resistência e instrumento da comunicação nos processos decoloniais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Historicamente, o jornalismo tem sido usado como um dos principais instrumentos de colonialidade, uma antiga forma de reproduzir e circular o discurso dominante, considerado as narrativas do colonizador, aquele que representa um centro estruturalmente constituído e o poder estabelecido. Em vários momentos, a imprensa contra hegemônica tentou desconstruir esse papel, defendendo um jornalismo alternativo, voltado para as causas populares, para a igualdade de direitos e liberdade de expressão, a exemplo do tenebroso período da Ditadura Militar no Brasil (1964-1985).

No início do século XXI, com a facilidade de acesso às ferramentas digitais de comunicação, incrementando-se a produção e circulação de conteúdo na internet, temos um *boom* de coletivos jornalísticos no Brasil, sobretudo a partir das Jornadas de Junho em 2013. Essas manifestações embaladas pela Primavera Árabe aconteceram aqui "sem que ninguém esperasse. Sem líderes. Sem partidos nem sindicatos em sua organização. Sem apoio da mídia" (Castells, 2013, p. 182). Foi um movimento espontâneo, difundido pelas redes sociais digitais, dando visibilidade ao grupo Mídia Ninja, que se apropriou de dispositivos tecnológicos móveis e trouxe uma forma alternativa e coletiva de fazer jornalismo. É claro que nessa dinâmica de resistência-dominação, muitas instâncias vêm à tona e diversos grupos políticos tentam se apropriar desse

movimento, porém, essa discussão não está no escopo deste trabalho. Aqui, o que nos motivou foi tentar perceber as aproximações entre os movimentos sociais em rede e os coletivos jornalísticos, considerando-se o jornalismo enquanto possível instrumento da decolonialidade.

A análise desenvolvida nesta pesquisa norteou-se pelo desafio de identificar a presença das características desses movimentos (sistematizadas por Castells, 2013) nos coletivos jornalísticos selecionados, procurando compreender as suas narrativas pela perspectiva da resistência e do ativismo e reforçando, portanto, a força do jornalismo nos processos de mudança político-social. Tal mudança resulta da ação comunicativa e, no âmbito cibernético, envolve a conexão entre redes. Como bem destaca Castells (2013), a tecnologia e a morfologia dessas redes dão forma ao processo de comunicação. Importa ressaltar que as TICs não determinam os movimentos (os quais surgem pela indignação com as injustiças sociais e pela esperança de revertê-las), mas são capazes de mudar sua estrutura ao congregar ilimitadas motivações e múltiplas demandas. Do mesmo modo, os coletivos jornalísticos ganham forma. Suas narrativas amparam-se em redes interativas, ampliadas em sua natureza transmidiática e multimidiática. São narrativas que projetam demandas, indignação e esperança e, nessa linha, despontam os coletivos como espaço de resistência à dominação estabelecida.

Essas narrativas jornalísticas ativistas buscam adeptos às causas sociais que defendem, são marcadas pela atemporalidade ao adotarem um continuum, a exemplo dos especiais sobre a pandemia covid-19 aqui analisados. São narrativas que se desdobram ao longo do tempo, acrescentando novos

relatos e expandindo a si mesmas, como também o seu próprio público. Destarte, tais narrativas constituem-se elemento essencial nos processos decoloniais e de transformação da ordem institucional, sobretudo se forem arquitetadas para valorizar a transparência e, consequentemente, conquistar a confiança do público, motivando-o ao engajamento em seu universo. Daí a importância do planejamento, que precisa projetar a construção de distintos pontos de entrada da audiência na narrativa, favorecendo a sua participação por meios variados. Portanto, as narrativas jornalísticas ativistas possuem uma estrutura mais aberta, assentada em redes de conexão, que maximiza as possibilidades de interação e se reconfigura com o engajamento do público e natureza expandida.

A nossa análise apontou que a **multimodalidade** vista nos movimentos sociais em rede está presente na narrativa aberta e expandida dos coletivos jornalísticos, com sua essência multiplataforma e conectada. Essa estrutura favorece a **descentralização** dos coletivos, que contam com parcerias **locais** e **globais**, as quais promovem o colaborativismo em suas produções. Favorece, ainda, sua essência **horizontalizada**, delimitada pela solidariedade, cooperação e engajamento dos participantes da rede, resultando em novas ações, campanhas e manifestações, desvendando, por sua vez, o hibridismo presente nos coletivos jornalísticos.

Com isso, esses coletivos impulsionam a disseminação de seus valores e ideais, promovem uma intensa troca de experiências por meio de conexões, provocam um debate contínuo e potencializam as diferentes formas de participação, motivadas não somente pelas afinidades temáticas, políticas e sociais que levam ao consumo, disseminação e expansão do conteúdo produzido,

mas também pela emoção, indignação e consequente desejo de transformação social. Portanto, esses grupos heterogêneos e horizontais conduzem práticas associadas à ação coletiva construída em redes conectadas e embasadas na comunicação, sobretudo no jornalismo que descarta o princípio da neutralidade e revela seus posicionamentos. São práticas amparadas em circuitos de apoio, que buscam provocar rupturas e intervir nas ações hegemônicas; são narrativas calcadas na perspectiva da resistência e do ativismo, que procuram fortificar o pensamento decolonial e mudar os rumos da própria história.

Referências

• Amazônia Real - Parceiros. (s.d.). Amazônia Real. Disponível em: https://amazoniareal.com.br/parceiros/

• Amazônia Real - Quem Somos. (s.d.). Amazônia Real. Disponível: https://amazoniareal.com.br/quemsomos/

• Amazônia Real. (18 de Jun de 2020). Um vírus e duas guerras: mulheres enfrentam em casa a violência doméstica e a pandemia da Covid-19. • Amazônia Real. Disponível em: https://amazoniareal.com.br/mulheres--enfrentam-em-casa-a-violencia-domestica-e-a-pandemia-da-covid-19/

• BARDIN, L. (1977). Análise de Conteúdo. Lisboa: Edições 70.

• CAMPOS, C. J. (set/out de 2004). Método de Análise de Conteúdo: ferramenta para a análise de dados qualitativos no campo da saúde. Revista Brasileira de Enfermagem, 57(5), pp. 611-614.

• CASTELLS, M. (2003). A Galáxia da Internet - reflexões sobre a internet, os negócios e a sociedade. (P. Vaz, Ed., & M. L. Borges, Trad.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

• CASTELLS, M. (2013). Redes de Indignação e Esperança. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

• CASTELLS, M. (2015). O Poder da Comunicação. São Paulo: Paz e Terra.

• CASTILHOS, C. (29 de Outubro de 2009). Monitor da Imprensa - O jornalismo de nicho. Observatório da Imprensa. Acesso em 15 de Março de 2010, disponível em: http://www.observatoriodaimprensa.com.br/codigo-aberto/o-jornalismo-de-nicho/

• DOWNING, J. (2002). Mídia radical: rebeldia nas comunicações e movimentos sociais. São Paulo: Senac.

• FLORES, L. D., & et-all. (2020). COVID-19: Pandemias na Amazônia. Infoamazônia. Acesso em 15 de Agosto de 2020, disponível em InfoAmazônia: https://infoamazonia.org/project/pandemias-na-amazonia/

• FOUCAULT, M. (2009). Nascimento da biopolítica. São Paulo: Martins Fontes.

• FRANCISCATO, C. E. (2010). Uma proposta de incorporação dos estudos sobre inovação nas pesquisas em jornalismo. Estudos em Jornalismo e Mídia, 7(n.1), pp. p.8-18.

• GAUDENZI, S. (9 de Setembro de 2017). O documentário vivo – Sandra • GAUDENZI. (L. Coelho, Ed.) Bug404. Acesso em 01 de Agosto de 2020, disponível em Bug404: http://bug404.net/blog/2017/09/09/o-documentario-vivo/

• HERSCOVITZ, H. (2007). Análise de conteúdo em jornalismo. In: C. Lago, & M. B. (Org.), Metodologia de Pesquisa em Jornalismo (pp. 123-142). Petrópolis, RJ: Vozes.

• InfoAmazônia - Sobre Nós. (s.d.). Geojornalismo na Amazônia. InfoAmazônia: https://infoamazonia.org/sobre/
• JENKINS, H. (1992). Textual poachers: television fans and participatory culture. New York: Routledge.
• JENKINS, H. (2009). Cultura da Convergência (2a ed.). (S. Alexandria, Trad.) São Paulo: Aleph.
• JENKINS, H., Green, J., & Ford, S. (2014). Cultura da conexão: criando valor e significado por meio da mídia propagável. São Paulo: Aleph.
• MARTINS, E. (jan-abril de 2018a). Modos e sentidos da inovação no jornalismo. Comunicação & Inovação, 19(39), pp. 35-49.
• MARTINS, E. (jan-abril de 2018b). Narrativas Jornalísticas e Ativismo Midiático: a notícia pelo lado de dentro. Comunicação e Sociedade, 40(1), pp. 335-366.
• MENDES Neto, A. (Jan-Jun de 2017). Eixos teóricos para se pensar os novos coletivos de jornalismo. Revista Altejor, 1(15).
• MIGUEL, L. F. (2018). Dominação e Resistência – desafios para uma pesquisa emancipatória. São Paulo: Boitempo.
• MORAES, D., Ramonet, I., & Serrano, P. (2013). Mídia, poder e contrapoder: da concentração monopólica à democratização da informação. São Paulo: Boitempo.
• MORI, J., & Berenguer, E. (2020). MAPAS/COVID-19: Monitor Covid-19 na Amazônia. InfoAmazônia. Acesso em 15 de Agosto de 2020, disponível em: https://infoamazonia.org/project/monitor-covid19-na-amazonia/
• MOTTA, L. G. (2007). Análise pragmática da narrativa jornalística. In: C.
• LAGO, & M. B. (Org.), Metodologia de pesquisa em jornalismo (pp. 143-167). Petrópolis: Vozes.
• MOTTA, L. G. (2013). Análise Crítica da Narrativa. Brasília: UNB.
• PENA, R. A. (13 de Maio de 2021). Geografia - Primavera Árabe. Acesso em 2021, disponível em Brasil Escola: https://brasilescola.uol.com.br/geografia/primavera-Arabe.htm
• PRATA, D., & Beiguelman, G. (2018). O papel do design na circulação de narrativas ativistas nas redes sociais. Resumo... 2º Seminário de Pesquisa do Programa de Pós-graduação em Design. Campinas, SP: Puc--Campinas.
• QUIJANO, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. In: S. CASTRO-GÓMEZ, & R. Grosfoguel (orgs.), El giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global (pp. 93-126). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana/ Siglo del Hombre.
• ROSSETTI, R. (jul-dez de 2013). Comunicação & Inovação, 14(27), pp. 65-73.
• SEQUEIRA, J. (set-dez de 2015). Crowdfunding no Brasil: possibilidades

teóricas para o sucesso do financiamento coletivo realizado via redes sociais digitais. Revista Belas Artes, 7(19).
• VALERO, J. M., & Ortega, A. G. (2018). Diez claves del Congreso Internacional Mediamorfosis. Perspectivas de la innovación en periodismo. In: J. A.-A. (Ed.), Pistas y Tendencias sobre la innovación periodística. Murcia: Compobell.

Erick Marques Polidoro Apolinario

Erick Marques Polidoro Apolinario (Campo Grande-MS, Brasil)
erick.marquesp@gmail.com

Jornalista graduado pela Universidade Católica Dom Bosco (UCDB); indígena da etnia Terena; membro do Conselho Terena; jornalista da Mídia Índia; assessor de comunicação da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB).

Periodista graduado en la Universidad Católica Don Bosco (UCDB); indígena del grupo étnico terena; miembro del Consejo de Terena; periodista de Media India; asesor de comunicación de la Articulación de pueblos indígenas de Brasil (APIB).

Jorge Kanehide Ijuim

Jorge Kanehide Ijuim (Florianópolis-SC, Brasil)
ijuimjor@gmail.com

Jornalista, doutor em Ciências da Comunicação/Jornalismo pela Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo (USP); pós-doutorado em Jornalismo pela Universidade de Coimbra/PT; professor do Programa de Pós-graduação em Jornalismo da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

Periodista, Doctor en Ciencias de la Comunicación/Periodismo por la Facultad de Comunicaciones y Artes de la Universidad de São Paulo (USP); post-doctorado en Periodismo de la Universidad de Coimbra/PT; profesor del Programa de Posgrado en Periodismo de la Universidad Federal de Santa Catarina (UFSC).

Tatiane Karina Barbosa de Queiroz

Tatiane Karina Barbosa de Queiroz (Florianópolis-SC, Brasil)
jornalistatatianequeiroz@hotmail.com

Jornalista, mestre em Estudos de Linguagens pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS); aluna do Programa de Pós-graduação em Jornalismo da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

Periodista, Máster en Estudios lingüísticos de la Universidad Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS); estudiante del Programa de Posgrado en Periodismo de la Universidad Federal de Santa Catarina (UFSC).

Mídia Índia como alternativa para decolonizar a práxis jornalística

"Por que nos causa desconforto a sensação de estar caindo? A gente não fez outra coisa nos últimos tempos senão despencar. Cair, cair, cair. Então por que estamos grilados agora com a queda? Vamos aproveitar toda a nossa capacidade crítica e criativa para construir paraquedas coloridos".
Ailton Krenak

INTRODUÇÃO

Dados do último Censo Demográfico (2010) apontam que o Brasil abriga pouco mais de 890 mil indígenas, divididos em 305 etnias, o que representa cerca de 0,5% do total da população brasileira. Essa "pequena" representatividade, diante da população não indígena, parece fazer com que as questões relacionadas aos povos originários não sejam consideradas como problemas nacionais. Darcy Ribeiro (2017) nos lembra que a questão indígena não pode ser compreendida fora dos quadros da sociedade brasileira, uma vez que ela só existe "onde" e "quando" indígenas e não indígenas entram em contato. A própria diminuição populacional desses povos é consequência desse contato.

Mesmo 50 anos após a primeira publicação da obra "Os

índios e a civilização", os apontamentos feitos por Ribeiro (2017) sobre os dramas vivenciados por esses povos continuam atuais. A maior vulnerabilidade às doenças infecciosas, que pode resultar em grande mortalidade e até mesmo em extermínio; as barreiras linguísticas e culturais que fazem com que os indígenas não consigam interagir de igual para igual com os não indígenas e, consequentemente, não consigam garantir um sustento com recursos próprios; o fato de serem objeto de discriminação e marginalização por parte das populações com as quais estão em contato; viverem um processo de "conjunção" de suas culturas com o modo de vida da população não indígena, o que pode conduzi-los a um "colapso" marcado pela perda do gosto de viver; e, por último, o conflito aberto com invasores das terras que habitam (Ribeiro, 2017, p. 171). As questões enumeradas pelo autor podem ser exemplificadas com situações vivenciadas no país, como a pandemia da Covid-19, declarada em março de 2020 pela Organização Mundial da Saúde (OMS). No período de um ano, a doença atingiu mais de 50 mil indígenas, de mais de 160 povos e causou a morte de mais de 1 mil deles[38]. É preciso lembrar que, ao longo dos séculos, doenças desse tipo causaram o desaparecimento de etnias inteiras e contribuíram, juntamente com outros fatores, para a redução da população indígena no país. Por conta da demora na elaboração de um plano de ação para prevenção e tratamento da doença, por parte da Fundação Nacional do Índio (Funai), aliada às condições de miséria em que esses povos vivem nas aldeias e acampamentos, como a falta de alimentos, além da falta de

38 Dados da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib). Disponível em: https://apiboficial.org/. Acesso em 20 de maio de 2021.

acesso a atendimentos de saúde e até mesmo à água potável, o Ministério Público Federal (MPF) fez, em abril de 2020, uma série de recomendações emergenciais às autoridades e lembrou que doenças respiratórias, como a Covid-19, provocada por um novo tipo de coronavírus, "foram vetores do genocídio indígena em diversos momentos da história do país"[39].

Outra situação que tem sido vivenciada por esses povos, há séculos, é o conflito gerado pela invasão e espoliação de seus territórios, acrescido de graves casos de desmatamento de partes de biomas como Amazônia e Pantanal para o plantio de soja, milho e criação de gado, além de atividades exercidas de forma ilegal, como mineração e exploração de madeira. A retirada do que é considerado o maior bem dos povos indígenas, suas terras, remonta à própria invasão do Brasil pelos seus colonizadores, os europeus.

No campo jurídico, a Constituição Federal do Brasil, de 1988, assegurou aos povos indígenas o direito de reaver os seus territórios tradicionais e estabeleceu um prazo de cinco anos para essa regularização fundiária. Notadamente, o prazo não foi cumprido. As "batalhas judiciais" para a demarcação persistem até os dias atuais e, com elas, a violência resultante dos conflitos gerados pelas disputas pela terra. Dados do último Relatório de Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil[40] apontam a existência de pelo menos 287 terras indígenas em processo de demarcação e outras 528 reivindicadas, mas ainda sem nenhuma providência do Governo Federal para iniciar a regularização.

---

39 Recomendações do Ministério Público Federal (MPF). Disponível em: http://www.mpf.mp.br/df/sala-de-imprensa/docs/RecomendacaoSaudeIndigenaCOVID19.pdf. Acesso em 20 de maio de 2021.

40 Documento elaborado anualmente pelo Conselho Indigenista Missionário (Cimi). Disponível em: https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2020/10/relatorio-violencia-contra-os-povos-indigenas-brasil-2019-cimi.pdf. Acesso em 20 de maio de 2021.

Historicamente, o Estado despendeu aos povos indígenas políticas de viés racista e discriminatório. Desde o período colonial, foram realizados diversos projetos com o objetivo de fazer desaparecer essas populações ou, ao menos, torná-las "resquício de um passado de fundação da nação brasileira" (Palmquist et al, 2019). A política "anti-indígena" praticada pelo Governo Federal, principalmente após a posse do presidente Jair Bolsonaro, tem agravado a situação. No Brasil, os setores do agronegócio e da indústria (mineração, hidrelétricas e outros) não têm apenas poder econômico, mas também, força política. A bancada ruralista, composta por deputados e senadores, sempre esteve entre as maiores no Congresso Nacional. Outros indícios disso são os diversos "retrocessos" no que tange à proteção e à garantia de direitos aos povos originários e também à flexibilização da legislação ambiental. Essas relações de poder têm, constantemente, fortalecido a narrativa de que os povos indígenas são uma espécie de "obstáculo" ao desenvolvimento e ao crescimento econômico do país.

Ribeiro aponta que, desde a colonização, a ideologia brasileira quer para o indígena um futuro 'branco', ou seja, não indígena, dissolvido pela amalgamação étnico-racial e pela assimilação na chamada "comunidade nacional" (Ribeiro, 2017, p. 172).

O pensador indígena Ailton Krenak[41] nos lembra que, desde os tempos coloniais, a questão do que fazer com a parte da população indígena que sobreviveu aos primeiros encontros entre os colonizadores/dominadores europeus e as popula-

41 Ailton Alves Lacerda KRENAK é líder indígena, ambientalista, filósofo, poeta e escritor brasileiro da etnia indígena Crenaque, presente nos estados de Minas Gerais, São Paulo e Mato Grosso.

ções que viviam no país, levou a uma relação muito "equivocada" entre o Estado e essas comunidades. "Isso porque a máquina estatal atua para desfazer as formas de organização das nossas sociedades, buscando uma integração entre essas populações e o conjunto da sociedade brasileira" (Krenak, 2019, p. 39).

O pesquisador Walter Mignolo, que nos fala a partir da experiência da América, defende que a colonialidade é constitutiva da modernidade. Para o autor, a conexão do Mediterrâneo com o Atlântico, no século XVI, lançou as fundamentações tanto da colonialidade quanto da modernidade (Mignolo, 2020, p.79). No mesmo sentido, o teórico Aníbal Quijano, ao desenvolver o conceito de "colonialidade do poder", argumenta que a realidade da América, mais especificamente da América Latina, foi mundialmente "imposta" e, com isso, a população de todo o mundo foi classificada, antes de mais, em identidades "raciais" e dividida entre os dominantes/superiores, que seriam os europeus, e os dominados/inferiores, os não europeus. Com isso, todo e qualquer modo de conhecimento não eurocêntrico passou a ser excluído, ou seja, invalidado. Esse específico universo, segundo o autor, é o que será denominado como a modernidade (Quijano, 2010, p. 73-74).

Entendemos que a necessidade de decolonizar o pensamento, as epistemologias, a história e, também, as práticas jornalísticas hegemônicas, é uma demanda emergente. No presente trabalho, dialogaremos com autoras e autores dos estudos decoloniais e pós-coloniais, pesquisadoras e pesquisadores indígenas e não indígenas e, por fim, apresentaremos a Mídia Índia, rede de etnocomunicação e etnojornalismo,

como um caminho, uma alternativa para essa possível tarefa de decolonizar.

1. PRODUÇÃO DE EXCLUSÃO E SILENCIAMENTO

Logo na introdução de seu clássico "O povo brasileiro", em que explana sobre a formação e o sentido do Brasil, Darcy Ribeiro denuncia a falácia do orgulho pela tão proclamada "democracia racial" do país (Ribeiro, 1995, p. 24). Essa farsa se construiu porque o testemunho sempre foi privilégio de um dos protagonistas, o invasor. "Ele é quem nos fala de suas façanhas. É ele, também, quem relata o que sucedeu aos índios e aos negros, raramente lhes dando a palavra de registro de suas próprias falas". O que a história nos conta é a versão do dominador (ibdem, p. 30). A exclusão e o silenciamento dos povos originários se dão desde a ocupação portuguesa no Século XV.

Autorizados pelo Vaticano e incentivados pelas venturas de D. Manuel, os navegadores portugueses não tiveram quaisquer pruridos para a implantação do projeto colonial na nova terra. A bula do Papa Nicolau V, de 1454, já autorizava a "[...] invadir, conquistar, subjugar a quaisquer sarracenos e pagãos, inimigos de Cristo, suas terras e bens, a todos reduzir à servidão e tudo praticar em utilidade própria e dos seus descendentes" (Baião apud Ribeiro, 1995, p. 40). Já em 1537, diante da dúvida, formulou-se a questão – 'o índio tem alma?', a que o Papa Paulo III respondeu afirmativamente na bula *Sublimis Deus*. O entendimento foi de que a alma dos 'povos selvagens' seria um receptáculo vazio, uma *anima nullius*. Boaventura de Sousa Santos nos lembra que essa interpretação era muito semelhante a *terra nullius*, o conceito de vazio jurídico que

justificou a invasão e ocupação dos territórios indígenas (Santos, 2009, p. 29). O projeto colonial foi um empreendimento do governo colonial aliado aos esforços para a universalização da cristandade como alternativa para a expansão europeia. As incursões jesuíticas tiveram papel relevante para o estabelecimento de cativeiros indígenas, sob a justificativa da 'catequização dos nativos' (Ribeiro, 1995).

A dizimação dos povos indígenas teve ao longo dos séculos o estigma estabelecido desde os primeiros contatos. Como narra Darcy Ribeiro, os índios perceberam a chegada do europeu como um acontecimento espantoso. Seriam gente de seu deus sol, que vinham milagrosamente das ondas do mar? Mas, aos olhos dos recém-chegados, aqueles seres inocentes, com seus corpos em flor, tinham um defeito capital: "Eram vadios, vivendo uma vida inútil e sem prestança. Que é que produziam? Nada. Que é que amealhavam? Nada. Viviam suas fúteis vidas, como se neste mundo só lhes coubesse viver" (Ribeiro, 1995, p. 45).

Apenas a presença do europeu já teria sido um fator para o extermínio de grande parte dessa população. Frágeis, ingênuos, sem noção da força desproporcional que enfrentavam, e nada imunes às pestes que os portugueses já haviam experimentado. A ambição pelo lucro, associado ao fato de a imigração ser predominantemente masculina, fez o colonizador contar com o indígena como 'objeto' em dois sentidos: o braço do índio para o trabalho, o ventre da índia para sua satisfação – e procriação (Ribeiro, 1995). Essa relação utilitarista entre o conquistador e o indígena-objeto denota a presunçosa superioridade europeia para colonizar e ampliar seus domínios.

Esse afã pela ampliação de domínios é uma das críticas de

Ailton Krenak. Para o autor, "a ideia de que os brancos europeus podiam sair colonizando o resto do mundo estava sustentada na premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a para essa luz incrível" (Krenak, 2019, p. 11).

Esta "luz presunçosa" é secular. Edward Said assevera que a Europa "inventou" o Oriente. O pensador palestino refere-se ao Oriente Médio, região em que, desde a Antiguidade, era narrada pela literatura como lugar exótico, de memórias e paisagens exuberantes, de experiências notáveis. Mas, com o tempo, as aspirações imperialistas engendraram a ideia de Orientalismo, um pensamento baseado em uma distinção ontológica e epistemológica feita entre o Oriente e o Ocidente. Ao transformar o lugar de esplendor do passado na imagem de atraso, sofrimento e selvageria, o europeu, especialmente britânicos e franceses, adotaram esse estilo ocidental para dominar, reestruturar e ter autoridade sobre o Oriente Próximo. Ao forjar distinções, ao comparar-se com o Oriente, esse pensamento europeu procurou mostrar que sua cultura ganhava força e identidade, tornando a identidade do Outro subterrânea, clandestina (Said, 1990, p. 13-15).

Se a Europa inventou o Orientalismo como paradigma para dominação, especialmente portugueses e espanhóis também adotaram estilo semelhante na sua relação com o Novo Mundo. Boaventura de Sousa Santos nos auxilia a entender o sistema de distinções criado pelas metrópoles em seus empreendimentos colonizadores, ao que nomeia de Pensamento abissal. Este consiste num sistema de distinções visíveis e invisíveis, sendo que as invisíveis são estabelecidas através de linhas radicais que dividem a realidade social em dois univer-

sos. O 'outro lado da linha' desaparece enquanto realidade – torna-se inexistente – e é mesmo produzido como inexistente. O autor enfatiza que "inexistência significa não existir sob qualquer forma de ser relevante ou compreensível" (Santos, 2010, p. 23). Sua principal característica é a impossibilidade da co-presença dos dois lados da linha, pois, para além dela, há apenas inexistência, invisibilidade e ausência não dialética. Por isso, salienta-se pela sua capacidade de produzir e radicalizar distinções – civilizado/selvagem, colonizador/colonizado, branco/negro, homem/mulher, rico/pobre, alta cultura/cultura popular.

A crítica de Santos evolui em seu ensaio Sociologia das ausências e das emergências (2002). Desta feita, o autor sublinha que a Modernidade desenvolveu uma razão indolente, o que acentuou a geração de não-existência. A indolência está em impor ao todo o que é característica de uma das partes, ou seja, os interesses do homem ideal – europeu, branco, letrado, rico, dominador. Essa razão gera distinções e hierarquias ao estabelecer monoculturas: do saber, que consiste na transformação da ciência moderna e da alta cultura em critérios únicos de verdade e de qualidade estética; do tempo linear, impõe a ideia de que a história tem sentido e direção únicos e conhecidos – progresso, modernização, desenvolvimento, crescimento, globalização; da classificação social, que apoia-se na monocultura da naturalização das diferenças e consiste na distribuição das populações por categorias – hierarquias; da escala dominante, que entende que a escala adotada como primordial determina a irrelevância de todas as outras possíveis, privilegia o universal e o global; a lógica produtivista que se assenta na monocultura dos critérios de produtividade ca-

pitalista. Por isso, qualquer pessoa fora do padrão é excluída. O que é o indígena, lembrando a observação de Ribeiro, ou para grande parcela da população ainda hoje? Vadios, vivendo uma vida inútil e sem prestança. Não produzem nada. Vivem suas vidas fúteis sem amealhar nada (?)

Esta ideologia eurocentrista vigorou no processo de colonização de modo a naturalizar tais distinções, ao longo do tempo, mesmo depois da independência. Aníbal Quijano assegura que o eurocentrismo não é exclusivamente a perspectiva cognitiva dos europeus, mas também do conjunto dos educados sob a sua hegemonia (Quijano, 2010, p. 75). Renato Ortiz raciocina de maneira similar ao assinalar que "na medida que o colonizado é educado pelo colonizador, tem-se que aquele procura imitá-lo" (Ortiz, 2003, p. 25). Por isso, grande parte do povo brasileiro, colonizado e educado pelo ideário eurocentrista, preserva esse espírito que invisibiliza, silencia e exclui os povos originários.

2. IMPRENSA E SUAS PRÁTICAS HEGEMÔNICAS

Ainda que o contingente indígena hoje esteja reduzido a cerca de 890 mil (IBGE, 2010), a média da população mantém estigmas e preconceitos com 'gente do seu próprio povo', como diria Darcy Ribeiro. Como este estado de coisas reflete na imprensa? A visão colonizada ainda perpassa a mente de grande fatia da sociedade e, por consequência, pelo pensamento de muitos profissionais de imprensa.

É interessante observar que jornalismo moderno, como o conhecemos, teve suas bases estabelecidas no Século XIX, quando predominava o pensamento positivista (europeu). Foi um estado de espírito em que o saber era sinônimo de ra-

zão a serviço do progresso. Naquele período eram propostas "gramáticas presentes tanto na metodologia da pesquisa do conhecimento científico quanto na de captação e narrativa da contemporaneidade que se difunde nos meios de comunicação social" (Medina, 2008, p. 18). Assim, os modelos jornalísticos ali germinados incorporaram tanto esta razão científica como uma visão de mundo divisionista em linhas abissais, como denuncia Santos.

Os influxos positivistas tiveram grande influência nas práticas jornalísticas. O rigor científico traduz-se nas salas de redação em trabalho de apuração e checagem de dados, com ganhos em precisão, entre outros benefícios. Por outro lado, esta racionalidade promoveu outros efeitos (também incorporados aos modelos jornalísticos), como a ética da explicação, a qual Edgar Morin considera insuficiente. Para o pensador francês, a realidade é complexa e requer uma ética da compreensão (Morin, 2001, p. 93-104). As narrativas jornalísticas não podem se restringir ao relato de fatos e explicações de acontecimentos, mas necessitam de compreensão dos fenômenos sociais. A compreensão exige contextualização – histórica, social, econômica, ecológica. Ao mesmo tempo, os esforços de compreensão proporcionam oportunidades de reflexão sobre aspectos morais de qualquer fenômeno social em foco.

O comportamento da imprensa tem sido objeto de estudo de muitos pesquisadores brasileiros na contemporaneidade. Estigmas e preconceitos, o silenciamento e a exclusão são aspectos observados em várias investigações que abordam a relação jornalismo e povos originários, que explanamos de forma breve aqui.

O professor Antônio Brand, um dos grandes pesquisadores das questões indígenas, em 1997, já denunciava o processo de confinamento pelo qual os povos guarani foram submetidos no Centro-Oeste brasileiro. No início do século XX, foram comprimidos em pequenas reservas, espaços insuficientes para manterem seus modos de vida. Imaginava-se, na época, que estes iriam desaparecer – morrer ou tornarem-se caboclos, (Brand, 1997).

Medidas como esta não são tomadas por iluminação de mentes privilegiadas, são construídas pelo imaginário social através dos séculos. Do colonizador disposto a explorar os bens da nova terra aos intelectuais formados nesse Novo Mundo, desenvolveu-se um estilo ontológico que despreza e desrespeita a identidade e a cultura do Outro, aquele que é "obstáculo ao progresso". Renato Ortiz sublinha que romancistas como Gonçalves Dias e José de Alencar se preocuparam em "fabricar um modelo de índio civilizado, despido de suas características reais" (Ortiz, 2003, p. 19). Ao analisar relatos de viagens de europeus pela Amazônia, Maria Janete Cesário Braga constata que os indígenas eram narrados apenas como parte da paisagem e não como um povo que tinha cultura, costume e religião e que mereciam respeito – um discurso vindo da margem, um discurso exteriorizado e arbitrário (Braga, 2017). Este esforço de marginalização também é constatado por Luiz Carlos Martins ao ressaltar que o indígena, o caboclo e a região Norte são silenciados e apagados; não bastassem, na mídia nacional, telenovelas, concursos e programas que fingem abarcar representantes do Brasil inteiro em seus quadros, telejornais que excluem outros rostos, outras notícias, enfim, toda sorte de produção cultural que

constrói a unidade brasileira, impondo alguns elementos em detrimento da base racial (Martins, 2005).

Dos esforços de apagamento de identidades e culturas é um passo para a violência. O desprezo ao Outro-indígena se dá porque o ser-indígena representa um entrave aos propósitos capitalistas. Em sua dissertação, Moema Urquiza revela que em Mato Grosso do Sul há um abismo entre o modelo de desenvolvimento ocidental e as diferentes concepções de mundo dos povos tradicionais que vivem na região. Daí as disputas que envolvem o binômio apropriação-violência, sobretudo por conta dos processos de ocupação e retomada de territórios, demarcações de terras, laudos e perícias antropológicas solicitadas pela Justiça (Urquiza, 2017).

Em outro trabalho, a mesma Moema Urquiza, em coautoria com Antônio Hilário Aguilera Urquiza e Jorge K. Ijuim (2016), descreve os embates violentos que resultaram em assassinatos de lideranças indígenas. Alguns casos emblemáticos foram a morte do cacique Ângelo Kretã, em 1980; do líder guarani-kaiowá Marçal de Sousa, em 1983; do cacique Marcos Verón, em 2003; o "Caso Guaiviry", em 2011, que resultou na morte do cacique Nísio Gomes; o terena Oziel Gabriel, morto pela polícia durante uma reintegração de posse na Terra Indígena Buriti, em 2013; o confronto que levou à morte o líder indígena Simeão Vilhalva, em 2015; o assassinato do indígena Eusébio Ka'apor, em 2015; e o homicídio do "Guardião da Floresta" Paulo Paulino Guajajara, em 2019, entre outros.

Sobre o "Caso Guaiviry", Tatiane Queiroz (2014) examinou em profundidade em sua dissertação de mestrado. Ao analisar a cobertura jornalística a respeito, constatou discursos contraditórios entre todas as partes envolvidas, mas, em es-

pecial, os esforços para o silenciamento da comunidade indígena guarani-kaiowá.

É importante notar que, em todos esses casos, os indígenas são retratados pela imprensa hegemônica como vilões, como invasores de propriedades privadas, "legalmente adquiridas", ainda que as ocupações sejam formas de retomar áreas que deveriam estar demarcadas e homologadas como territórios indígenas. São vistos como violentos, imprevisíveis e ameaçadores, não importa quem disponha dos "fuzis ou flechas", para lembrar Rubens Valente[42]. Por outro lado, os ruralistas são narrados como vítimas de agressores. Mais uma vez lembrando Darcy Ribeiro (1995), aqueles vadios, que vivem uma vida inútil e sem prestança, que nada produzem, que não amealham nada. Vivem suas fúteis vidas, como se neste mundo só lhes coubesse viver.

3. OS CONCEITOS DE ETNOJORNALISMO

No campo acadêmico, as discussões sobre o termo etnojornalismo, que vem sendo utilizado para caracterizar a produção e a veiculação de notícias, informações e conteúdos pelos movimentos indígenas, foram ainda pouco abordadas.

Sem utilizar o termo etnojornalismo, especificamente, o pesquisador indígena Osias Sampaio (2010), do povo guarani, formado em jornalismo pela Universidade Estadual de Londrina (UEL), discute as semelhanças e diferenças entre o jornalismo indígena e o jornalismo indigenista. De acordo com o pesquisador, ambos possuem o objetivo dar voz e visibilidade às causas dos povos originários, no entanto, o primeiro é

42 O jornalista Rubens Valente é autor do livro "Os fuzis e as flechas: História de sangue e resistência indígena na ditadura", publicado pela Companhia das Letras, em 2017.

produzido por indígenas, com ou sem o apoio de não indígenas e, o segundo, é feito especificamente por não indígenas, como é o caso do Conselho Indigenista Missionário (CIMI). O jornalismo indígena, especificamente, também tem a finalidade de defender e divulgar a cultura dos povos originários. A pesquisadora Mayra Pereira (2016), do povo wapichana, graduada em jornalismo pela Universidade Federal de Roraima (UFRR), já utiliza o termo etnojornalismo para discutir as estratégias de comunicação do Conselho Indígena de Roraima. Ela destaca o desafio da formação e da atuação, no campo do jornalismo, por profissionais indígenas em prol do que ela denomina como "coletividade étnica".

É necessário lembrar que, no Brasil, a primeira vez que indígenas assumiram um importante papel frente à comunicação foi com o "Programa de Índio"[43], em 1985 (Nascimento, 2020). A iniciativa, protagonizada por integrantes da União das Nações Indígenas (UNI), organização fundada no fim da década de 1970 por indígenas de diversas etnias, foi realizada junto a Universidade de São Paulo – USP. Por meio do rádio, importante meio de comunicação da época, o programa abriu espaço para o pensamento, a história, a luta e a cultura dos povos indígenas do Brasil. As quase 200 edições foram apresentadas por importantes lideranças como Ailton Krenak e Álvaro Tukano.

A popularização da Internet e, sobretudo, do acesso a dispositivos móveis, como tablets e smartphones, impulsionaram essa prática que vem sendo chamada pelos movimentos

43 Em 2009, a Ikorẽ, empresa de projetos culturais e artísticos, criou o site Programa de Índio para disponibilizar o acervo de quase 200 programas de rádio apresentados entre os anos 1985 e 1991. Disponível em: http://ikore.com.br/programa-de-indio/. Acesso em 28 de jul. 2021.

indígenas de etnojornalismo. Coletivos como a Mídia Índia, a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib) e a Web Rádio Yandê são algumas referências que atuam por meio de páginas oficiais e perfis nas redes sociais *Instagram*, *Twitter*, *Facebook*, *Youtube* e *Spotify*.

No campo da epistemologia do jornalismo, faz-se necessário refletir sobre as aproximações do etnojornalismo com outros modelos entendidos como contra hegemônicos. Mônica Kaseker (2019) problematiza essas interfaces num esforço para propor um conceito para o termo.

A pesquisadora recorre aos estudos de Bernardo Kucinski (1991) para elencar algumas características que podem definir o jornalismo alternativo, como não estar ligado à política dominante, além do desejo de representar uma saída para uma situação difícil e de protagonizar transformações sociais (Kucinski, 1991 apud Kaseker, 2019, p. 40). Para discutir as noções de comunicação alternativa, popular e comunitária, a pesquisadora também recorre aos estudos de Cecília Peruzzo (2009), que acredita que o "alternativo" se diferencia pelos conteúdos de abordagem crítica e pelos modos de organização e de produção, enquanto a comunicação popular e comunitária seriam aquelas produzidas pelos movimentos sociais e pelas comunidades, sem fins lucrativos, educativa, cultural e mobilizadora, com a participação ativa do cidadão (Peruzzo, 2009 apud Kaseker, 2019, p. 40).

Com base nas experiências relatadas como práticas de etnojornalismo e nas discussões epistemológicas, dialogando com os conceitos de alternativo, comunitário e popular, entende-se que o etnojornalismo é um jornalismo alternativo na medida em que adota os modos de produção, expressão

e distribuição diferentes dos padrões dos meios de comunicação convencionais e dos setores dominantes. Tem vocação comunitária e popular por ser elaborado de forma participativa e democrática, dando voz diretamente aos membros de determinada comunidade. Por fim, traz como especificidade a questão étnica (Kaseker, 2019, p. 43).

A pesquisadora destaca que o etnojornalismo pressupõe o protagonismo dos povos indígenas, com a adoção de valores próprios na seleção de temas e fontes, resultando em produções com traços culturais e étnicos em sua técnica, ética e estética, veiculados em mídias livres, engajadas e ativistas (Kaseker, 2019, p. 43).

Podemos entender que o conceito de etnojornalismo, ao se colocar como uma práxis contra hegemônica, carrega também o papel de decolonizar. Isso porque, como já citado neste trabalho, o eurocentrismo não é exclusivamente uma perspectiva cognitiva dos europeus, mas também do conjunto dos educados sob a sua hegemonia (Quijano, 2010, p. 75). Dessa forma, entendemos que a luta contra essa dominação deve implicar, primeiramente, no enfrentamento da colonialidade, o que tem sido uma meta do etnojornalismo.

4. MÍDIA ÍNDIA E A DECOLONIZAÇÃO DA PRÁXIS JORNALÍSTICA

A Mídia Índia foi criada em 2017 por um grupo de dez jovens indígenas de diversos povos do Brasil. Caracterizada como uma "rede de etnocomunicação e etnojornalismo", conta com mais de 60 correspondentes de diferentes localidades do país, conquistando um lugar importante na difusão de pautas e de temas transversais às causas dos povos originários, além de

fortalecer e difundir sua cultura. Formada por comunicadores indígenas, entre jornalistas, fotógrafos, *videomakers*, editores de texto, áudio e vídeo, produtores de conteúdo e influenciadores digitais, entre outros, a Mídia Índia conta com um site oficial[44] na Internet, mas atua com mais ênfase por meio das redes sociais. Com menos de cinco anos de atuação, já conquistou 55 mil curtidas na página do Facebook e 130 mil seguidores no perfil do Instagram. Coordenado por jovens e com foco na luta dos povos originários, os acessos às redes sociais já superam 10 milhões de visualizações por ano.

A Mídia Índia trabalha, basicamente, em duas frentes: a primeira consiste na sensibilização e na capacitação de jovens indígenas para a utilização da comunicação social como "ferramenta" de luta, com a utilização, principalmente, das redes sociais; já a segunda, consiste na produção e veiculação de conteúdos midiáticos.

Entre 2019 e 2021, mais de 200 jovens de diversas etnias foram capacitados por meio de oficinas ministradas por comunicadores indígenas. As oficinas presenciais foram realizadas com povos que não tinham contato com a comunicação ou com equipamentos de captação audiovisual, como os uru-eu-wau-wau, parintintin, tenharin, tukano, sateré-mawé, guajajara, kaingang, terena, xakriabá, guarani-nhandewa e xokleng. Com a chegada da pandemia da Covid-19, a Mídia Índia teve que buscar novas estratégias para poder dar continuidade às capacitações e, dessa forma, foram iniciadas as oficinas online. Foi um momento de "ocupar" as redes e "demarcar" as telas em defesa de seus direitos.

---

44 Disponível em: https://midiaindia.org/ . Acesso em 20 de jul, de 2021.

Em relação ao conteúdo, os colaboradores da Mídia Índia atuam na produção de textos, áudios, fotos, documentários, vídeos e vlogs, entre outros, com o objetivo de mostrar o cotidiano de suas aldeias, defender os direitos dessas populações, denunciar os crimes cometidos contra seus povos. A rede também promove e atua na cobertura jornalística de ações e eventos protagonizados pelos movimentos indígenas em resposta às demandas das organizações de base dessas populações, além de pautar, juntamente com organizações parceiras, temas transversais aos povos originários, como a preservação do meio ambiente e a diminuição dos efeitos das mudanças climáticas.

Como já citado, a gestão do presidente Jair Bolsonaro tem colecionado atritos com os movimentos indígenas desde que assumiu o poder, em janeiro 2019. Por conta dessa política anti-indígena, a Mídia Índia vem promovendo, junto às organizações de base que fazem parte da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib), diversas campanhas devido ao aumento das invasões de seus territórios, ao descumprimento de direitos pelo próprio Poder Executivo, além da tramitação de pautas, no Poder Legislativo e no Poder Judiciário, que visam retirar direitos desses povos previstos na própria Constituição Brasileira. No primeiro mês do mandato de Bolsonaro, foi realizado o "Janeiro Vermelho", ação contra a Medida Provisória (MP) 870/2019, que estabeleceu a organização básica dos Ministérios do Governo Federal e impactou diretamente nos direitos dos povos originários. A MP transferiu a supervisão da Fundação Nacional do Índio (Funai), do Ministério da Justiça para o Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos; além disso, transferiu a competência para realizar a identificação e delimitação das terras indígenas à Secretaria

Especial de Assuntos Fundiários do Ministério da Agricultura, pecuária e Abastecimento (MAPA). Durante a mobilização, a Mídia Índia produziu conteúdos que desmentiram discursos emitidos pelo próprio Poder Executivo e convocou a população indígena para a "luta", por meio das redes sociais, com a realização de "twitaços" e a publicação de fotos e vídeos mostrando a real situação dessas comunidades.

Por conta da pandemia da Covid-19, que afetou milhares de indígenas, a Mídia Índia atuou ao lado da Apib na campanha "Vacina Parente". Com a chegada do imunizante nas aldeias, em janeiro de 2021, diversos grupos se recusaram a aceitar as doses, motivados por um enorme número de informações falsas disseminadas, principalmente pelo *Whatsapp*. Para tentar minimizar os efeitos dessa desinformação, a campanha integrou ações políticas, judiciais, de saúde e, principalmente, de comunicação. Ainda no mês de janeiro de 2021, o órgão entrou com uma petição no STF (Supremo Tribunal Federal) para garantir a vacinação de todos os povos indígenas, incluindo os não aldeados, na fase 1 da imunização.

Dentre as mobilizações mais recentes está o acampamento "Levante pela Terra", realizado em junho de 2021, em Brasília. O ato, que durou dias, tentou retirar de pauta o Projeto de Lei (PL) nº 490, que tramita no Congresso desde 2007. A ação contou com a presença de mais de 800 indígenas de diversos lugares do país. Mesmo sendo pacífico, os indígenas foram, por muitas vezes, reprimidos pela Polícia Militar com bombas de gás lacrimogêneo e efeito moral. O PL 490 prevê alterações nas regras de demarcação das terras indígenas e cria um "marco temporal". De acordo com a Constituição do Brasil, não há necessidade de comprovar a data da posse

da terra, uma vez que os indígenas, como povos originários, já habitavam o local, como ironiza Ribeiro (1995) quando os europeus "acharam" o Brasil. Apesar disso, a tese do marco temporal sustenta que os povos indígenas só teriam direito à demarcação das terras que estivessem em sua posse no dia 5 de outubro de 1988, dia da promulgação. O PL também proíbe a ampliação das terras indígenas já existentes e abre espaço para a exploração econômica predatória nos territórios. Mesmo com as mobilizações, no dia 23 de junho, por 41 votos a 20, a Comissão de Constituição e Justiça (CCJ) da Câmara dos Deputados aprovou o parecer do relator do PL nº 490, o deputado Arthur Maia (DEM-BA).

Diante das experiências relatadas, apontamos que a atuação da Mídia Índia faz dela, além de uma rede de etnocomunicação e etnojornalismo, também um veículo ativista. Ou seja, ela produz um jornalismo que, ao mesmo tempo que informa, também se posiciona contra uma práxis hegemônica. Ela rompe com o eurocentrismo e com a colonialidade e se coloca como uma alternativa aos modelos jornalísticos (colonizados). A imprensa chamada *mainstream* ainda é forjada por ideias positivistas que privilegiam a objetividade e a neutralidade, em detrimento das subjetividades. Ou seja, a Mídia Índia rompe com uma práxis que não leva em conta a alteridade, uma vez que não consegue lidar com a pluralidade da cultura, dos saberes e dos modos de pensar e de viver dos povos originários.

CONSIDERAÇÕES POSSÍVEIS

Em "Ideias para adiar o fim do mundo", Ailton Krenak afirma que "[...] a ideia de nós, os humanos, nos descolarmos da

terra, vivendo numa abstração civilizatória, é absurda. Ela suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos. Oferece o mesmo cardápio, o mesmo figurino e, se possível, a mesma língua para todo mundo" (Krenak, 2020, p. 22-23). Essas palavras que vêm do fundo da alma podem parecer um desejo de isolamento, de negação do Outro. Mas não é. As mentes colonizadas, domesticadas pelo eurocentrismo é que não conseguem entender a profundidade dessa visão de mundo.

Os povos originários simplesmente desejam manter sua busca da "Terra sem males", na abordagem antropológica, ou do "bom viver (bem viver)", o *tekove porã*, em guarani kaiowá, ou o *sumak kawsay*, em quéchua[45], ou ainda o *suma qamaña*, em aimará[46]. A rigor, esta é uma visão cosmológica, uma ética em que o território – com as condições mínimas de alimentação, subsistência, saúde, etc. – é visto como ponto principal da harmonia e coesão social (Mura, 2006). No entanto, este território – de onde foram expulsos – está marcado por uma longa e histórica luta fundiária, e é também onde se pode voltar a viver as práticas tradicionais.

Alguns historiadores e antropólogos, como Antônio Brand, Fábio Mura e Darcy Ribeiro, ajudam a nos aproximar desses traços culturais. Indígenas que se engajam no esforço de compartilhamento dessa visão cosmológica, a exemplo de Krenak, nos ajudam a compreender o espírito dessa luta de re-

45 Quéchua ou quíchua é uma família de línguas indígenas da América do Sul, ainda hoje falada por cerca de dez milhões de pessoas de diversos grupos étnicos da Argentina, Bolívia, Chile, Colômbia, Equador e Peru ao lado dos Andes. Possui vários dialetos inteligíveis entre si. É uma das línguas oficiais da Bolívia, Peru e Equador.

46 Aimará é uma língua falada por mais de 2,5 milhões de pessoas da etnia aimará, principalmente no Peru, na Bolívia, no Chile e na Argentina. No Peru e na Bolívia, a língua aimará é considerada língua oficial, junto com o idioma quíchua, que está estreitamente relacionado com aquela. Essas línguas não tiveram escrita até a introdução do alfabeto latino pelos espanhóis, que tinham interesse em empregar essas línguas para pregação religiosa e conversão dos ameríndios.

sistência. Por outro lado, os estudos decoloniais, com autores como Quijano e Mignolo, nos fazem sentir a necessidade de se superar a domesticação imperialista e capitalista.

Esta visão domesticada e colonizada, como já pudemos observar, persiste na sociedade brasileira e, por consequência, em setores conservadores da imprensa. Se a imprensa é fatia do mesmo bolo social que ela serve e, por isso, reflete o pensamento de expressiva parcela desta sociedade, como nos lembra Alberto Dines (2008), seu produto pode tanto elevar o nível de consciência de sua audiência como pode conservar (ou até amplificar) estigmas e preconceitos.

A Mídia Índia e as várias iniciativas de etnocomunicação e etnojornalismo aqui apresentadas, protagonizadas pelos próprios indígenas, não expressam um desejo de isolamento, de negação do Outro. Ao contrário. Primeiro, buscam ocupar um espaço midiático que, em princípio, lhes é negado na imprensa *mainstream*, para divulgar informações e ações a um público mais amplo. Segundo, por meio de tecnologias atualizadas, visam sensibilizar a sociedade sobre a importância de suas lutas de resistência. Terceiro, procuram capacitar jovens nas estratégias, técnicas e tecnologias de comunicação para a continuidade e amplificação desses esforços. Por fim, recorrem às ferramentas de comunicação para a mobilização dos povos tradicionais para suas ações de resistência.

À medida que os espaços midiáticos estejam mais equilibrados com a presença do etnojornalismo; à medida que mais jornalistas indígenas ocupem funções nas salas de redação da imprensa convencional; à medida que jornalistas não-indígenas estejam mais conscientes de sua responsabilidade com as causas mais universais, como as questões in-

dígenas, elevam-se as possibilidades de decolonizar a práxis jornalística e a própria imprensa. Elevam-se as esperanças de decolonizar a sociedade.

Referências

• BRAGA, M.J.C. (2017). O silenciamento do índio nas narrativas sobre a Amazônia. Revista Tropos, volume 6, número 1. Disponível em: https://periodicos.ufac.br/index.php/tropos/article/view/1106 . Acesso em: 28 jul 2021.
• BRAND, A. (1997). O impacto da perda da terra sobre a tradição kaiowá-guarani: Os difíceis caminhos da palavra. (Tese doutorado em História) Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS), Porto Alegre.
• BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado, 1988.
• DINES, A. (2009). O papel do jornal: Uma releitura. 9 ed. São Paulo: Summus.
• IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Censo Demográfico (2010). Disponível em: www.ibge.gov.br. Acesso em 12 jul. 2021.
• IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Brasil: 500 anos de povoamento. Disponível em: https://brasil500anos.ibge.gov.br/ . Acesso em 27 jul 2021.
• IJUIM, J.K.; URQUIZA, A.H.A.; URQUIZA, M.G. (2016). Imprensa, indígenas versus ruralistas: As tensões entre o modelo desenvolvimentista e o bom viver (tekove porã). Revista Extraprensa. V. 9, N. 2, 53-70.
• KASEKER, M. P. (2019). Apontamentos sobre o conceito de Etnojornalismo. In: HRENECHEN, V. C. de A. T. (Org.) Comunicação e jornalismo: conceitos e tendências (p.36-45), v. 3. Ponta Grossa (PR): Atena Editora.
• KRENAK, A. (2020). Ideias para adiar o fim do mundo. 2 ed. São Paulo: Cia das Letras.
• MARTINS, L.C. (2005). O Norte apagado: algumas formas de materialização discursiva do silenciamento do indígena e do caboclo da Amazônia brasileira. In Anais do II Seminário de Análise de Discurso da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Disponível em: https://www.ufrgs.br/analisedodiscurso/anaisdosead/2SEAD/SIMPOSIOS/LuizCarlosMartins.pdf . Acesso em 27 jul 2021.
• MEDINA, C. (2008). Ciência e jornalismo: da herança positivista ao diálogo dos afetos. São Paulo: Summus.
• MIGNOLO, W.D. (2020). Histórias locais/ projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Editora UFMG.
• MORIN, E. (2001). Os sete saberes necessários à educação do futuro. Trad. Catarina E.F. Silva e Jeanne Sawaya. 3 ed. São Paulo: Cortez; Brasília: Unesco.
• MURA, F. (2006). À procura do “bom viver”: Território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowá. (Tese de doutorado). Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional/PPGAS.
• NASCIMENTO, L.G. (2020). Etnocomunicação indígena como prática de

liberdade decolonialista e ancestral na formação comunicativa da Webrádio Yandê. (Dissertação de mestrado). Programa de Pós-graduação em Mídia e Cotidiano, da Universidade Federal Fluminense, Niterói.
• ORTIZ, R. (2003). Cultura brasileira e identidade nacional. 5 ed. São Paulo: Brasiliense.
Palmquist, H.; Araújo JUNIOR, J.J.; BOAVENTURA, L.C.L.; BECKHAUSEN,
• M.V.; Zollinger, M.B.; OLIVEIRA, R.M. (2019). Reminiscências Tutelares: A MP nº. 870 e seu projeto inconstitucional para os povos indígenas. Ascom MPF, Pará.
• PEREIRA, M.C.S. (2016). Estratégias de Comunicação e Etnojornalismo no Conselho Indígena de Roraima (Monografia). Universidade Federal de Roraima – UFRR. Boa Vista.
• QUEIROZ, T.K.B. (2014). Discursos e sentidos na cobertura jornalística: "O Caso Guaiviry em Mato Grosso do Sul". (Dissertação de mestrado). Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), Campo Grande. Disponível em: https://repositorio.ufms.br/handle/123456789/2095 . Acesso em: 27 jul 2021.
• QUIJANO, A. (2010). Colonialidade do poder e classificação social in SANTOS, Boaventura de Sousa e MENESES, Maria Paula (orgs). Epistemologias do sul (p.73-116). Coimbra: Almedina.
• RIBEIRO, D. (1995). O povo brasileiro: A formação e o sentido do Brasil. 2 ed. São Paulo: Cia das Letras.
• RIBEIRO, D. (2017). Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. 7. ed. São Paulo: Global.
• SAMPAIO, O.R.A. (2010). Jornalismo indígena e jornalismo indigenista (Monografia), Universidade Estadual de Londrina – UEL. Londrina.
• SAID, E. (1990). Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente. Trad. Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Cia das Letras.
• SANTOS, B.S. (2002). Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. Revista Crítica de Ciências Sociais, 63, out,237-280. Disponível em: http://rccs.revues.org/1285 . Acesso: 28 jul 2021.
• SANTOS, B.S. (2010). Para além do pensamento abissal: Das linhas globais à uma ecologia dos saberes in SANTOS, B.S. e MENESES, M.P. (Orgs). Epistemologias do sul (p.23-71). Coimbra: Almedina.
• URQUIZA, M.G. (2017). O lugar do Outro na narrativa jornalística: Um olhar a partir da cultura. (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós--graduação em Comunicação da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), Campo Grande.
• VALENTE, R. (2017). Os fuzis e a flechas: História de sangue resistência indígena na ditadura. São Paulo: Cia das Letras.

Alejandra Cebrelli

Alejandra Cebrelli (Salta, Argentina).

alecebrelli@gmail.com

Doctora en Humanidades. Postdoctora en Comunicación, Medios y Cultura por la Universidad Nacional de La Plata. Posdoctora en Semiótica, Análisis del Discurso y Comunicación por la Universidad Nacional de Córdoba. Fue una de las fundadoras de la carrera de Ciencias de la Comunicación de la La Universidad Nacional de Salta, la que dirigió durante un periodo y donde tiene a cargo cátedras relacionadas con el periodismo, el análisis del discurso y la semiótica. Dirige proyectos de investigación sobre representaciones sociales, discursos y medios desde 2003 en el Consejo de Investigación de la U.N.Sa, en la Agencia Nacional de Promoción de Ciencia y Técnica y en la Secretaría de Políticas Universitarias. Se desempeña como Vicepresidenta del Consejo de Investigación de la Universidad Nacional de Salta. Dirige un Proyecto del CONICET y de la Defensoría del Público sobre representaciones estigmatizantes en telediarios del NOA y NEA con equipos de universidades de Jujuy, Salta, Tucumán, Chaco y Corrientes. Ha publicado libros y artículos sobre cultura local, memoria, identidades y representaciones sociales, temas sobre los cuales ha dictado cursos de posgrado y conferencias en diversas universidades.

Actualmente dirige el Instituto de Comunicación Política y Sociedad INCOPOS, de la Secretaria de Extensión Universitaria de la U.N.Sa.

Doutora em Humanidades. Pós-doutora em Comunicação, Mídia e Cultura pela Universidade Nacional de La Plata. Pós-doutora em Semiótica, Análise de Discursos e Comunicação pela Universidade Nacional de Córdoba. Foi uma das fundadoras da carreira de Ciências da Comunicação da Universidade Nacional de Salta, que dirigiu por um período e onde está à frente de cadeiras relacionadas ao jornalismo, análise de discursos e semiótica. Dirige projetos de pesquisa sobre representações sociais, discursos e mídia desde 2003 no Conselho de Pesquisa do U.N.Sa, na Agência Nacional de Promoção da Ciência e Tecnologia e na Secretaria de Políticas Universitárias. Foi vice-presidenta do Conselho de Pesquisa da U.N.Sa. Dirige um projeto da CONICET e da Defensoria Pública sobre representações estigmatizantes em noticiários no NOA e NEA com equipes de universidades de Jujuy, Salta, Tucumán, Chaco e Corrientes. Publicou livros e artigos sobre cultura local, memória, identidades e representações sociais, temas sobre os quais ministrou cursos de pós-graduação e palestras em diversas universidades.

Atualmente dirige o Instituto de Comunicação Política e Sociedade INCOPOS, da Secretaria de Extensão Universitária da U.N.Sa.

De resilencias y agencias decolonizadoras. Reflexiones hacia la construcción de saberes articulatorios de género en el campo de la Comunicación

ENTRADA

Una epistemología fronteriza para el campo de la Comunicación en América Latina requiere, para construir una práctica indisciplinadora y libertaria (Cebrelli & Arancibia, 2018; Cebrelli: 2018), de la focalización de la mirada en la diversidad del continente, de un esfuerzo por visibilizar las voces de los oprimidos, de un pensamiento pluritópico que se convierta en una caja de herramientas en constante movimiento y actualización capaz de humanizar la reflexión sobre los pueblos condenados a la 'no existencia', de archivar y valorar experiencias comunicacionales múltiples y de dar cuenta de las disputas representacionales que se dan en los intercambios audibles e 'inaudibles'.

Dicha práctica se enuncia desde un giro decolonial que opera en el límite de los conocimientos subordinados y marginados por la diferencia colonial y lo occidental, de un pensamiento que piensa y se piensa desde la perspectiva de quie-

nes sufren las consecuencias de la violencia y la segregación en todas las formas posibles (Walsh: 2014).

La decolonialidad se trata de una opción no sólo epistémica, sino sobre todo, política y ética que se orienta a analizar y visibilizar las agencias emancipatorias de los 'de abajo', quienes viven situaciones de silenciamiento, discriminación, desplazamientos forzados, guerra de alta o baja intensidad y formas de dominación extremas que atraviesan cuerpos, comunidades y territorios, que generan procesos de deshumanización, de no existencia y de in-comunicación (Torrico, 2018) sobre el dominado. La in-comunicación se traduce en formas de invisibilidad (Cebrelli, 2018) que recaen en la inmensa porción de habitantes de este continente condenados a formas larvadas de violencia y/o genocidio estatal.

A partir de las propias palabras de las mujeres indígenas de Argentina, en este marco epistemológico, ético y político, este trabajo trata de pensar sobre una forma particular de violencia brutal de raíz colonial: el chineo, hábito de violar a niñas y a jóvenes a modo de deporte de 'caza', iniciación al sexo y demostración de 'dueñidad' (Segato 2016) entre varios criollos, una práctica ancestral naturalizada y silenciada de violación en banda. Sus víctimas suelen ser abandonadas agonizantes y, si sobreviven, suelen quedar con serias lesiones. En otras ocasiones, se las tortura hasta la muerte. Todos saben lo que pasa pero nadie dice nada. Salvo que un caso llegue a la prensa, como el de Juana, la niña violada por ocho criollos en un pueblito del norte de Salta, en 2015.

Pese a los siglos de invisibilidad y silenciamiento, mujeres de 34 de las 36 naciones indígenas que habitan en Argentina se organizaron desde el Movimiento de Mujeres Indígenas

por el Buen Vivir (MMIBV)[47], para iniciar – en plena pandemia – una campaña contra este flagelo, buscando aliadas y amigas 'blancas' que invitaron a 'caminar' con ellas en esta agencia que constituye un grito en defensa de sus cuerpos y de sus vidas. El diálogo resultante, atraviesa una y otra vez las barreras históricas de la in-comunicación pues se elabora desde una frontera cultural extrema. Como resultado se construyen saberes articulatorios (Cebrelli: 2018) elaborados entre culturas disímiles, con jerarquías casi invertidas desde la hegemonía (academia/indígena), pues abren una cadena de significaciones contradictorias de larga duración.

De esta manera, el análisis de este trabajo se centrará en dos casos con impacto en el espacio público y se focalizará en el funcionamiento de representaciones sociales cuyo espesor temporal (Cebrelli & Arancibia: 2005) se hunde en la historia de América Latina y agrava la situación de vulnerabilidad, como así también el delito mencionado. El objetivo es doble. Por un lado, pensar un caso de chineo en el marco de una epistemología fronteriza y situada para el campo de la comunicación. Y, por otro lado, problematizar y revelar no sólo su complejidad, sino también, los procesos de empoderamiento femenino indígena que desafían más de quinientos años de dominación, mutismo y dueñidad.

El chineo como práctica brutal colonial y colonizadora, patriarcal y racializada

Aníbal Quijano entiende que la colonialidad del poder (2014) tiene como matriz la clasificación social de la población mun-

47 El MMIBV es una organización antipatriarcal que defiende los derechos al territorio, lenguaje, memoria y espiritualidad de las mujeres de casi todas las etnias –para ellas, naciones- que habitan ancestralmente el territorio argentino.

dial sobre la idea de raza, que expresa la experiencia básica de la dominación colonial, y que desde entonces permea el poder desde su racionalidad específica, el eurocentrismo, y permite entender las disputas históricas por el control del trabajo, el sexo, la autoridad colectiva y la inter-subjetividad como procesos en desarrollo de larga duración; sin embargo, como bien aclara María Lugones (2008:18), la colonialidad no es suficiente para captar todos los aspectos de la dueñidad que implican las disimetrías de género en sus variantes más violentas; de hecho, se hace necesario ponerla en diálogo con la noción de interseccionalidad según la cual, cada individuo sufre opresión u ostenta privilegio en base a su pertenencia a múltiples categorías sociales.

Las variables de diferenciación social (raza, género, edad, escolaridad, pertenencia de grupo o clase, territorialidad, acceso a educación y/o trabajo, entre muchas otras), agravan la estigmatización al colocar a un agente en una situación de subalternidad y más aún si funcionan en una frontera cultural extrema. Tal es la situación de las mujeres indígenas argentinas, sobre las cuales pesan más de 500 años de violencia brutal, agravada por el Estado nacional con formas diversas de genocidio explícito (las sucesivas campañas del desierto) o larvado (lo que ellas denominan 'guerra de baja intensidad'). Se trata de un conjunto de factores que las han condenados, junto a sus naciones, a la 'nuda vida' (Agamben: 2003), es decir, a quedar excluidas del acceso a derechos humanos primarios (al agua, a la alimentación, a un techo y un trabajo digno), negándoles 'sólo por ser indias' la supervivencia de los cuerpos y de los colectivos que integran.

El caso del chineo se sostiene sobre todas las categorías

mencionadas. Se trata de una práctica de violación en banda a mujeres originarias del Gran Chaco[48] realizada por hombres criollos (o autopercibidos como tales) que, en tanto proviene desde la época colonial, fue 'heredada' de padres a hijos. Se entiende como una especie de 'deporte' masculino, como una forma de iniciación sexual tradicional entre los varones 'blancos' de pueblos y parajes de las zonas rurales o suburbanas.

> *"En el monte, en el Chaco, cuando el hombre llega a pasar el fin de semana, es evidente que siente que todo eso le pertenece, porque llega a un lugar, se instala, generalmente cerca del río Pilcomayo o Bermejo, y empieza la cacería, o la pesca". Y ese hombre o grupo que ha ido al monte tiene la idea de que puede acceder a "todo lo que habita en él". "Se siente con el derecho a acceder a eso y si justo hay mujeres caminando por la zona, probablemente también sean parte de esto, entonces "también pueden hacer uso y abuso de las mujeres". Y "la mujer indígena entra como un objeto más al que ellos acceden, son estos humanos despojados de su humanidad", sostuvo Ana Sandoval en un conversatorio sobre el tema (https://www.pagina12.com.ar/285434-juana-sigue-en-el-olvido-en--la-miseria-sin-una-asistencia).*

48 Así se llama en las provincias de Salta, Jujuy, Santiago del Estero, Chaco, Formosa, Misiones aunque se da en todo el país sin ese nombre.

La impunidad con que se mueven los agresores suele estar apañada por diversos agentes estatales locales y por la sociedad no indígena misma. Cuando las víctimas intentan denunciar, se las hace callar con un chivo o una vaca. Si no acepta, ella y su familia sufrirán amenazas y agresiones violentas. Así, el silencio no es "costumbre", es simplemente una brutal disparidad de poder, de imposibilidad de poder hacerse oír por las instituciones que tienen la obligación de proteger derechos humanos, pero que muchas veces reproducen el racismo y la discriminación estructural. El silencio es desamparo y desprotección, es dolor y humillación contenidos, no sólo de las mujeres indígenas, sino de toda su nación, de toda la comunidad.

La brutalidad de la práctica no se asienta en el goce sexual, sino que implica una práctica de dueñidad, de re-colonialidad de los cuerpos-territorios femeninos, considerados objetos u animales y, por lo mismo, capaces de ser comprados, abandonados, parcialmente destruidos (torturados) o exterminados (asesinados), en tanto sobre estas mujeres recaen todos los índices de interseccionalidad: género, edad (son niñas, jóvenes y ancianas), racialidad, discapacidad (muchas son tercera o cuarta generación sub-alimentadas), diferencia cultural y lingüística (la mayoría no habla español), pobreza en todas sus formas y variables; todo ello, sumado a cinco siglos de discriminación fuertemente arraigada en el imaginario fundacional del estado-nación argentino. Y es acá donde funciona el espesor temporal de las representaciones (Cebrelli & Arancibia: 2005), los tiempos largos y medios de la historia.

ESPESOR TEMPORAL DE LAS REPRESENTACIONES

Desde la colonia, los cuerpos femeninos indígenas fueron

vistos como territorios de conquista. Durante el proceso de emancipación y de organización del Estado-nación argentino (que ocupó casi todo el siglo XIX) la fundación de la matriz estatal no sólo fue civilizatoria, moderna, eurocentrada sino, y sobre todo, racista y patriarcal sostenida sobre un binarismo expresado en el título de un libro clave de este proceso: 'Facundo. Civilización o Barbarie', de Domingo F. Sarmiento (1845) de amplia circulación en las escuelas normales, de carácter gratuito y obligatorio, durante más de dos siglos.

Este proceso de cosificación fue acompañado de la negación de la existencia de estas etnias en el Estado nacional. La invisibilidad fue fruto de varias y complejas operaciones ideológicas, algunas de las cuales fueron las sucesivas campañas al desierto (una al sur y otra al norte del país), las oleadas de inmigración masiva de finales del siglo XIX y principios del XX, el uso obligatorio del delantal blanco en las escuelas, entre otras, todas las cuales significaron o el exterminio o la negación e invisibilización de la variable de etnicidad en el país, abonando al mito de que 'los argentinos se bajaron de los barcos' (Grimson & Jelin: 2006).

En las décadas del '30 y '40 del siglo pasado, los manuales de las escuelas normales explicaban que en la actual provincia del Chaco (por entonces, Territorio Nacional y en plena campaña del 'desierto verde') los indios se enumeraban entre la flora y la fauna. No es de extrañar ya que durante la ocupación militar de esta campaña, en los documentos oficiales se consignaran '10 chinas muertas' entre los recuentos de caballos, mulas, ovejas y vacas perdidas (Scunio: 1971 – citado

por Gonzalez: 2011[49]).

Así, el funcionamiento de representaciones del indio y de la mujer de larga historicidad, con acentuaciones variables según las coyunturas pero siempre más o menos estigmatizantes, muestran ciertos semas afines (indio/'incapaz relativo'/bárbaro/salvaje/sucio/iletrado/ objeto u animal /maloquero-delincuente-terrorista; mujer/menor de edad/no racional/ inferior/objeto/'ángel del hogar' vs. demonio, entre otras). Los correlatos representacionales mencionados explican, aunque de ningún modo justifican, la naturalización de la práctica del chineo para sus perpetradores como así también la resistencia a su visibilización en el espacio público, tanto en la justicia como en los medios de comunicación, hasta hace unos meses.

De hecho, los casos de chineo suelen pasar desapercibidos para la población, ya que el 'silencio' no sólo responde a la naturalización del sistema representacional sino además, al hecho de que, como ya se dijo, 'se compra' mediante pequeñas prebendas a la familia de las víctimas o, sencillamente, se las amenaza y, como ellas mismas declaran en sus testimonios, terminan en homicidios impunes. Así se corrobora el impacto de in-comunicación deshumanizadora, resultado de la colonialidad del hacer (Torrico, 2017), que lleva, en este caso a las mujeres y a sus familias, del mutismo y la autonegación, a la infrahumanización, a la desocialización y, en algunos casos, a la muerte.

La excepción a tal silenciamiento se ha dado durante las últimas décadas cuando uno de estos crímenes se convertía en

49 https://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-165503-2011-04-04.html

un caso conmocionante (Fernández Pedemonte: 2010). Inclusive, cuando el seguimiento de los hechos relacionados con el caso lo mantenía serializado en agenda pública (mediática, política, jurídica), la palabra 'chineo' –término que da cuenta de la carga de colonialidad, racismo y discriminación que agrava estos crímenes- casi no fue mencionada (Cebrelli: 2018).

EL CASO DE JUANA

El 15 de diciembre de 2015, el diario El Tribuno de Salta publicó una noticia sobre una poblada en Alto La Sierra (Rivadavia) para protestar por la violación en manada a una niña wichi de 9 años, con retraso madurativo. El artículo se centraba en el levantamiento de la población, en un 80% perteneciente a esa etnia, y no en el delito mencionado.

En marzo de 2016 el caso llegó al tope de las agendas de medios gráficos y on line de referencia local y nacional. La noticiabilidad adquirida se debía a que la niña estaba embarazada y a que, tanto la salud pública como la justicia, le negaban el acceso al derecho de aborto no punible pese a que cumplía con todos los requisitos exigidos por la ley (menor de edad, violada, discapacitada) y a que, además, el feto tenía malformaciones severas. La víctima, que no hablaba español, fue trasladada a un hospital de referencia de la capital para ser tratada.

Sin ninguna consideración por el riesgo de vida al que Juana (nombre de fantasía) estaba expuesta, y haciendo oídos sordos a los reclamos de las organizaciones feministas y de DDHH, los médicos dejaron avanzar el embarazo hasta los 7 meses de gestación, momento en que se le practicó una cesárea para que diera a luz un feto inviable. La re-victimización a la que la

sometió el Estado fue tan brutal como la propia violación.

Durante varios meses del 2016 y mientras duró el embarazo el caso se mantuvo en agenda y llegó a medios nacionales. Las coberturas destacaban el debate por el aborto no punible negado por el estado provincial y exigido por los movimientos y organizaciones mencionadas. Un año después, volvió a agenda porque se denunció que los ocho violadores se paseaban por el pueblo y comían asado con los policías que debían tenerlos tras las rejas. En marzo de 2018, ocupó nuevamente los titulares de diarios y portales con motivo del juicio que condenó a los ocho delincuentes a 17 años de prisión. Nada se dijo de los médicos y jueces que no cumplieron con la ley, de cómo se le había negado el acceso al derecho al aborto no punible; tampoco se juzgó a los policías que trataban a los criminales como sus amigos, dando cuenta de la impunidad que gozan estos criollos entre sus pares y de la naturalización de la práctica del chineo. En ningún momento, se habló del racismo de un Estado sordo y ciego a los derechos primarios de la niña indígena al no considerar su precario estado de salud ni su escasa edad.

La mención del chineo como práctica colonial y colonizadora prácticamente no existió en el discurso periodístico ni en el discurso jurídico hasta que un acto de empoderamiento de las mismas mujeres indígenas obligó al Estado y a los medios a ocuparse del caso durante los meses transcurridos desde el inicio de la pandemia en 2020.

DE RESILENCIAS Y AGENCIAS DECOLONIZADORAS

La visibilización y el debate público sobre esta práctica aberrante da cuenta de que, como afirmaba María Lugones, no

todas las mujeres están dominadas o victimizadas por el proceso racializado de la modernidad capitalista (2008: 20).

Como es de público conocimiento, la pandemia provocada por el COVID 19 puso de manifiesto las desigualdades estructurales de cada país y, en particular, la situación de violencia que viven los sectores más vulnerables, mujeres indígenas en este caso. El 1 de mayo, ya iniciado el aislamiento obligatorio y preventivo (ASPO) determinado por el gobierno nacional argentino, una niña wichi fue drogada, violada y torturada por criollos en Sauzalito, Chaco, crimen que llega al diario La Nación impulsada por el Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir (MMIBV) quienes decidieron iniciar una campaña de visibilización y denuncia de este delito.

Este fue el punto cero de una campaña autogestiva que ya lleva varios meses y que no sólo logró visibilizar este 'crimen de odio' sino que lo puso en debate en el Ministerio de la Mujer, Géneros y Diversidades de la Nación como así también en el Instituto contra el Racismo, la Discriminación y la Xenofobia (INADI). Este último organizó una serie conversatorios por plataforma, invitando a académicos, abogados, periodistas, sicólogos, antropólogos para discutir sobre el tema con lideresas de pueblos indígenas, otorgándoles un protagonismo inusitado[50].

El debate, centrado en si el delito debe denominarse o no 'chineo' por la carga discriminatoria del término, llegó a medios de referencia local y nacional y sigue serializándose. De este modo, el crimen fue visible para la ciudadanía argentina pues continúa en la agenda pública gracias a la discusión

50 Los tres encuentros tuvieron un alto nivel de participación ciudadana y llevan más de 50000 visitas desde que se realizaron.

sobre la nominación adecuada y sus características jurídicas y gracias a la cobertura mediática de otros casos de chineo ocurridos durante la pandemia que antes de la campaña hubieran sido silenciados.

De este modo, las lideresas originarias han llegado a los medios de referencia dominantes a nivel nacional con sus voces y sus testimonios, dando a conocer que este tipo de violación en banda acontece en todo el territorio y que, en los lugares donde hay minería extractivista –fuertemente resistida por las comunidades indígenas, en particular, por las mapuches- los perpetradores se focalizan en las ancianas y niñas sagradas de la comunidad, depositarias de la memoria ancestral y de las artes curativas, con la intención de quebrar el tejido conectivo de cada comunidad.

La performatividad de la campaña no termina en estos logros: las mujeres del movimiento en parlamento con comunicadoras de medios alternativos y tradicionales, diseñadoras y académicas elaboraron un Decálogo para el Tratamiento Periodístico de los Casos de Violencia contra Mujeres Indígenas, de muy reciente circulación y en cuya redacción participó quien escribe. Más allá del indudable valor tanto de la Campaña como del Decálogo (https://www.facebook.com/movimientodemujeresindigenasporelbuenvivir), interesa destacar dos cuestiones:

a La estrategia comunicacional esgrimida sostenida en saberes articulatorios,

b La potencia decolonial de esta práctica elaborada 'desde abajo' y 'con la tierra' cuya defensa constituye una preocupación permanente.

La traducción de la práctica ancestral del parlamento fe-

menino practicada de modo presencial a la teleconferencia responde a mecanismos propios de los procesos de comunicación en situación de frontera cultural. Cabe destacar que, pese a las dificultades de conectividad –muchas de ellas se trasladan kilómetros para encontrar una señal, comparten el celular con otros miembros de sus comunidades y/o pueden participar solamente con audio- se han organizado en comisiones que parlamentan una vez por semana según determinados objetivos planteados en reuniones generales. En la comisión 'Basta de Chineo', como ya se dijo, se trabajó con representantes de diferentes naciones (mapuche, wichi, charrúa, diaguita, qom, guaraní, entre otras) en diálogo con varias comunicadoras y periodistas, una diseñadora gráfica y una académica.

Cada encuentro puso en común saberes muy diversos, comunicados con estilos y ritmos muy diferentes, desde cosmovisiones no idénticas y, en algunos casos, casi contradictorias. Sin duda, la existencia de más de un 'umbral semiótico' hizo necesario explicar y 'traducir' las opiniones generando desencuentros comunicativos más de una vez. Cada propuesta proveniente de las 'amigas' huincas o karay (según las lenguas) se puso a consideración de las hermanas. De este modo, se fue construyendo un proceso comunicacional que implica el reconocimiento de las alteridades puestas en juego y trasciende el mero intercambio e interacción sígnica en tanto manifiesta la capacidad de ser-poder-saber de quienes hablan (Castro Lara & Hernández Carrasco: 2017), poniendo en tensión y negociación los sentidos compartidos.

Los dos productos comunicacionales fueron el resultado de un intercambio de saberes articulatorios cuya potencialidad

es, precisamente, la de fijar parcialmente un sentido que se construye y deconstruye en un diálogo que no es siempre coincidente sino que, por el contrario, suele estar lleno de hiatos y de fugas de significado pues mantiene la diferencia raigal de los universos culturales puestos en contacto, apenas 'anudados' en una coyuntura y con un objetivo particular (Cebrelli: 2018a), en este caso, la producción de las piezas mencionadas.

Desde este lado de la frontera, y siguiendo con el objetivo de decolonizar la comunicación en el marco de una epistemología de frontera situada, se comenzó a pensar en las modalidades de una comunicación que, quien escribe, denominó 'plurinacional' para distinguirla de la comunicación con identidad, categoría reconocida por la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual (Argentina) y que se refiere al derecho de los pueblos indígenas a gestionar sus propios medios y producir en sus lenguas originarias.

La comunicación plurinacional propuesta atiende a toda cobertura periodística e informativa centrada en situaciones de extrema violencia contra las mujeres y las naciones indígenas, pretende atravesar las diferencias culturales, respetándolas y devolviendo a los hechos la historicidad y la contextualización indispensables para que el resto de la ciudadanía se acerque a cosmovisiones que desconoce y evita caer en las representaciones cristalizadas, fuertemente estigmatizantes y racistas. Se trata, ante todo, de respetar el derecho a la propia palabra e imagen de estas mujeres, hasta ahora enmudecidas por un estado colonial y colonizador, lo que no es ni más ni menos que reconocer el derecho a la propia identidad y a una comunicación democrática.

LA GRIETA COMO APUESTA A LAS PEQUEÑAS ESPERANZAS

Nelson Osorio (2017) plantea que el reconocimiento de las culturas ancestrales y su convergencia con el pensamiento comunicacional de América Latina, en un ejercicio que integra vida y comunicación, genera la decolonización del campo, transformándolo en un espacio articulador de visiones, transdisciplinario e intercultural que tiene por delante varios retos.

Uno de los numerosos desafíos que se abren desde es pensar una comunicación plurinacional –respetando el modo de autopercepción de estas etnias - en un estado nación con una representación nodal homogénea, metropolitana, blanqueada, racista, letrada y heterosexuada (Segato: 2007).

El otro desafío que se empieza a transitar es el de generar un discurso científico en y a partir de estos diálogos fronterizos, sostenidos en estos saberes articulatorios lábiles, vacilantes y –por lo mismo- cargados de novedad y de fuerza decolonizadora. Finalmente, y sólo a modo de planteo inicial, se abre un camino para des-occidentalizar, desurbanizar y desracializar la mayoría de los discursos feministas sostenidos por los movimientos y organizaciones de género y diversidades del país. De hecho el Movimiento se autodefine como patriarcal pues considera que el feminismo argentino habla de ellas como si fuesen blancas, colaborando en la invisibilización de la violencia que sufren sin considerar que las variables de interseccionalidad son tan numerosas que las dejan en una situación de extrema vulnerabilidad.

Hasta acá, se han enunciado una serie de provocaciones iniciales que constituyen un primer paso, sostenido en una reflexión realizada 'a través de fronteras culturales', en un ir y venir

desde las reflexiones de los sectores históricamente 'sin voz', las de comunicadores y periodistas en ejercicio y las propias, situadas en una academia marcadamente eurocentrada; en una puesta en diálogo de estos devenires con el pensamiento en Comunicación, las teorías decoloniales y feministas generadas en y desde el continente, contrastándolas con nociones explicativas provenientes de los centros del poder global.

De este modo, se propone un camino para indisciplinar el campo de la comunicación, situando la reflexión en los sectores subalternos, replanteando los actores y elementos del proceso de la comunicación en pos de un pensamiento fronterizo y libertario (Olarte Quiroz, 2018), todo esto, mientras se camina, desde este lado de la frontera, junto a las hermanas indígenas, con la plena convicción de que la contradicción y la diferencia nunca desaparecen, de que una comunicación decolonizadora y fronteriza es siempre vacilante pero resulta indispensable si se piensa en construir un país y un continente donde comience a restaurarse esa parte de la humanidad hasta ahora despojada (Torrico, 2018) desde los lugares que cada cual ocupa en el tejido social y académico.

Se trata de apostar por las pequeñas esperanzas, esas capaces de surgir de las grietas producidas por los gritos y la resistencia de quienes han sido despojados injustamente de sus derechos más básicos, en un movimiento que viene 'desde abajo', se cuela por los resquicios del poder para dibujar un horizonte donde se adivina la silueta de un mundo más equitativo.

Referências

• AGAMBEN, Giorgio (2003) Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida. Valencia: Pre-textos.

• CASTRO LARA, Eloína & Hugo Hernández Carrasco (2017) 'Acción como eje de comunicación-decolonialidad' en Torrico Villanueva, Castro Lara y Osorio (org.) Comunicación y decolonialidad. Un horizonte en construcción La Paz: ABOIC/UMSA/UASB/ALAIC, 25-40.

• CEBRELLI, Alejandra (2018 a). Hacia una epistemología situada y fronteriza de las ciencias sociales en A. L. En: Cuadernos de Humanidades, 29, 18-33; "Que me escuche, que me entienda, que me salve. Atravesando cuerpos y silencios" en ARES, Pamela (comp). Mujeres que transforman, experiencias que inspiran. Buenos Aires: Editorial Vi-Da Global. Fundación Contemporánea.

• CEBRELLI, Alejandra y Víctor Arancibia (2005). Representaciones sociales. Salta: CEPHIA-CIUNSa.

• CEBRELLI, Alejandra & Víctor Arancibia (2017). 'Hacia una epistemología fronteriza en y desde A. L.' En: Torrico Villanueva, E. et al. Comunicación y decolonialidad. Un horizonte en construcción La Paz: ABOIC/UMSA/UASB/ALAIC, 41-60.

• FERNANDEZ PEDEMONTE, Damián (2010) Conmoción pública. Los casos mediáticos y sus públicos. Bs. As.: La Crujía.

• GRIMSON, Alejandro y Elizabeth Jelin (comp.) (2006) Migraciones regionales hacia la Argentina. Diferencia, desigualdad y derechos. Bs. As.: Prometeo.

• LUGONES, María (2008) 'Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial'. En W. Mignolo (Comp.) Género y descolonialidad. Buenos Aires: Duke Universisty/Ediciones del Signo, 13-54.

• OLARTE QUIROZ, Karina (2017)'Desde la teoría crítica al pensamiento decolonial. Aportes para una teoría decolonial de la comunicación' en Torrico Villanueva, E. et al. Comunicación y decolonialidad. Un horizonte en construcción La Paz: ABOIC/UMSA/UASB/ALAIC, 61-74.

• OSORIO, Nelson (2017) 'Decolonización de la comunicación' en Torrico Villanueva, E. et al. Comunicación y decolonialidad. Un horizonte en construcción La Paz: ABOIC/UMSA/UASB/ALAIC, 75-87.

• QUIJANO, Aníbal (2014) 'Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina' en Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Buenos Aires: CLACSO.

• SEGATO, Rita (2007) La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad. Bs. As.: Prometeo; (2016) Contra pedagogías de la crueldad. Bs. As.: Prometeo.

• TORRICO VILLANUEVA, Erick (2018) La re-humanización, sentido último de la descolonización comunicacional. En: Torrico Villanueva, E. et al.: Comunicación y decolonialidad. La Paz: ABOIC-ALAIC.
• WALSH, Catherine (2014). “Notas pedagógicas desde las grietas decoloniales”. E-misférica, 11(1). http://hemisphericinstitute.org/hemi/es/e-misferica-111-gesto-decolonial/; (2018)’ SOBRE EL GÉNERO y su modo-muy-otro’ en Cadernos de estudos culturais, Campo Grande, MS, v. 2, p. 25-42, jul./dez. https://periodicos.ufms.br/index.php/cadec/article/view/7768

Yuleidys González Estrada

Yuleidys González Estrada (Bayamo – Granma, Cuba)

Doctora en Ciencias Filosóficas y Profesora titular de la Universidad de Granma, Cuba. Coordinadora de la Plataforma Feminista de Promoción Sociocultural "La Cuarta Lucía".

Doutora em Ciências Filosóficas e Professora na Universidade de Granma, Cuba. Coordenadora da Plataforma Feminista de Promoção Sociocultural "La Cuarta Lucía".

Imagen, luchas sociales e interseccionalidad: Desafíos para la articulación de los movimientos sociales de Abya Yala.

INTRODUCCIÓN

América Latina y el Caribe poseen una larga tradición de lucha antiimperialista cuyo inicio se remonta al proceso de colonización europea. Desde entonces han sido diversas las vías empleadas por nuestros pueblos para lograr la independencia de las metrópolis del viejo y del "nuevo" continente. Entre ellas la vía armada, la electoral y otras más contemporáneas relacionadas, en su mayoría, con la construcción de poder desde abajo y a la izquierda. En esta última variante se ubican los diversos movimientos sociales (feministas, campesinos, LGTBIQ, por los derechos humanos, etc.) que hoy continúan batallando en un contexto global cada vez más excluyente y agresivo con la naturaleza toda.

La diversidad de movimientos sociales en América Latina es tan grande como la cantidad de dominaciones a las que nos enfrentamos en cada uno de nuestros países. Estos han ido transitando hacia una mayor conciencia política a lo largo de

los años, lo que se aprecia en la articulación de diferentes luchas como resultado de la comprensión del carácter sistémico y sistemático de las múltiples dominaciones patriarcales e imperialistas. En ese sentido, la interseccionalidad ha sido una herramienta trascendental en las luchas diversas pues nos ha permitido comprender que cada persona – según su género, clase social, identidad sexo-génerica, generación, grupo étnico, ubicación geográfica, capacidad o discapacidad, etc.- se encuentra atravesada por privilegios y opresiones que se entrecruzan.

En muchos de estos movimientos la interseccionalidad constituye una herramienta para identificar las opresiones y actuar de manera articulada en pos de su erradicación. Sin embargo, aún es largo el camino a transitar para lograr que este enfoque sea empleado en las soluciones propuestas para sustituir las relaciones sociales de explotación y discriminación impuesta por los grandes centros de poder patriarcales e imperialistas. Esto se evidencia en las imágenes construidas por los diferentes movimientos sociales en la visibilización sus luchas y en el proceso de sensibilización-concientización de las personas con las múltiples discriminaciones existentes.

Aunque las imágenes construidas por feministas, movimientos campesinos, indígenas, antirracistas, LGTBIQ, etc. rompen -en muchos sentidos- con las representaciones masculinizadas y patriarcales de las personas, se continúa incurriendo en la exclusión de la multiplicidad de privilegios y opresiones que les transversalizan. Contradictoriamente, son insuficientes los estudios realizados al respecto. La mayoría de las investigaciones se centran en los medios de difusión masiva; en las formas en que estos reproducen los estereotipos de género y

las discriminaciones, dejando fuera de foco el análisis de las imágenes producidas por dichos movimientos.

Los insuficientes análisis sobre las imágenes producidas por los movimientos sociales de Abya Yala constituyen, como mínimo, un verdadero desafío para estos. Especialmente si consideramos que en los últimos 20 años, período en que las luchas se han movido hacia la territorialidad virtual, la construcción de imágenes ha adquirido una nueva connotación pues no sólo cumplen un roll comunicativo. Constituyen, ante todo, herramientas a través de las cuales intervenimos en la disputa simbólica de nuestro tiempo. Por tales razones, reflexionar sobre la relación entre imagen, luchas sociales e interseccionalidad en los movimientos sociales se convierte en una necesidad insoslayable. Es este, precisamente, el objetivo del presente capítulo.

1. LAS REDES SOCIALES Y LA CULTURA DE LA IMAGEN

Antes de comenzar el análisis de las imágenes construidas por los movimientos sociales y el uso del enfoque interseccional en el proceso es necesario adentrarse en el contexto en el que tiene lugar, especialmente, en lo que al uso de las redes sociales y la cultura de la imagen se refiere pues, este constituye un espacio en el que hoy -cada vez con más fuerza- se produce la disputa simbólica entre las agendas emancipatorias y las impuestas por el capital.

Los especialistas de diferentes ramas reconocen la larga data de la imagen en la vida de la humanidad. Sin embargo, afirman que esta comienza a alcanzar su relevancia actual a partir del surgimiento de la tecnología que posibilitó su uso intensivo: el cine y, posteriormente, la televisión. Sobre este

aspecto, Sartori (1997) hace un análisis importante que destaca la significación de la televisión en la instauración de la cultura de la imagen. Al respecto planteó en su texto "Homo videns: La sociedad teledirigida":

> *"La televisión no es un anexo; es sobre todo una sustitución que modifica sustancialmente la relación entre entender y ver. Hasta hoy día, el mundo, los acontecimientos del mundo, se nos relataban (por escrito); actualmente se nos muestran, y el relato (su explicación) está prácticamente sólo en función de las imágenes que aparecen en la pantalla."(Sartori, 1997: 11)*

Si bien es cierto que antes de la televisión surgieron la fotografía y el cine, este autor reconoce:

> *"(...) es la televisión la que modifica primero, y fundamentalmente, la naturaleza misma de la comunicación, pues la traslada del contexto de la palabra (impresa o radiotransmitida) al contexto de la imagen. La diferencia es radical. La palabra es un «símbolo» que se resuelve en lo que significa, en lo que nos hace entender. Y entendemos la palabra sólo si podemos, es decir, si conocemos la lengua a la que pertenece; en*

caso contrario, es letra muerta, un signo o un sonido cualquiera. Por el contrario, la imagen es pura y simple representación visual.

La imagen se ve y eso es suficiente; y para verla basta con poseer el sentido de la vista, basta con no ser ciegos. La imagen no se ve en chino, árabe o inglés; como ya he dicho, se ve y es suficiente. Está claro, pues, que el caso de la televisión no puede ser tratado por analogía, es decir, como si la televisión fuera una prolongación y una mera ampliación de los instrumentos de comunicación que la han precedido. Con la televisión, nos aventuramos en una novedad radicalmente nueva. (...)" (Sartori, 1997: 11)

Amén de algunos aspectos cuestionables, como el hecho de relegar a un segundo plano el papel del cine en la traslación de la comunicación del contexto de la palabra al contexto de la imagen, estas afirmaciones nos muestran la importancia del medio no solo en el posicionamiento de la imagen como fuente única de información, sino también en la construcción de un ser humano distinto; un ser humano que abandona cada vez más la lectura, el razonamiento, el pensamiento crítico. Es a este ser humano a quien denomina Homo Videns y el cual está condicionado para responder, esencialmente, ante los estímulos del espectáculo televisivo.

Profundizando en esta cuestión Colussi (2008) al referirse

a la comunicación y la distribución de la información como bien masivo explica:

> *"(...) Es, precisamente, la televisión la que entroniza esa nueva forma de difusión cultural: la imagen triunfa, se vuelve el medio dominante, cambia la cotidianeidad, abre nuevos e insospechados ámbitos para los poderes fácticos, para el consumo masivo. La cultura de la imagen que se tejió en unas pocas décadas sin ningún lugar a dudas llegó para quedarse, destronando otras formas culturales anteriores." (Colussi, 2008: 2)*

Es esta cultura la que llega, extremadamente masificada, a la era de facebook y las llamadas "Redes Sociales". Si en los inicios del siglo XXI, como también reconoce Colussi (2008), hasta el espacio privado se había convertido en imagen y adquiría un carácter mediático dando más protagonismo a la forma que al contenido, hoy esta realidad se ha complejizado al punto de convertirse en punto de referencia de la existencia de las personas, las instituciones, organizaciones, empresas, acciones y movimientos sociales. Las redes sociales han quebrantado las fronteras entre lo virtual y lo físico a tal punto que la no visibilidad en ellas es sinónimo de inexistencia. Sin dudas, hemos pasado del "Pienso, luego existo" cartesiano al "Publico, luego existo".

Es en ese contexto en el que los movimientos sociales inician su activismo en las redes sociales. Como reconocen Lago

y Marotias (2007), esto ocurre en la década del 90 del siglo XX. Las autoras resaltan el liderazgo del Ejercito Zapatista de Liberación Nacional de México (EZLN) quienes, en 1996, colocaran el conflicto en el ciberespacio obteniendo apoyo internacional para su lucha. Luego se irían sumando otros movimientos cuyas acciones en las redes sociales pueden considerarse antecedentes del ciberactivismo actual. Entre ellos se ubican el Movimiento Sin Tierra de Brasil (MST) y la Marcha Mundial de Mujeres.

Para el momento en el que este tipo de activismo se inicia e incluso en los primeros años del siglo XXI las principales herramientas de distribución de información eran "las páginas web propias o portales colectivos, las listas de distribución y correo electrónico convencional y los foros debate de los sitios web denominados de comunicación alternativa o contrainformación" (Lago&Moratorias 2007: 10). En la actualidad las herramientas se han diversificado en formas y alcance pero comparten, al menos, dos elementos esenciales de la cultura de la imagen. En primer lugar el permitir una mayor conectividad a nivel global entre las personas, instituciones, organizaciones, empresas y – por supuesto- movimientos sociales lo que contribuye a una mayor circulación de la información. Otro aspecto en el que coinciden estas herramientas entre las que podemos contar Facebook, Twitter, Instagram, Telegram, Youtube y otras, está relacionado con la universalización del paradigma humano capitalista. Es decir, están relacionadas con la globalización de la imagen del hombre blanco, heterosexual, urbano, adulto, empresario, sin discapacidades, en óptimas condiciones de producir, consumir opulentamente y formar una familia al estilo del "modelo original", como el

patrón a través del cual se define qué es y qué no es humano.

Estas dos características de las llamadas redes sociales imponen nuevas dinámicas a los movimientos y organizaciones sociales quienes se han visto en la obligación de crear sus propias imágenes bien para visibilizar sus luchas, concientizar sobre las múltiples dominaciones patriarcales que el imperialismo neoliberal exacerba, convocar a la realización de diversas acciones o para proponer nuevas formas de existir.

1.1 ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LA INTERSECCIONALIDAD

En medio de la vorágine entre medios de difusión y cultura de la imagen no puede quedar fuera del análisis el enfoque desde el cual se genera y difunde la información. No cabe dudas que la lógica del imperialismo neoliberal impera en las redes sociales; espacio en el que se reproducen de forma virulenta los contenidos dirigidos a fortalecer el consumismo y el individualismo. No obstante, los movimientos sociales de izquierda introducen mensajes alternativos que se realizan desde referentes teóricos emanados de nuestras propias luchas ancestrales y contemporáneas. Tal es el caso de la interseccionalidad. Pero, ¿De qué interseccionalidad estamos hablando?

Como sostiene Viveros (2016) el enfoque interseccional puede ser considerado heredero del pensamiento feminista precedente; un pensamiento que alcanzó un momento cumbre en la década del 60 del siglo XX de manos de la Colectiva del Río Combahee y feministas como Angela Davis, Audre Lorde, bell hooks, June Jordan, Norma Alarcón, Chela Sandoval, Cherríe Moraga, Gloria Anzaldúa, Chandra Talpade Mohanty,

María Lugones, entre otras. Todas ellas posicionaron sus análisis en torno a las limitaciones del feminismo "Blanco" "(...) por los sesgos de raza y género de la categoría mujer empleada por este." (Viveros, 2016: 4)

A ciencia cierta, cabría decir que el enfoque interseccional tiene muchos otros antecedentes dentro y fuera del pensamiento feminista. En ese sentido, habría que mencionar a Marx y Engels quienes, a partir de los análisis de la realidad de la Europa Occidental, nos legaron una comprensión del capitalismo como totalidad social transversalizada por las luchas de clase y en la cual, la clase económicamente dominante, impone su modo de apropiación de la realidad a las subalternas. Esto se evidencia en el Manifiesto Comunista; documento en el que expresaron la imposibilidad de que el proletariado – entendido como "la capa más baja y oprimida de la sociedad"- pudiera "levantarse, incorporarse, sin hacer saltar, hecho añicos desde los cimientos hasta el remate, todo ese edificio que forma la sociedad oficial." (Marx y Engels, 1848: 60)

Si bien no se adentran en las particularidades de las que se ha encargado la interseccionalidad en cuanto al modo en el que afectan a las mujeres las opresiones entrecruzadas de género, clase y raza, esa visión del capitalismo como totalidad social nos remite a la necesidad de subvertir el sistema en su conjunto. De ahí se infiere la interrelación entre todos sus componentes; así como la transversalidad de las relaciones de poder y las luchas de clases en todas las esferas de la realidad.

Estos elementos han sido esenciales para comprender el modo en que las opresiones por cuestiones de género, raza

y clase se entrecruzan pero también nos demanda tener en cuenta otras que igualmente han sido impuestas por el sistema patriarcal global. Entre ellas las opresiones por ubicación territorial, profesión, generación, identidad sexo-genérica etc. Aún cuando el concepto de interseccionalidad, según explica Vivero (2016), fue creado por Kimberlé Crenshaw con la finalidad de analizar omisiones jurídicas y opresiones concretas. Vista de esta manera, la interseccionalidad, solo funcionaría para la identificación de algunas opresiones y no del complejo entramado al que se encuentran sometidas la diversidad de personas que somos y, en especial, la diversidad de mujeres que somos.

El concepto de interseccionalidad ha ido evolucionando en la medida en que las feministas se han ido apropiando de él. Para muchas constituye uno de los aportes más importantes que han realizado las mujeres al análisis de la dominación, pues ha sido de utilidad para "desafiar el modelo hegemónico de la "mujer universal" y, para comprender las experiencias de las mujeres pobres y racializadas como producto de la intersección dinámica entre el sexo/género, la clase y la raza en contextos de dominación construidos históricamente" (Viveros, 2016: 8). Sin embargo, este concepto – convertido luego en paradigma- ha sido criticado por estabilizar las relaciones en posiciones fijas y sectorizar las movilizaciones sociales al no comprender su consubstancialidad lo que significa, como plantea Dorlin (2009), que cada una de ellas deja su impronta sobre las otras y que se construyen recíprocamente.

Ante este y otros dilemas señalados a la interseccionalidad no creo que la solución sea abandonar de plano esa perspectiva, sino concebirla como una construcción teórico-política

dinámica a la que las feministas han ido incorporando diversas cuestiones en relación con sus contextos y experiencias. Considero que la interseccionalidad debe servirnos, al menos, como punto de partida para el análisis de la dominación y –sobre todo- para la articulación política de los movimientos sociales y sus luchas tanto en el espacio físico como el virtual.

Para ello es necesario un enfoque interseccional que trascienda los marcos del relacionamiento de género, clase y raza para incluir en el análisis teórico y la práctica política otras categorías que enuncian opresiones tan cruentas como la heteronormatividad, el adultocentrismo, etc. Es muy importante, además, que la interseccionalidad constituya una herramienta útil, no solo para develar las opresiones sino, sobre todo, para construir esa realidad otra que queremos.

2. IMAGEN, LUCHAS E INTERSECCIONALIDAD: EXPERIENCIAS EN MOVIMIENTOS SOCIALES DE ABYA YALA

Como anuncié en la introducción del capítulo el objetivo fundamental del mismo es reflexionar sobre la relación entre imagen, luchas sociales e interseccionalidad en los movimientos sociales de Abya Yala. Esta reflexión se centra, fundamentalmente, en aquellas imágenes que han circulado en las redes sociales durante el año 2020; período en el que se ha agudizado el ciberactivismo debido, en buena medida, al confinamiento social al que nos hemos visto sometidos a raíz de la pandemia epidemiológico-neoliberal que nos azota. Entre ellas incluyo los poster de eventos, collage y carteles utilizados para la movilización política en fechas relevantes como el día de la lucha contra la homofobia y la transfobia, el día

de las familias. Además, incluiré los resultados de la encuesta realizada a 5 representantes de organizaciones, ministerios y movimientos sociales en torno al uso del enfoque interseccional en la construcción de las imágenes empleadas en sus productos comunicativos y en las publicaciones efectuadas en las redes sociales.

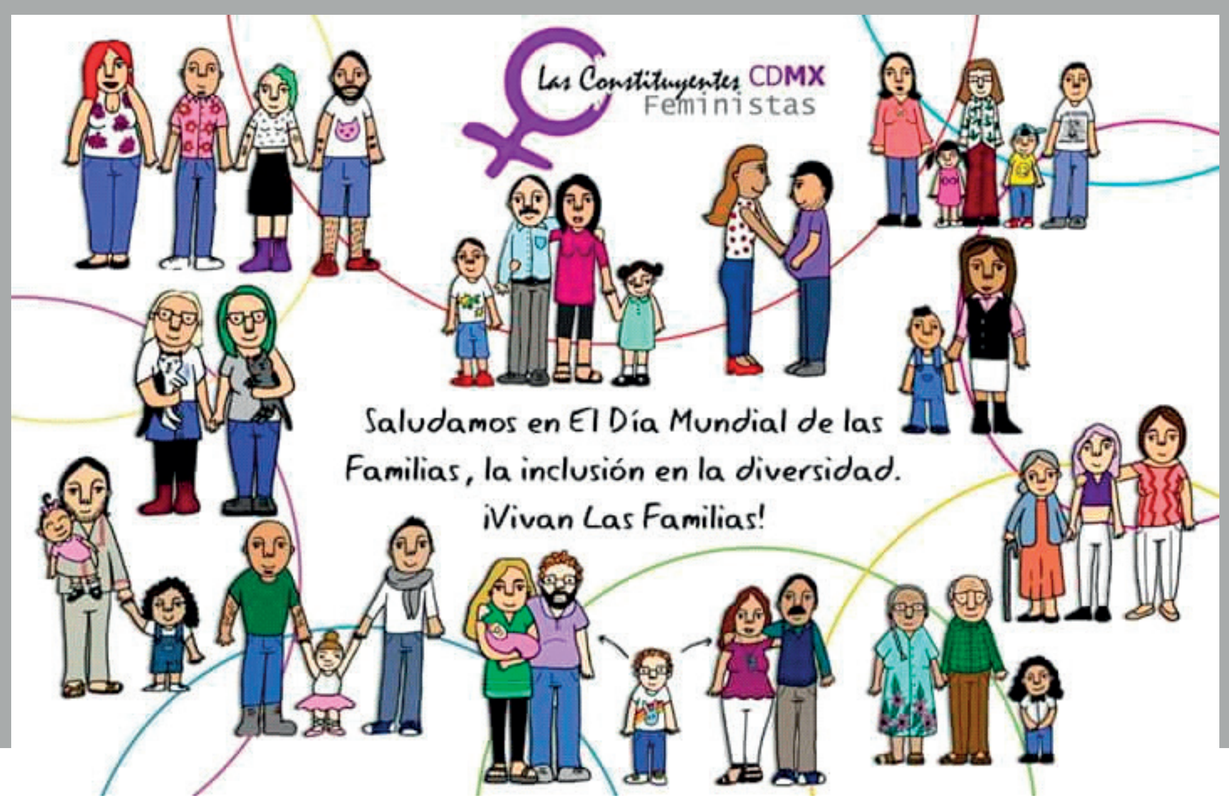
El pasado 15 de mayo, al realizar una búsqueda de imágenes que ilustraran la diversidad de familias tuve la suerte de encontrar una multiplicidad de diseños. Sin embargo, llamó mi atención que la mayoría de los carteles en los que se reconocía la diversidad con la inclusión de mensajes contra la heteronormatividad provenían del movimiento LGTBIQ, pues la proyección de otras organizaciones y movimientos sociales centrados en otras temáticas fue muy escasa. Entre las imágenes publicadas se encuentra este cartel de Río verde Diverso; quienes publican sistemáticamente en su página de facebook materiales educativos sobre los derechos de las personas LGTBIQ.

Imagen 1 ***Ríoverde Diverso.***

El cartel revela uno de los argumentos fundamentales esgrimidos contra el reconocimiento de los derechos de las personas LGTBIQ a conformar una familia, especialmen-

te en lo relativo a la adopción; tema de especial sensibilidad para todas y todos. Sin embargo, al analizar las figuras humanas que se utilizan se evidencian algunas características que vamos a ver repetidas en productos comunicativos de otros movimientos sociales. Por ejemplo, la falta de representatividad de mujeres y hombres afrodescendientes; así como de personas con discapacidad. Otra característica es la representación de personas urbanas. Estos elementos inducen a creer que solo personas LGTBIQ blancas, de clase media, sin discapacidades y citadinas se ven afectadas por la discriminación debido a su orientación sexual. Algo similar ocurre con un cartel de La Constituyente feminista de México.

Imagen 2 ***La Constituyente feminista***



Este es, probablemente, uno de los materiales más inclusivos de los que han circulado en las redes pues atraviesa una amplia gama de personas de diversas generaciones, orientación sexual, género y raza. Incluye, además, a las familias re-ensambladas y

otros aspectos que muchas veces pasan desapercibidos. Tal es el caso de las parejas de lesbianas adultas mayores. No obstante, se continúa representando solamente a personas con características urbanas quedando fuera las familias campesinas y las personas discapacitadas. ¿Ocurre lo mismo en las imágenes en las que se visibiliza a las personas discapacitadas?

Imagen 3. ***Grow. Género y trabajo.***

Lamentablemente, si. La imagen 3 – aunque se mueve en un campo diferente al de la familia- ilustra cómo, a pesar de la convocatoria a buscar la diversidad, esta sigue siendo vista como una cuestión de personas urbanas. Estas características se repiten en los carteles y posters publicados el día internacional de lucha contra la homofobia y la transfobia. Aquí quiero hacer un breve comentario sobre las imágenes construidas desde Cuba. Coincidentemente, el 17 de mayo, en Cuba se celebra el día del campesino. Ello obedece a que en esa fecha del año 1959 se firma la primera Ley de Reforma Agraria; una

de las medidas más radicales tomadas por el gobierno revolucionario. Es también la fecha en la que se crea la Asociación Nacional de Agricultores Pequeños (ANAP) en 1961.

Para los campesinos cubanos ha sido bastante controversial la coincidencia y eso se refleja en las imágenes puestas en circulación en las redes sociales. Lamentablemente, son escasas las que logran articular ambas cuestiones. Mientras el movimiento LGTBIQ publica fotografías con la bandera arcoíris, carteles que enuncian los derechos de las lesbianas, gays, transexuales, bisexuales y queer; la ANAP y demás organizaciones, empresas e instituciones del país, se centran en visibilizar los logros de los campesinos y -en menor medida- de las campesinas.

Imagen 4. ***INFOBAE***

Imagen 5. ***Oficina Nacional de Estadística e Información (ONEI).***

Reconozco que cada organización o movimiento social construye imágenes en concordancia con los objetivos de sus luchas. También comprendo que estas constituyen la síntesis de un mensaje que es mucho más complejo pero, precisamente por esas razones considero tan necesario reflexionar sobre estos aspectos que bien pudieran parecer detalles mínimos pero tienen que ver con cuestiones de esencia pues, nos están mostrando la necesidad de emplear la interseccionalidad como herramienta para identificar la multiplicidad de opresiones a las que se encuentran sometidas las personas y, sobre todo, para dirigir la mirada de las y los espectadores hacia esa multiplicidad.

Esta situación se repite en varias organizaciones y movimientos sociales de Abya Yala. Así lo pude constatar a través

del cuestionario aplicado a representantes de Amerindia Chile, Lugar de Mujer ONG, CEBS, Proyecto Nuestra América y el Ministerio de la Mujer de República Dominicana. Todas estas son organizaciones con un activismo e impacto significativo en Cuba, Argentina, Chile y República Dominicana.

El cuestionario constó de 6 preguntas. En la primera se les ofreció la posibilidad de seleccionar entre 7 posibilidades, las temáticas a las cuales enfocan sus luchas. También se les permitió colocar algunas que no estuvieran en la lista. Las temáticas fueron: Violencia de género, discriminación racial, Derechos humanos, Protección de la tierra y contaminación ambiental, Derechos de las personas LGTBIQ y Comunicación. Así mismo habilité una casilla con el nombre Todas las de la Lista.

Solo una persona marcó esta última opción, el resto seleccionó entre 1 y 4 casillas. Se incluyeron 4 temas: Teología Latinoamericana y Poder Popular, Feminismo, Socialismo. De las respuestas a esta interrogante quiero destacar que solo una persona marcó la casilla de comunicación, aún cuando al responder a la pregunta 2, el 83% le confirió mucha importancia a la construcción de imágenes propias.

En la pregunta 3 se les interrogó acerca del uso del enfoque interseccional en la construcción de imágenes. Un 66% respondió afirmativamente y un 33% expresó que tal vez. También un 66% respondió afirmativamente en la interrogante 4 dirigida a conocer si las figuras humanas empleadas en las imágenes construidas reflejaban la diversidad de personas que somos. El 33% expresó que no siempre.

En la penúltima interrogante pedí a las y los participantes que describieran las formas en las que se usa el enfoque in-

terseccional en la construcción de imágenes en sus organizaciones y movimientos sociales. Las respuestas giraron en torno a la exposición de las dominaciones y sus expresiones para promover conciencia sobre los abusos en materias laborales, culturales y religiosos; la construcción colectiva desde las diferentes identidades, la consideración de las singularidades y subjetividades que nos hacen más vulnerables y la visibilización de la diversidad de Nuestra América. Finalmente, se les pidió que colocaran una imagen construida por ellas/os en la que pudiera apreciarse esa interseccionalidad.

Desde Chile llegó este Cartel en el que se convoca a la charla "Experiencias de mujeres migrantes"

Imagen 6. ***Amerindia Chile***

Resalta en el mismo el uso de varios símbolos que muestran una perspectiva interseccional en su construcción. La bandera arcoíris y la foto de la mujer que camina sola por una ciudad transitada que la ignora llaman la atención sobre dos dis-

criminaciones que se entrecruzan en esta problemática. Ello constituye un aporte trascendental, sobre todo si se tiene en cuenta el carácter religioso de la organización, lo que suma a las dos anteriores la lucha contra los fundamentalismos religiosos. Esto resalta el uso de un enfoque interseccional que va más allá de la comprensión del cruce entre género-raza--clase al vincular orientación sexual, fundamentalismo religioso y migración lo que, definitivamente, permite un abordaje más complejo de la multiplicidad de opresiones por las que atraviesan las mujeres migrantes. Sin embargo, aún me deja una interrogante ¿Por qué representar a las mujeres migrantes con una mujer blanca, joven, con maleta de rueditas, que bien pudiera ser una turista? Considero que es algo que deberíamos repensar en aras de visibilizar a las mujeres migrantes que más sufren discriminaciones.

En ese sentido también llama la atención el poster enviado por el Proyecto Nuestra América:

Imagen 7. ***"Proyecto Nuestra América"***

Se trata de un producto comunicativo en el que se evidencia una clara intersección entre género, raza y clase. Esta vez la intención no es visibilizar las opresiones sino la solución fundamental para enfrentarlas lo que, a mi juicio, resulta altamente significativo en tanto se emplea el enfoque interseccional para construir la propuesta del deber ser. No obstante, el peligro de hacer el juego a la cultura de la imagen continúa siendo un desafío pues, a pesar de la diversidad de mujeres proletarias que se refleja todas comparten la característica de ser jóvenes y estilizadas.

EN SÍNTESIS: LOS DESAFÍOS...

Sin lugar a dudas, lo que he hecho en este capítulo es solo un acercamiento a una problemática sobre la que considero necesario continuar profundizando. En medio de una cultura de la imagen que agudiza las discriminaciones, la construcción de imágenes propias por parte de los movimientos sociales es indispensable. Un proceso que debemos desarrollar desde una mirada interseccional que nos permita transmitir el mensaje sobre la forma en la que se entrecruzan las diversas opresiones pero también para proponer nuevas alternativas de vida.

Para muchos movimientos sociales las imágenes, su construcción y puesta en circulación a través de las redes sociales constituye una forma de lucha. Por tal razón, es necesario que la comunicación forme parte de las temáticas a trabajar para conocer las dinámicas en las que nos adentramos y poder proponer alternativas que puedan ser de utilidad para la educación de un público entrenado para ver sin pensar.

En ese sentido, la articulación de nuestras luchas juega un papel transcendental no solo en las calles, los campos, las plazas sino también en el territorio virtual.

Referencias

• LAGO, S y Marorias, A (2007). Los movimientos sociales en la Era de Internet. Revista Razón y Palabras, No.54, Año 11. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, México. ISSN 1605- 4806, p. 5.

• LAGO, S y Marorias, A (2007). Los movimientos sociales en la Era de Internet. Revista Razón y Palabras, No.54, Año 11. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, México. ISSN 1605- 4806, p. 10.

• SARTORI, G. (1997). Homo videns: La sociedad teledirigida. En: https://aphuuruguay.files.wordpress.com/2014/06/homo_videns.pdf. Consultado: 28 de septiembre de 2020, p 11.

• SARTORI, G. (1997). Homo videns: La sociedad teledirigida. En: https://aphuuruguay.files.wordpress.com/2014/06/homo_videns.pdf. Consultado: 28 de septiembre de 2020, p 11.

• COLUSSI, M. (2008). La cultura de la imagen llegó para quedarse. En: https://rebelion.org/la-cultura-de-la-imagen-llego-para-quedarse. Consultado: 13 de octubre de 2020, p. 2.

• VIVEROS, M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. Revista Debate Feminista. No 52. p 4. http://www.debatefeminista.pueg.unam.mx/wpcontent/uploads/2016/12/articulos/052_01.pdf

• MARX, C y Engels, F (1848). El Manifiesto Comunista. En: http://www.ataun.eus/BIBLIOTECAGRATUITA/Cl%C3%A1sicos%20en%20Espa%C3%B1ol/Karl%20Marx/Manifiesto%20del%20Partido%20Comunista.pdf. Consultado: 10 de diciembre 2020.

• VIVEROS, M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. Revista Debate Feminista. No 52. p 5. http://www.debatefeminista.pueg.unam.mx/wpcontent/uploads/2016/12/articulos/052_01.pdf

• DORLIN, E. (2009). Introduction: Vers une épistémologie des résistance. En E. Dolin (Ed.), Sexe, race, clase, pour épistémologie de la domination (pp. 5-20). París: PUF. Citado por : Viveros, M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. Revista Debate Feminista. No 52. p. 8 http://www.debatefeminista.pueg.unam.mx/wpcontent/uploads/2016/12/articulos/052_01.pdf

Lieli Loures

Lieli Loures (Belo Horizonte-MG, Brasil)

lieli.loures@gmail.com

Doutoranda pela Universidade Federal Fluminense, programa de Pós-graduação em Comunicação. Mestra em Ciências da Comunicação pela ECA/USP. Bacharel em jornalismo desde 2002. Pesquisa: Cultura do estupro e violências contra as mulheres; Corpo, território, narrativas e violências; Jornalismo e cidadania das mulheres. Na dissertação de mestrado analisou a cobertura da Folha de S.Paulo no caso Roger Abdelmassih cruzando fazer jornalístico, estudos feministas e direito penal. Feminista Interseccional e mãe. É pesquisadora do TRAVESSIA (PPGCOM/UFF) e do Programa de Certificação de Doutorado em Estudos do Sul Global da Universidade de Tübingen.

Estudiante de doctorado en la Universidad Federal Fluminense, Programa de Posgrado en Comunicación. Magíster en Ciencias de la Comunicación por la ECA/USP. Licenciado en Periodismo desde 2002. Investigación: Cultura de la violación y la violencia contra la mujer; Cuerpo, territorio, narrativas y violencia; Periodismo y ciudadanía de las mujeres. En la tesis de maestría se analizó la cobertura de Folha de S.Paulo en el caso Roger Abdelmassih cruzando el doing periodístico, los estudios feministas y el derecho penal. Feminista interseccional y madre. Es investigadora en TRAVESSIA (PPGCOM/UFF) y en el Programa de Certificación Doctoral en Estudios Globales del Sur de la Universidad de Tübingen.

Entre o azul e o rosa: matizes de um pensamento decolonial sobre construção de gênero e violência

INTRODUÇÃO

A escrita deste ensaio é parte de um estudo que está em curso, oficialmente, desde 2013, quando iniciei meu mestrado, e segue no presente momento, no doutorado. O que recebeu a chancela da pesquisa científica naquele ano tem origem em um incômodo que, de tão perturbador, se tornou o impulso originário de um movimento vital. Sou uma mulher que, entre os 4 e os 6 anos de idade, sofreu abusos sexuais. Minha história nada tem de especial ou de excepcional. De acordo com o relatório The World's Shame: Global Rape Epidemic (2017), "o estupro e o abuso sexual são ocorrências violentas, mas do dia a dia – afetando cerca de um bilhão de mulheres e meninas ao longo de suas vidas".[51] Esse documento, que também traz dados da Organização Mundial de Saúde (OMS), estima que "35% das mulheres no mundo sofreram violência física e/ou sexual

51 Tradução minha.

por parceiro íntimo ou violência sexual por não-parceiro".[52] O Fundo das Nações Unidas para a Infância (Unicef) lançou, em 2014, o relatório Hidden in plain sigth (Oculto à plena luz), que provavelmente foi o maior compilado de dados sobre violência contra criança. O documento mostra que há aproximadamente 120 milhões de meninas em todo o mundo e pouco mais de 1 em cada 10 tiveram "relações sexuais forçadas ou outros atos sexuais forçados" em algum momento de suas vidas. O que vivi na primeira infância é, pois, lamentavelmente, uma violência corriqueira, cotidiana, que muitas outras meninas e mulheres ao redor do mundo inteiro, em diferentes períodos da história, viveram ou viverão.

Recortando o problema para analisar a sociedade brasileira, os dados são igualmente estarrecedores. Em 2014, o Instituto Brasileiro de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea) divulgou nota técnica em que apresenta o primeiro relatório sobre estupro no Brasil. As estatísticas desse estudo estão em pleno acordo com teorias feministas: o estupro é um crime praticado majoritariamente por homens contra mulheres. As mulheres são as agressoras em 1,8% dos casos e vitimizam crianças, enquanto os homens são os agressores em 96,6% dos casos e vitimizam as mulheres de todas as idades. Em 89% dos casos registrados naquele estudo, as vítimas eram do sexo feminino, com crianças e adolescentes representando 70% do total. Nesses casos, os agressores são, em primeiro lugar, o pai, seguido de padrastos, parentes e conhecidos. A cena do crime é o lar em 65% dos casos. Estupradores são pessoas que conhecem a vítima em 70% dos estupros (Ipea, 2014).

52 Tradução minha.

Outro relatório, dessa vez produzido pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública, foi publicado em 2019 referente a dados de 2018, quando o Brasil registrou 66.000 vítimas de estupro. Comparativamente à pesquisa do Ipea (2014), as características gerais do estupro não mudaram, mas é possível perceber média superior para vitimização de crianças (53,8%) e mulheres negras (50,9%). Esse estudo confirma o anterior, que apontava que apenas 10% dos estupros são reportados e registrados no Brasil. De cada dez estupros, oito ocorrem contra meninas e mulheres e dois contra meninos e homens (Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2019). Dito em outras palavras, os dados mostram que o Brasil é um país pedófilo e racista, que estupra, em sua maioria, meninas e mulheres pretas.

Isso não significa que mulheres brancas de classes altas não sejam vítimas de violência sexual. Um país com tamanha desigualdade social trata as vítimas de modos diferentes. Enquanto as classes baixas recorrem ao sistema judicial, as classes abastadas costumam recorrer a psicólogos e psiquiatras, profissões que são protegidas por sigilo. Além disso, a investigação acerca da violência sexual nas classes altas não é tarefa fácil dado o silêncio que cerca os atos violentos. Muitas vezes, as vítimas não conseguem denunciar as agressões em razão do poder e da influência do pai ou marido no círculo social no qual estão inseridas (Saffioti, 2015). Os patriarcas das famílias mais abastadas possuem mais poder e controle, não só sobre suas famílias, mas, nos ambientes sociais em que transitam. Para eles, a imagem e o status da família – entenda-se o status do patriarca – devem ser mantidos a todo custo.

Digo isso não a fim de comparar ou diminuir a dor e a importância de olharmos para a questão de etnia que se sobrepõe

à violência sexual. Minha intenção é apontar que a violência sexual é transversal, estrutural e estruturante justamente porque se trata de alicerce de estruturas de poder. Nesse sentido, o estupro é uma violência à qual todas as mulheres estão sujeitas. A diferença é marcada pelas intersecções de classe, etnia e identidade de gênero que vão penalizar mais umas que outras.

AS TEORIAS NO CAMINHO

Como disse anteriormente, este ensaio é parte de uma pesquisa que tem origem na minha própria experiência de vida. O trauma que em maior ou menor grau compartilho com milhões de outras mulheres de todas as idades me gerou a seguinte pergunta: por que um homem se sente no direito, na liberdade e, talvez até, no dever – como aponta Segato (2015) – de se apropriar do corpo de uma mulher de qualquer idade? A partir dessa experiência que se imprime tão violentamente no corpo e que precisa do corpo e da expropriação do ser que o habita para se validar é que nasce a dor originária da pergunta que deflagra esta pesquisa.

Em busca de respostas a essa questão, percebi que era preciso voltar o olhar para alguns acontecimentos que marcaram a história e formação do que conhecemos por mundo ocidental. O Renascimento e a Expansão Marítima, cujos inícios acorrem nos séculos XIV e XV, respectivamente, marcam o início da caça às bruxas e dos processos de escravização, colonização e extermínio de povos não europeus. Esses dois processos têm profundo impacto na socialização das mulheres, sendo que o primeiro afeta diretamente a construção da sexualidade. Para compreendermos esses dois processos da

perspectiva de gênero, é preciso reconhecer que eles estão amalgamados a um sistema político bastante anterior: o patriarcado[53]. O patriarcado nada mais é que um sistema simbólico – de muita eficácia – que confere ao patriarca da família direitos sobre o corpo, vida e morte da esposa, filhos, filhas e escravos. A historiadora Gerda Lerner (2019) calcula que o patriarcado teve início no ano 3100 a.C., mas só se consolidou em 600 a.C. Esse sistema simbólico se fixa em sistemas políticos, materializando-se em códigos de leis que tutelam não só a esfera privada, pois a esfera privada é o corpo da vida social. Por conseguinte, o patriarcado, ou simplesmente a lei do pai, impregna também o Estado e está presente até hoje. Como se trata de um fenômeno cultural, o patriarcado se adapta às transformações sociais e por essa razão, atualmente, seu núcleo duro não é o patriarca (Saffioti, 2015), mas podemos localizar o patria potestas no conceito de fraternidade. Segundo Pateman (1993), o patriarcado moderno se baseia na ideia de fraternidade que dividirá a posse das mulheres entre os homens. Assim como Gayle Rubin (1993), Pateman faz uma releitura dos postulados freudianos a partir da perspectiva de gênero e reinterpreta todos os símbolos patriarcais que operam no inconsciente coletivo e, consequentemente, nos

53 Uso a categoria patriarcado sustentada como ideia de regime político que, rastreado historicamente, aponta para o uso do corpo das mulheres (esposas e escravas) como propriedade dos patriarcas. Sustento meu pensamento nas teorias de autoras como Lerner, Pateman e Safioti. Por óbvio, meu posicionamento é o de que o patriarcado está vivo e atuante. Entretando, preciso marcar que nos estudos de gênero a discussão sobre patriarcado é extensa e controvessa para muitas correntes e autoras. Há enorme contestação à noção de patriarcado mais deferentes seguimentos feministas. A categoria patriarcado, é ressignificada pelos feminismos negros, com especial atenção ao black feminist da new left estadounidente (com a qual Saffioti estava em franco diálogo por meio de sua amizade com Lélia Gonzales); foi rechaçada por feministas do "Terceiro Mundo", "transnacionais" e decoloniais, apontando o teor colonialista da categoria patriarcado. Não discordo em absoluto que a categoria seja colonialista e não vejo contradição ambos são regimes de exploração/domínio complementares (patriarcado e colonialismo). Autoras como Chandra Mohanty (Under Wester Eyes); Avtar Brah (Cartografías da Diáspora - capítulo 5); Mariza Corrêa (Morte em Família); Maria Filomena Gregori (Cenas e Queixas); Judith Butler (Problemas de Gênero) e toda uma amplíssima gama de autoras feministas das ciências sociais brasileiras desenvolveram críticas duras ao patriarcado, questionando-o como categoria estável.

valores morais da sociedade ocidental moderna.

> *Pateman inclui a teoria social de Sigmund Freud como uma versão tardia da corrente – e uma em que a passagem para o patriarcado fraternal é particularmente clara. Em Totem e tabu e em Moisés e o monoteísmo, o criador da psicanálise indica como momento crucial da história humana aquele em que se sai da horda primitiva, na qual o pai primitivo monopolizava as mulheres (e que, para Pateman, é o equivalente ao estado de natureza dos outros autores contratualistas). A superação ocorre por meio do assassinato do pai; depois de um breve (e, para Freud, desinteressante) período de direito materno, os filhos, percebendo que nenhum deles poderia ocupar o lugar que era do pai, formam uma espécie de contrato que assegura seu poder fraternal partilhado (Freud, 1997 [1938], 2012 [1913]; Pateman, 1988, pp.103-104).*
>
> *O cerne da narrativa freudiana é a substituição de um regime de posse de todas as mulheres por um único homem por outro, em que os homens asseguram coletivamente a posse das mulheres. Pateman indica como, para Freud, as mulheres não são personagens: são objetos da*

luta entre os homens. A história começa quando o direito sexual do pai sobre as mulheres já está estabelecido. E ela pergunta: como esse direito se estabeleceu? Se o contrato social nasce de um crime, o parricídio, o contrato sexual não nasceria de outro crime, o estupro (Pateman, 1988, p. 105)? É o que Freud nega, mas essa negação é sintoma da tendência, comum a todo pensamento político pré-feminista, de recusar caráter político à dominação das mulheres. E também da tendência – de que Freud, como bem observa Pateman, é representante destacado – de negligenciar o componente de violência presente em tantas das relações sexuais. (PATEMAN, O Contrato Sexual apud MIGUEL, 2017, p. 8-9).

Por sua vez, Saffioti (2015, p. 122) destaca que "o valor central da cultura gerada pela dominação exploração-patriarcal é o controle, valor que perpassa todas as áreas da convivência social". O controle se impõe essencialmente sobre a sexualidade das mulheres, pois se encontra aí uma das chaves para compreendermos o valor simbólico do estupro e o estupro como símbolo de dominação.

Antes de seguir, creio que seja importante inserir brevemente o conceito de gênero. Usarei como referencial teórico o texto O tráfico de mulheres: notas sobre a "economia política" do sexo, de Galye Rubin (1993). Esse não é o texto mais

famoso na discussão de gênero, mas o primeiro a ser colocado na biblioteca do feminismo branco europeu da segunda onda.[54] A autora faz uma exegese das obras de Lévi-Strauss e Freud. Sua relevância, acredito, está na compreensão de que as obras apontam para a simbologia dos valores patriarcais assimilada, introjetada e traduzida pelas sociedades ocidentais modernas.

> *O ponto de partida para começar a desmembrar o sistema das relações pelo qual as mulheres se tornam a presa dos homens, está em sobrepor os trabalhos de Claude Lévi-Strauss e de Sigmund Freud. A domesticação das mulheres, sob outras denominações, está largamente discutida por ambos em suas obras. Lendo-se esses trabalhos, começa-se a adquirir o sentido de um aparato social que toma as fêmeas como matéria pri-*

54 De uma forma mais resumida e ortodoxa (portanto branca, ocidental e limitada) podemos dizer que segunda onda do feminismo está localizada na metade da década de 1900, mais precisamente a partir do anos de 1960, em meio aos movimentos pelos direitos civis que eclodiram em vários países. Como de costume, o que ganha mais difusão são pensamentos formulados nos Estados Unidos e Europa. Naquele momento histórico, feministas (militantes/intelectuais orgânicas ou não) passaram a ler e interpretar os cânones do pensamento ocidental à luz das questões de gênero e consequentemente, passaram a produzir conhecimento que levavam em consideração os aspectos de gênero, reforçando assim a crítica feminista. Vários foram os resultados desse movimento que reuniu mulheres de diferentes origens e trajetórias. Num primeiro momento, buscava-se entender qual a origem da opressão das mulheres pelos homens. Cada corrente respondeu a questão de modo mais alinhado ao seus posicionamentos ideológicos/identitário (étnico, liberal, marxista, socialista, etc...) e paralelamente a essa produção de conhecimento, foi instaurada uma bibliografia essencialmente protagonizada por mulheres (das mais diversas origens e posicionamentos identitário/ideológico, reforço). Por uma questão metodológica, para esse ensaio, selecionei algumas pensadoras que buscavam a origem da opressão na sexualidade.
No Brasil, temos um livro que traz um compilado memorável sobre o movimento feminista desde o império Breve História do Feminismo no Brasil Maria Amélia de Almeida Teles. É importante marcar que intelectuais negras brasileiras estavam pensando as questões de gênero atreladas as questões de raça e classe de nodo pioneiro. Nesse sentido, o Brasil tem uma produção intelectual feminista bastante condizente sua situação real e justamente por isso, consciente de si como. As obras da filósofa e antropóloga Lélia Gonzalez e da filósofa Sueli Carneiro, e da historiadora Beatriz Nascimento são exemplos da força e qualidade da nossa produção.

ma e modela as mulheres domesticadas como produtos. Nem Freud, nem Lévi-Strauss vêem seus trabalhos sob esta luz e certamente nenhum deles lançaria um olhar crítico sobre os processos que descreve. (...) Ainda assim, eles fornecem instrumentos conceituais com os quais é possível construír descrições da parte da vida social que é o locus da opressão das mulheres, das minorias sexuais e de determinados aspectos da personalidade humana nos indivíduos. À falta de um termo mais elegante, nomeio este aspecto da vida social de "sistema de sexo/gênero". Adoto como definição preliminar de um sistema de "sexo/gênero": um conjunto de arranjos através dos quais uma sociedade transforma a sexualidade biológica em produtos da atividade humana, e no qual estas necessidades sexuais transformadas são satisfeitas. (RUBIN, 1993, p. 6)

Rubin mostra que existe uma interpretação cultural da sexualidade humana e que essa interpretação cria códigos e valores simbólicos que vão moldar padrões de comportamento (que se esperam hegemônicos). Essa organização, segundo a autora, é um processo econômico, ou seja, um processo por meio do qual elementos do mundo natural são transformados em objetos de consumo humano. Assim, a tradução do sexo

biológico em gênero é uma captura que se faz para fins de dominação. Ao longo do texto, a autora deixa claro que existe muita diferença entre sexualidade e construção de gênero, sendo a sexualidade uma expressão natural da diversidade, com várias nuanças e formas de expressão. A construção de gênero se baseia na castração e no silenciamento/aniquilamento das possibilidades de expressão da sexualidade, que não se resume ao sexo. Para este ensaio, concentro-me na ideia de Rubin de que existe uma captura intencionada dos processos de sexualidade humana que visa ao controle dos corpos com objetivo de dominação e posse – o que ela chama de economia do sexo.

Nesse sentido, considero importante usar o conceito de gênero justaposto ao conceito de patriarcado revelando, assim, a "ordem patriarcal de gênero" (Safiotti, 2015), com intuito de visibilizar as estratégias de dominação, buscando entender o papel do estupro. A construção da ideia de gêneros binários garante ao patriarcado o controle das mulheres por parte dos homens, através da ficcionalização da listagem de parentes biológicos, pois o sistema de parentesco é um sistema de categorias e status, uma abstração mental. Esse sistema é o que garante a troca das mulheres pelos homens e, segundo Rubin (1993), a compreensão da importância da sexualidade na sociedade humana, presente na obra de Lévi-Strauss, é a própria teoria da opressão sexual. Então, é justamente devido a essas construções de ordem patriarcal de gênero que o corpo das mulheres – qualquer mulher dentro desse tipo de organização político-social – se torna objeto.

Existe, pois, um contrato de dominação sexual do gênero feminino anterior que forra a cama na qual se deitam os pro-

cessos de colonização, escravização e aniquilamento dos povos pretos e originários no âmbito do capitalismo. Sob a ótica do feminismo da segunda geração, percebo que as transformações do mundo feudal para o mundo industrial, processo batizado por Karl Marx como Revolução Burguesa, são, do ponto de vista de gênero, classe e raça, a atualização dos mesmos sistemas patriarcais feudais de dominação. Carole Pateman, analisando as sociedades de contrato que nascem após a Revolução Burguesa, focando na sexualidade, aponta:

> *A dominação dos homens sobre as mulheres e o direito dos homens de desfrutarem de igual acesso sexual às mulheres estão em questão na elaboração do pacto original. O contrato social é uma história de liberdade; o contrato sexual é uma história de sujeição. O contrato original constitui liberdade e dominação. A liberdade dos homens e a sujeição das mulheres são criadas por meio do contrato original – e o caráter da liberdade civil não pode ser compreendido sem a metade que falta na história que revela como o direito patriarcal dos homens sobre as mulheres é estabelecido por meio do contrato civil. A liberdade não é universal. A liberdade civil é um atributo masculino e depende do direito patriarcal. Os filhos derrubam o governo paterno não apenas para ganhar sua liberdade, mas*

> *para garantir as mulheres para si. Seu sucesso nessa empreitada é narrado na história do contrato sexual. O pacto original é um contrato sexual e também social: é sexual no sentido patriarcal – isto é; o contrato estabelece os direitos políticos dos homens sobre as mulheres – e também sexuais no sentido de estabelecer o acesso ordenado dos homens aos corpos das mulheres. O contrato original cria o que chamarei, seguindo Adrienne Rich, "a lei do direito sexual masculino". (PATEMAN, 1993, p. 17)*

Nesse sentido, o estupro é um problema que atinge as mulheres de todas as idades de modo transversal. É preciso repetir e marcar e destacar até que não haja mais dúvidas de que a discussão sobre estupro só tem legitimidade se abordada de modo interseccional, o que significa dizer que o estupro está atravessado por questões de gênero, etnia, classe, identidades sexuais e capacidades físicas e intelectuais. Nessa perspectiva, parece-me cada vez mais claro que esse tipo de violência é parte de uma estratégia de dominação que está diretamente ligada à construção dos gêneros e foi apropriada pelos processos de colonização, tendo sido usada ao longo das histórias como arma de guerra.[55] Uma vez que está

55 O estupro sistemático de mulheres em circunstâncias de guerra, por muito tempo silenciado e esquecido pelo direito internacional, passou a ser reconhecido como um crime contra a humanidade e como crime de genocídio, identificando-o como manifestação da violência de gênero, acompanhando o desenvolvimento dos dispositivos de proteção aos direitos humanos a partir da jurisprudência produzida pelos Tribunais Internacionais, desde Nuremberg até o Tribunal Penal Internacional (Passos; Losurdo, 2017, p. 153).

diretamente relacionada ao sistema binário de sexualidade postulado pelo sistema patriarcal de poder (Rubin, 1993), isso significa que pessoas com orientações sexuais diferentes da heterossexual/binária poderão ser vítimas de estupro (Ridgway, 2014; Stotzer, 2009 apud Burnett, 2016) e que mais de 90% das pessoas com algum tipo de necessidade especial experimentarão abuso sexual em algum momento de suas vidas (Valenti-Hein; Schwartz, 1995 apud Burnett, 2016).

Do ponto de vista teórico, o estupro é o ato final de uma série de violências a que as mulheres estão expostas desde o nascimento, numa espécie de doutrinação para a submissão, que resulta na aceitação da violência pela internalização da culpa. Todas nós estamos sujeitas e expostas, em maior ou menor grau, a esse processo. As variações são de acordo com as intersecções de classe, etnia e identidade de gênero, como dito anteriormente. É um processo longo e complexo, cuja origem é difícil rastrear, mas que se constitui no controle da sexualidade feminina, que através dos séculos vem sendo tutelada e punida pela religião e pelos Estados (Kramer; Sprenger, 1991) com o amparo de leis resultantes do sistema patriarcal, que define códigos morais e comportamento social baseado em papéis sexuais (Safiotti, 2015). Todo esse conjunto de regras cria uma ficção feminina, uma mulher imaginária que torna imperfeitas e vulneráveis as mulheres reais (Buchwald et al., 1993, apud Herman, 1994). Aquelas que desobedecem às regras estão, portanto, autorizando a violência masculina (Segato, 2003).

Quando penso no que o estupro significa simbolicamente, no que significa ter nosso corpo usado a despeito da nossa vontade, do nosso consentimento, e o quanto isso está rela-

cionado a todo o processo de dominação e colonização, lembro-me da definição de Rita Segato, e o estupro se mostra para mim como uma ferramenta de dominação que faz parte de um conjunto maior.

> *Uso e abuso do corpo do outro sem que este participe com intenção ou vontade compatíveis, o estupro dirige-se ao aniquilamento da vontade da vítima, cuja redução é justamente significada pela perda do controle sobre o comportamento de seu corpo e o agenciamento do mesmo pela vontade do agressor. A vítima é expropriada do controle sobre seu espaço-corpo. É por isso que se poderia dizer que o estupro é o ato alegórico por excelência da definição schmittiana de soberania – controle legislador sobre um território e sobre o corpo do outro como anexo a esse território. Controle irrestrito, vontade soberana arbitrária e discricionária cuja condição de possibilidade é o aniquilamento de atribuições equivalentes nos outros e, sobretudo, a erradicação da potência destes como índices de alteridade ou subjetividade alternativa. Nesse sentido, também esse ato está vinculado ao consumo do outro, a um canibalismo mediante o qual o outro perece como vontade autônoma, e sua opor-*

tunidade de existir somente persiste se é apropriada e incluída no corpo de quem o devorou. O resto de sua existência persiste somente como parte do projeto do dominador. (Segato, 2005, p. 270)

Desse quadro de violências endêmicas e seculares (patriarcado, caça às bruxas, genocídios), destaco o controle da sexualidade das fêmeas da espécie humana como um dos marcos de controle e poder. Nesse sentido, o que nós, feministas das mais variadas correntes, chamamos de cultura de estupro tem um importante papel. Funcionando como um termo guarda-chuva, a cultura do estupro é, em suma, um conceito sociológico que abriga um conjunto de valores morais que define o comportamento social e legal em relação às vítimas de estupro[56]. Culpabilização da vítima, estigmatização com base em uma suposta conduta moral/sexual 'desviante' (slut-shaming) e objetivação sexual são as principais práticas que naturalizam ou negam o estupro e seus efeitos sobre as sobreviventes (Buchwald et al., 1993 apud Herman, 1994). Repito, por uma questão de reforço da informação: negar o estupro ou naturalizar essa prática e seus efeitos sobre a vítima é parte da estratégia. Essas técnicas geram traumas e invisibilizam o problema. Por conseguinte, dificultam qualquer tipo de solução que seja coletiva, em nível de políticas públicas, justamente porque o estupro é publicizado como um fato

56 Ver: The Rape Culture, Dianne F. Herman: disponível em http://nelsonssociology101.weebly.com/uploads/2/6/1/6/26165328/the_rape_culture_(herman).pdf
Ela não mereceu, Mailô de Menezes Vieira Andrade: disponível em http://repositorio.ufpa.br/jspui/bitstream/2011/10573/1/Dissertacao_ElaNaoMereceu.pdf
Violência Contra a Mulher Negra: do Racismo ao Estupro, Cinthia da Silva Belonial: disponível em Revista Crioula n. 24 https://www.revistas.usp.br/crioula/article/view/163163

da esfera privada, quando se trata de um problema social, de saúde pública (Loures, 2016).

ATANDO OS NÓS

Ao longo desses anos de investigação científica, passei por algumas etapas na busca de responder à pergunta inicial e posso afirmar com certa tranquilidade que não se trata de uma resposta fácil, não se trata de uma resposta única. Talvez, não se trate de responder à pergunta em absoluto, mas sim de compreender o que autoriza tamanha violência, o que move esse gesto maldito do estupro. Entender a cultura do estupro é perceber que o ato em si constitui a alegoria de algo maior, sendo mais pernicioso tudo o que envolve o ato, isto é, a culpabilização da vítima, a invisibilização do estupro e a socialização dos gêneros. Essas estratégias são, em suma, o que prepara toda a sociedade para aceitar e naturalizar o estupro. Nisso, o patriarcado foi muito competente. Mas não se trata só disso, uma vez que há mais elementos nesse jogo.

Ao que parece despontencializar as mulheres, retirando suas forças vitais de resistência precisa acontecer desde a mais tenra idade, e os processos de socialização de gênero apontados acima são essenciais. Por outro lado, é igualmente essencial fortalecer a certeza de inocência dos potenciais estuprados. E quando o estupro é socialmente reconhecido, vemos todos esses fatores operar.

No momento atual de minha pesquisa, decidi me colocar em primeira pessoa e usar minha experiência pessoal por inteiro. Minha atual pesquisa parte, então, da minha experiência como ativista do coletivo feminista Marcha das Vadias (SlutWalk) de São Paulo, entre os anos de 2012 e 2015, quan-

do pude somar experiências pessoais e profissionais enquanto atuava politicamente em várias comissões do coletivo. Minha principal atuação foi na comissão de comunicação, cujas tarefas passavam por atendimento e assessoria à imprensa, além de atuação nas redes sociais. Influenciada por essa experiência, minha investigação se propõe a realizar uma triangulação que visa colocar em perspectiva as lutas feministas contra a cultura do estupro no Brasil, Alemanha e Índia.

Defini o Brasil como ponto de partida por ser o país diretamente relacionado à minha experiência pessoal, que cruza militância e pesquisa científica – eu, enquanto mulher, nascida em um país do Sul Global definido como ocidental. A Alemanha, por sua vez, apresenta-se como referencial ocidental de país desenvolvido, que desponta como potência econômica mundial e onde as conquistas em equidade de gênero são mais avançadas. Apesar desses predicados, o país também foi palco para a SlutWalk, o que indica que nem mesmo os avanços políticos em direção à equidade de gênero conseguiram evitar a cultura do estupro. A Índia, outro país do Sul Global, mas rotulado como oriental, compartilha muitas semelhanças com o Brasil em questões de gênero. Além de ter sediado a SlutWalk, outro fenômeno chama a atenção: o caso Nirbhaya, a jovem estudante que sofreu estupro coletivo em 2012, num transporte público em Nova Délhi e, após duas semanas internada em hospital, não resistiu aos ferimentos e morreu. Esse crime bárbaro gerou diversos protestos no país e reconfigurou a militância feminista de forma mais contundente àquela provocada pela SlutWalk. A intenção ao investigar a cultura do estupro nesses países aparentemente tão diferentes é justamente buscar as semelhanças que os unem,

sobretudo no que concerne à luta feminista. Para tal, a metodologia de investigação se baseia na etnografia, epistemologicamente fundamentada nos estudos do Sul Global, calcada numa perspectiva decolonial, pois entendo que:

> *a ideia do sul global busca estabelecer ligações entre nações e sociedades que compartilham uma história de exclusão e opressão, mas também, destacar as maneiras pelas quais essas histórias não são necessariamente confinadas para limites geográficos específicos. (Hofmey et al., 2007 apud Iqani; Resende, 2019, p. 2)*

Analisar a cultura do estupro e a estrutura patriarcal no Brasil, Alemanha e Índia pela perspectiva da luta feminista com base teórica que reúne os estudos do Sul Global, estudos de gênero e estudos de mídia é algo novo, e essa triangulação torna-se central para o projeto, uma vez que o trabalho etnográfico diz respeito à pesquisa de base e a este estudo em particular. A triangulação entre os três países é também importante para os processos de construção das narrativas na perspectiva das ativistas, visto que, segundo Iqani e Resende (2019), "narrativas se revelam ferramentas fundamentais que nos ajudam a refletir sobre como e de que forma subjetividades, poderes, e os afetos estão interligados".

É com base no arcabouço teórico que aqui apresento que analiso o movimento Marcha das Vadias (SlutWalk), entendendo como político o ato de mulheres ocuparem as ruas com suas histórias pessoais num movimento que retira a vio-

lência do contexto privado e a recoloca na esfera pública, social e política, convocando toda a sociedade a se reconhecer como parte do problema. Assumir a palavra vadia/slut, entre outras coisas, foi um gesto de liberdade de expressão e coragem, pois se trata de uma estratégia de ressignificar o que a palavra representa no mundo concreto. Ao usar seus próprios corpos como cartazes e levando histórias de violência como bandeiras, aquelas mulheres ocupavam as ruas politicamente e conclamavam vários direitos, entre eles, o direito sobre seus corpos e sexualidade, que, em suma, é também reivindicar um dos direitos postulados pelo pensamento iluminista, talvez o mais caro deles: o direito à liberdade.

A mim, tudo isso sugere que as narrativas criadas pelo patriarcado são responsáveis por sustentar costumes, valores e leis que dominan e subjugam os corpos lidos como femininos, num controle que cruza as fronteiras morais, legais, religiosas, físicas, políticas e geográficas. Parece-me que a narrativa estabelece o elo de dominação que transcende momentos históricos, sociedades e territórios. Nesse sentido, as definições legais de estupro são importantes de uma forma simbólica: mudar a narrativa é um ponto de partida para mudar os valores da sociedade.

A proposta da minha atual pesquisa se ancora justamente na importância das narrativas para os sistemas de dominação e nesse ponto amarro no terreno das narrativas (também terreno das representações) essa discussão. Uma vez que estou diante de um fenômeno que atravessa o espaço e o tempo, para além das fronteiras geográficas, é crucial uma abordagem que abrace todas as singularidades e semelhanças inerentes ao problema. Evitando comparações inúteis, anali-

so a questão da cultura do estupro e busco fazer "mapas do tempo"[57] (Gell, 1992 apud Iqani; Resende, 2019) para amarrar histórias pessoais em uma teia maior e complexa de significados capaz de reunir todas as interseccionalidades que fazem parte desse contexto de violência em que as mulheres cis e transgênero de diversas etnias e contextos culturais estão sendo inseridas contra sua vontade e sem o seu consentimento (Mombaça, 2013). Falo de temporalidades enredadas, o que significa a tentativa de compreender a experiência dessas mulheres em "geografias de tempo" (Iqani; Resende, 2019) reconhecendo que vivem no "mundo atual a partir da perspectiva de uma determinada disputa, distribuição, e negociação de poder" (Iqani; Resende, 2019). Por essas razões, só me parece possível abordar a questão a partir da epistemologia decolonial dos estudos de gênero, mídia e Sul Global.

A pergunta que me fez chegar até esse formato da pesquisa foi: seria o corpo das mulheres um território onde disputas políticas aconteceriam e dariam lugar à dominação do Estado, atualizando, assim, num único corpo e num único ato, toda a carga simbólica e política patriarcal? Quando cheguei a essa questão, toda a minha experiência como militante fez sentido, ganhou um novo contorno e percebi que meu trabalho não seria legítimo se essa experiência não fosse levada em consideração. Pude observar que a luta contra a culpabilização das vítimas e pela autonomia sobre o próprio corpo, encampada pelas Marchas das Vadias dava conta de reunir

57 A tese de Alfred Gell consiste em considerar o tempo uma categoria de entendimento do mundo objetivo ou real (ao qual o aparato cognitivo humano não tem acesso imediato), operando de forma lógica e necessária. Nesse sentido, Gell é um kantiano. Entretanto, sua tese inclui uma bifurcação. Enquanto categoria, o tempo opera em duas séries: uma delas relevando o fluxo de experiência e a outra, a localização de eventos – que Gell também denomina "uma visão do tempo semelhante ao espaço" (Gell, 2014).

mulheres e vários dissidentes sexuais (usando o termo cunhado pelo autor transgênero Paul B. Preciado). Nos atos de rua, os corpos eram usados como cartazes, cada história pessoal importava em sua singularidade e todas juntas ganhavam uma potência ressignificadora. As identidades eram mantidas e era justamente a pluralidade de corpos e vozes o que dava força ao ato de lutar com o opressor.

Por ter vivenciado essa experiência tão de perto, venho encarando os corpos, olhando mesmo de frente e perguntando o que eles significam nessa equação violenta de dominação que passa pelo estupro, mas não começa nem termina nesse ato. Quando olho para os corpos, nesse momento, tento tirar da equação a identidade. Pois estou tentando saber se é possível estabelecer, de fato, um elo que nos conecte. Meu esforço aqui é de buscar o sentimento que nos une antes de destacar as identidades que nos separam.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Voltando à pergunta inicial deste ensaio – por que um homem se sente no direito de se apropriar do corpo de uma mulher? –, no atual momento da pesquisa, está bastante claro para mim que é inexequível responder à questão sem que outra também esteja posta: é possível traçar uma conexão honesta entre sexualidade, raça, corpo e território que não esmague as identidades?

Refletir sobre o domínio dos corpos lidos como femininos na perspectiva da construção de gênero significa pensar a questão em um contexto amplo, fazendo o exercício de perscrutar o projeto colonial/racista/capitalista atrelado à ordem patriarcal de gênero nos percebendo enquanto sujeitos de ação que

afetam e são afetados por esses mecanismos. Quando falo, preciso estar vigilante, entendendo o meu lugar de fala afetado pelos meus campos de privilégio. Grande parte do meu trabalho é estar consciente de que esses privilégios podem ser usados para oprimir ou para contribuir com a construção de uma sociedade mais equânime. Quando essa segunda opção é alcançada, é possível produzir sentidos que funcionem como ferramentas de desconstrução do status quo.

Este texto não tem, em essência, a intenção de trazer nada de novo. Meu objetivo aqui é simplesmente consolidar o espaço do dizer. Por isso, minha tentativa foi a de reforçar os dizeres que já foram ditos, porque esses dizeres aos quais me refiro são o tempo todo silenciados e violentados. Reside aí, a meu ver, o trabalho de resistência dos pesquisadores que têm compromisso e engajamento com a transformação social. Entendo a pesquisa como uma porta para a reintegração das posses que nos foram roubadas. Quando digo nós, refiro-me a todas as pessoas e seres que foram colocados na categoria ficcional de 'outro' em oposição ao (também ficcional) sujeito iluminista: o homem, heterossexual, adulto, branco.

Meu objetivo maior é o compartilhamento das informações a fim de garantir nosso espaço do dizer. Ao mesmo tempo que me coloco no mesmo lado, não deixo perder de vista a consciência das opressões que nos sufocam de maneiras diferentes, por fazerem sobreposições aos nossos predicados mais íntimos (etnia, identidade de gênero, classe, crenças religiosas), portanto, opressões que se apropriam das nossas subjetividades e identidades.

Nesse ato circular de apagar e redizer, compreendo o tempo circular de Leda Martins (2002). Esse silenciamento, essa

violência, esse apagamento, é direcionado ao aniquilamento de nossas identidades, numa tentativa macabra de eliminar o que há de mais humano em nós: nossa subjetividade, num delírio que quer tornar possível a igualdade fora do campo político. Como pontuou Saffioti (2015), a igualdade é um construto teórico que só faz sentido em um contexto político específico. O par da igualdade é a identidade, e não a diferença. As tentativas políticas de igualdade que não tiverem como premissa a identidade são nada mais que projetos de aniquilação.

Referências

• BŁUŚ, Anna (2018). Sex without consent is rape. So why do only eight European countries recognise this? Amnesty Internacional, 23 abr. Disponível em https://www.amnesty.org/en/latest/campaigns/2018/04/eu--sex-without-consent-is-rape/. Acesso em: 9 jan. 2021.

• BURNETT, Ann (2016). Rape Culture. In: The Wiley Blackwell Encyclopedia of Gender and Sexuality Studies. New Jersey: Wiley-Blackwell. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/316363983_Rape_Culture. Acesso em: 9 jan. 2021.

• COSTA, Gilberto (2019, setembro). Estupro bate recorde e maioria das vítimas é de meninas até 13 anos. Agência Brasil, 10 set. Disponível em: https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2019-09/estupro-bate-recorde-e-maioria-das-vitimas-sao-meninas-de-ate-13-anos. Acesso em: 9 jan. 2021.

• EQUALITY NOW (2017). The World's Shame: The Global Rape Epidemic. Nova York: Equality Now, 2017. Disponível em: https://d3n8a-8pro7vhmx.cloudfront.net/equalitynow/pages/208/attachments/original/1527096259/EqualityNowRapeLawReport2017_Spreads.pdf?1527096259. Acesso em: 9 jan. 2021.

• EUROPEAN UNION AGENCY FOR FUNDAMENTAL RIGHTS (2014). Violence against women: an EU-wide survey. Disponível em: https://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/fra-2014-vaw-survey-main-results--apr14_en.pdf. Acesso em: 9 jan. 2021.

• FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA (2019). Anuário Brasileiro de Segurança Pública, ano 13. Disponível em: http://www.forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2019/09/Anuario-2019-FINAL-v3.pdf. Acesso em: 9 jan. 2021.

• FUNDO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A INFÂNCIA (2014). Hidden in Plain Sigth: A statistical analysis of violence against children Disponível em: https://files.unicef.org/publications/files/Hidden_in_plain_sight_statistical_analysis_EN_3_Sept_2014.pdf. Acesso em: 10 jan. 2021.

• GELL, Alfred (2014). A antropologia do tempo: construções culturais de mapas e imagens temporais. Tradução de Vera Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2014. Resenha de: GRAEFF, Lucas (2016, julho-dezembro). Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 22, n. 46. Disponível em: https://www.scielo.br/pdf/ha/v22n46/0104-7183-ha-22-46-0469.pdf. Acesso em: 10 fev. 2021.

• HARDING, Kate (2015). Asking for it: the alarming rise of rape culture and what we can do about it. Boston: Da Capo Press.

• HERMAN, Dianne F (1994). The Rape Culture. In: FREEMAN, Jo (Ed.). Wo-

men: A Feminist Perspective. New York: McGraw Hill.
• IPEA (2014, março). Nota técnica n. 11: Estupro no Brasil: uma radiografia segundo os dados da Saúde. Organizado por Daniel Cerqueira e Daniel de Santa Cruz Coelho. Brasília: Ipea. Disponível em: http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/nota_tecnica/140327_notatecnicadiest11.pdf. Acesso em: 9 jan. 2021.
IQANI, Mehita; RESENDE, Fernando (2019). Media and the Global South: Narrative Territorialities, Cross-cultural Current. London: Routledge; New York: Taylor & Francis Group.
KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James (1991). O martelo das feiticeiras. Tradução Paulo Fróes. 6. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos.
• LERNER, Gerda. (2019) A criação do patriarcado: história da opressão das mulheres pelos homens. Tradução Luiza Sellera. São Paulo: Editora Cultrix.
• LOURES, Lieli (2016). Estupro na imprensa: o processo de trabalho de jornalistas e profissionais de direito na cobertura do caso Roger Abdelmassih pelo jornal Folha de S.Paulo (2009-2015), na perspectiva dos estudos de jornalismo, da legislação e das práticas de Poder Judiciário e dos estudos feministas. Dissertação (Mestrado em Ciências da Comunicação) – Programa de Pós-graduação em Ciências da Comunicação, Escola de Comunicação e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo.
• MARTINS, Leda (2002). Performance do tempo espiralar. In: RAVETTI, Graciela; ARBEX, Márcia (Org.). Performance, exílio, fronteiras: errâncias territoriais e textuais. Belo Horizonte: Poslit / Departamento de Letras Românicas / Faculdade de Letras UFMG. p. 69-91.
• MIGUEL, Luis Felipe (2017, fevereiro). Carole Pateman e a crítica feminista do contrato. Revista Brasileira de Ciências Sociais (online), v. 32, n. 93. Disponível em: https://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v32n93/0102-6909-rbcsoc-3293032017.pdf. Acesso em: jan. 2021.
• MOMBAÇA, Jota (2013). Rumo a uma redistribuição desobediente de gênero e anticolonial da violência! Publicação comissionada pela Fundação Bienal de São Paulo em ocasião da 32ª Bienal de São Paulo, Incerteza Viva.
• PASSOS, Kennya Mesquita; LOSURDO, Federico (2017). Estupro de guerra: o sentido da violação dos corpos para o direito penal internacional (Maranhão). Revista de Gênero, Sexualidade e Direito, v. 3, n. 2, p. 153-169.
• PATEMAN, Carole (1993). O contrato sexual. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
• RESENDE, Fernando; THIES, Sebastian (2017). Editorial: Temporalidades enredadas no Sul Global. ContraCampo - Brazilian Journal of communication, PPGCOM-UFF, Niterói, v. 36, n. 3.

• RUBIN, Gayle (1993). O tráfico de mulheres: notas sobre a “economia política” do sexo. Tradução Christine Rufino Dabat, Edileusa Oliveira da Rocha, Sonia Corrêa. Recife: S.O.S. Corpo.
• SAFFIOTI, Heleieth Iara Bongiovani (2015). Gênero, patriarcado, violência. 2. ed. São Paulo: Fundação Perseu Abramo.
• SEGATO, Rita Laura (2003). Las estructuras elementales de la violencia: contrato y status en la etiología de la violencia. Série Antropologia, Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia. Disponível em: http://www.escuelamagistratura.gov.ar/images/uploads/estructura_vg-rita_segato.pdf. Acesso em: 9 jan. 2021.
• SEGATO, Rita Laura (2005). Território, soberania e crimes de segundo Estado: a escritura nos corpos das mulheres de Cuidad Juarez. Estudos Feministas, v. 13, n. 2, p. 265-285.

Pollyane Belo

Pollyane Belo (Rio de Janeiro-RJ, Brasil)

pollyanebelo@gmail.com

Doutoranda no Programa de Pós-graduação em Comunicação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Mestre em Comunicação pelo Programa de Pós-graduação em Comunicação da Universidade Federal Fluminense (UFF) e graduada em Estudos Culturais e de Mídia pela mesma instituição. É membra do grupo de pesquisa LAN - Laboratório de Experimentação e Pesquisa de Narrativas da Mídia (UFF), do GRECOS - Grupo de Estudos sobre Comunicação, Cultura e Sociedade (UFF) e do Grupo de Pesquisa Comunicação, Arte e Redes Sociotécnicas - TRAMA (UERJ).

Estudiante de doctorado en el Programa de Posgrado en Comunicación de la Universidad Estadéu de Río de Janeiro (UERJ). Máster en Comunicación por el Programa de Posgrado en Comunicación de la Universidad Federal Fluminense (UFF) y graduado en Estudios Culturales y de Medios por la misma institución. Es miembro del grupo de investigación LAN - Laboratorio de Experimentación e Investigación de Narrativas Mediáticas (UFF), GRECOS - Grupo de Estudio sobre Comunicación, Cultura y Sociedad (UFF) y del Grupo de Investigación Comunicación, Arte y Redes Sociotécnicas - TRAMA (UERJ).

Quem matou o mundo? A masculinidade moderna/ colonial no real e na ficção[58]

"01 DE JANEIRO DE 2012
ELES ESTÃO VINDO"
Jota Mombaça (2018)[59]

INTRODUÇÃO

Este artigo apresenta representações masculinas contemporâneas que se auto-intitulam agentes da morte. Partimos do pressuposto que essas manifestações são engendradas em formações culturais ocidentalizadas, cujos os códigos epistêmicos, linguísticos, estéticos, sociais e econômicos têm por base a lógica binária do pensar, sentir e ser. Logo, a abordagem recortada nesta escrita admite que o ambiente de criação para essas figuras no agora é inseparável da gênese dos binarismos: o ideário moderno concebido pelos europeus e convencionalizado através da força e da violência nas terras colonizadas (QUIJANO, 2002; 2005; 2009). A masculinidade moderna/

58 Este artigo faz parte da pesquisa de mestrado realizada no Programa de Pós-graduação em Comunicação da Universidade Federal Fluminense, finalizada em 2019. A pesquisa se engajou em analisar produções hollywoodianas cinematográficas e identificar possibilidades de desmantelamento, desarranjo, projeções e reiterações do status quo nas representações identitárias.

59 Mombaça, J. Veio o tempo em que por todos os lados as luzes desta época foram acendidas. 2018. Disponível em: http://www.buala.org/pt/corpo/veio-o-tempo-em-que-por-todos-os-lados-as-luzes-desta-epoca-foram-acendidas. Acesso em 20 de maio de 2019.

colonial apresentada nesta escrita é operacionalizada com o que ora chamamos de "real", ora na dita "ficção". Este método se mostrou proveitoso para explicitar como os códigos representacionais podem construir alegoricamente as ficções que delineiam o concreto e o concreto que alude à ficção, entretanto, os casos trazidos são passíveis de alimentação na mesma fonte: o poder colonial.

A primeira parte é dedicada a apresentação e uso analítico do termo "moderno/colonial" e como sua constituição está imbricada no poder necrófago. Para isso, expomos o atentado à Escola Estadual Professor Raul Brasil, em março de 2019 e a alinhavamos à eficácia colonizatória que conta a intersubjetividade masculina como superior à feminina, onde a primeira é justificada em seus atos de violência. Ileana Rodriguez (2016), Gloria Anzaldúa (2005) e Maria Lugones (2008) são as autoras que auxiliam a crítica para as reflexões do segmento.

A segunda seção é destinada a explorar os sentidos parabólicos de soberania que orbitam essa masculinidade através da ideologia de guerra encontrada no longa-metragem Mad Max: A Estrada da Fúria (Mad Max: Fury Road, George Miller, 2015). Como a soberania popular forjada em meio à igualdade entre as pessoas, torna-se uma falácia quando em um sistema moderno/colonial (LUGONES, 2008). Adiante, vemos que este conceito acaba por alicerçar a possível auto-intitulação do homem branco cisgênero e heterossexual como o aniquilador dos que não são próximos a sua ideologia de política excludente, aliando-se a outra definição de soberania e atualizando atos colonizatórios. Reflexões sobre os tipos de soberanias trazidos e a qualidade contígua que conecta os

dois quando tratamos desses sujeitos são guiadas por Achille Mbembe (2018).

A MASCULINIDADE MODERNA/COLONIAL

Na manhã do dia 14 de março de 2019 os plantões jornalísticos cobriam a chacina de Suzano, no estado de São Paulo. O atentado à Escola Estadual Professor Raul Brasil executado na hora do intervalo deixou onze feridos e cessou oito vidas[60]. Os dois jovens assassinos, ambos ex-alunos da escola, adentraram o espaço com uma artilharia[61] planejada para matança, que foi fotografada por celulares e exibida nas reportagens jornalísticas. Segundo o relatório oficial da Polícia Militar de São Paulo, após os assassinatos, o atirador mais jovem, ao perceber a aproximação de três policiais, matou o cúmplice e se suicidou logo em seguida. Dos ataques, apenas as partes menos violentas, editadas e congeladas antes da consolidação dos assassinatos foram publicizadas nos telejornais e circuito online aberto. A imagem pára quando o homem aponta a arma, o disparo e o corpo caindo é silenciado, mas as machadadas em corpos já no chão, borrados pela censura, são permitidas, a lâmina entrando na carne inerte não pode ser discernida.

O envolvimento dos atiradores em um fórum online extremista contendo apologia à violência contra mulheres, negros

60 As pessoas executadas durante o atentado foram: a coordenadora pedagógica, Marilena Ferreira Vieira Umezo; a inspetora, Eliana Regina de Oliveira Xavier; cinco estudantes, Caio Oliveira, Claiton Antônio Ribeiro, Douglas Murilo Celestino, Kaio Lucas da Costa Limeira e Samuel Melquíades Silva de Oliveira; e o tio de um dos atiradores, Jorge Antônio Moraes, morto em seu negócio minutos antes do ataque à escola.

61 Explosivos caseiros (mal sucedidos em suas detonações), uma balestra (arma medieval de artilharia), um arco e flecha, facas, um machadinho, um revolver calibre 38, um carregador automático para a pistola e garrafas de coquetéis molotov.

e nordestinos foi constatado[62], assim como a ajuda recebida no planejamento da chacina por outros usuários dentro do mesmo fórum. Os aparatos utilizados contra os corpos de determinados indivíduos - as armas, a programação, a ajuda disponibilizada de bom grado pelos participantes da página - sinalizam o calculismo na arquitetura da morte do outro e como ela é imaginada grupalmente.

O elemento que merece atenção nestes atos e performances de destruição humana é a dedicação de alguns indivíduos na autodenominação como acionadores da morte de determinados grupos identitários, e que aqui enxergamos como caudatária de códigos coloniais que não cessaram de existir com o fim do colonialismo. Não é porque o período histórico entre o século XVI até o XIX de migração e implantação da política europeia de ocupação militarizada, religiosa e administrativa de terras não-europeias terminou, que as suas dominações simbólicas se extinguiram. A colonização continua vigorando e trata da visada operacional e ideológica das práticas de controle principiadas no colonialismo, perdurando até os dias atuais neoliberalistas, em caráter material e intersubjetivo. Como traduz Ailton Krenak, colonização é o ímpeto de colonizar que não termina, apenas se renova: "Nós costumamos debater a colonização numa perspectiva pós-colonial. A colonização é,

---

62 O Dogolachan é um fórum online brasileiro da deep web onde práticas de violação de direitos humanos, racismo e misoginia são abertamente incentivadas. O site prega a legalização do estupro, da pedofilia e do "estupro corretivo" para lésbicas, e projeta publicações com títulos como "Seja homem: mate uma mulher hoje". Em 2011, usuários participantes da página enalteceram a ação de Wellington Menezes no atentado à Escola Estadual Tasso da Silveira, em Realengo, no Rio de Janeiro. Menezes matou 10 meninas e dois meninos, suicidando-se logo em seguida. Por meio de testemunhas e da própria perícia, foi identificado que o assassino atirava nas meninas para matar e nos meninos para lesionar. A predileção pela morte de mulheres foi celebrada no site, onde Wellington era tratado como herói. A prisão do criador do fórum, Marcello Valle Silveira Mello, ocorreu no dia 17 de março, após o massacre de Suzano. Disponível em: https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/cidades/2019/03/17/interna_cidadesdf,743470/quem-e-o-brasiliense-do-site-que-inspirou-ataque-em-suzano.shtml. Acesso em 18 de março de 2019.

é aqui e agora. Pensar que nós estamos discutindo práticas coloniais como alguma coisa pretérita, que já foi e agora nós só estamos limpando, é uma brincadeira" (2020, n.p).

Na reavaliação da conjuntura colonial e do arcabouço simbólico europeu nas terras não-europeias pelos estudos decoloniais, identificou-se a admissão do maior poder social e econômico para o indivíduo que mais se encaixava na categoria "colono" em relação aos nativos das terras e as pessoas escravizadas, cujos trabalhos alimentavam exclusivamente a acumulação capital do primeiro. Sob a égide colonizatória europeia, quanto mais próximo à branquitude e ao gênero masculino, mais autonomia em sua existência. As ideias eurocêntricas consolidaram o potente delineamento das subjetividades e corpos: o existir foi lido e reestruturado por lentes modernas e coloniais, e as hastes divergentes das fôrmas impostas foram (e ainda são) dominadas e/ou ceifadas.

O conceito central responsável pelo apossamento e reordenamento da vida nas colônias está na chamada "razão humana". Segregar pessoas em escalas de racionalidade se tornou a prerrogativa para classificar os colonizados de acordo com os propósitos de seus colonizadores, justificando explorações escravagistas, servidão indígena, estupros sistemáticos e genocídios. Através de binarismos redutores, como primitivo e civilizado, tradicional e moderno, racional e irracional, negro/índio e branco, homem e mulher, foram distribuídos tipos elevados de racionalidade, e por consequência, de humanidade, e os menos racionais, brancos e masculinos, tornaram-se também menos humanos (QUIJANO, 2009). A reverberação dessa hierarquização tácita aparece nitidamente nos dias atuais quando o homem branco, localizado em uma sociedade que

o pré-favorece com sua "humanidade inata", acessa à perversidade e deflagra a morte, como no acontecimento narrado no início desta análise.

Para Lugones (2008), a violência masculina é um braço do projeto colonizador, cujo sucesso nas comunidades originárias das regiões dominadas operou profundas transformações sociais guiadas pelo ideário branco, masculino, cisgênero e monogâmico europeu. Segundo a socióloga argentina, as agressões contra as mulheres não-brancas são frutos da normalização da violência insidiosa dentro da separação categorial de raça, gênero, classe e sexualidade - narrativas trazidas pelo formato binário do sistema moderno/colonial de gênero. A autora dá este nome ao sistema em um esforço de delimitar a imposição e a reestruturação das cosmologias, epistemologias e vidas dos povos originários e escravizados pelas poderosas fantasias duais européias: o "gênero binário biologizado" (homem/mulher) associado à "raça" (brancos/não-brancos) e a consecutiva obrigatoriedade das relações heterossexuais e exclusivistas.

No íntimo dessas transformações, é oportuno aos homens não-brancos o acesso às ferramentas que acionam a violência de gênero incrustada no sistema moderno/colonial, pois a ideia de inferioridade de gênero e subserviência das mulheres habita o paradigma trazido nas máquinas colonizadoras, e mantidas como verdade nas relações generificadas homens/mulheres, equilibrando sua falta de poder em instâncias de raça e classe. Apesar de serem inferiorizados pelo capitalismo neoliberal e pelo Estado, dominado pelo patriarcado branco, o sujeito não-branco pode disputar seu poderio social ligando-se à estrutura binária de significação, e assu-

mindo sua posição de homem (superior) em comparação à mulher (inferior), mesmo não ocupando por completo essa superioridade já que não vive no espectro da branquitude.

A disseminação do machismo na América Latina aponta a eficácia colonizatória do sistema moderno/colonial de gênero, o qual ultrapassa as culturas de predominância branca. Anzaldúa (2005), em suas considerações sobre o machismo dos homens chicanos, demarca a dinâmica da cadência de opressões que respondem à inadequação que a dominação masculina branca e anglicana engendrou:

> *O macho de hoje tem dúvidas sobre sua capacidade de alimentar e proteger sua família. Seu "machismo" é uma adaptação à opressão e à pobreza e à baixa auto-estima. É o resultado da dominação masculina hierárquica. Os anglos, sentindo-se inadequados e inferiores e sem poder, deslocam ou transferem esses sentimentos para os chicanos, envergonhando-os. No mundo gringo, o chicano sofre de uma humildade e de uma autonegação excessivas, vergonha de si e autodepreciação. (...) A perda de um sentido de dignidade e respeito no macho gera um machismo falso que o leva a diminuir as mulheres e até a brutalizá-las. (p. 710)*

A masculinidade moderna/colonial, então, configura-se como categoria intersubjetiva devido a sua capacidade de criar relações de poder no corpo social diverso. Aliás, ela é o estímulo que maneja "arriscar a totalidade de uma vida" (Mbembe, 2018, p. 13), gravada nas imagens dos assassinos de Suzano, um exemplo de decantação dessa intersubjetividade pulverizada na comunidade. O agradecimento de um dos homicidas/suicidas no fórum online pela ajuda concedida, nos faz questionar quais são outros locais, além do ato em si e da imaginação, que podem endossar essa força intersubjetiva de destruição material de corpos humanos.

> *Muito obrigado pelos conselhos e orientações, DPR. Esperamos do fundo dos nossos corações não cometer esse ato em vão. Todos nós e principalmente o recinto será citado e lembrado. Nascemos falhos, mas partiremos como heróis. O contato nôs [sic] trouxe tudo dentro dos conformes.* ***Ficamos espantados com a qualidade****, digna de filmes de Hollywood [grifo meu]. Infelizmente não existe locais para testarmos e tudo acontecerá de forma natural, com a aprendizagem no momento do ato. Fique com Deus, meu mentor. O sinal será a musica [sic] no máximo 3 dias depois estaremos diantes de Deus, com nossas 7 virgens. Levaremos a mensagem conosco.*[63]

63 Disponível em: https://noticias.r7.com/sao-paulo/em-forum-extremista-atiradores-pediram-dicas-para-atacar-escola-13032019. Acesso em 18 de março de 2019.

O quê os filmes de hollywood possuem de sublime para serem alocados como referência de qualidade no planejamento de uma chacina? Rodriguez (2016) nos ajuda com esta inquietação ao salientar as tensões implícitas na tessitura de narrativas ficcionais para enfatizar a violência sob uma perspectiva generificada, relacionando atos coercitivos, agressivos, cruéis e hostis ao poder tácito encontrado na constituição e no exercício da masculinidade. Ao analisar a história divulgada pela mídia da menina Rosa[64], um caso de pedofilia, incesto e estupro em seu país de origem, a filósofa nicaraguense o contrasta a narrativas de contos de fadas, mais especificamente à Chapeuzinho Vermelho, e comenta sua estratégia comparativa:

> *Reinterpretações de contos de fadas discutem questões modernas, reavaliam a conduta humana, criam novas histórias com sentimentos mais relevantes para a vida contemporânea - apesar de, ou precisamente porque os personagens representam figuras arquetípicas, enigmas a serem resolvidos em uma temporalidade do era uma vez e em uma espacialidade da terra do jamais-jamais.*[65] *(2016, p. 92, tradução nossa)*

64 O nome original de Rosa foi ocultado pela divulgação midiática do caso, visando proteção contra possível assédio que a criança poderia sofrer.

65 *Reinterpretations of fairy tales discuss modern issues, reevaluate human conduct, create new stories with sentiments more relevant to contemporary life—even though or precisely because characters represent archetypal figures, riddles to be solved in a time once upon a time and in the space of a never-never land.*

A ficção traz um distanciamento temporal e espacial para lidar com o horror, não obstante, ela compartilha fios arquetípicos com a masculinidade moderna/colonial do tempo presente. O ponto nodal dessa dinâmica intersubjetiva ficção/real é a sua cinesia. As representações alegóricas dessa masculinidade não são herméticas, são territórios, trocas e paisagens dos códigos coloniais, vide as argumentações trabalhadas por Lugones, Anzaldúa e Rodriguez sobre os homens não-brancos que a desempenham. Contudo, trazemos o arquétipo representacional do homem branco cisgênero e heterossexual que planeja e divulga a morte pois este materializa factualmente a falácia binária "razão/emoção", posto que, este homem específico seria o mais racional (humano) de todos, segundo os escalonamentos coloniais. Apoiamo-nos na metodologia comparativa de Rodriguez, e convocamos, então, os arquétipos da construção ficcional, lançando fios entre a malha cinematográfica e o mundo atual.

QUEM MATOU O MUNDO?

"Garotos de guerra kamicrazy Fukushima!"[66] é o grito de guerra do exército comandado por Immortan Joe, o tirano que governa o aglomerado miserável de pessoas em meio ao deserto, na obra pós-apocalíptica *Mad Max: A Estrada da Fúria*. A casta mais baixa da hierarquia das tropas do seu exército é formada por homens adultos denominados garotos de

66 Tradução nossa. *Fukushima Kamicrazy Warboys!* Importante ressaltar a junção das palavras kamikaze e crazy para formar kamicrazy. Kamikaze (do japonês: kami significando "deus" e kaze, "vento", comumente traduzido como "vento divino") era a denominação dos pilotos de aviões japoneses repletos de explosivos cuja missão era realizar ataques suicidas contra navios, principalmente os porta-aviões dos Aliados, em especial os estadunidenses, no período final da campanha do Pacífico durante a Segunda Guerra Mundial. *Crazy*, palavra da língua inglesa, significa "louco" ou "maluco".

guerra meia-vida[67], nomeados assim em decorrência dos tumores nos seus corpos, causados pelo ambiente altamente tóxico à vida humana, lembretes latentes de uma morte iminente. O exército é insuflado pelo culto à guerra, propagado por Immortan Joe, que os utiliza como ferramenta para alcançar, dominar, submeter e reificar qualquer indivíduo detentor de alguma matéria-prima aproveitável debaixo de sua supremacia, como por exemplo, mulheres sendo mantidas em cativeiro e utilizadas para a reprodução filial do déspota. A fuga destas do regime de subjugação de Joe é o que motiva a trama: uma longa perseguição do exército particular para recuperar o "espólio" do autocrata.

Os garotos de guerra exibem dorsos nus pintados de branco[68], com cicatrizes formando símbolos em seus tórax, cabeças raspadas e algumas peças metálicas cravadas ao corpo, dando a impressão de junção de partes cuja separação não deveria existir. Carregam lanças, armas, explosivos, e nas nucas, uma cicatriz eleva-se com o desenho de um crânio no interior de um círculo em chamas, a marca de posse dos corpos sob o poderio de Immortan Joe, a iconografia da masculinidade moderno/colonial daquele universo diegético.

A morte não é evitada por eles, celebram-a quando esta se dá durante uma ação ousada no decorrer da batalha. O dispêndio absoluto da vida em combate é o fim glorioso da meia-vida, a vida que é justaposta pela imanência da mor-

---

67 Tradução nossa. *Half lives warboys.*

68 A pintura branca flerta com a fantasmagoria da meia-vida. A brancura confessa a morte alojada naquele corpo. Mas ainda assim, não podemos negar a presença do branco tomar todo o corpo dessas máquinas de morte. Na tela fílmica, é possível identificar em meio à maquiagem, as racializações dos garotos de guerra, tendo atores brancos em esmagadora maioria. Quem tem o desejo de matar por meio da guerra, expõe uma dupla brancura em seus trejeitos.

te no momento de seu surgimento. No ato da concretização absoluta da ruína à favor da maquinaria bélica, o garoto de guerra realiza a cerimônia: tinge a boca com spray de coloração prata e grita para os companheiros "Me testemunhem!"[69], e com sorte, leva consigo o máximo de inimigos possíveis. A expectativa da morte não vem só, justifica-se os sacrifícios com a promessa da pós-meia-vida, uma vida plena e espiritual dentro dos portões de *Valhalla* (referência ao paraíso da cultura pagã nórdica[70]), e a partilha de um *McBanquete*[71] com os outros heróis de guerra. Dentro do regime de poder do mundo pós-apocalíptico de *Mad Max*, a morte já habita o corpo como metástase e como fé.

Do contemporâneo concreto, olhamos para o futuro pós-apocalíptico ficcional e identificamos no funcionamento desse exército algo que habita as imagens do agora: a convicção destruidora de si e do outro. O relato do atentado à Escola Estadual Professor Raul Brasil, e a narrativa em torno da ideologia de guerra do exército de Immortan Joe, concedem vislumbres sobre a precarização da visão das teorias normativas sobre o bem estar da democracia estar seguro quando empoleirado na razão moderna, fato sentido e ilustrado nos últimos

---

69 Tradução nossa. *Witness me!*

70 Na mitologia nórdica, *Valhala* (do nórdico antigo *Valhöll* "Salão dos Mortos") é um imponente e imenso salão com 540 portas e o teto coberto de escudos de ouro. Em Valhala, encontram-se às hordas daqueles que morreram em combate que vivem ali eternamente, com comida e bebida suficientes para todos.

71 Tradução nossa. O termo exato encontrado no roteiro original do filme é "McFeasting with all the heroes of all times", cuja tradução oficial das legendas em português interpretam como, "Um *McBanquete* com os Heróis". O "Mc" precedendo a palavra "banquete" alude aos lanches comercializados pela rede global de *fast-food McDonalds*.

tempos da história brasileira[72]. A um primeiro olhar, valendo-se das teorias democráticas, a convicção de destruição de si e do outro pela masculinidade moderna/colonial não seria pertinente para uma sociedade "civilizada" e "harmônica", onde o projeto de "razão", "liberdade" e "igualdade" (conceitos modernos) seriam acessados por todo e qualquer um.

Está nítido nos excessos da supremacia de Immortan Joe que o que acontece em seu deserto não é uma democracia e o que acontece no "real" desarranja a concepção de que os ideais modernos construídos pelos aparatos coloniais binários são a resposta para uma política equânime. A crença da aniquilação e seus atos destrutivos na ficção e no real, defrontam-se com a ideia moderna de soberania popular, cujo resgate por Mbembe (2018) é feito sob uma perspectiva crítica, apresentando esta soberania como

> *a produção de normas gerais por um corpo (povo) composto por homens e mulheres livres e iguais. Esses homens e mulheres são considerados sujeitos completos, capazes de autoconhecimento, autoconsciência e autorrepresentação. A política, portanto, é definida duplamente: um projeto de autonomia e a realização de acordo em uma coletividade me-*

72 O governante máximo do Brasil fez declarações e tem tomado até o momento diversas medidas que vão radicalmente contra a ideia de bem-estar do povo. Suas políticas negligentes de saúde, segurança e educação possuem táticas genocidas de curto, médio e longo prazo. Sua incapacidade de governar e o ataque compulsivo à população pobre, não-branca, LGBTQI e todas a pessoas que ocupam um lugar de vulnerabilidade dentro de um regime "democrático" rende diariamente críticas por seu comportamento extremista, manifestações e denúncias contra o chefe de Estado por crimes contra a humanidade feita por associações democráticas. Disponível em: https://www.cartacapital.com.br/politica/juristas-denunciam-bolsonaro-no-tribunal-penal-internacional-por-crime-contra-a-humanidade/. Acesso em 19/06/2020.

> *diante comunicação e reconhecimento. É isso, dizem-nos, que a diferencia da guerra. (...) é com base em uma distinção entre razão e desrazão (paixão, fantasia) que a crítica contemporânea foi capaz de articular uma certa ideia de política, comunidade, sujeito. (p. 9)*

Tendo isto em mente, encaramos a soberania popular fundamentada nas distinções entre razão e emoção como um aparato basilar para o conceito de modernidade, e por conseguinte, o modelo de democracia, contudo, já sabemos que este modelo é falho e excludente desde sua raiz. O paradigma da soberania popular e do governo de si, cuja ideia tem um agente moral delineado no exercício da razão, desmante-la-se perante as imagens distantes e ficcionais de *Mad Max*, mimetizadas em imagens locais reais. Os fragmentos extraídos da ficção onde "garotos de guerra" se dispõem a aniquilar tudo que se ponha no caminho e a crença no pós-vida com a promessa do deleite eterno, um "McBanquete" à espera, ou sete virgens (em Suzano), assessora uma tensão no paradigma da "soberania popular acessada por todos", onde "a razão é a verdade do sujeito, e a política é o exercício da razão na esfera pública" (Mbembe, 2018, p.10). Nos cenários apresentados, o ponto nevrálgico da falácia da democracia é pressionado pela representação da masculinidade moderno/colonial, evidenciando os fios entre o real e o fictício: há certos indivíduos que são mais senhores de si do que outros, e administram para além do seu próprio limite, cerceando até onde a vida alheia pode se estender.

Este fator concede outros ares ao sentido de soberania trazido até aqui. O arcabouço ideológico colonial que permeia a sociedade ocidentalizada contemporânea concede mais ferramentas simbólicas de auto-intitulação para aqueles que se adequam materialmente com mais conforto na força intersubjetiva da masculinidade moderna/colonial. Portanto, a busca pela autonomia e o exercício da soberania dentro do que vimos é exclusivista quando pensados em um contexto com desigualdades pré-existentes - iniquidades raciais e de gêneros forjadas pelo próprio aparato colonial. Isso significa que a ideia de soberania popular da modernidade nunca existiu como sua definição pressupõe e sua fabulação confere mecanismos poderosos para os sujeitos com mais poder concedido pelo seu lócus social (homens brancos cisgêneros e heterossexuais) obterem mais agência sobre a ideia de soberania, podendo convertê-la em graus de poder que os intitulam como donos dos destinos dos mais vulnerabilizados dentro da trama colonial.

Rodriguez (2016), em seu estudo de casos de assassinatos associados à violência sexual perpetrados por homens contra mulheres e crianças, comenta a ação sobre o desejo masculino perverso que remete ao ponto de auto-intitulação que esta soberania reformada carrega. Segundo a autora, “ser masculino significa ser capaz de colocar em prática um imaginário de poder sobre a estrutura do desejo. Ambos vêm acompanhados de impunidade; ser masculino é ser capaz de satisfazer o desejo em qualquer lugar com qualquer pessoa, a qual-

quer custo”[73] (p. 41 e 42). Mesmo não matando materialmente algumas de suas vítimas, os abusos perpetrados por homens anulam simbolicamente o desejo das mesmas, suas negações são invalidadas perante os impulsos privilegiados masculinos.

Trazemos esta passagem pois há certa continuidade de sentido quando consideramos a auto-intitulação de direitos (a maior agência de alguns indivíduos dentro do regime colonial) e o que é ser homem de Rodriguez. Continuidade que perpassa o texto midiático recortado, afinal quem conjura a morte nas imagens de *Mad Max* e em Suzano? A brutalidade e a violência nesta mirada se alia à auto-intitulação encontrada na soberania, agora distanciada de sua fábula popular e democrática e aproximada do excesso de poder em corpos masculinos brancos cisgenerificados.

Os corpos belicamente paramentados dos homens brancos atuam como maquinaria do perecimento do outro, e a justificativa do suicídio é que este é apenas temporário, pois a auto-intitulação de sua soberania é transcendental. O corpo perece, contudo, morre como herói ao matar o abjeto, seu espírito caminhará ao lado dos outros homens ilustres, e os recursos sexuais e alimentares nunca se tornarão escassos. Mbembe demarca a justificativa para este caráter soberano ao pensar as transgressões de tabus quando comenta a fusão completa entre a guerra e as ideologias do ódio[74]:

---

73 Tradução nossa. *(...) to be masculine means to be capable of putting into practice an imaginary of power over the structure of desire. Both come coupled with impunity; to be masculine is to be capable of fulfilling desire anyplace with anybody, at any cost.*

74 O racismo, a homofobia, a lesbofobia, a transfobia, o machismo, o capacitismo, o etarismo, a xenofobia, o classismo e todas as ideologias que salientam e impulsionam a exclusão e morte.

> *A percepção da existência do Outro como um atentado contra minha vida, como ameaça mortal ou perigo absoluto, cuja eliminação biofísica reforçaria meu potencial de vida e segurança, é este, penso eu, um dos muitos imaginários de soberania, característico tanto da primeira quanto da última modernidade. (2018, p. 19 e 20)*

Em certo momento da trama de *Mad Max* uma pergunta é atirada ao espectador. A questão aparece rapidamente em um plano panorama que acompanha Immortan Joe quando este desconfia que as mulheres mantidas em regime de escravização sexual fugiram, e apressa-se para checar a presença das mesmas no cofre onde as mantém enclausuradas. O movimento de câmera deixa o personagem no centro do cárcere e da tela, fazendo um círculo ágil de 360° ao redor de Immortan Joe, denotando a presença de algo novo e evidenciando a pergunta atrás do personagem, pintada acima da única entrada e saída da prisão: quem matou o mundo?[75] A pergunta vista rapidamente com Immortan Joe em primeiro plano, traz a ausência de uma resposta verbal e imediata dentro da narrativa, acionando a culpa sem dono da instrumentalização da destruição máxima encontrada em um mundo de areia e pó, sem humanidade. A disposição vertiginosa da pergunta em cena, ao mesmo tempo flerta com o retoricismo e com uma resposta estética. Na imagem há o corpo de

75 Tradução nossa. *Who killed the world?*

Immortan Joe, agitado, procurando suas posses, e logo abaixo da indagação, dentro da cena, ele se posiciona. O episódio encapsula de forma alegórica e estética o que tentamos demarcar sumariamente com a escrita da masculinidade moderna/colonial e seus regimes intersubjetivos de poder.

CONCLUSÃO

Dos casos apresentados, encontramos a concepção da auto-intitulação e direito ao protagonismo do homem branco a mercadorias, a pessoas-mercadorias e a atualização das forças coloniais através das ferramentas de finitude material e subjetiva dos corpos, acionada pela violência "gloriosa", digna dos filmes de *hollywood*. Germina das imagens enevoadas das câmeras de circuito interno da Escola Estadual, a concretização do extermínio "cinematográfico" e o rebatismo colonial de quem é passível de morte e quem pode ativá-la.

As cenas fictícias e reais trazidas que contam e salientam a morte dos outros por essa força intersubjetiva são criadas a partir de uma dinâmica estética, ética e política. Este estímulo necrófago atua no interior das relações de poder e, consequentemente, das representações, visto que, as culturas ocidentalizadas foram engendradas dentro da dinâmica binária de inclusão/exclusão. Por isso, tentamos repensar a violência através da imagem e da narrativa, a primeira não estando isolada no indivíduo concreto, mas imbricada na linguagem, nas práticas e nas representações. Debruçar-se sobre as imagens das masculinidades moderna/coloniais é encarar a sua perversidade, que habita tanto a cinematografia estadunidense, como o interior de São Paulo. A ficção cinematográfica é uma potência do real, e o real pode ou não atualizar esta ficção. O esforço foi

mapear as linhas cruzadas entre a ficção do *blockbuster* e os atos midiatizados do real que tratam da dinâmica pela fixidez dessa masculinidade moderna/colonial no presente.

Pertinente à proposta deste artigo é necessário o estabelecimento de três justaposições, as quais sustentam essa fixidez: a) a auto-intitulação do direito à ação através de uma soberania popular forjada para e por determinado indivíduo no contexto colonial; b) a capacidade de efetivação e até apoio coletivo do desejo perverso impulsionado pelo sujeito, subsequente desta auto-intitulação; c) a qualidade de ser soberano implicando na violação do que deveria ser inviolável, instituindo uma soberania transcendental. A tríade cria a instância palpável da masculinidade moderna/colonial: o limite da matabilidade é abandonado. Em outros termos, a morte de uns justifica a vida de outros, o homem moderno/colonial habita uma zona onde a destruição material está sempre na iminência de se manifestar. O tabu da morte não foi inteiramente abandonado, ele ainda pesa, apesar disso, o indivíduo se fomenta exatamente sob o corte da proibição.

A hegemonia cisgenerificada masculina, racializada branca, heterossexualizada e monogâmica luta pela estabilização de seus preceitos para tornar os olhares, sentidos, afetos, e vidas, homogêneos dentro de sua lógica. Todavia, devo frisar que o paradigma da masculinidade moderna/colonial é passível de disputa mesmo ele lutando pela fixidez de suas verdades. Ele não é ativo e preponderante de maneira unânime no coração de todos os homens, contudo, ele é uma presença intersubjetiva, um produto ao alcance, e pode ser adaptado e emulado tanto por homens brancos cisgêneros e heterossexuais como por indivíduos de grupos marginalizados.

Referências

• ANZALDÚA, G. La conciencia de la mestiza /Rumo a uma nova consciência. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, 13, n. 3: 704-719, set.--dez./2005.

• KRENAK, A. (2020). Do Tempo. Disponível em: <https://www.n-1edicoes.org/textos/>. Acesso: 02/12/2020.

• LUGONES. M. (2008). Colonialidad y género. Tabula Rasa . Bogotá, n°9. Pg: 73-101

• MBEMBE, A. (2018). Necropolítica: Biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. São Paulo: N-1 Edições.

• QUIJANO, A. (2005). Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: Edgardo Lander (org). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Conselho Latino-americano de Ciências Sociais - CLACSO.

•_____. (2009). Colonialidade do Poder e Classificação Social. In: Boaventura de Sousa Santos, Maria Paula Meneses (orgs.). Epistemologias do Sul. Coimbra: Edições Almedina. SA.

•_____. (2002). Colonialidade, poder, globalização e democracia. Novos Rumos. São Paulo, v. n. 37 p. 4-28.

• RODRIGUEZ, I. (2016) Gender Violence in Failed Democratic States: Besieging Perverse Masculinities. New York: Palgrave Macmillan.

Fábio Ferreira Agra

Fábio Ferreira Agra (Niterói-RJ, Brasil)

ff-agra@hotmail.com

Doutor em Comunicação pela Universidade Federal Fluminense (UFF), mestre em Letras: Cultura, Educação e Linguagens (Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB) e graduado em Comunicação Social/Jornalismo (UESB). Como doutorando, fez parte do projeto "Future under Constructions" na Universidade de Tübingen (Alemanha, 2018/2020). Membro do TRAVESSIA – Centro de Estudos e Pesquisas do Sul Global, e do LAN - Laboratório de Experimentação e Pesquisa de Narrativas da Mídia. Tem realizado pesquisas sobre jornalismo, narrativas, fronteiras, migração e refúgio.

Doctor en Comunicación de la Universidad Federal Fluminense (UFF), Máster en Letras: Cultura, Educación e Idiomas (Universidad Estatal del Suroeste de Bahía - UESB) y graduado en Comunicación Social / Periodismo (UESB). Como estudiante de doctorado, formó parte del proyecto "Future under Constructions" en la Universidad de Tübingen (Alemania, 2018/2020). Miembro de TRAVESSIA - Centro de Estudios e Investigación del Sur Global, y LAN - Laboratorio de Experimentación e Investigación de Narrativas mediáticas. Ha realizado investigaciones sobre periodismo, narrativas, fronteras, migración y refugio.

Muros, cercas e corpos: a mobilidade das fronteiras

FRONTEIRAS E SUAS ACEPÇÕES

Pensar o conceito de fronteira é estabelecer conexões que vão muito além das delimitações territoriais em mapas e entre os Estados-nação. Neste trabalho, buscamos discutir algumas acepções de fronteira que nos apontem que seus traços também estão presentes nos corpos dos sujeitos que se deslocam. Diante do aumento dos deslocamentos forçados[76] e também do aprimoramento das tecnologias de segurança, ou tecnologias de governamentalidades (JARDIM, 2017), fica cada vez mais necessário pensar a fronteira em sua mobilidade, uma fronteira que transita e que está marcada nos corpos dos sujeitos, nas palavras, nas narrativas e discursos.

Consideramos que a fronteira é constituída por uma gama de elementos que se sobrepõe uma às outras, sendo assim ao mesmo tempo composta, como definem Aubertin e Léna (1988, p. 11-12), por "construção ideológica, traço cultural e conjunto de fenômenos concretos extremamente diversos (entre os quais o único elo é muitas vezes o fato de pertencer a um mesmo campo de representações) onde se encontra a presença do Estado em todos os níveis".

Nesse sentido, tem-se uma reflexão sobre as fronteiras e suas possíveis marcas em uma contemporaneidade que se dese-

76 De acordo com o ACNUR, há cerca de 80 milhões de pessoas deslocadas de maneira forçada no mundo. Disponível em https://www.acnur.org/portugues/dados-sobre-refugio/.

nha como um tempo do controle do movimento (MBEMBE, 2018a), da vigilância contra os corpos que tentam transitar por espaços marcadamente instaurados para repelir a diferença. São sintomas dos tempos de contenção territorial, para usar um conceito de Rogério Haesbaert (2009).

Por outro lado, nesse contexto de grandes deslocamentos, as fronteiras são também os espaços de engendramentos de rupturas. É nesse sentido que Mezzadra (2013) e Bocayuva (2013, p. 47) vão pensá-las como métodos de lutas que arregimentam novas configurações sociais, opondo-se ao "prisma que busca perceber apenas os danos, as violações e o corpo das vítimas, com suas respostas restritas de negação e denúncia". Pensamos então que os corpos dos que transitam estão no paradoxo, pois ao mesmo tempo que carregam consigo a fronteira, é justamente ao transitar que se possibilita a derrubada dos muros, das cercas, em suma, das próprias fronteiras.

A partir de uma dimensão ensaística e de uma discussão teórica, procuramos apontar alguns traços destas fronteiras expostas nas geografias urbanas, nos discursos e narrativas dos meios de comunicação, desvelando assim como os aparatos estatais e os de outras instituições agem para coibir as travessias desses corpos que se tornaram fronteiras em si mesmos. Fronteiras, estas, que estão assinaladas a partir de uma identificação da identidade e da diferença.

Ao final do artigo, a atenção se volta a dois exemplos retirados de notícias de jornais que, para além de se referirem a fatos concretos em um determinado espaço como Rio de Janeiro e Níger, são arquétipos do que acontece em outras partes do mundo. O primeiro caso se dá através das fronteiras arregimentadas pelo Estado e sua polícia para coibir o trânsito

de jovens negros, e o outro está presente nas fronteiras levantadas para impedir as travessias dos que buscam refúgio. A partir desses exemplo, buscamos refletir sobre a ideia de que para romper algumas barreiras é necessário que se permita que os corpos estabeleçam uma comunicação.

MIGRAÇÃO E CONTENÇÃO TERRITORIAL

O deslocamento de pessoas pelo mundo na contemporaneidade se constitui em um fenômeno carregado de contradições. Ao mesmo tempo em que se tem a possibilidade de uma maior integração a partir de movimentos físicos e interações virtuais, que resultam das novas tecnologias de comunicação, tem-se por outro lado o aumento da construção de muros nas fronteiras, como se verifica com mais assiduidade a partir dos anos 2010 (VERNON; ZIMMERMANN, 2019), a vigilância e o uso de barreiras impostas a determinadas pessoas, impossibilitando-as de transitar em alguma medida. Esse cenário não diz respeito apenas às travessias entre as fronteiras dos Estados-nação, embora nesses espaços o controle se torne mais visível. Mas as barreiras estão entranhadas no cotidiano das cidades, e a restrição ao movimento tem-se delineado a partir da diferença e da identidade.

Nesse aspecto é necessário evocar Stuart Hall (2014, p. 109-110) para quem as identidades são construídas dentro do discurso e produzidas em locais históricos e institucionais específicos, emergindo "no interior do jogo de modalidades específicas de poder e são, assim, mais o produto da marcação da diferença e da exclusão do que o signo de uma unidade idêntica, naturalmente constituída". Assim, no deslocamento, ou nas diásporas, as identidades emergem a partir do encon-

tro, do choque, do conflito, que, como diz Hall (2013) quando se pensa sobre um conceito fechado de diáspora, podem ser arregimentadas dentro de uma concepção binária de diferença, da construção de um "outro". No entanto, Hall (2013, p. 29) salienta que esse conceito fechado não se sustenta, pois é justamente na situação de diásporas que "as identidades se tornam múltiplas", pois "as culturas sempre se recusaram a ser perfeitamente encurraladas dentro das fronteiras nacionais" (HALL, 2013, p. 39).

Por outro lado, as restrições ao movimento de determinadas pessoas nos apontam que esta concepção binária de identidade e diferença, ainda que possa ser ecoada, se desvela muitas vezes na identificação dos traços físicos dos corpos (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2016), de suas vestimentas, de suas línguas, de uma identidade cultural. Esta restrição imposta a alguns corpos, como veremos mais adiante, diz muito sobre como a ideia de Estado-nação, nacionalismo e racismo ainda são motores que contribuem discursivamente para manter estes binarismos. Estes contrastes nos levam à reflexão de que "as relações entre aproximações de mercado, nacionalismos políticos e inércias cotidianas de gostos e afetos seguem dinâmicas divergentes, como se não tivessem se inteirado das redes que reúnem economia, política e cultura em escala internacional", como diz García Canclini (2009, p. 21).

Estas configurações que produzem fechamento e exclusão a partir de identificação dos sujeitos que se deslocam têm nos levado a um estado de contenção territorial (HAESBAERT, 2009) ou sociedade de controle. Imagens de pessoas que foram deslocadas de maneira forçada de seus países e tentaram atravessar as fronteiras europeias em 2015 ou as imagens do

muro construído pelos Estados Unidos na fronteira com o México, assim como o muro nos territórios ocupados da Palestina, nos trazem com mais clareza estas dinâmicas de contenção territorial, que é o controle à circulação dos sujeitos que se deslocam "de forma mais aleatória e difusa" (HAESBAERT, 2009, p. 109) em ambientes externos, estabelecendo assim uma sociedade de controle.

Para Haesbaert (2009), esta sociedade do controle difere, ou está além, da sociedade disciplinar de Michel Foucault (2014), onde o sujeito estava cercado por instituições fechadas para normatização do indivíduo. Assim, o domínio sobre o outro é empregado sem que seja necessário tê-lo atrelado às instituições, como está posto em uma sociedade disciplinar. A sociedade de controle através da contenção territorial serve para impedir o fluxo dos indivíduos de um território para outro, mesmo que essa contenção territorial envolva "sempre a impossibilidade da 'reclusão' ou do fechamento integral" (HAESBAERT, 2009, p. 114).

A porosidade das fronteiras, ou a contenção territorial permeável, se apresenta como útil para que se tenha a presença de uma massa trabalhadora de imigrantes com salários mais baixos, como ressalta Grosfoguel (2007, p.7) quando diz que "estas fronteiras sempre foram permeáveis. Os centros metropolitanos sempre mantiveram uma mão de obra barata das 'colônias' no interior dos impérios" (Tradução nossa)[77]. O entendimento de Haesbaert e Grosfoguel sobre um controle parcial dialoga com a relação entre corpo e poder apresentada por Foucault (2017).

---

77 Texto original: "Sin embargo, estas fronteras siempre foram permeables. Los centros metropolitanos siempre mantuvieron una mano de obra barata de las 'colonias' em el interior de los impérios" (GROSFOGUEL, 2007, p. 7).

> *se o poder só tivesse a função de reprimir, se agisse apenas por meio da censura, da exclusão, do impedimento, do recalcamento, à maneira de um grande superego, se apenas se exercesse de um modo negativo, ele seria muito frágil. Se ele é forte, é porque produz efeitos positivos a nível do desejo – como se começa a conhecer – e também a nível do saber. O poder, longe de impedir o saber, o produz. Se foi possível constituir um saber sobre o corpo, foi através de um conjunto de disciplinas militares e escolares (FOUCAULT, 2017, p. 238-239).*

Por outro lado, quando pensamos na porosidade das fronteiras pelas quais os corpos desejam e necessitam transitar, concordamos com Denise F. Jardim (2017, p. 97) que há também um discurso que se assenta em possíveis brechas deixadas em espaços considerados perigosos, para indicar que sempre há uma necessidade de maior controle e desenvolvimento tecnológico para se vigiar, pois estas brechas que possibilitam a circulação desses sujeitos precisam sempre ser fechadas, utilizando-se e aprimorando os dispositivos de controle para coibir a travessia dos indesejados.

Entendemos que esta retórica da porosidade, que de alguma forma faz com que se aumente o uso de tecnologias de vigilância, produz não somente um maior mapeamento das fronteiras, mas também um aumento do controle sobre os

corpos dos sujeitos que transitam, seja em territórios fronteiriços ou nas próprias cidades. Nesse sentido, há um entendimento de que a sociedade de controle está substituindo a disciplinar, como também diz Deleuze (1992), e isso nos põe diante de um desafio para refletir sobre como as fronteiras erguidas com seus aparatos de vigilância, muros e cercas se tornaram dispositivos que ampliaram as zonas de monitoramento dos corpos para além dos espaços institucionalizados e fechados.

Esse quadro de contenção territorial ou sociedade de controle apresentado por Haesbaert dialoga com a reativação da lógica racial que Achille Mbembe (2018b) diz estar em curso, onde há um fortalecimento da "ideologia da segurança" e instalação de mecanismos de proteção em uma nova economia política da vida. Para Mbembe (2018b) há uma "instauração de dispositivos globais de controle dos indivíduos e a tomada de poder sobre um corpo biológico não apenas múltiplo, como também em constante movimento".

É pensando a partir desta lógica racial que Besteman (2019), por exemplo, aponta que a contemporaneidade está vivenciando globalmente o apartheid que ocorreu na África do Sul. A autora sugere que os países do norte global agem de forma similar para segregar os sujeitos que são oriundos do sul global, controlando assim seu trânsito em direção ao norte. De acordo com Besteman (2019, p. 32) os Estados criaram programas de recusa e encarceramento em massa para disciplinar, punir e remover da sociedade estrangeiros racializados sem documentos. As políticas de contenção e recusa incluem também a gestão do regime internacional de refugiados e programas de trabalho temporário para fins de ex-

ploração de mão de obra.[78]

A lógica racial perpassa por uma ideia de exterioridade, de diferença colonial, se pensarmos com Mignolo (2005, p. 35), que vigora a partir "de um imaginário constituído também no e pelo discurso colonial". Este imaginário se reverbera "em um sentido geopolítico e o emprego na fundação e formação do imaginário do sistema-mundo moderno colonial" que ainda são suscitados.

O que se experimenta, portanto, atualmente, não é senão várias camadas sobrepostas e construídas de imaginários sobre o que resta dessa herança colonial, que ganha relevo tanto no campo discursivo quanto na prática. Concordamos com Haesbaert (HAESBAERT, 2009, p. 114) quando ressalta que as razões que levam a normalização desse sistema de segurança, controle e barreiras, em especial a partir dos países do norte global, são a não aceitação do diferente, do "outro", do migrante, do refugiado de "'criminosos' (que, alegadamente, pelo simples fato de sua 'ilegalidade', todos seriam), em nome de discursos xenófobos pautados no medo (do terrorismo, dos tráficos, dos próprios pobres, "classes perigosas") e na insegurança frente às diversas 'ameaças' ou 'riscos' imputados ao Outro, ao diferente, àquele que deve permanecer 'do outro lado'" .

A INVISIBILIDADE NA VISIBILIDADE

Ao direcionarmos nosso olhar para além dos espaços fronteiriços que separa os países, observa-se que alguns corpos

78 "In the global north of today, just as in apartheid South Africa of the last century, states have embarked on programs of mass refusal and mass incarceration to discipline, punish, and remove from society undocumented racialized foreigners. Containment and refusal policies include the management of the international refugee regime—a paramount example of the link between nationalist associations of race and place, identity documentation, and border control—and guest and temporary worker programs that allow border crossing only for the purpose of labor exploitation". (BESTEMAN, 2019, p. 32)

"inexistem" até se movimentarem em direção às nações do norte global. Quando se insurgem contra a materialidade das fronteiras e se deslocam passam de esquecidos a sujeitos indesejáveis, desvelando assim outras fronteiras simbólicas. Suas identidades são coletivizadas discursivamente e denominadas de imigrantes ou refugiados, por exemplo, ao mesmo tempo em que são também individualizadas para que se tenham controle sobre seus corpos, para permitir ou não o atravessamento das fronteiras. A esse tipo de configuração, nos remetemos então à ideia do pensamento abissal proposto por Boaventura de Sousa Santos (2007) em que se constata um binarismo que impossibilita a copresença. Boaventura de Sousa Santos diz que o pensamento abissal:

> *Consiste num sistema de distinções visíveis e invisíveis, sendo que as invisíveis fundamentam as visíveis. As distinções invisíveis são estabelecidas através de linhas radicais que dividem a realidade social em dois universos distintos: o universo "deste lado da linha" e o universo "do outro lado da linha". A divisão é tal que "o outro lado da linha" desaparece enquanto realidade, torna-se inexistente, e é mesmo produzido como inexistente. Inexistência significa não existir sob qualquer forma de ser relevante ou compreensível. Tudo aquilo que é produzido como inexistente é excluído de forma ra-*

dical porque permanece exterior ao universo que a própria concepção aceite de inclusão considera como sendo o Outro (SANTOS, 2007, p. 3).

A "inexistência" de alguns corpos se dá até o momento em que esses sujeitos tentam atravessar as fronteiras simbólicas e materializadas em muros, cercas ou outras demarcações, ou mesmo quando se dispõem a uma copresença. Dessa forma, sua "inexistência" é aferida justamente na sua visibilidade. É a partir do que está visível que se começa uma vigilância e controle. Há uma exploração, por quem arregimenta determinado poder, das tecnologias de governamentalidades, como Denise F. Jardim (2017) nomeia alguns aparatos de controle. Para Jardim (2017, p. 51), as práticas de governamentalidade que identificam e mapeiam os deslocamentos são "medidas sociotécnicas introduzidas como forma de dar legibilidade e produzir formas de controle de populações propiciando a leitura e detalhamento do perfil da população ou coletividade para uma administração ou governo central". Ainda segundo Jardim, estas práticas de governamentalidades:

se expressam nas técnicas de identificação e nas materialidades de tais tecnologias em prover a localização de pessoas tanto em seus lugares de moradia, registros de municipalidades que são bastante usuais em alguns estados nacionais, quanto nos suportes que indivi-

> *dualizam sujeitos e os identificam através de recursos técnicos, muitas vezes, os numeram (JARDIM, 2017, p. 51).*

As tecnologias de governamentalidades são então aparatos que dão sustentação a um controle social, a um controle do corpo do "outro", seja dentro do próprio Estado ou nas fronteiras, seja para controlar migrantes ou a própria população. Mas podemos pensar estas tecnologias de governamentalidades em outros aspectos. Quem vive nos territórios palestinos, como em Ramallah, e tenta transitar até mesmo para Jerusalém, está sujeito a um controle e vigilância. Palestinos estão inseridos em uma convergência de sociedade disciplinar e de controle ao ter seus territórios, corpos e movimentos submetidos à vigilância constante do aparato israelense através de muros, cercas, checkpoints e outros dispositivos que sirvam para impedir os deslocamentos da Cisjordânia e Faixa de Gaza à Jerusalém. A Palestina seria uma espécie de prisão ao modelo panóptico de Foulcault (2014) onde tudo é monitorado a partir de câmeras em torres no alto dos muros que delineiam as fronteiras e que estão direcionadas para dentro dos seus territórios.

Helga Tawil-Souri (2012), ao refletir sobre o controle dos palestinos pelo estado de Israel através de cartões de identificação por cores que sinalizam quais palestinos estão aptos a sair da Cisjordânia a Jerusalém, se atenta para o fato de que esses documentos refletem a necessidade do estado de supervisionar o crescimento, a distribuição espacial e a composição social da população palestina, automatizando a privação de direitos que variam do sufrágio à educação, e controle de mo-

vimento para dentro ou fora do seu território. Esse resultado da vigilância e do poder exercidos sobre os palestinos dialogam com o efeito mais importante, para Foucault (2014), do panóptico quando este se dá em relação ao detento:

> *induzir no detento um estado consciente e permanente de visibilidade que assegura o funcionamento automático do poder. Fazer com que a vigilância seja permanente em seus efeitos, mesmo se descontínua em sua ação; que a perfeição do poder tenda a tornar inútil a atualidade de seu exercício; que esse aparelho arquitetural seja máquina de criar e sustentar uma relação de poder independente daquele que o exerce (FOUCAULT, 2014, p.195).*

Este quadro panóptico, que Mbembe (2018b) também ressalta ao inferir que se torna cada vez mais rigoroso, com tecnologias de vigilância em muros e cercas, ou seja, em áreas externas, tem nos migrantes e palestinos os principais arquétipos que experimentam essa contenção. Diante dessas configurações, a exclusão ou rejeição a alguns sujeitos é mais sintomática, como se o conflito revelasse no desejo de invisibilizar ou manter uma "inexistência" do "outro" justamente na sua visibilidade. Dentro deste apartheid, para retomar Besteman (2019, p. 26), o aparato ganha forma de fronteiras militarizadas, interdições nos mares, rastreamento biométrico, centros de detenção e criminalização da mobilidade.

Assim, o sujeito indesejado vai experimentar algum tipo de contenção quando se movimenta em direção ao outro território. O corpo do migrante que foi deslocado de maneira forçada é permanentemente tentado a ser posto sob o poder de quem interfere em seu movimento, seja através das barreiras físicas nas fronteiras ou também através da institucionalização dos campos de detenção para migrantes, que de acordo com Arbogast (2016) desde os anos 1990 se tornaram correntes para administrar esta população tanto na Europa como nos Estados Unidos. Entre os migrantes detidos na Europa, por exemplo, estão solicitantes de asilo ou indivíduos que tiveram a proteção rejeitada ou aqueles que tiveram o visto de permanência expirado (ARBOGAST, 2016).

Muro que separa Jerusalém de Belém, na Cisjordânia.

Foto: Fábio Ferreira Agra

FRONTEIRA COMO PARADOXO

O controle dos sujeitos que são impedidos de se deslocar não necessariamente se dá somente às margem das fronteiras entre dois países. O que está se revelando é que há uma contenção ao deslocamento, a partir do uso de tecnologias de vigilância, antes mesmo que estes corpos cheguem a estes espaços. Os dispositivos e estratégias usados para conter esse migrante fugidio se apresentam também em ações para além das fronteiras.

Com o agravamento da crise migratória e o fluxo de refugiados, a União Europeia aprovou em 2016 um fundo de 3 bilhões de euros a serem liberados à Turquia para que fossem tomadas medidas que impedissem que aqueles que se deslocavam de maneira forçada chegassem ao continente usando este país como rota.[79] Tratar da migração antes que ela esteja em sua fronteira tem sido um mecanismo usado para coibir a entrada de possíveis refugiados ou migrantes sem os documentos necessários em países economicamente mais ricos.

Em 27 de fevereiro de 2018, o jornal Folha de São Paulo reproduziu uma reportagem do New York Times: "França monta posto avançado na África para tentar reduzir fluxo migratório"[80]. A reportagem trata dos postos de triagem de pessoas que buscam asilo no país europeu a partir do Níger. A Agência Francesa de Atendimento a Refugiados (Ofpra), em cooperação com a ONU, é a responsável por fazer entrevistas e selecionar as pessoas aptas ao refúgio na França. É um mecanismo

---

79 UE aprova fundo para ajudar Turquia com os refugiados. Deutsch Welle. 03 fev. 2016. Disponível em: <https://www.dw.com/pt-br/ue-aprova-fundo-para-ajudar-turquia-com-os-refugiados/a-19025708-0>.

80 França monta posto avançado na África para tentar reduzir fluxo migratório. Folha de São Paulo. 27 fev. 2018. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2018/02/franca-monta-posto-avancado-na-africa--para-tentar-reduzir-fluxo-migratorio.shtml>.

adotado para decidir quem pode chegar ou não à França antes mesmo da possível partida e, desta forma, separar quem é considerado migrante econômico e quem é refugiado, como diz a reportagem. A decisão final de se fazer uma travessia e se proteger não passa, então, por quem está em vulnerabilidade, mas sim por quem tem as prerrogativas de conceder acolhimento. Reproduzo alguns trechos da reportagem:

> *Um conjunto modesto de escritórios pré-fabricados, em um complexo da ONU à beira de uma estrada de terra, abriga burocratas franceses que estão estendendo as fronteiras da França milhares de quilômetros África adentro, na esperança de evitar emigração indesejada (...)*
>
> *(...) Os agentes franceses, rígidos e formais durante as entrevistas, que podem durar mais de uma hora, buscavam informações detalhadas sobre os elos familiares dos refugiados, sem procurar a estabelecer a narrativa de sua fuga e sofrimento.*
>
> *A ideia é "estabelecer o contexto familiar", em um esforço para confirmar a autenticidade das origens do refugiado, disse Lucie, uma das agentes francesas. (Sensíveis quanto a questões de segurança, as autoridades francesas pediram que os sobrenomes de seus agentes e dos*

refugiados não fossem publicados.)

Shewitt, 26, uma mulher eritreia pequenina e de óculos, foi perguntada se telefonava para sua família, e sobre o que conversavam.

"Só falamos sobre minha saúde", ela disse. "Nunca lhes digo onde estou".

Mariam, 27, disse à agente francesa que foi estuprada e sofreu ostracismo em sua aldeia, e que temia voltar porque "as pessoas que me estupraram continuam lá".

"Podem me estuprar de novo", disse Mariam, que nasceu na Somália, é analfabeta e trabalhava como tropeira.

Mesmo que ela encontre segurança na França, integrá-la na sociedade seria um desafio. Mariam nunca estudou, e pareceu desconcertada quando a agente pediu que removesse o lenço que encobria seus cabelos.

A agente, Emoline, disse gentilmente a ela que o uso do lenço é proibido nas escolas e instituições públicas francesas, falando em inglês por meio de um intérprete.

Neste caso, a fronteira entre Níger e França é traçada para além da separação no mapa entre África e Europa. A fronteira aqui é outra e está realçada também nos próprios corpos. O uso do véu por uma pretendente ao asilo ou o possível desafio para a sua integração à sociedade francesa desvela as marcas fronteiriças no corpo, na identidade e na diferença. Essas marcas são acentuadas tacitamente por uma narrativa que realça essas relações de poder. O deslocamento e o não-deslocamento passam então a ser determinados também a partir dessas marcas. O controle exercido sobre os corpos está amparado em uma narrativa que infere que para se deslocar é preciso se assemelhar ao "outro".

Nos apoiando em Quijano (2005), inferimos que esta é uma lógica centrada em uma colonialidade do poder, que resulta em uma classificação racial ou em identidades geoculturais. Esta leitura é feita a partir de uma narrativa jornalística, que vai mediar a naturalização destas relações e a manutenção do imaginário de subalternidade desse "outro". Ela joga a luz que ilumina os controles sobre os corpos por aqueles que decidem quem pode ter a fronteira como passagem ou como barreira. Nos revela essa linha tênue de poder que separa aqueles que pedem refúgio e os que podem concedê-lo.

Reconhece-se que o jornalismo é um dos agentes mais significativos e essenciais para a sociedade contemporânea, e ao pensar com Steinberger (2005) quando diz que dos "gêneros discursivos (acadêmico-científico, político-diplomático) é o midiático-jornalístico aquele que tem maior poder de difusão, e também maior capacidade de influir na formação da opinião pública, abarcando um diversificado espectro de

recepção", a reflexão se debruça sobre a possibilidade de o jornalismo, com seus fluxos de informação, enquadrar estes acontecimentos amparado em uma ordenação de mundo universalizada pelo saber eurocêntrico e desconsiderar outros modos de ser e de saber, pois o que se apresenta está para além dos corpos de refugiadas que são analisadas se estão aptas a se integrar a um outro espaço de convívio. O que está em jogo são corpos frágeis e em vulnerabilidade que precisam se deslocar para sobreviver. No entanto, o que esta narrativa nos traz é uma manutenção ou cristalização das fronteiras presentes nos corpos.

Assim, nossa reflexão perpassa também por Michel de Certeau (1998, pp. 213-215) quando diz que a fronteira é um paradoxo, pois "os pontos de diferenciação entre dois corpos são também pontos comuns. A junção e a disjunção são aí indissociáveis" enquanto esses corpos estiverem em contato um com o outro. Assim, Michel de Certeau lança uma pergunta fundamental: "qual deles possui a fronteira que os distingue? Nem um nem outro", responde. Isto posto, a fronteira é, em si mesma, a demarcação que separa, mas a que une, um elo entre distintos.

Então, de Certeau conclui ao dizer que nessa travessia "tudo ocorre como se a própria delimitação fosse a ponte que abre o dentro para o seu outro". Pensando nesse paradoxo da fronteira apontado por de Certeau que a situamos como um construto ou como um artifício produzido para criar e estabelecer as diferenças. Pois, antes de instituir a divisão é necessário pensar sobre o que se quer separado e em que ponto se dá essa separação. Seja nos corpos ou territórios, onde e como as fronteiras são estabelecidas? Em um lenço que cobre a ca-

beça? Em um saber que é diferente do saber do outro?

A existência das fronteiras se revela através de uma narrativa que demarca a diferença. Nesse aspecto, as fronteiras dos Estados modernos, forjadas por uma identidade cultural, por exemplo, são apenas a materialização mais visível de outras micros fronteiras estabelecidas no cotidiano. Estas não são necessariamente materializadas por muros, cercas e nos mapas, mas estão nos próprios corpos que são instituídos como diferentes. Para além dos lenços, das vestimentas, tem-se também as características físicas dos corpos, tem-se o racismo forjado pela diferença colonial, para nos referirmos novamente a Mignolo (2005).

Em 2015, a abordagem feita por policiais militares no Rio de Janeiro a jovens negros em um transporte público e que tentavam chegar à praia de Copacabana evidencia que as fronteiras são estabelecidas dentro das geografias das cidades para impedir o trânsito dos corpos que não se assemelham a outros corpos em determinados espaços. "PM aborda ônibus e recolhe adolescentes a caminho das praias da Zona Sul do Rio" é o título de uma reportagem do jornal Extra do dia 24 de agosto de 2015[81].

> *Do grupo que havia sido retirado de um ônibus que chegava a Copacabana, só um rapaz era branco. Os outros 14 tinham o mesmo perfil: negros e pobres. Todos os jovens ouvidos pelo EXTRA esta-*

81 PM aborda ônibus e recolhe adolescentes a caminho das praias da Zona Sul do Rio. Jornal Extra. 24 ago. 2015. Disponível em https://extra.globo.com/noticias/rio/pm-aborda-onibus-recolhe-adolescentes-caminho--das-praias-da-zona-sul-do-rio-17279753.html

vam em linhas que saem da Zona Norte em direção à orla. Nenhum deles portava drogas ou armas.

(...) — Nós "estava" dentro do ônibus, não estava com nada. Nós "é" humilhado na favela e na "pista" — disparou Y., de 14 anos, que havia saído do Morro São João, no Engenho Novo, com quatro colegas.

Pedindo anonimato, quatro funcionários da Secretaria municipal de Desenvolvimento Social que estavam no local disseram não concordar com o recolhimento dos menores. Uma conselheira tutelar, que também preferiu não se identificar, não conteve a revolta com a situação que, segundo ela, tornou-se corriqueira:

— No início, o critério era estar sem documento e dinheiro para a passagem. Agora, está sem critério nenhum. É pobre? Vem para cá. Só pegam quem está indo para as praias da Zona Sul. Tem menores que, mesmo com os documentos, são recolhidos. Isso é segregação. Só hoje (domingo) foram cerca de 70. Ontem (sábado), foram 90.

As mulheres que buscavam refúgio na França e experimentavam as fronteiras dentro dos postos de triagem ainda no Níger ou os adolescentes que se deslocavam para a praia de Copacabana e sentiam os mecanismos de controle a partir dos policiais militares, ou seja, do seu próprio Estado, têm em seus corpos o estabelecimento de fronteiras, ou seja, a manifestação de uma ideia de fronteira móvel. Pensamos com Aubertin e Léna (1988, p. 14) quando dizem que "a fronteira não pode existir senão a partir de uma outra fronteira. (...) Uma fronteira dá origem a outra".

Mas a origem de uma se dá a partir de um ponto comum com a outra. Então, seguindo o paradoxo apontado por de Certeau, nos perguntamos onde estão os pontos comuns que ligam esses corpos, para além de uma relação de dominação, de subalternidade? Onde está a comunicação entre esses corpos? Talvez seja necessário, como diz Jesús Martín-Barbero (1997, p. 288), começar a tecer esses pontos a partir de um mapa noturno, "um mapa que sirva para questionar as mesmas coisas – dominação, produção e trabalho – mas a partir do outro lado: as brechas, o consumo e o prazer. Um mapa que não sirva para a fuga, e sim para o reconhecimento".

Traçar algumas rotas em mapas sem fronteiras é um desafio, ainda mais em tempos em que as configurações de Estado-nação, identidade e diferença colonial estão de alguma forma ainda arregimentando as disputas, os conflitos. Assim nossa reflexão sobre as fronteiras se torna pertinente ao passo que quando nos remetemos ao impedimento em se deslocar, não estamos falando apenas na institucionalização de uma fronteira física, em espaços que dividem os Estados, mas sim de fronteiras que se erigem pela diferença, que estão nos corpos dos

sujeitos e se desvelam em narrativas e discursos. Esses elementos contribuem para instituir a fronteira simbólica e material.

Contudo, há outros caminhos sendo costurados e que contribuem para novas configurações sociais que aos poucos vão se impondo a partir dos próprios sujeitos que experimentam a diferença colonial. Mezzadra e Bocayuva (2013, p. 48) apontam "para os transbordamentos dos limites de contenção das mobilidades dos grupos sociais subalternos, que estão rompendo as represas físicas, policiais, jurídicas e imagéticas que são as fronteiras", onde se intensificam "as tensões derivadas do poder de controle das soberanias em crises pressionadas pelo movimento necessário do chamado 'trabalho da multidão', com seus efeitos produtivos".

Nesse mesmo sentido, há uma assertiva de Deleuze (1992) que traduz bem este momento em que nos deparamos com os deslocamentos e as contenções territoriais, mas também com lutas. É salutar pensarmos que os outrora subalternos se congregam em vários movimentos de luta e que todo o modelo de estratificação e controle gestado anteriormente e reforçado pelos novos dispositivos "não só terá que enfrentar a dissipação das fronteiras, mas também a explosão dos guetos e favelas".

Pontuamos então que apesar das contenções estabelecidas, as disputas pelos espaços só serão possíveis com os deslocamentos. E se deslocar é romper com o próprio corpo a fronteira que lhe foi imposta. A fronteira é, nos apoiando novamente em de Certeau, uma ponte à qual nos imputa a condição de que só será possível conhecer o outro lado se atravessá-la.

Referências

• ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de (2016). Xenofobia: medo e rejeição ao estrangeiro. São Paulo: Cortez.
• ARBOGAST, Lydie (2016). Migrant detention in the European Union: a thriving business. Migreurop, Jul.
• AUBERTIN, Catherine; LÉNA., Philippe (1988). Fronteiras. In: AUBERTIN, Catherine (Org). Fronteiras. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
• BESTEMAN, Catherine (2019). Militarized Global Apartheid. Current Anthropology Volume 60, Supplement 19, February.
• BOCAYUVA, Pedro Cláudio Cunca (2013). A fronteira como método e como "lugar" de lutas segundo Sandro Mezzadra. Revista Lugar Comum, n° 39, pp.45-47.
• CANCLINI, Néstor Garcia (2009). Diferentes, desiguais e desconectados: mapas da interculturalidade. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
• CERTEAU, Michel de (1998). A invenção do cotidiano: Artes de fazer. Editora Vozes: Petrópolis.
• DELEUZE, Gilles. Post-scriptum sobre as sociedades de controle (1992). Conversações: 1972-1990. Rio de Janeiro: Ed. 34, p. 219-226.
• FOUCAULT, Michel (2017). Microfísica do poder. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
• FOUCAULT, Michel (2014). Vigiar e punir: nascimento da prisão. Tradução Raquel Ramalhete. Petrópolis, RJ: Vozes.
• GROSFOGUEL, Ramón (2007). Migrantes coloniales caribeños en los centros metropolitanos del sistema-mundo. Los casos de Estados Unidos, Francia, los Países Bajos y el Reino Unido. Série Migrações, n°13. Barcelona: CIDOB edicions.
• HAESBAERT, Rogério (2009). Dilemas de conceitos: Espaço-território e Contenção territorial. In: SAQUET, Marcos Aurélio; SPOSITO, Eliseu Savério (Org.). Territórios e territorialidades: Teorias, processos e conflitos. São Paulo: Editora Expressão Popular, p. 95-120.
• HALL, Stuart (2013). Pensando a diáspora: reflexões sobre a terra no exterior. In: SOVIK, Liv (Org.). Da diáspora: Identidades e mediações culturais. Tradução Adelaine La Guardia Resende... (et al.). – 2. ed – Belo Horizonte: Editora UFMG, p. 27-55.
• HALL, Stuart (2014). Quem precisa de identidade? In: Identidade e diferença: A perspectiva dos Estudos Culturais. Tomaz Tadeu da Silva (Org.). Petrópolis, RJ: Editora Vozes.
• JARDIM, Denise F. (2017). Imigrantes ou refugiados? Tecnologias de controle e as fronteiras. Jundiaí, Paco Editorial.

• MARTÍN-BARBERO, Jesús (1997). Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
• MBEMBE, Achille (2018a). The idea of a borderless world. 2018b. Disponível em https://africasacountry.com/2018/11/the-idea-of-a-borderless--world
• MBEMBE, Achille (2018b). Crítica da razão negra. Tradução Sebastião Nascimento. São Paulo: N-1 Edições.
• MIGNOLO, Walter D (2005). A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, Edgard (Org.). A colonialidade do saber - eurocentrismo e ciências sociais - perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO Livros, p.35-54.
• MEZZADRA, Sandro (2013); NEILSON, Brett. Border as method, or, the multiplication of labor. Duke University Press: Estados Unidos.
• QUIJANO, Anibal (2005) Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgard (Org.). A colonialidade do saber - eurocentrismo e ciências sociais - perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO Livros.
• SANTOS, Boaventura de Sousa (2007). Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes. Revista Crítica de Ciências Sociais [Online], 78.
• STEINBERGER, Margareth Born (2005). Discursos geopolíticos da mídia: jornalismo e imaginário internacional na América Latina. Editora: Fapesp, Educ, Cortez.
• TAWIL-SOURI, Helga (2012). Uneven borders, coloured (im) mobilities: ID cards in Palestine/Israel. Geopolitics. London: Routledge.
• VERNON, Victoria; ZIMMERMANN, Klaus F (2019). Walls and Fences: A Journey Through History and Economics. GLO Discussion Paper, No. 330, Global Labor Organization (GLO), Essen.

Jodival Mauricio da Costa

Jodival Mauricio da Costa (Macapá-AP, Brasil)

Geógrafo pela Universidade Federal do Amapá. Mestre em Geografia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul e Doutor em Ciência Ambiental pela Universidade de São Paulo, com período sanduiche na Universidade de Paris III – Sorbonne Nouvelle. Professor da Universidade Federal do Amapá: Curso de Arquitetura e Urbanismo, Programa de Pós-Graduação em Geografia e Programa de Pós-Graduação em Estudos de Fronteira. Coordenador do Grupo de Pesquisa em Ambiente e Sociedade (Unifap), integrante do Grupo de Pesquisa Políticas Públicas, Territorialidades e Sociedade – IEA/USP. Integrante do Grupo de Trabalho Fronteiras, Regionalização e Globalização, da Clacso.

Geógrafo formado por la Universidad Federal de Amapá (Unifap). Máster en Geografía de la Universidad Federal de Rio Grande do Sul y Doctorado en Ciencias Ambientales de la Universidad de São Paulo, con período sándwich en la Universidad de París III – Sorbonne Nouvelle. Profesor de la Universidad Federal de Amapá: Curso de Arquitectura y Urbanismo, Programa de Posgrado en Geografía y Programa de Posgrado en Estudios de Frontera. Coordinador del Grupo de Investigación en Medio Ambiente y Sociedad (Unifap), miembro del Grupo de Investigación en Políticas Públicas, Territorialidades y Sociedad - IEA/USP. Miembro del Grupo de Trabajo De Fronteras, Regionalización y Globalización del Clacso.

Izabela de Nazaré Tavares de Souza

Izabela de Nazaré Tavares de Souza (Macapá-AP, Brasil)

Bacharel em Engenharia Ambiental e Energia Renováveis, pela Universidade Federal Rural da Amazônia. Membro do Grupo de Pesquisa em Ambiente e Sociedade (Unifap). Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional (Unifap).

Licenciada en Ingeniería Ambiental y Energías Renovables por la Universidad Federal Rural de la Amazonía. Integrante del Grupo de Investigación en Medio Ambiente y Sociedad (Unifap). Estudiante de maestría en el Programa de Posgrado en Desarrollo Regional (Unifap).

Da racionalidade moderna às ontologias plurais. Ensaio para dialogar sobre natureza e decolonialidade

"Gosto da natureza assim,
Com inicial minúscula,
Parece até que ela se liberta,
Dos substantivos de propriedade."
(Jodival M Costa. A vida das Palavras: elogio ao inútil)

1. A NATUREZA COMO PLURALIDADE E COMO MEIOS DE DECOLONIZAR

Decolonizar está além das ações de enfrentamento à continuidade dos processos de descolonização no campo da política. Entendemos decolonialidade como processos, meios, práticas multifacetadas, que podem se manifestar em diversos territórios e culturas, que constituem realidades de mundos fora do arcabouço epistêmico e ontológico da modernidade. Propomos pensar como decoloniais, modos de existência que se manifestam como diferenciação epistêmica e ontológica do modo moderno de pensar, fazer e organizar a vida.

São modos de saber e de fazer que fogem à visão de mundo dualista, reducionista e homogeneizante do real proposto na constituição moderna do mundo (Latour, 1994). São, portan-

to, formas próprias de existir, muito além de uma negação do outro, é mais uma afirmação de si. Com suas diferenciações, repetições, de descontinuidades, que só podem ser verificadas se entendidas em seus mundos. Modos de existência possuem estreita relação com concepções de natureza, com os meios de desenvolver com essa última, significações e usos numa composição de relacionalidade. A ideia de natureza é central nessa proposta, pois é a partir dela que organizamos o presente trabalho, com o objetivo de refletir sobre pluralidade ontológica do mundo, sua relacionalidade ambiental e práticas decoloniais.

O que concebemos como natureza não é, senão, aquilo que nosso conhecimento e experiências culturais nos permitem sistematizar. Partimos dessa equação: não existe natureza que possamos entender e valorizar que não aquela que já tenha lugar no nosso modo de ser, ver e agir no mundo. O que conseguimos conservar e, ao mesmo tempo, mudar nas ações ambientais constitui relação indissociável com as vivências e experiências de vida que construímos como seres que produzem cultura e estão imersos nos valores de uma sociedade.

Visitando Zizek (2008) é possível inferir que só podemos conhecer a natureza a partir da paralaxe na qual fomos constituídos como ser de subjetividade e racionalidade, que influencia na compreensão do real e na sua busca de realização, pois o que vemos e definimos como o todo não é, senão, o resultado do nosso posicionamento no mundo da vida. A ideia de natureza universal, concebida como o todo da filosofia iluminista, não existe no mundo cultural humano: ela é um produto da racionalidade moderna. Ao desenvolver essa natureza-universal, produz-se não um alargamento do en-

tendimento dessa natureza, mas a sua redução. Outras naturezas foram reprimidas, combatidas e diluídas nesse "natural absoluto" produzido pela instrumentalização cartesiana do mundo. Chamamos de natural absoluto porque o moderno estrutura e impõe aos outros o real da natureza instrumental como substrato material da sociedade moderna.

A filosofia iluminista foi fundamental como pensamento estruturante da ideia moderna de natureza. Mas esse processo de imputação do moderno às demais formas de organização da vida se manifestou antes do século XVII, já estava presente nas concepções religiosas e científicas iniciadas em períodos anteriores dentro da própria Europa e fora dela. Essa visão de mundo foi uma das estratégias utilizadas para combater os povos nativos das terras colonizadas, a exemplo da América no século XV.

A chegada dos ocidentais à América do Sul, que a História narra como o encontro de dois mundos, é também um choque entre ideias de naturezas. A relação entre humanos e não humanos nas terras pré-colonizadas se assemelhava ao que a religião e a ciência já combatiam no mundo ocidental: "bruxaria", paganismo, relação espiritual com o meio ambiente não humano. A noção de encontro de dois mundos merece uma ressalva quando falamos de conhecimento e cultura, pois guardadas as necessárias proporções e peculiaridades, o ocidente combatia práticas semelhantes em seu território geográfico. Identifica-se padrões de comportamento e imputação de um sistema de pensamento-ação que já estava em voga na Europa no combate ao que foi classificado como bruxaria.

Na chamada caça às bruxas, que tem seu início no século XVI, período mais intenso nos dois séculos seguintes, Graf

(2008) identifica um conflito entre ciência e conhecimento não reconhecido cientificamente e, também, entre o conhecimento produzido na cidade e aquele praticado no meio rural. O primeiro laboratório dessa prática estratégica de racionalidade moderna no combate ao plural-divergente foi a própria Europa. Esse evento de invenção da bruxaria oferece argumentos para propor que o método de impor o modo de pensar e fazer moderno ocidental atuou no próprio continente europeu.

O objetivo não é comparar a imputação do moderno na Europa e nos territórios colonizados: entre a perseguição científica, urbana, masculina e religiosa sobre as mulheres transformadas em bruxas e essa outra, da fronteira de colonização dos territórios além ocidente. Destacamos, com base em Graf (2008), que a racionalidade moderna de base epistêmica e ontológica reducionista, dualista e instrumental, teve uma frente de expansão interna, o que é peculiar aos processos de fronteirização na modernidade, que incidem sobre o diferente para a imposição de um padrão universal.

Com isso, propomos que, para além de um lugar geográfico, o Norte e o Sul sejam concebidos como sistemas de pensamentos, de modos de ser, ver e fazer plurais. Para além de uma inserção sobre um continente, tem essa investida como um modo de ser e fazer natureza, território e vida.

Nesse encontro de mundos, os povos nativos foram acusados de fabricarem deuses, de produzirem fetiches. Os ocidentais, desqualificaram a cultura religiosa e de produção do território local a partir do seu modo de ver, pensar e fazer da racionalidade moderna que se desenvolvia na Europa. Os acusadores também eram produtores de deuses e de fetiches (Latour,

1994), mas também traziam uma legitimidade de ciência e de religião instituída como verdade. E em nome dessas verdades - científicas e religiosas - a cultura europeia instituiu um mundo universal. As culturas humanas são produtoras de realidades, o que significa construir mundos, desde o simbólico ao exercício material do trabalho. A transformação da natureza é, desse lugar de ver essas relações, simbólica e concreta; não há uma divisão entre essas duas escalas humanas.

Crenças são constituições culturais, produtos das relações coletivas e da subjetividade humana. Kosik (1976), ao tratar do espiritual e do material como cultura, expressa essa indissociabilidade do simbólico e da materialidade. A cultura é uma dimensão da espacialidade, está no modo de pensar, de ver, de ser e estar no mundo, se concretiza naquilo que dá sentido e sustenta a vida .O mundo simbólico-material de um coletivo social é a base para entender sua produção territorial em um ambiente.

Por ser uma construção social, o mundo como materialidade não deve ser tratado como fenômeno absoluto, assim como os conceitos criados para representar tal realidade - e que se tornam, em certo sentido, a própria realidade - também não devem ser tomados fora da realidade espaço-temporal das relações sociais. Quando pensamos na natureza como conceito, a formulação de sistema de pensamento e de ação ambiental encontra eco no mundo simbólico que indivíduos e coletivos sociais constroem para si. Também é o resultado de um arcabouço de regras e normas sociais que sujeitos incorporam, individual e coletivamente, à sua vivência e experiência de mundo.

O tipo de ambiente construído como espaço social, sendo

o resultado da relação que desenvolvem com os não humanos vivos e não vivos, carrega o peso da ideia que fazem de si enquanto sociedade e dos não humanos. Humanos materializam espacialmente a relação que estabelecem entre eles e com a natureza. Tanto a natureza dos povos tradicionais, quanto a dos modernos não são externalidades na sua acepção espacial, só podem ser concebidas quando introduzidas no modo de ser e fazer enquanto sociedade, são híbridos de natureza e cultura.

A ideia de Mãe Natureza, que compõe-se dos sistemas naturais afetados pelas ações humanas, mas independem dela para existir, porque é anterior a essa espécie e possui dinâmica e metamorfoses que desconhecemos, existe. Mas, resgatando Pessoa (1993), um conjunto organizado de tudo isso, esse todo capturado pelo pensamento que construímos sobre ele, isso seria uma "doença das nossas mentes". Só podemos conhecer da natureza aquilo que produzimos no modo de pensar e que é um guia das nossas ações no Planeta Terra.

Desse lugar de ver o mundo que as sociedades humanas constroem para si, entendemos que, quando a organização desses sistemas de representação e de construção de uma realidade passam por mudanças, esses eventos também incidem em transformações na ideia de natureza, alterando os ambientes espacialmente construídos.

> *Tais transformações também desembocam na concepção que se tem dos seus semelhantes; dos objetos construídos para a satisfação das necessidades materiais e culturais; bem como dos*

> *elementos apreendidos como forma de desenvolvimento de um dado modo de produção - o que inclui, também, a produção da riqueza e sua acumulação em processos sociais desiguais. Isso implica na consideração de que diferentes formas de relações sociais construíram formas diversas de relação com a natureza, de forma que no trato histórico da ideia de natureza - podemos falar de natureza (Costa; Richetti, 2011, p. 04).*

Tratamos a ideia de natureza-mundo como uma expansão da fronteira do saber e do poder construída na sociedade política-religiosa-científica urbana ocidental (Costa; Shiraishi Neto, (2020). O processo de expansão e consolidação da ideia de natureza foi fronteiriço, imprimiu um modo de pensar e de fazer que significou novos valores atribuídos à natureza. Para isso, a inserção de um sistema de pensamento constituído por essas dimensões do científico, do religioso, do político e do econômico modernos foi chave nessa universalização do social e do natural.

Essa concepção de que a natureza ganha sentido quando inseridas nos sistemas de pensamento e de ação significa que sempre existe um processo de apropriação sobre ela e de posicionamento do natural nesse sistema de significação – político-econômico ou cultural-espiritual – como dimensão dominante. Na produção de significado, entendemos que o processo de socialização é o que faz com que uma coisa, incluindo aqui a natureza, passe a ter valor: político, econômico,

estético, cultural, etc. “Todo objeto integrado nas relações sociais carrega consigo uma relação de significação, que passa a representar uma convenção cultural, onde se manifestam as produções de sentido de dada sociedade, em dado tempo e espaço.” (Costa; Richetti, 2011, p. 5).

A modernidade trabalhou a criação de uma natureza-mundo. Uma das estratégias foi a desconstrução dos outros modos de pensar e ser natureza, de outros meios de produzir ambientalmente o espaço. “Ser moderno, por definição, é projetar sobre os outros e em toda parte o conflito do Local contra o Global, do arcaico contra um futuro que, evidentemente, não diz respeito aos não-modernos” (Latour, 2020, p. 40). Esse processo criou um valor territorial e de seu conteúdo, combinando elementos centrais nessa estratégia, como a criação da ideia de riqueza advinda da transformação de elementos presentes na natureza em recursos destinados a serem sustentáculos políticos e econômicos da população.

2. DA RACIONALIDADE MODERNA ÀS ONTOLOGIAS PLURAIS

“Quem habita este planeta não é o homem,
mas os homens.
A pluralidade é a lei da terra.”
Hannah Arendt - A Condição Humana.

2.1. DA RACIONALIDADE AMBIENTAL MODERNA

O moderno transformou a natureza em um insumo para atender as necessidades de produção de mercadorias como

sentido de vida natural e espiritual dessa modernidade. Não por acaso, como argumenta Foucault (2008), a economia se tornou o grande alicerce da soberania moderna, tendo a população como moldura das ações de Estado.

A passagem de um território sustentado no corpo do principado (Maquiavel, 2015) para um território de sustentação no seu conteúdo se tornou a base dos argumentos soberanos para ter acesso não mais apenas ao território enquanto espaço geográfico delimitado pelas fronteiras e limites, mas ao seu substrato material – ao seu conteúdo (Foucault, 2008). É esse território qualitativo que ganha corpo e se torna estratégico a partir do final do século XVIII. A contabilidade desse período passa a ser a relação entre uma população para a qual o Estado direciona seu poder e o conteúdo material dos territórios fundamentais para a vida da população.

A economia se torna a ciência encarregada de transformar esse conteúdo territorial em algo essencialmente utilitário, pois o que não era útil para fazer a relação entre a soberania e a população, não tinha valor nessa nova sociedade. A economia põe o território e a população no centro do cálculo monetário. A ideia de uma soberania de vida tem alicerce nessa moldura construída em torno da noção de população, porque é a partir dela e para ela que a ação e o discurso de Estado passam a funcionar.

Pela funcionalidade do território como espaço provedor das riquezas, a constituição moderna transformou a natureza em substrato material da sociedade urbano-industrial e investiu na construção de sua universalidade. A natureza-recurso é resultado desse conjunto de ordenação das coisas do social e das coisas do natural. O que Foucault (2008) teoriza como

biopoder, para designar a entrada da população como contabilidade da economia política, também pode ser estendido às demais formas de vida que pudessem ser contabilizadas como conteúdo territorial considerados indispensáveis na satisfação das necessidades da sociedade moderna.

Embora a constituição do moderno não contabilize os não humanos (Latour, 1994), a realidade é que esse divórcio nunca ocorreu de fato, razão pela qual os não humanos reclamam cada vez mais o seu lugar de actantes nos fenômenos do nosso tempo (Latour, 2019). A natureza entra no cálculo material da modernidade, mas seu peso significado na sustentabilidade desse modo de vida moderno não foi levado em consideração, ela "não determina o valor da mercadoria" (Leff, 2016, p. 254) e nem da vida.

Esse processo de universalização que transformou o natural em recurso, em um insumo, no fluxo de valor do processo econômico marca sua desnaturalização. A natureza foi diluída no modo de produção da economia moderna e, também, no seu sistema político. É um processo de economização que nega o natural, porque sua universalização só poderia ocorrer pela transformação em um padrão materialmente funcional na economia-mundo e no sistema de pensamento mundial como recurso comum a todos no modelo urbano industrial. A redução da natureza ao comum é o que torna possível sua universalização, porque pode ser possível uma concepção universal do plural, mas não sua universalização como prática e modo de existência.

A partir dos anos de 1960 acena-se com um reposicionamento do natural na "ordem ontológica e na política do mundo" (Leff, 2016, p. 255). Esse giro redireciona a natureza também

no campo epistemológico, principalmente abrindo caminho para abordagens na cultura, na filosofia e na ética. Deslocar a natureza da centralidade econômica não significa expulsar o econômico do natural. O sentido é de uma ressignificação onde a economia, mais especificamente a economia política clássica, não seja a dimensão de valor da natureza. Trata-se de retirá-la do cálculo econômico para reposicioná-la na prática da vida.

Ao materializar a ordem moderna do mundo desnaturaliza-se o natural. Reiterando, um dos principais efeitos do processo de naturalização e, consequentemente, de universalização foi colocar a economia como a base de mediação da vida. O ser econômico não é apenas quem está diretamente imerso no mundo do capital, seja como consumidor ou proprietário dos modos de produção. Ele é o próprio ser medido, calculado, pesado e valorado, considerado suficiente apenas se entrar na contabilidade econômica, seja pelo valor que constrói de si, como mede os outros e pelo que pode gerar de valor monetário. O ser-saber-fazer desse ser modernizado, o seu agir cultural, encontra sentido nessa teia de uma vida economicizada. Assim, a natureza se torna econômica porque a sua noção moderna advém de uma ontologia e episteme cuja origem do valor é econômico, direcionando também o destino dos humanos e dos não humanos para essa finalidade.

Reposicionar a natureza e o ser no mundo da vida, pensar suas ontologias e epistemes, não é uma questão de revisitar o "mundo natural" e reproduzi-lo socialmente como modo de vida comum, mas de assumir que o sistema de pensamento que constituiu o modo moderno de pensar e agir, assim como outros modos de pensar e conceituar, humanos e não

humanos, foi construído historicamente. Eles se inscrevem em uma arena de disputas epistemológicas e de conflitos de ontologias (Costa; Richetti, 2011). Esse reposicionamento significa reclamar o lugar do simbólico, do cultural, do representativo, para conceber natureza como um sistema indissociável de humanos e não humanos, de povos e seus ambientes, do social e do natural em uma nova constituição que, acompanhando a narrativa de Latour (2020), poderíamos chamar de "constituição do terrestre.'

2.2. RELACIONALIDADE E PLURALIDADE COMO ONTOLOGIAS DE MUNDOS

O mundo como unicidade universal constituído pela modernidade elegeu essa forma de relação dos modernos entre si e destes com a natureza. De acordo com o Dicionário Oxford, relação significa ato de relatar, fazer um relato, produzir uma informação comparativa, fazer uma descrição. Também define como: consideração que resulta da comparação de dois ou mais termos. Ao longo dos mais de três séculos de modernidade, a produção do conhecimento é essencialmente comparativa, parte de uma concepção do real que identifica, pesa, mede e produz valor sobre os modos de ser e viver natureza e da sociedade para eleger um mundo comum de economia, de política, de racionalidade, e de espiritualidade.

Já a palavra relacionalidade pertence ao dicionário informal. É, por assim dizer, uma palavra-fuga: que nos permite pensar outras racionalidades, a vida como centro de si mesma (Krenak, 2020), tecer linhas de fuga, pensar devires revolucionários para imaginar outros mundos possíveis (Guattari, 2011). Schpallir e Anjos (2014) definem relacionalidade como

uma exigência ética entre os seres humanos. O dicionário informal define como a arte de se relacionar com as pessoas. Queremos estender essas noções que prezam pela convivência entre humanos para pensar também a vivência e experiência com os não humanos vivos e não vivos, como um exercício de pensamento que advoga pelo reposicionamento do ser e da natureza no campo da vida (Leff, 2016).

A relacionalidade é um caminho para acordarmos do sonambulismo universal da modernidade e eclodirmos para os muitos mundos possíveis do pluriverso. É o que Escobar (2014, p.57) chama de "relacionalidade constitutiva de todo o real e dos mundos que o constituem (que não pode ser reduzida à valorização do capital e nem aos princípios da filosofia liberal). Os conceitos chaves são os de ontologia, relacionalidade e pluriverso." A ontologia relacional e plural prima pela constitucionalidade dos povos entre si e com a natureza, escapando da ontologia dualista construída pela universalização do real na modernidade. Essa ontologia dualista colocou de um lado os seres humanos e do outro a natureza e seus objetos, onde os segundos poderiam ser manipulados para a satisfação das necessidades dos primeiros. O mundo como nos fazem crer os modernos é o resultado dessa prática ontológica e, também, de uma construção epistemológica, reducionista e dual.

Existe uma infinidade de possibilidades de conexão do real. "As ontologias relacionais são aquelas nas quais o mundo biofísico, humanos e não humanos não se constituem entidades separadas, e sim com vínculos de continuidade estabelecidos entre si" (Escobar, 2014, p. 58). Nesse modo de ver e sentir o mundo, não existe separação entre o social e o natural, entre o humano e o não humano, entre o individual e o comunal.

Territorialidade e comunidade são duas dimensões frequentes na constituição de ontologias relacionais, pois nesses ambientes o espaço e o tempo são do ritmo da vida, na sua inter-relação com o mundo natural (Escobar, 2014). Nisso reside o sentido indissociável do complexo território-vida-cultura.

As ontologias relacionais também nos convidam a não fazer o cálculo utilitarista da vida, em que algo só tem valor se puder ser convertido em lucro. "A vida é fruição, é uma dança, só que é uma dança cósmica, e a gente quer reduzi-la a uma coreografia ridícula e utilitarista... Nós temos que ter coragem de ser radicalmente vivos, e não ficar barganhando a sobrevivência" (Krenak, 2020, p.108-109). Viver a ética da responsabilidade e da convivência humana (Levinas, 2011; Butler, 2019) e uma ética ambiental. Praticar o desantropofagismo cultural, que significa sair da fronteira moderna de devoração dos outros e dos seus mundos.

Estamos diante de um caminho difícil. Mesmo a teorização dessas ontologias relacionais que direcionam para uma pluralidade do real – para o pensamento e a prática do pluriverso -, podem nos levar para outro cálculo reducionista. Desse ponto, relacionalidade e pluriverso não pertencem a um lugar geográfico específico, ao norte ou ao sul, ao urbano ou ao rural, etc. Elas são ontologias de mundos, dos imaginários e das práticas, que não possuem fronteiras, nem nacionalidade de país ou continente: são da vida, territorialidades e territórios de onde estão – de onde a vida é a medida substancial de si mesma.

Parte de este proceso requerirá, por lo menos, de una verdadera y perpetua invención de nuevas prácticas, incluso

> *mediante instrumentos como las tecnologías digitales; parte surgirá de abrirse con atención a aquellos grupos y formas de pensar que han mantenido vivas las formas relacionales de existir. (Escobar, 2014, p. 60).*

A noção de bem viver, desenvolvida a partir das experiências dos povos originários do Equador e da Bolívia, também não reclama um lugar geográfico específico, mas um modo de ser--viver-estar no mundo e, por isso, uma pluralidade de mundos (Acosta, 2015). Deve ser considerada a partir do contexto e das diferentes formas de relacionalidade, por isso o bem viver não pode ser reduzido a um conceito amarrado geograficamente, embora mereça o devido reconhecimento da importância da Bolivia e do Equador como espaços onde essas práticas ganharam mais expressão. É um sistema de pensamento e de prática, de vivência de si e da experiência ética com os outros, o humano e o não humano. Somente pode acontecer como relacionalidade, porque é inter-relação.

Além do desafio para as próprias entidades se constituírem enquanto pensamento e práticas plurais, também ainda estamos imersos em um campo de disputas epistêmicas e ontológicas. A racionalidade moderna produz ressignificações do real, busca novas estratégias de reapropriação política-econômica da natureza e dos territórios, a exemplo das investidas neoextrativistas na América Latina, produzindo novos discursos para revalorizar velhas práticas (Svampa, 2019). No Brasil, com maior incidência na Amazônia, a noção de bioeconomia é uma manifestação dessa nova fronteira do extra-

tivismo, em que natureza, povos e territórios são ressignificados na estratégia do econômico. Aqui, também inferimos que essa fronteira não tem nacionalidade, já que o próprio Brasil, entendido aqui como governantes, empresários e até certos segmentos acadêmicos, são artífices desse discurso e dessa prática.

Ainda sobre o Brasil, a política do governo atual na Amazônia também mostra o velho discurso do desenvolvimento a partir da exploração extrativista mineral e madeireira. Como a concentração desses recursos é predominante nas áreas protegidas, Unidades de Conservação (UCs) e Terras Indígenas (TIs), os conflitos socioambientais também acontecem como disputas ontológicas e epistemológicas entre a concepção e uso da natureza dos povos da região e essa matriz de pensamento e ação reducionista e dualista do governo brasileiro (Costa; Shiraishi Neto; Lira; Souza, 2021).

Para a implementação desse tipo de ação política-econômica, é condição para o governo brasileiro desqualificar e deslegitimar os povos e igualmente combater ideias de natureza conflitantes com tal política. A principal é a narrativa da negação cultural dos povos originários. Disfarçada de um discurso de autonomia para os indígenas e quilombolas, essa investida sobre as terras demarcadas busca tornar legal o que hoje é considerado crime, uma vez que são áreas protegidas, território-cultura dos povos tradicionais (Costa; Shiraishi Neto, 2020).

Também está em curso o avanço da evangelização dos povos indígenas, que tem a Amazônia como principal alvo. Em matéria publicada na seção Sustentabilidade do Jornal Estadão, Manuela Lavinas Picq mostra que a organizações evan-

gélicas começaram uma missão no Vale do Javari, na fronteira do Brasil com o Peru, local de grande concentração de povos indígenas (Picq, 2020). Tanto a ação do Estado, quanto essa dos missionários, são conflitantes com o direito de autodeterminação e de autonomia territorial desses povos. Significa a continuidade de uma fronteira cultural, territorial, epistemológica e ontológica.

Esses coletivos territoriais têm como prática cultural uma relacionalidade ambiental que conservou a natureza. A chamada biodiversidade é, também, uma ontologia da pluralidade cultural dos povos, é uma coexistência espaço-temporal. Reduzi-los ao cálculo econômico e religioso, ao utilitarismo da produção de mercadorias, significa novamente operar pela mesma ontologia reducionista e dualista do processo de colonização do mundo além ocidente.

3. EM DEFESA DAS ONTOLOGIAS PLURAIS

A constituinte moderna, que obteve sucesso na estruturação do seu modo de organização da vida, que concebemos como principal prática e representação, o modelo de vida urbano-industrial-moderno, possibilitou amplo controle das ações humanas sobre a natureza. Identificamos bem a escala das grandes invenções culturais humanas, que possibilitaram o domínio do subsolo, do solo, das águas, do ar e do espaço aéreo e, ainda como vontade, o controle de outros planetas. O humano ocupou o espaço terrestre de forma tão destrutiva porque esse parecia lhe pertencer, as conquistas apontavam essa segurança na ocupação e domínio sobre todos os aspectos de extração dos “segredos da natureza” e sua trans-

formação pela racionalidade da modernidade.

No entanto, a partir da segunda metade do século XX, passamos a conviver com a insegurança desse modo de vida construído e propagado discursivamente como fórmula universal para a "felicidade humana". Nossas ações chegaram ao ponto que nos tiraram do eixo do terrestre, deixamos de ser condutores inquestionáveis do Planeta Terra e passamos a conviver com a dobra da natureza sobre nós. Os impactos ambientais nos fazem sentir o peso do mundo que construímos como leveza da vida moderna.

Por mais que a base da política e da economia no mundo ainda seja essa em que a natureza é seu substrato material para a produção de mercadorias e manutenção de modos de vida, o fato é que ela deixou de ser esse plano de fundo aparentemente inerte, a natureza passou a participar diretamente dessa ação humana (Latour, 2020, p 53). Chegamos no ponto que é importante constatar mais incisivamente o que já era denunciado desde a segunda metade do século XX, que revisitando a própria constituição da modernidade, jamais fomos modernos (Latour, 1994), senão enquanto conseguimos viver suspensos da própria natureza que nos constitui, como realidades paralelas que nunca imaginamos que se encontrariam, e que a fraqueza desse mundo aparentemente seguro, seria revelada com manifestações tão drásticas dos não humanos.

Retomamos aqui a ideia de que noções como pluriverso e bem viver, que na abordagem mais ampla denominamos de ontologias plurais, não possuem um lugar geográfico fechado. Elas constituem modos de relacionalidade humano-humano, humano-não-humano, natureza-humano-natureza.

Independente de quantas associações possamos fazer, defendemos que em cada modo ontológico de vivência e experiência de mundo, podemos encontrar não um lugar comum, mas modos próprios de organização e vivências relacionais.

Pegamos de Latour (2020) o termo "mundificação", para reclamar o direito a outros modos de existência, de ser e fazer mundos, de vinculação com a terra, com o solo, sem caber nas fronteiras, e sim transbordá-las em território, cultura, identidades (Latour, 2020, p. 68). Propomos chamar de ontologias plurais as práticas culturais que não tratam o meio ambiente como suporte da economia-mundo forjada na constituição da modernidade, que não produz a assimetria entre os humanos e os outros, que se desenvolve com a natureza e não a partir ou sobre ela, que é ontologicamente pluralidade e relacionalidade. Ser plural é eclodir como modo de existência em relação à colonialidade moderna da vida.

Referências

• ACOSTA, A. (2016). O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo: Autonomia Literária.
• BUTLER, J. (2019). Vida Precária: os poderes do luto e da violência. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
• COSTA, J. M; RICHETTI, P. (2011). O natural e o social na crise ambiental: reflexões sobre a relação sociedade-natureza. Revista Ecologia Austral. v. 21, n. 3. Buenos Aires. pp. 363-368.
• COSTA, J.M; SHIRAISHI NETO, J. (2020). A Ecologia Política nas fronteiras do saber e do poder. Revista Diálogos, v. 24, n. 2. Maringá, PR. pp. 292-324.
• COSTA, J.M; SHIRAISHI NETO, J; LIRA, E; SOUZA, I.N.T. (2021). Society and environment in the territorial planning of the Brazilian amazon. Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies / Revue canadienne des études latino-américaines et caraïbes v. 46, Issue I. Taylor & Francis Online. pp. 38-56.
• ESCOBAR, A. (2014). Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia/ Arturo Escobar --Medellín: Ediciones UNAULA.
• FOUCAULT, M. (2008). Segurança, Território, População. São Paulo: Martins Fontes.
• GRAF, N. B. 2008. El retorno de las brujas: incorporación, aportaciones y críticas de las mujeres a la ciencia. Ciudad de Mexico: UNAM.
• GUATTARI, F. (2011). Lignes de fuite: pour un autre monde de possibles. Paris: L'aube.
• KOSIK, K. 1976. Dialética do concreto. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
• KRENAK, A. (2020). A vida não é útil. São Paulo: Companhia das Letras.
• LATOUR, B. (2020). Onde aterrar? Como se orientar politicamente no Antropoceno. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.
•_____. (1994). Jamais Fomos Modernos. Rio de Janeiro: Editora 34.
•_____. (2019). Investigação sobre os modos de existência: uma antropologia dos modernos. Petrópolis: Vozes.
• LEFF, E. (2016). A Aposta pela Vida: imaginação sociológica e imaginários sociais nos territórios ambientais do Sul. Petrópolis, RJ: Vozes.
• LEVINAS, E. (2011). Étique et infini. Édition 16. Paris: Librairie Genérale Française.
• MAQUIAVEL, N. (2015). O Príncipe. Barueri/SP: Novo Século Editora.
• PESSOA, F. (1993). O guardador de rebanhos. In: PESSOA, F. Poemas de Alberto Caeiro. 10ª. Lisbora: Ática.

• PICQ, M. L. (2020). Uma conquista evangélica está acontecendo. Estadão. 08 de outubro de 2020. São Paulo.
• SCHPALLIR, M; ANJOS, M. (2018). A relacionalidade como fundamento da autonomia. Revista Brasileira de Bioética, vol. 14. pp. 1-16.
• SVAMPA, M. (2019). Las fronteras del neoextractivismo em la Améríca Latina. Madrid: Callas.
• ZIZEK, S. (2008). A visão em paralaxe. São Paulo: Boitempo.

Sâmela Ramos da Silva Meirelles

Sâmela Ramos da Silva Meirelles (Macapá-AP, Brasil)

Professora no Curso de Letras Libras/Português na Universidade Federal do Amapá (UNIFAP), mestra em Linguística pela Universidade Federal de Goiás (UFG) e doutora em Linguística pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Atua também na Rede de Pesquisadores Indígenas de Línguas Ancestrais.

Profesora en el Curso de Letras Libras/Portugués de la Universidad Federal de Amapá (UNIFAP), máster en Lingüística de la Universidad Federal de Goiás (UFG) y Doctora en Lingüística de la Universidad Estadual de Campinas (UNICAMP). También trabaja en la Red de Investigadores Indígenas de Lenguas Ancestrales.

A retomada de línguas ancestrais: um projeto decolonial no Baixo Tapajós/Pará

PRIMEIRAS PALAVRAS

Há um cenário de mudança social na América Latina que vem sendo protagonizado por alguns grupos e povos minorizados, dentre eles os povos originários. No Brasil, a retomada étnica começou a ser estudada a partir da década de 90, no Nordeste, categorizada como "emergência étnica" (OLIVEIRA FILHO, 1998; ARRUTI, 1997). Segundo Oliveira Filho (1998, p.47), "na década de 50, a relação de povos indígenas do Nordeste incluía dez etnias; quarenta anos depois, em 1994, essa lista montava a 23".

A partir desse contexto de transformações, discutimos questões que envolvem os processos de retomadas de línguas ancestrais enquanto parte de um projeto decolonial, tomando como referência as retomadas na região do Baixo Tapajós[82],

82 O Baixo Tapajós, localizado no oeste do Pará, é uma sub-bacia hidrográfica do rio Tapajós que compreende os estados de Mato Grosso, Pará e Amazonas. Essa bacia tem uma grande importância ambiental, social e cultural, e tem sido alvo de estudos para implantação de barragens e hidrelétricas, o que também tem resultado em uma intensa articulação de movimentos em defesa das populações e do meio ambiente que poderá ser impactado com esse tipo de projeto. O Baixo Tapajós abarca três municípios do oeste paraense: Santarém, Belterra e Aveiro. Trata-se da região que compreende as comunidades que se reivindicam indígenas.

oeste do Estado do Pará. Discutimos aqui algumas reflexões feitas na minha tese, intitulada "A reinscrição de línguas destituídas: o Nheengatu[83] no Baixo Tapajós" (SILVA MEIRELLES, 2020), cujo foco era compreender o processo de retomada da língua Nheengatu protagonizado pelo Movimento Indígena do Baixo Tapajós, que há mais de vinte anos vem organizando uma intensa mobilização étnica e desestabilizando o cenário sociocultural, político, identitário, linguístico, confrontando os discursos de extinção de continuidades étnicas nessa região.

Para traçarmos essa discussão, dividimos este texto em duas partes: a primeira, trata de um quadro mais geral, a América Latina como um espaço de ebulição de projetos decoloniais, suscitando as epistemologias e concepções que os fundamentam, e ainda abordando o caso de retomada étnica dos povos indígenas do Baixo Tapajós como exemplo disso; a segunda parte trata, especificamente, das retomadas de línguas ancestrais como projetos de resistência e re-existência, portanto, projetos decoloniais que refletem outro processo civilizatório.

1. A RESISTÊNCIA É DECOLONIAL

"Recuperar el nosotros" é uma das afirmações feitas por José Weir, indígena do povo Añuu, e professor da Universidade de Zulia na Venezuela. Segundo Weir (2020), recuperar,

83 O Nheengatu, que também já foi chamado de língua geral (FREIRE, 2011), é uma língua da família Tupi-Guarani. O termo língua geral é usado para se referir à Língua Geral da Amazônia (LGA), uma das línguas gerais do Brasil, que se desenvolveu no Maranhão e no Pará a partir do Tupinambá e tornou-se a língua da colonização nos séculos XVII a XVIII, usada pela catequese, pela ação social e política portuguesa e luso-brasileira. É uma língua que tem uma história complexa, o que nos leva a refletir sobre o fato de que a história dessa língua não pode ser resumida a perspectiva de que ela foi "criada e inventada pelos jesuítas". "A história do Nheengatu é de alguma forma a história da resistência dos povos indígenas no Brasil, ou ao menos a história de alguns destes povos, como é o caso daqueles que vivem na Amazônia" (SILVA; VAZ FILHO, 2019).

retomar a ancestralidade, é uma decisão diante das realidades da América Latina, dominada pelo pensamento imposto pela colonialidade do poder/saber que despojou os povos originários deles mesmos. Trata-se da desterritorialização da consciência colonizada, da recuperação de "nós mesmos" que

> *[...] passa necessariamente pelo resgate da memória de nossas territorialidades originárias, pois por meio delas o Nós se forma espiritualmente como expressão de nossa autonomia política mais transcendental, como é fazer comunidade. É para este horizonte que apontam as vozes que esperamos que as leiam / ouçam e se apropriem, na recuperação e construção do nosso próprio destino (WEIR, 2020, s/n, tradução livre)*[84].

Assim como Weir (2020), Julieta Paredes (2013), Lorena Cabnal (2010) e outras mulheres na Bolívia, Guatemala e em outros países da América Latina, feministas comunitárias[85], partem da necessidade de retomar as memórias das lutas

---

84 "[...] pasa, necesariamente, por el rescate de la memoria de nuestras territorialidades originarias, ya que a través de ellas se conforma espiritualmente el Nosotros como expresión de nuestra autonomía política más trascendental, como lo es Hacer comunidad. Es hacia este horizonte al que apuntan las voces que esperamos lean / escuchen y se apropien de ellas, en la recuperación y construcción de nuestro propio destino".

85 O Feminismo Comunitário é uma teoria social e um instrumento de luta. Como teoria social pensa sobre os problemas, a possibilidade de explicar a causa dos problemas que vive a humanidade, como instrumento de luta propõe um caminho para solucionar esses problemas e uma proposta de vida. Se constrói na ação e reflexão, tendo como objetivo a destruição do patriarcado para a construção de uma comunidade sem racismo, capitalismo e discriminação. A noção de comunidade é fundamental no feminismo autônomo dessas mulheres, pois a luta das mulheres nesse caso não está posta em uma perspectiva de direitos individuais, de cidadania e igualdade nos moldes da sociedade ocidentalizada, liberal ou neoliberal, mas na ideia de uma identidade comum, na qual a paridade é uma proposta de homens e mulheres oprimidos/as pelo capitalismo, pelo racismo (SILVA MEIRELLES, 2020).

ancestrais, retomar a memória dos povos ao longo de mais de 500 anos de resistência.

Segundo Walsh (2009, p. 27), há uma "emergência cada vez mais forte de propostas, agenciamentos e projetos que apontam para a descolonização", não somente em um contexto sociopolítico, mas também epistêmico de movimentos afro e indígenas. A "emergência" das disputas sociopolíticas, culturais e epistêmicas são resultado de processos de ampliação de consciência, naquilo que Frantz Fanon e Paulo Freire afirmavam como "consciência do homem oprimido". Assim, tanto para Freire quanto para Fanon, "o processo de humanização requer ser consciente da possibilidade de existência e atuar responsavelmente e conscientemente sobre" (WALSH, 2009, p. 33).

Nesse sentido, corroboramos com Walsh (2009), que a consciência é fundamental no movimento contra-hegemônico e decolonial, como também aponta Weir (2020), "recuperar nós mesmos". No Brasil, o Movimento Indígena tem tido papel central na "formação da consciência para a luta social", e essa formação "equilibra e fortalece o Movimento Indígena" (BICALHO, 2010, p. 25).

Nas últimas décadas, emergiram movimentos indígenas com muita força, como sujeitos políticos à frente de projetos de resistência, "apresentando" suas epistemologias e modos de vida como alternativas às crises civilizatórias, no sistema mundo capitalista, de ordem ecológica, social e econômica. O Movimento Indígena no Brasil começou a se organizar como um elemento novo no campo da política indígena e indigenista a partir da década de 70 (BICALHO, 2010), sistematizando as lutas dos povos originários diante do massacre/genocídio

implementado pelo Estado brasileiro e dos agentes econômicos, e construindo a defesa dos territórios, da preservação ambiental, da sobrevivência das suas coletividades etc.

1.1 AS EPISTEMES INDÍGENAS APONTAM PARA OUTRO PROJETO CIVILIZATÓRIO

Há que se afirmar, preliminarmente, que os povos originários têm nos apresentado um outro projeto civilizatório, um outro modo de compreender o mundo, outros modos de ser/ estar/ pensar/ sentir. Portanto, epistemologias, culturas, línguas indígenas são construídas sob outras perspectivas, sob outros pensamentos.

As concepções indígenas subjazem uma visão holística, orgânica e interdependente: uma relação recíproca, equilibrada e harmoniosa entre os seres humanos, não humanos e espirituais, natureza/cosmo, materiais e imateriais; e o respeito às suas alteridades. Parece ser isso que os intelectuais indígenas como Weir (2020), Ailton Krenak (2019), Luciano (2017), Davi Kopenawa (2015) e Daniel Munduruku (2009) nos têm dito.

Na linha do que Weir (2020) aponta, Ailton Krenak (2019, p. 31) afirma que alteridades indígenas insistem em manterem expandindo as suas subjetividades, "não aceitando essa ideia de que somos todos iguais". Krenak (2019), no seu livro "Ideias Para Adiar o Fim do Mundo", afirma que os sentidos das coisas no mundo não são construídos apenas pelos humanos, mas também pelo rio, pela montanha. Nos perspectivismos indígenas, não parece ser possível despersonalizar o rio e a montanha, por exemplo, pois quando tiramos deles os sentidos, restringindo esses atributos apenas aos humanos,

esses lugares passam a ser "resíduos da atividade industrial e extrativista" (KRENAK, 2019).

Davi Kopenawa (2015), líder e xamã Yanomami, explica que, na epistemologia de seu povo, há uma comunicação estabelecida entre os xapiri, espíritos protetores e que transmitem ensinamentos aos Yanomami. A palavra dos xapiri são as palavras de Omana[86]. Os xamãs são os responsáveis por ouvir as palavras dos xapiri, enxergar o mundo pelos seus olhos, e repassar seus conhecimentos. O xamã reafirma que se "[...] hoje a voz dos xapiri fosse silenciada, o pensamento dos que viverão depois de nós iria se encher de esquecimento. Não podendo mais virar espírito, iriam viver à toa. Não seriam mais capazes de cuidar dos doentes, nem de evitar que a floresta recaia no caos" (KOPENAWA; BRUCE, 2015, p. 506).

Segundo Luciano (2017), os Baniwa compreendem que há um sistema de comunicação cósmico que envolve humanos, vivos ou mortos, não-humanos e a natureza, e é necessária harmonia entre eles, do que depende a "boa comunicação" (LUCIANO, 2017). Esse sistema de comunicação cósmico prevê uma mediação especializada, em algumas situações. Para Kopenawa, por exemplo, é por meio dos xamãs que se estabelece a interação com os xapiri e Omana, é em momentos de uso do pó de yãkoana, que eles conseguem ouvir os ensinamentos fundamentais para a vida de seu povo.

Nesse sistema de comunicação cósmica, é necessário interpretar esses conhecimentos e interações. Para os Yanomami e Baniwa, essa mediação é desempenhada pelos xamãs/pa-

86 É o espírito ancestral que criou a terra e a sustenta, "soube criar a floresta, as montanhas e os rios, os céus e o sol, a lua e as estrelas. Foi ele que, no primeiro tempo, nos deu a existência e estabeleceu nossos costumes" (KOPENAWA; BRUCE, 2015, p. 70)

jés. Sobre a interpretação dos sinais manifestados pela natureza, Daniel Munduruku (2009, p. 1) afirma que aprender a ler os "sinais da natureza, sinais que estão presentes na floresta e que são necessários saber para poder nela sobreviver" é fundamental na epistemologia Munduruku aprendida com seu avô. Segundo ele, a voz da natureza, dos que a compõem, traz notícias sobre os lugares distantes, sobre o futuro e o presente, sobre como organizar a vida.

Essa construção dialógica e dialética dos seres criadores e criaturas é um processo contínuo de comunicação. O caráter cósmico propicia a conexão e a comunicação com os mundos existentes, e tem o papel de expressar e organizar cosmologias, epistemologias, racionalidades, temporalidades, valores e espiritualidade.

Na perspectiva das epistemes indígenas "todas as formas de linguagem envolvem os seres não humanos, numa perspectiva de respeito e reciprocidade" (LUCIANO, 2017, p. 301). Essa relação, por sua vez, proporciona o equilíbrio e a harmonia, "de reconhecimento e respeito por parte dos indígenas à alteridade, à autonomia e agencialidade da natureza e de todos os seres existentes no mundo" (LUCIANO, 2017, p. 301). Ao mesmo tempo,

> *[...] essa interdependência cósmica, própria das cosmologias, ontologias, epistemologias indígenas evidencia o imperativo cosmopolítico da linguagem e da comunicação entre todos os seres coabitantes do planeta e do mundo. Em consequência dessa cosmovisão pensar*

> *a sustentabilidade da vida, do planeta e do mundo exige considerar todos os sujeitos humanos e não humanos, materiais e imateriais existentes (LUCIANO, 2017, p. 307).*

A perspectiva da natureza integral da vida – forma holística, orgânica e interdependente – é fruto de como as epistemologias indígenas conectam conhecimentos e práticas, não os distinguem ou as separam como as epistemologias ocidentais hegemônicas, marcadas pela disciplinarização e pelo pensamento cartesiano que fixa diferenças binárias como homem/natureza, por exemplo. As espiritualidades, princípios e sistemas de vida estão interligados e são indissociáveis nessas lógicas indígenas.

O Bem-viver, sumak kawsay, tekohá[87], ou as práticas de puxirum[88] e a putáua[89] (SILVA MEIRELLES, 2020) são formas de expressar a integralidade da vida, representam esses modos de ser/estar/pensar/sentir com a natureza/cosmo, sob a linguagem da reciprocidade, como assevera Luciano (2017), e de outras lógicas, como afirmaria Ailton Krenak e outros/as intelectuais indígenas. Essas concepções representam princípios e epistemologias dos povos originários que sustentam seus projetos decoloniais.

---

87 O termo tekohá pode ser traduzido como o lugar do modo de ser Guarani, não só a aldeia ou os territórios Guarani, mas o conjunto das epistemes, dos princípios, das relações cosmológicas, das experiências etc., que articulam os modos de ser e se relacionar para esse povo.

88 É um trabalho coletivo tradicional, aquele em que as pessoas trocam dias de serviço na roça ou a limpeza de caminhos.

89 Putaua é aquilo que se dá, um presente.

1.2. A MOBILIZAÇÃO ÉTNICA NO BAIXO TAPAJÓS: UM MODO DE "RECUPERAR-SE" E O ERIGIR DE UM PROJETO DECOLONIAL

Apesar dos termos "ressurgência" e "emergência" serem utilizados em nível acadêmico e indigenista para identificar processos de retomada, na perspectiva dos povos que têm construído esses processos, não se trata de ressurgimento, nem emergência, mas de resistência: "Não somos ressurgidos, nem emergente, somos resistentes"[90]. Isso foi o que declararam no "Encontro Nacional dos Povos Indígenas em Luta pelo Reconhecimento Étnico e Territorial", realizado em Olinda em 2003, reunindo noventa lideranças de quarenta e sete povos indígenas resistentes de todo Brasil.

No Baixo Tapajós, desde 1998, há a construção de um processo de recuperação de memórias e práticas, em meio a muitas estratégias de luta e resistência. Nesses anos de resistência, diante do silenciamento de suas alteridades indígenas, os povos do Baixo Tapajós tornaram suas identidades indígenas públicas e integram, atualmente, o número de indígenas, que tem crescido contrariando as previsões mais pessimistas que decretavam a extinção ou assimilação.

Desde o encontro colonial, povos indígenas foram massacrados, o que diminuiu drasticamente o contingente populacional desses povos. Consequentemente, o declínio que poderia significar o desaparecimento dos povos indígenas não parecia impossível ou inevitável. Contudo, o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) anunciou que o percentual de indí-

90 https://cimi.org.br/2004/06/21920/#:~:text=I%20Encontro%20Nacional%20de%20Povos%20em%20Luta%20Pelo%20Reconhecimento%20%C3%89tnico%20e%20Territorial,-Mais%20de%2090&text=Os%20povos%20trocaram%20experi%C3%AAncias%20sobre,seguindo%20suas%20tradi%C3%A7%C3%B5es%20e%20culturas. Acesso em 11 jul 2021.

genas em relação à população total brasileira saltou de 0,2% em 1991 para 0,4% em 2000, totalizando 734 mil pessoas. No Censo 2010, último realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), a população indígena brasileira saltou para 817.963 mil indivíduos. Na região do Baixo Tapajós, o IBGE identificou 4.742 pessoas autodeclaradas indígenas nos municípios de Santarém, Aveiro e Belterra. Atualmente, são mais de 8 mil indígenas, 70 aldeias e 18 territórios segundo o Conselho Indígena Tapajós-Arapiuns (CITA), que autoafirmam as seguintes identidades étnicas: Arapium, Apiaká, Arara-Vermelha, Borari, Jaraqui, Kumaruara, Maytapu, Munduruku, Munduruku - Cara Preta, Tapajó, Tupaiú, Tapuia e Tupinambá.

A mobilização étnica desses povos nos remete, primariamente, à insistência ao direito de existirem como indígenas. A partir da contestação da extinção dos indígenas na região, o Movimento Indígena local articulou uma grande mudança e impôs suas demandas ao Estado brasileiro, mas impôs também à região uma nova dinâmica social. Os discursos de extinção e apagamento das identidades indígenas, que se institui também por meio das classificações exógenas dessas pessoas como caboclas e ribeirinhas, passaram a ter uma contraposição enfática de afirmação, de existência e resistência. Foi a partir da contestação dessa extinção que o Movimento Indígena se articulou, e teve como marco fundante a criação do Grupo de Consciência Indígena (GCI), em 1997, na cidade de Santarém; a declaração pública da comunidade de Taquara (1998) como indígena; e a criação do Conselho Indígena Tapajós e Arapiuns (CITA), em 2000.

A partir desse contexto específico dos povos indígenas no Baixo Tapajós, podemos evidenciar que esses povos se reinscrevem

como sujeitos dentro de outra lógica de historicização, ou seja, da sua autoinserção na construção de signos que marcam sua entrada nessa história regional, construindo uma memória atualizada de seus vínculos étnicos, do que significa ser indígena numa região, até pouco tempo, tida como "área cultural cabocla".

Segundo Ioris (2019), há um novo regime de memória que se erigiu com a produção dessa contra-narrativa ao apagamento. Trata-se da autoinserção desses sujeitos na história, pois a colonização os tirou essa condição, apartando-os da sua própria história. Esse outro regime de memória (IORIS, 2019) se autoinscreve como o discurso do sobrevivente, por isso precisam narrar a outra história, mover os fragmentos de memória e se construírem a partir de subjetividades que partem de vínculos ancestrais, mas que se atualizam no estabelecimento da diversidade dessas subjetividades e desestabilizam modelos de indianidade autêntica[91].

Ao contrário das previsões sobre os povos indígenas no Brasil, a mobilização étnica no Baixo Tapajós, assim como a dos povos indígenas do Nordeste (ARRUTI, 1997; OLIVEIRA FILHO, 1998), corresponde ao processo inverso à catequização desenvolvida nos aldeamentos jesuítas. A política de retomada das memórias, o "recuperar-se" (WEIR, 2020) e se reinscrever como indígena, a construção de um regime de memória que aciona conhecimentos indígenas, dentre eles o Nheengatu, anuncia a elaboração de outra história, a história que renega a desintegração étnica e a perspectiva generalizante encapsulada em

91 A indianidade autêntica é uma ideia constituída de discursos que se valem dos sinais diacríticos, como a língua indígena, como prova de etnicidade, ligadas a uma perspectiva "natural", mantida por rígidas fronteiras biológicas, ligadas à ideia de raça, por exemplo. O vínculo estabelecido entre a ausência de um traço diacrítico, escancara uma concepção hegemônica que tem confrontado povos que passaram por um longo processo histórico, colonial e nacional, de imposição de outras línguas e de outros modos de existência.

termos “assimilacionistas” como ribeirinho e caboclo.

Nesse cenário, os processos de mobilização étnica no Baixo Tapajós tiveram que lidar com a suspeição daqueles que alegavam sua artificialidade, movidos pelo ideal da indianidade autêntica. Um dos principais argumentos insiste na não-autenticidade e não-originalidade daqueles que alegam serem índios. Eles seriam caboclos, ribeirinhos e populações tradicionais, mas índio, como categoria pré-colombiana, não seriam, ou pelo menos não seriam mais. Diante desses argumentos, o senhor Antônio Nazário, indígena da primeira comunidade a se autoidentificar no Baixo Tapajós, afirmava: “Nós não estamos virando índio, nós sempre fomos, mas estavam adormecidos”. Assim, esse processo não se configura apenas na recuperação de ancestralidades, mas também um novo projeto civilizador: trazer à tona as epistemologias e modos de ser/estar/pensar/sentir indígenas.

2. A RETOMADA DE LÍNGUAS ANCESTRAIS: UM CONCEITO SOBRE RESISTÊNCIA E RE-EXISTÊNCIAS

No campo de estudos de revitalização e retomada linguística, consideramos necessário distinguir esses dois processos, visto que nos parecem partir de situações sociolinguísticas diferentes. Segundo Ivo (2019), a tipologia desses projetos pode se configurar a partir de três situações: a) comunidades bilíngues, mas que o prestígio da língua majoritária e da língua indígena não é o mesmo, o que deixa nítido as relações de poder e desigualdades entre as línguas; b) comunidades que “apresentam um quadro de significativa perda linguística”, no qual as línguas indígenas são faladas quase exclusivamente pelos anciãos/ãs; c) comunidades ditas monolíngues em

português, e que desejam retomar suas línguas ancestrais. Ivo (2019, p. 46) nos explica que "no caso das línguas que não têm mais falantes vivos, e cujo aprendizado pelos membros da comunidade depende do estudo de registros escritos, parece-nos mais adequado falar em retomada da língua ancestral, ou da língua dos antepassados".

É fundamental enfatizar que nossa chave de leitura não tem relação com concepções de língua enquanto "entidade acabada e imutável", unidade homogênea, ou com uma perspectiva de revitalização e retomada linguística que pensa "a preservação/retomada da língua indígena em seu 'estado original de pureza'", mas a "manutenção da continuidade – ou o retorno de seu uso em suas novas configurações estruturais, lexicais e discursivas" (MAHER, 2016, p. 64), pois, como aponta Luciano (2017), a língua indígena [assim como práticas linguísticas não-indígenas] está em "permanente construção".

A partir da questão levantada por Maher (2016) e Luciano (2017), não tomamos, no campo de retomada, línguas indígenas como entidades, unidades, que podem ser resgatadas de forma a reificá-las, essencializá-las, como, em alguma medida, esses termos podem sugerir. Desse modo, não concebemos também língua como produtora de identidades, em uma perspectiva também essencialista como se línguas fossem "depositórios ontológicos" (MAHER, 2016) de etnicidade, para não estabelecermos concepções que naturalizam a relação de língua e identidade, ou seja, tornando "natural" o que é de ordem sócio-histórica e relacional.

Sobre retomadas de línguas indígenas, Pimentel da Silva (2017, p. 217) afirma que a "pedagogia de retomadas" serve para trazer ao debate os saberes indígenas historicamente silencia-

dos, ao favorecer "a retomada de saberes apagados, escondidos em muitas memórias de sábios". A "pedagogia das retomadas" parte de um debate central sobre os saberes indígenas historicamente silenciados, e caminha na direção da superação da colonialidade do saber que hierarquizou os conhecimentos a partir de um modelo eurocêntrico, tomado como universal.

Assim, a retomada linguística se constitui nesse, e em outros processos, como exemplo de descolonização de saberes, recuperação de espaços culturais que estavam silenciados, adormecidos, e que emergem no contexto de tomada de consciência do povo, de suas organizações políticas, na compreensão de que reconstruir os espaços de saberes é o caminho para a retomada de suas práticas linguísticas e culturais.

Os projetos de revitalização e retomada de línguas indígenas protagonizados pelos povos indígenas partem de uma perspectiva holística, orgânica e interdependente (LUCIANO, 2017), que concebem práticas linguísticas e as demais práticas que constituem os modos de vida desses povos como indissociáveis. Isso quer dizer que esses projetos não se restringem a uma preocupação com a materialidade linguística apenas, já que esses agentes não dissociam as línguas indígenas de outras dimensões da vida de seus povos. Esses projetos, portanto, demandam a consideração dessa perspectiva integral de todos os seus atores e de dimensões diversas, já que língua e linguagem não estão só nas materialidades linguísticas.

A respeito disso, o professor indígena Luã Apyká[92], da etnia

92 Essa fala foi registrada por nós durante o XI Elesi – Encontro sobre Leitura e Escrita em Sociedades Indígenas, cujo tema foi "Revitalização de Línguas Indígenas: o que sabemos e o que precisamos saber".
O evento, que aconteceu na Unicamp, em setembro de 2019, foi promovido pela parceria entre o Grupo de Pesquisa InDIOMAS (UNICAMP), a KAMURI e a FUNAI-BSB, com apoio do Observatório dos Direitos Humanos da UNICAMP.

Nhandewa/Tupi-Guarani, afirma que projetos de revitalização e retomada não podem se restringir à escola indígena, mas envolver a comunidade, outros espaços, outras dimensões da vida indígena, no sentido de retomada dos seus usos sociais. Luciano (2017, p. 303) também enfatiza que "promover, portanto, uma língua, não é imunizá-la ou isolá-la, mas dar a ela vitalidade, dinâmica e relevância prática do cotidiano das pessoas. Ela só terá vitalidade se ocupar um lugar e uma função relevante na existência das pessoas e do grupo falante".

Observamos que os projetos de revitalização e retomadas de línguas indígenas, no Brasil, se estabelecem a partir de memórias, discursos e práticas, rememorando e ressignificando o passado para a construção do presente e do futuro dessas práticas linguísticas e culturais ancestrais. Nesse sentido, projetos como esses estão vinculados da realidade sociocultural, histórica, de reflexão sobre relações de poder, colonização, persistência de subalternidade e constituem, portanto, ações de resistência e re-existência.

2.1. A RETOMADA DO NHEENGATU COMO LÍNGUA ÉTNICA

No Baixo Tapajós, persistem as duas designações, revitalização e retomada. O processo se constitui em ações em torno da conscientização e identificação de um repertório linguístico persistente: a compreensão de que o Nheengatu não desapareceu no Baixo Tapajós, visto que há um repertório que está vinculado a ele – que nomeiam aspectos da vida comunitária, das práticas curativas, das práticas alimentares e das práticas em torno da produção de artefatos, além da toponímia etc –, visto que há uma memória oral que está sendo constantemente acionada e revela sua persistência nas prá-

ticas de linguagem atuais. Do mesmo modo, há um conjunto de práticas culturais que são nomeadas, que se realizam e que atualizam esse repertório.

É estratégico, politicamente, para esses povos, intervir e transformar a realidade tendo como parâmetro projetos de retomada linguística, elaborados a partir de processos de subversão de cenários sociolinguísticos impactados pela glotopolítica – desigualdade e deslocamento de línguas –, cenários nos quais as línguas indígenas estão sendo ou já foram obliteradas. Há de se considerar que esses contextos sociolinguísticos, resultantes de políticas de deslocamento linguístico, são parte dos projetos coloniais que subjugaram línguas originárias à condição de subalternidade.

A retomada de uma língua entendida como "adormecida", como classificou a professora indígena Enilda Borari, não é sinônimo de "voltar às práticas linguísticas do passado, como elas eram" (SILVA MEIRELLES, 2020, p. 144). Isso parece evidente na perspectiva dos povos que têm desenvolvido ações de retomada. Não há volta ao passado nesses projetos decoloniais. Os povos indígenas e suas organizações não têm elaborado processos de retorno ao passado, trata-se de re-existir, re-viver (WALSH, 2009). Isso significa a "reinscrição do passado nas transformações do presente, o passado que a modernidade despojou"[93].

Mesmo que esse processo esteja intrinsicamente relacionado com "acionamento de memórias", principalmente a memória dos anciãos, o processo é dinâmico, relacional, contin-

93 Citação de Walter Mignolo em Web-Conferência promovida pela Associação de Linguística Aplicada do Brasil. Gênero e Raça: Rasuras Epistêmicas, Decolonialidade e Mandingas no Campo da Linguagem. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=hpgGk3HBx5E. Acesso em: 5 ago. 2020.

gente, pois se constitui na interlocução do que se rememora e do que não é possível rememorar, ou seja, dos esquecimentos também. Assim, retomada linguística vincula-se a processos de ressignificação, de incorporação de "novidades" e de negociação.

No Baixo Tapajós há uma relação intrínseca entre a mobilização étnica e o movimento de retomada linguística, ou seja, eles são constitutivos. A retomada étnica se assenta no reconhecimento de políticas de homogeneização e assimilação da diversidade ao longo do processo colonial e que se perpetua contemporaneamente mesmo com o fim desse processo, questão que corrobora a perspectiva dos estudos decoloniais na América Latina, a saber, a perpetuação de uma epistemologia eurocentrada, no qual a colonialidade do poder/saber perdura, mas não sem resistência.

A retomada linguística representa essa subversão, e ela só é realizável pela mobilização étnica. Desse modo, é fundamental compreendermos, primeiramente, a organização política, a organicidade coletiva dos povos do Baixo Tapajós como responsável pela construção de políticas de retomada linguística. Argumentamos essa relação entre mobilização étnica e retomada linguística a partir de duas frentes: a primeira é a constituição de uma consciência coletiva, na qual subjetividades vão se aglutinando em torno de um movimento de "recuperar-se", e culmina na consciência política; a segunda é a constituição da retomada linguística como parte do seu projeto político.

A consciência de coletividade é resultado de um movimento inicial suscitado pela atuação do GCI. Tomamos a consciência de coletividade como princípio fundamental que norteia

as ações políticas e as estratégias de luta pela sobrevivência das línguas indígenas e dos próprios povos originários. Como já mencionamos, anteriormente, Bicalho (2010), ao tratar da história do Movimento Indígena no Brasil, aborda a formação da consciência coletiva dos mais de 200 povos indígenas como capaz de consolidar esse movimento social de forma consistente em torno de uma pauta e objetivos comuns.

O processo de mobilização étnica e de retomada linguística se consolida a partir de espaços formativos que subjazem a consciência de coletividade e política, os quais começaram a se articular logo no início desse movimento de subjetividades indígenas no final da década de 90. A ideia de retomada do Nheengatu foi delineada desde as primeiras ações do Movimento Indígena do Baixo Tapajós e a partir do contato com lideranças indígenas em reuniões, na região e nacionalmente, no qual o desejo em retomar sua língua ancestral passou a ser incluído como um eixo ligado à educação.

A construção de novas subjetividades no Baixo Tapajós evidencia um continnum sociocultural e linguístico, que as agências indígenas têm identificado e atualizado por meio da política de retomadas. Essas retomadas estão intrinsicamente ligadas ao agenciamento indígena, que, por sua vez, entendemos como o poder de ação que foi se constituindo pela compreensão desses indivíduos como sujeitos, a partir do seu engajamento político nas demandas da região. A política de retomadas se torna possível pelo engajamento, pela consciência política em torno da vinculação a coletividades.

Os agenciamentos, nesse caso, estão para além de traçar limites e circunscrições, ou identidades étnicas pautadas em um viés essencialista, como um processo finalizado, mas pres-

supõem a ação em processos de ressignificação, negociação e atualização. Desse modo, sob o agenciamento indígena, foi erigida a definição de políticas linguísticas que estavam sendo desenvolvidas por povos com o objetivo de "reaver" suas línguas destituídas, expropriadas, das quais se tinham registros, das quais se tinham "lembrantes". Sobre o caso da língua Patxohã, povo pataxó, Bomfim (2017, p. 308), afirma que "no processo de retomada, a língua vai voltando aos poucos, graças à memória de antigas práticas comunicativas vivenciadas, no passado, por esses anciões".

As retomadas linguísticas são processos heterogêneos, e os povos que estão envolvidos com eles desenvolvem estratégias específicas, particulares, inclusive, porque os cenários sociolinguísticos das línguas indígenas são diversos, mesmo que caracterizadas sob a mesma categoria de "línguas adormecidas" ou "línguas retomadas", que estão sendo retomadas em muitos lugares do país, como no Baixo Tapajós.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este texto e a pesquisa que desenvolvemos no Baixo Tapajós, são uma forma de darmos visibilidade aos projetos decoloniais dos povos indígenas, ao projeto de "recuperar el nosotros". É uma oportunidade para refletirmos sobre a necessidade de estabelecermos diálogos com as epistemes indígenas e com os projetos políticos que eles têm implementado no Brasil, e em toda a América Latina. Para isso, faz-se necessário dialogarmos com esses povos de outra forma, para construirmos diálogos interculturais, verdadeiramente horizontais e democráticos, pois como também nos apontaram as feministas comunitárias, é imprescindível aliar teoria social e instrumentos

de luta na apresentação de outras propostas de vida.

Nesse sentido, a reflexão de Davi Kopenawa é bastante elucidativa.

> *[...] são necessárias pessoas valentes, antropólogos corajosos que não se contenham em fazer pesquisa e depois ir embora. Nós, índios, precisamos de antropólogos que tenham coragem, antropólogos que falem nossa língua. Precisamos de antropólogos que venham nos trazer notícias do que os brancos estão fazendo, do que o governo está dizendo, do que os estrangeiros estão dizendo [...] (KOPENAWA; BRUCE, 2015, p. 530).*

Os projetos que visam ao fortalecimento, revitalização e retomada de línguas indígenas são tomados aqui como parte de projetos de subversão do cenário sociolinguístico, como ações contra-hegemônicas que desestabilizam os deslocamentos linguísticos e o esfacelamento da diversidade linguística a favor de um monolinguismo em português. Esse movimento contra-hegemônico também traz ao centro do debate as questões indígenas atuais e as ações políticas desses povos indígenas e suas organizações no enfrentamento do sistema-mundo moderno-colonial, capitalista, patriarcal, racista que pretendem seguir expropriando os povos indígenas e suas terras originárias.

Os elementos que compõem a subjetividade desses povos, como as práticas linguísticas, estão cada vez mais se consoli-

dando como parte fundamental de suas lutas. As retomadas linguísticas são, portanto, uma política fundamental de insurgência e resistência diante das ameaças aos saberes e conhecimentos ancestrais. É resultado desse poder de agência, da constituição dos sujeitos indígenas como protagonistas das suas histórias.

Consideramos que não estamos apenas tratando de um projeto de retomada linguística, mas da defesa de outros modos de vida e a sua apresentação como processo civilizatório possível diante das crises que se aprofundam, como as crises ambientais e econômicas. Assim, a retomada do Nheengatu como língua étnica é também a retomada de modos de vida subalternizados, e que podem nos apresentar possibilidades alternativas de relações sociais que cunhados no comunal. Como apontam as feministas comunitárias e Weir (2020), todos podemos construir comunidade, e essa comunalidade pode ser uma alternativa ao modelo de sociedade individualista, capitalista, racista e opressora em vários sentidos.

A persistência dos povos do Baixo Tapajós a partir da memória, dos discursos e das práticas ancestrais reinscreve seus modos de ser/estar/pensar/sentir que representam continuidades que dão sentido à vida comunitária, aos laços com a natureza, com os seres protetores, com os vínculos comunitários ancestrais. É desse modo, em meio às lutas históricas, que os povos indígenas brasileiros têm articulado movimentos pujantes de resistência, e os projetos retomadas linguísticas representam isso. São práticas que combatem opressões, espoliação e expropriação material e simbólica que atuam sobre seus modos de vida, epistemologias e línguas.

Referências

• ARRUTI, José Maurício Andion. (out. 1997) A Emergência dos Remanescentes. Mana, vol. 3, nº2, p. 7-38. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/mana/v3n2/2439.pdf>. Acesso em 11 de outubro de 2012.

• BICALHO, Poliene Soares dos Santos. (2010) O protagonismo indígena no Brasil: movimento, cidadania e direitos (1970 - 2009). 2010. 468 f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História), Universidade de Brasília.

• BOMFIM, Anari Braz. (jan. 2017). Patxohã: a retomada da língua do povo Pataxó. Revista Linguística / Revista do Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade Federal do Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, p. 303-327.

• CABNAL, Lorena. (2010) Feminismos diversos: el feminismo comunitário. Asociación para la cooperación con el Sur.

• FREIRE, José Ribamar Bessa (2011). Rio Babel: a história das línguas na Amazônia. Rio de Janeiro: EdUERJ.

• KOPENAWA, Davi; BRUCE, Albert. (2015) A queda do céu: palavras de um xamã yanomami. Tradução Beatriz Perro-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras.

• IORIS, Edviges Marta. (2019) Chamado do Pajé: regimes de memória, apagamentos e protagonismo indígena no baixo Tapajós. Dossiê Afirmação indígena no Baixo Tapajós: Território, Memória e Políticas. Revista Ciências da Sociedade (RCS), v. 3, n. 5, p. 39-60, jan./jun..

• IVO, Ivana Pereira. Revitalização de línguas indígenas: do que estamos falando? In: D'ANGELIS, Wilmar da Rocha (org.). (2019) Revitalização de línguas indígenas: o que é? Como fazer? Campinas: Curt Nimuendajú: Kamuri, p. 43-63.

• KOPENAWA, Davi; BRUCE, Albert. (2015) A queda do céu: palavras de um xamã yanomami. Tradução Beatriz Perro-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras.

• KRENAK, Ailton. (2019) Ideias para adiar o fim do mundo. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras.

• LUCIANO, Gersem José dos Santos. (2017) Língua, educação e interculturalidade na perspectiva indígena. Revista de Educação Pública. Cuiabá, v. 26, n. 62/1, p. 295-310, mai./ago.

• MAHER, Terezinha de Jesus Machado. (2016) Sendo índio na cidade: mobilidade, repertório linguístico e tecnologias. Revista da Anpoll, n. 40, p. 58-69.

• MUNDURUKU, Daniel. (2009) A escrita e a autoria fortalecendo a identidade. Disponível em: http://pib.socioambiental.org/pt/c/iniciativasindi-

genas/autoria-indigena/a-escrita-e-a-autoria-fortalecendo-a-identidade. Acesso em: 30 dez. 2019.
• OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. (1998) Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. Mana, abr., vol 4, n. 1, pp.47-77.
• PAREDES, Julieta. (2013) Hilandro fino: desde o feminismo comunitário. México: Cooperativa El Rebozo,.
• PIMENTEL DA SILVA, Maria do Socorro. (2017) A pedagogia da retomada: decolonização de saberes. Revista Articulando e construindo saberes. Goiânia, v. 2, n. 1, p. 204-216.
• SILVA, Samela Ramos; VAZ FILHO, Florêncio Almeida. (2019) O Nheengatu no rio Tapajós: revitalização linguística e resistência política. In: SOUSA, Ivan Vale de (Org.). A produção do conhecimento nas letras, linguísticas e artes. Vol. 3. Ponta Grossa (PR): Atena Editora. p. 107-122.
• SILVA MEIRELLES, Sâmela Ramos da. (2020) A reinscrição de uma língua destituída : o Nheengatu no Baixo Tapajós. 267 f. Tese (Doutorado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2020. Disponível em: http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/356636. Acesso em 05/05/2021.
• WALSH, Catherine. (2009) Interculturalidade Crítica e Pedagogia Decolonial: in-surgir, resurgir e re-viver. In: CADAU, Vera Maria (org.). Educação Intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas. Rio de Janeiro: 7 Letras, p. 12-42, 2009.
• WEIR, José Ángel Quintero (2020). Hacer comunidade: Notas sobre território y territorialidade desde al sentipensar indígena em la cuenca del Lago Maracaibo – Venezuela. México: Ediciones Pomarrosa.

Joselaine Caroline

Joselaine Caroline (Porto Alegre-RS, Brasil)
joselaine.caroline@ufrgs.br

Doutoranda em Comunicação na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES). Mestre em Comunicação pela Universidade Anhembi Morumbi (UAM). Graduada em Letras – Inglês pelo Centro Universitário Ipa Metodista. Pesquisadora do Grupo de Pesquisa Comunicação e Práticas e Práticas Culturais, Obitel e Cria Negra, e colaboradora do Coletivo Mães Pretas.

Estudiante de doctorado en Comunicación en la Universidad Federal de Rio Grande do Sul (UFRGS), becaria de la Coordinación para el Perfeccionamiento del Personal de Educación Superior - Brasil (CAPES). Mestra en Comunicación por la Universidad Anhembi Morumbi (UAM). Graduada en Letras - Inglés por el Centro Universitário Ipa Metodista. Investigadora del Grupo de Investigación Comunicación y Prácticas Culturales, Obitel y Cria Negra, y colaboradora del Colectivo De Madres Negras.

Afroconsumo: um exercício decolonial

INTRODUÇÃO

Os apontamentos e reflexões que serão apresentados neste texto são de caráter teórico-metodológico e experimental, uma vez que eles fazem parte de uma investigação de tese de doutorado, cuja pesquisa encontra-se em andamento. Nosso objetivo neste texto é realizar exercícios de aproximação entre as práticas de afroconsumo, consumo cultural e decolonialidade. Para isso, a metodologia utilizada se aporta na aplicação dos métodos de codificação teórica, aberta e temática, cujos procedimentos de coleta e associação de fragmentos textuais e literatura têm como finalidade realizar a articulação dos aspectos comuns e entre as perspectivas teóricas, como uma alternativa para acessar o fenômeno (FLICK, 2009).

Com base na vertente latino-americana dos Estudos Culturais trataremos o reconhecimento do "papel constitutivo da cultura e das representações nas relações sociais" (ESCOSTEGUY, 2010, p. 20, grifo do autor). E, a partir desta perspectiva, propomos a articulação das ações socioculturais do Movimento Negro à ideia de tratamento da cultura como um recurso utilizado para a melhoria sociopolítica e econômica das sociedades que se tornou um meio de internalizar discursos

ideológicos, assim como formas de controle social (YUDICE, 2004). Em paralelo busca-se refletir acerca das formas que o afroconsumo pode vir a refletir de forma positiva na sociedade e no fortalecimento de campos sociais, econômicos e culturais.

AS PREMISSAS DO AFROCONSUMO

Em 1971, Tom Burrell e Emmet McBrain criaram a Burrell Advertising, agência especializada em "promoção de produtos e serviços para a amplamente ignorada comunidade afro-americana" (BURREL, 2009, paginação irregular, tradução nossa). Nas décadas de 1970 e 1980, Burrell percebeu que as pessoas negras tinham distintas necessidades psicossociais e desejos, muitas delas estavam diretamente ligadas aos estigmas e estereótipos construídos durante o período escravagista.

Burrel aponta que, as preferências das pessoas negras por produtos sofisticados residiam na necessidade de compensar sua baixa autoestima; as inclinações para os gastos supérfluos, que impediam essas pessoas de economizarem e fazerem uma poupança, ancoravam-se no pessimismo de um futuro incerto; e que as pessoas negras gastavam um valor desproporcional em diversas categorias relacionadas à limpeza, desde desodorantes à desinfetantes, pelo fato das pessoas negras serem historicamente estereotipadas como sujas.

Observações como essas são fundamentais para refletirmos sobre como a colonização opera até hoje nas práticas de consumo de pessoas negras. A comunidade negra, assim como seu potencial de consumo, fora invisibilizada não apenas por questões socio-históricas, mas também pela tentativa de estabelecimento da homogeneidade nacional proporcionada

pela indústria cultural. Porém, a negritude, assim como outros grupos, tem aproveitado o momento de abertura para a produção de novas identidades e sujeitos no âmbito político e cultural (BURRELL, 2009; HALL, 2013) para ressignificar suas identidades, posições sociopolíticas e culturais na sociedade, assim como igualdade social.

Pensar as práticas de consumo em um âmbito cultural reside no fato de que, "somos educados pelo meio sociocultural a enxergar certas diferenças, as quais fazem parte de um sistema de representações construído socialmente por meio de tensões, conflitos, acordos e negociações sociais" (GOMES, 2003, pp. 76-77). Por conseguinte, buscamos compreender as questões acerca das práticas de consumo de pessoas negras sempre visando refletir sobre senso comum, espaço, tempo, conhecimento, subjetividade e aspectos da experiência humana aos quais os sujeitos colonizados construíram e constroem suas visões de mundo (MALDONADO-TORRES, 2019, p. 29).

A partir do exemplo apresentado de Burrell, podemos ver que as práticas de consumo nos ajudam a refletir sobre como as diferenças socioculturais dos indivíduos se estabelecem, ao mesmo tempo em que mostram como os processos históricos agem nas identidades e subjetividades dos diferentes grupos e sujeitos na sociedade. As práticas socioculturais dos indivíduos são construídas a partir das suas experiências, que, muitas vezes, são moldadas nas relações, agência e localização das pessoas na sociedade. A partir desse prisma, consideramos importante pensar que toda a prática de consumo que se apresenta de forma aparentemente inerente a um indivíduo ou um grupo sociocultural é resultado de processos históricos que irão atuar, ou já atuam, diretamente em suas

subjetividades, identidades, gostos, vontades e desejos.

A prática do afroconsumo, ainda apresenta rara literatura teórica, e a pesquisa sistemática sobre a palavra-chave afroconsumo, no banco de teses e dissertações da Capes, retornou apenas um resultado, que mencionaremos à frente. O afroconsumo, de acordo com pesquisa realizada pela empresa de consultoria ETNUS (2016), é um movimento que surge das experiências diretas ou indiretas, conscientes ou não, dos afrodescendentes no ato de consumo.

A pesquisa traz dados censitários do IBGE para analisar o consumo de pessoas negras na cidade de São Paulo, argumentando sobre a multiculturalidade e o capital financeiro do município paulista para desenvolver o conceito de afroconsumo e refletir sobre o novo perfil de consumidores no mercado. A empresa diz que a prática é um movimento de contracultura potencializado pela estética, características raciais e culturais dos afrodescendentes, que resulta tanto na união, quanto no surgimento de um nicho de consumo. A formulação apresentada pela pesquisa, têm um âmbito mercadológico, mas traz apanhados históricos, e os números sobre profissionais de publicidade, comunicação e marketing servem para mostrar como se constrói a invisibilidade negra na mídia e no campo da publicidade.

No campo acadêmico, Gustavo Carneiro (2017), autor da única pesquisa retornada no levantamento do estado da arte – em sua dissertação de mestrado Corporeidade, consumo e identidades políticas: estratégias de empoderamento feminino negro realizadas pelo coletivo das pretas na cidade de Vitória/ES (2017) –, diz que na visão do coletivo Das Pretas, investigado pelo autor, o afroconsumo, ou consumo negro é

uma forma de economia criativa que visa o empoderamento econômico dos afrodescendentes. Segundo ele, a prática também ocorre como uma forma de autonomia financeira e emocional aos produtores e consumidores negros através de trocas simbólicas. O autor constatou que nessa prática de consumo "[...] há mais que a oferta de um produto, há uma ação política inserida, onde levasse [leve] em consideração um setor da sociedade que é desprezado pelo mercado" (CARNEIRO, 2017, p. 116).

Ao constatarmos que a negritude tem afirmado a necessidade de localizar as pessoas negras no centro da cultura e das ações de suas comunidades, vemos que essas práticas fomentam e impactam diversos setores da sociedade. Pensando nessa abordagem, no próximo bloco nos aproximaremos da noção de consumo cultural abordada por Nestor Garcia Canclini para refletir sobre as mudanças nas maneiras de consumir.

O CONSUMO CULTURAL E O MOVIMENTO NEGRO

Um ponto considerável para nos ajudar a refletir sobre as práticas de consumo em um âmbito cultural, e talvez o mais importante, seria desvencilhar-se da ideia de que consumo se resume apenas a bens materiais, pois os estudos de consumo vão muito além de uma visão básica e reducionista da cultura material (MILLER, 2007). Segundo Mary Douglas e Baron Isherwood (2004), o consumo é a fonte vital da cultura, é objeto de lutas, que, enquanto uma atividade ritual produz sentidos e significados.

De acordo com Canclini (1991; 1997), a prática de consumo extrapola tanto a ideia naturalista das necessidades, quanto

a concepção instrumentalista dos bens. Para ele, o consumo cultural é um conjunto de processos socioculturais em que se realizam a apropriação e os usos de produtos, e ainda, segundo o autor, apesar da racionalidade econômica explorada pelo mercado, nesse âmbito, a dimensão simbólica dos produtos prevalece sobre os valores de uso e troca.

A questão cultural do consumo, mesmo no modelo de reprodução de forças de trabalho e expansão de capital econômico, está relacionada a um espaço de disputas, diferenças sociais e distinções simbólicas. Portanto, o consumo também pode ser "un scenario de integración y comunicación" (CANCLINI, 1991, p. 37) onde há troca de significados, objetificação dos desejos e ritualização da satisfação.

Considerando que o consumo é um ato cultural que serve para pensar, assim como, um lugar de produção de sentidos onde os usos ganham formas sociais (CANCLINI, 1997; MARTÍN-BARBERO, 2015), nesse âmbito é possível compreender que, "consumir é participar de um cenário de disputas por aquilo que a sociedade produz e pelos modos de usá-lo" (CANCLINI, 1997, p. 54). Ao olharmos para essas questões, e também em torno da cultura, é possível ver que no cenário brasileiro, devido à multiplicidade dos processos sociais, a estrutura eurocêntrica, branca e patriarcal, que se estabeleceu no Brasil, durante e após a colonização das terras tupiniquins, tem sido questionada por diversos movimentos sociais em busca do reconhecimento e visibilidade da heterogeneidade cultural do país.

A partir deste panorama vemos que o enfoque à questão cultural é fundamental para as ações da negritude na sociedade.

O Movimento Negro[94] possui um importante papel nessa esfera, pois ao sistematizar experiências sociais, culturais, históricas, políticas e coletivas da população negra, mesmo com diversos conflitos e contradições, segundo Nilma Lino Gomes (2017), ele atua como mediador entra a negritude, Estado e sociedade, tanto na organização política, quanto na pressão social.

Posto que, "existen conjuntos de consumidores com formación particular em la historia de cada campo cultural" (CANCLINI, 1991, p. 42) a partir das ações e contestações do Movimento Negro, da ressignificação das pessoas negras na sociedade, assim como, do deslocamento da negritude da marginalidade para o centro da cultura e da identidade nacional, observamos que novas possibilidades e discursos começaram a surgir. Através das ações culturais do Movimento Negro, os afro-brasileiros passaram a contestar a hegemonia cultural dos meios de comunicação. Não que antes não fosse possível, mas é que a cultura eurocêntrica que domina diversas esferas da sociedade, incluindo os meios de comunicação, possibilitou a disseminação de um padrão de consumo e comportamento eurocêntrico, alocando as culturas de diferentes povos e etnias para uma posição periférica e subalternizada.

Para compreender a importância do Movimento Negro nessa análise é importante compreender as suas posições históricas que ora produziram sentidos positivos, ora negativos nos atores sociais dentro da sociedade brasileira. Para isso,

---

94 De acordo com Nilma Lino Gomes "[...] entende-se por Movimento Negro as mais diversas formas de organização e articulação das negras e negros politicamente posicionados na luta contra o racismo e que visam à superação desse perverso fenômeno na sociedade. (...) Os grupos atuam com o objetivo explícito de superação do racismo e da discriminação racial, de valorização e afirmação da história e da cultura negras no Brasil, de rompimento de barreiras racistas impostas aos negros e às negras na ocupação de diferentes espaços e lugares na sociedade (2017, pp. 23-24).

iremos abordar a trajetória e as três principais fases do Movimento Negro na construção e análise histórica apresentada por Petrônio Domingues (2007).

Segundo o autor, na primeira fase do Movimento Negro se deu após a abolição da escravatura, a marginalização do negro ocorreu devido ao sistema político que não ofertou ou possibilitou nenhuma oportunidade e possibilidade para superação aos efeitos do período de escravidão. Datada por Petrônio Domingues (2007) entre o período de 1889 e 1937, em alguns estados do Brasil os ex-escravizados e seus dependentes criaram grupos e associações assistencialistas, recreativas e/ou culturais para lidar com os efeitos sociais das heranças do escravagismo. O autor salienta que a imprensa negra também foi um importante motor para a articulação do movimento, pois ao difundir informações e notícias da negritude conseguiu fortalecer a luta contra o preconceito e propor reflexões sobre o problema do racismo. Nessa época partidos políticos como a Frente Negrina Brasileira (FNB), e outras entidades, foram criadas para buscar a integração das pessoas negras à sociedade. Nesse mesmo momento a negritude tinha uma estratégia cultural de inclusão assimilacionista, os princípios ideológicos eram nacionalistas, e se aproximavam de posições políticas de direita. A mestiçagem era vista como positiva, e buscava-se o distanciamento frente a alguns símbolos associados à cultura negra, como capoeira, samba e religiões de matrizes africanas.

A segunda fase do Movimento Negro ocorreu de 1945 a 1964, e apresentou uma estratégia cultural de inclusão integracionista na qual a ideologia política ainda era nacionalista, porém dividia-se entre o centro e a direita. Naquele período a

conjuntura internacional teve um papel relevante através dos movimentos da negritude francesa e o pensamento sobre a descolonização da África. O despreparo cultural passou a ser um fator observado e tensionado, e a relação com a cultura negra passou a apresentar uma ambiguidade valorativa diante dos símbolos à cultura negra. Neste período o teatro e a imprensa passaram a ser um método de luta contra o racismo.

Já na terceira fase do Movimento Negro, datada entre os anos de 1978 e 2000, o movimento africanizou-se e passou a buscar a promoção de uma identidade étnica específica do negro. O padrão de beleza, roupas e diversos outros bens de consumo passaram a ser questionados e buscou-se romper com o modelo branco instituído na sociedade. A estratégia cultural de inclusão passou a ser diferencialista, e os negros passaram a buscar igualdade na diferença, com um discurso contundente e adesão às forças políticas de esquerda marxista. O afrocentrismo tornou-se uma característica importante na conjuntura internacional e refletiu bastante no Brasil, e nesse momento a valorização dos símbolos associados à cultura negra tomou uma forma positiva.

Com a valorização da cultura negra na sociedade e entre seus pares, o Movimento Negro contemporâneo passou a ter um papel fundamental no cotidiano da comunidade negra. No que concerne a legitimidade histórica da negritude, o movimento cultural identitário das pessoas negras na contemporaneidade deslocou-se "[...]na retomada de si, isto é, na sua afirmação cultural, moral, física e intelectual, na crença de que ele é sujeito de uma história e de uma civilização que lhe foram negadas e que precisava recuperar" (MUNANGA, 1990, p. 111). Conforme Kabengele Munanga a negritude pode ser

vista como um "movimento anti-racista, num movimento ideológico político para a libertação dos negros do sistema colonial e do racismo praticado contra ele na sua 'diáspora'" (1990, p.112), mesmo com seus problemas e contradições, ainda nas reflexões do autor.

No âmbito da dialética das relações raciais, Octávio Ianni (2004) diz que na ideologia racial o estigmatizado ao ser tratado como exótico, estrangeiro, precisa desenvolver a sua autoconsciência crítica para pensar a condição de subalterno ao qual é colocado. A partir daí que o estigmatizado constrói sua contra-ideologia, ideologia de protesto, indignação, reivindicação, emancipação (IANNI, 2004, grifo do autor). Ainda segundo o autor, o processo de racialidade do início do século XXI aconteceu quando povos e nações compreenderam que se definem pela etnia, pois as dinâmicas das relações sociais são produzidas pela raça, construindo um contraponto nas tensões de identidade, alteridade e diversidade. As diferenças étnico-raciais são aspectos que politizam o funcionamento das relações através de estigmas, "estigma esse que se insere e se impregna nos comportamentos e subjetividades, formas de sociabilidade e jogos de forças sociais, como se fosse 'natural" (IANNI, 2004, p. 23).

Na politização das discussões e tensões acerca das relações sociais e raciais que se constituem em diversas esferas sociais, os movimentos da negritude a partir da década de 1980 passaram a se mobilizar para desenvolver práticas culturais que visavam conscientizar e tornar as pessoas negras agentes de suas próprias histórias e cultura (MNU, 1982). Neste período o Movimento Negro Unificado no documento intitulado Programa de Ação do MNU em 1982, reconheceu a cultura como

um poderoso instrumento de manipulação política que inferiorizava as pessoas negras, aprofundava e desenvolvia contradições na população negra.

A cultura enquanto um espaço de disputas, é um motor importante na luta e resistência de muitos indivíduos. José Luiz dos Santos (2006) diz que a cultura expressa as complexas realidades e características que unem e diferenciam os agrupamentos humanos, e que é fundamental entender a lógica interna das práticas, costumes, concepções e transformações que dão sentido à realidade cultural daqueles que a vivem. Ainda, segundo o autor "[...] o estudo da cultura contribui no combate a preconceitos, oferecendo uma plataforma firme para o respeito e a dignidade nas relações humanas" (SANTOS, 2006, p. 8).

Nilma Lino Gomes diz que a cultura "diz respeito às vivências concretas dos sujeitos, à variabilidade de formas de conceber o mundo, às particularidades e semelhanças construídas pelos seres humanos ao longo do processo histórico e social" (2003, p. 75). Ainda, de acordo com a autora, é por meio da cultura que as pessoas dão significações, valores, estipulam regras e transformam-se, mesmo que seus comportamentos aconteçam sob a dominação de uma lógica simbólica.

O discurso eurocêntrico da indústria cultural brasileira fez com que os discursos dos meios de comunicação tivessem um papel relevante na construção de estigmas, subalternidade e invisibilidade de diversos grupos na sociedade. Entretanto, o Movimento Negro Unificado no documento Programa de Ação do MNU (1982), já denunciava na década de 1980, que os meios de comunicação consolidaram o eurocentrismo no Brasil ao negar a pluralidade da cultura brasileira.

Segundo Martín-Barbero (2015), é no campo da comunicação que os atores sociais passam a questionar a cultura política tradicional, as contradições e conflitos de classe, povos e etnias na constituição da identidade da nação. Através das mediações os atores sociais, produzem, negociam e compartilham novos sentidos nas apropriações e usos de meios e bens simbólicos (MARTÍN-BARBERO, 2015).

Canclini aponta que, atualmente as identidades e muitos questionamentos acerca da cidadania dos indivíduos se configuram através do consumo privado de bens e dos meios de comunicação em massa, e não necessariamente pela participação coletiva em espaços públicos. Muitas condutas de consumo residem em uma insatisfação profunda, e muitas delas são oriundas da questão da cidadania: "A que lugar pertenço e que direitos isso me dá, como posso me informar, quem representa meus interesses?" (CANCLINI, 1997, p.13). E, é nesse movimento que observamos que muitas contestações dos atores sociais às construções socioculturais que invisibilizam diversos grupos têm ocorrido na esfera da mídia.

Em um recorte à negritude, o que vemos é que no primeiro momento as pessoas negras começaram a refletir e questionar as construções sociais e midiáticas dos afrodescendentes nas mídias e na sociedade. Isso se deu através das inúmeras ações do Movimento Negro, que circula narrativas antirracista e denuncia práticas discriminatórias. Ao compreenderem que existe uma lógica simbólica que constrói o discurso de inclusão ou exclusão, estes atores sociais passaram a se informar e consumir produtos, narrativas e bens simbólicos que dialoguem e contemplem suas experiências e realidades socioculturais. Esse movimento fez com que muitos afrodes-

cendentes se aproximassem de seus pares,

Após a apropriação de sentido, a comunidade negra no uso dos diversos dispositivos e recursos tecnológicos têm circulado interpretações que geram manifestações socioculturais de diversas naturezas. E, ao compreender como o público negro fora invisibilizado, não apenas por questões socio-históricas, mas também pela tentativa de estabelecimento da homogeneidade nacional proporcionada pela indústria cultural observamos que é no campo da comunicação e cultura que os afro-brasileiros dão início às práticas de afroconsumo, que se estende para diversos campos.

Ao mesmo tempo, é refletindo sobre a diferença que articularemos alguns aportes decoloniais. Ainda que a noção de agência e localização seja proveniente das teorias afrocentradas, busca-se aqui, realizar um exercício de aproximação, considerando que na heterogeneidade cultural do contexto brasileiro "a realidade latino-americana (múltipla/heterogênea/diversa/plural/comum) é uma amostra paradigmática de miscigenação e mestiçagens culturais" (MALDONADO, 2011, p. 4).

NEGRITUDE E DECOLONIALIDADE

As práticas de afroconsumo significam muito mais do que apenas consumir bens materiais, elas são resultados de um longo processo de descolonização do pensamento que visam formas de fortalecer a identidade negra coletiva e individual. "Na atual conjuntura, através do uso dos recursos e dispositivos tecnológicos, os afro-brasileiros organizam-se em redes e criam estratégias comunicacionais para gerar e distribuir conteúdos que denunciam situações de discriminação e desigualdades raciais" (CAROLINE, 2020b), e é nesse movimento

que a prática do afroconsumo, muitas vezes, acaba sendo articulada e circula dentro das redes interacionais questionando o discurso colonizador da sociedade brasileira. Entende-se que "[...] as representações de pessoas negras e de conteúdos antirracistas aumentaram devido às contestações políticas e culturais" (CAROLINE, 2020a, p. 65), e isso se aproxima muito do fato de que, "[...] por trás da questão do significado do colonialismo e da descolonização, está o colonizado como questionador e potencial agente [...], diferente da posição esperada deles [...]" (MALDONADO-TORRES, 2019, p. 33).

Os movimentos da negritude têm tensionado os processos de descolonização/colonização, e a posição de diversos autores negros, têm demonstrado isso. Frantz Fanon e Aimé Césaire desenvolveram noções e apresentaram ideia anti-colonialistas, assim como Abdias do Nascimento (2002), que há muito tempo aponta a necessidade de independência e libertação ideológica das pessoas negras, pois para ele a negritude é vítima do racismo tanto no eixo político da esquerda, quanto da direita. Outro importante exemplo é Lélia Gonzales (1988), que propôs através da categoria da amefricanidade, uma forma de pensar a experiência da negritude nas Américas partindo de matrizes africanas.

Muitos autores negros brasileiros são decoloniais mesmo antes da definição do giro decolonial (MALDONADO-TORRES, 2007; 2008), entretanto, assim como pontuam Bernardino-Costa e Grasfoguel (2018) eles têm sido silenciados, talvez por uma barreira linguística, talvez pela falta de diálogo e correspondência, nunca saberemos ao certo. O que sabemos neste momento é que precisamos questionar o silenciamento de importantes referências decoloniais porque é necessá-

rio tensionar a estrutura racista que opera até mesmo dentro dos processos decoloniais.

Bourdieu (2007) aponta que o sistema de ensino possui um importante papel na legitimação cultural, pois tem o poder de converter em cultura legítima. Esse apontamento nos leva à reflexão de que a legitimação de qualquer movimento que ocorre para além das elites, ou até mesmo dentro delas, só é consolidado a partir do reconhecimento intelectual, que pode legitimar, banalizar ou neutralizar um algo, sempre apontando e construindo discursos a partir dos interesses das instituições e pensamentos que eles defendem a partir do habitus. Intelectualidade, essa, que mesmo decolonial, ainda recebe visibilidade, ou não, a partir da cor da pele. E, talvez esse movimento não seja intencional, pois ele se ancora nas subjetividades dos sujeitos que foram moldadas a partir de um discurso sociocultural construídos em uma lógica do racista, e que precisa ser enfrentada.

Esse enfrentamento é necessário porque a decolonialidade é uma teoria pautada na ideia de raça, e uma vez que, de acordo com Quijano (2005), o sentido de raça não era conhecido antes da América, quando então, novas identidades sociais se fundaram a partir das diferenças fenotípicas entre conquistados e conquistadores. O que queremos dizer com isso é que, ainda que exista um processo de decolonialidade em curso, o fenótipo dos indivíduos ainda é um grande balizador, e o afroconsumo cultural acaba sendo a virada de chave para a visibilidade de quem continua sendo invisível.

A prática do afroconsumo passa pela questão de como o sujeito se enxerga perante as intersecções culturais que se apresentam na multiculturalidade da sociedade. Afroconsu-

mir é um ato decolonial, porque o afroconsumo é uma ação de cidadania carregada de simbologia política que visa o enfrentamento às lógicas do racismo." (CAROLINE, 2020, p. 66). Racismo este que se encontra presente até mesmo dentro das estruturas e discursos que falam em descolonização, mas que por muito tempo silenciaram autores da América Latina, e que de certa forma ainda continua silenciando à negritude.

Devido às diversas mudanças, demandas e contestações acerca das práticas socioculturais da negritude, assim como outros grupos marginalizados, é possível constatar que o propósito da prática de afroconsumo pode ser vista como uma tentativa de estabelecer tanto novos pactos econômicos, quanto culturais (CANCLINI, 1991). Esse movimento tem tensionado as posições e construções eurocentradas de narrativas midiáticas, políticas culturais, econômicas, e até mesmo as estruturas de poder da sociedade. O afroconsumo começa a tomar forma no despertar da consciência negra, e começa em um âmbito individual e subjetivo, até alcançar o contexto cultural, e acaba impactando diversos setores da sociedade, incluindo o mercado e a economia, como podemos ver na pesquisa da ETNUS citada anteriormente.

O afroconsumo começa no mercado de bens simbólicos e tem potencial para alcançar as estruturas de poder da sociedade, mas para isso é preciso atentar-se aos atravessamentos do capitalismo nas questões socioculturais. Quijano (2009) aponta que na estrutura de poder da sociedade, no caso da América (Latina), o capitalismo articula grupos que que impõem controle acerca das heterogeneidades históricas sempre baseados nas necessidades, intenções, desejos, opções, preferências, ignorância e/ou conhecimento dos indivíduos.

Para Quijano (2009) o capitalismo compreende todo o universo heterogêneo da sociedade através do controle do capital. Segundo o autor, é através do caráter capitalista que muitas relações de poder e autoridade na malha das relações sociais – como trabalho, sexo, subjetividade, conhecimento, autoridade, entre outros elementos e seus produtos –, se estabelecem na sociedade.

Porém, a prática do afroconsumo atua na dimensão simbólica do capitalismo e reside tanto nas suas transformações, assim como, nas reformulações sociais e resistências culturais (CAROLINE, 2020b, p. 6). Isso porque, conforme Jessé de Souza, o capitalismo não constrói novas ideias, uma vez que ele é um campo de lutas abertas que mobiliza as construções simbólicas. Sendo assim, através da incorporação de distintas formas de conhecimento e capital cultural, é que a mobilização política e ação coletiva organizada torna-se uma forma de luta simbólica por justiça social (SOUZA, 2012; 2013). Por conseguinte, o afroconsumo, no âmbito econômico e material, apoia-se no fato de que o 'outro' do capitalismo não está apenas fora dele, mas também pode ser gestado no seu próprio interior ao se problematizarem seus próprios dispositivos de justiça em seus próprios princípios implícitos de equidade e de bem comum" (SOUZA, 2012, p. 31).

Portanto, a partir de todas as considerações apresentadas e discutidas anteriormente o que vemos é que muitos sujeitos negros já têm se organizado em torno de um projeto decolonial. Ao se organizarem coletivamente para o consumo, seja ele midiático ou de bens, contestam, na contemporaneidade, seu próprio potencial de consumidor, e assumir uma postura decolonial nas esferas do consumo vai além das questões de

representatividade e identidade, é sobre o direito de existir dentro de uma sociedade que silencia os corpos colonizados.

Se, o afroconsumo é "um conjunto de processos sociocul-turais que busca o fortalecimento econômico, social, político e cultural das pessoas negras, localizado na heterogeneidade cultural, que possibilita o encontro de códigos que unificam as pessoas negras em torno de um projeto comum de ação. (CAROLINE, 2020b, p. 7, grifo da autora). E, a "decolonialidade é uma luta que busca alcançar não uma diferente modernida-de, mas alguma coisa maior do que a modernidade (MALDO-NADO-TORRES, 2019, p. 36), seguindo nessa lógica, acoplamos a esse pensamento, a convicção de que a busca pela compre-ensão e enfrentamento à complexidade e dinâmicas do racis-mo faz com que esses movimentos traga à tona a dimensão de que "estamos só no começo de uma verdadeira compreensão de suas estruturas e mecanismos" (HALL, 2005, p. 8).

CONCLUSÃO

É válido ressaltar que ainda é necessário amadurecer e es-tressar diversas esferas e atravessamentos do tema, pois ao aportar a prática do afroconsumo no âmbito cultural buscá-vamos exercitar as possibilidades teórico-metodológicas do processo de pesquisa que se encontra em construção. Mas inicialmente o que podemos ver é que o afroconsumo busca contemplar a agência e localização da negritude, e surge por diversos motivos. A prática se apresenta para a comunidade negra como uma forma de promover igualdade, existência, desenvolvimento sociocultural e afirmação da identidade. Ao identificarmos que a comunidade negra tem buscado se aproximar de seus pares, constatamos que a prática de afro-

consumo de bens materiais, culturais e simbólicos na sociedade, pode vir a ser uma forma de enfrentar e descontruir as lógicas do racismo.

Tanto a pesquisa mercadológica realizada pela empresa de consultoria ETNUS, quanto a dissertação de Gustavo Carneiro são importantes para constatarmos que a prática do afroconsumo têm sido realmente mencionada e debatida por atores sociais pertencentes à comunidade negra. Ainda em processo de investigação, a pesquisa sobre as práticas de afroconsumo cultural já retorna alguns resultados que mostram que as contestações, ações sociais, políticas e culturais do Movimento Negro resultaram em mudanças significativas dentro da sociedade. Lentas, porém, visíveis, a ascensão e a mudança socioeconômica das pessoas negras têm trazido à luz questões que geram novos desafios, condições, possiblidades, desejos e aspirações.

Porém, embora o processo de descolonização esteja progredindo, ele também se mostra bastante lento e truncado, pois o racismo ainda atinge a todas as camadas da sociedade, e com muito esforço é possível observar que a lógica racista está engendrada até mesmo dentro do projeto decolonial. É necessário pensar em primeiro lugar como incorporar vozes silenciadas à discussão, pois não há como defender a descolonização se ainda partimos de subjetividades racistas e colonizadoras.

As diferenças socioculturais que se estabeleceram nos processos históricos e sociais que invisibilizam autores negros, são as mesmas que agem no âmbito psicossocial e que afetam as práticas de consumo das pessoas negras, no exemplo mostrado por Burrell. E isso parece que ainda se encontra

enraizado. Portanto, para pensar a decolonialidade afroconsumir é urgente. Obviamente isso não é algo que acontece do dia para noite, é um processo que ainda precisa ser muito investigado, mas que pode se apresentar como uma força decolonial, frente aos respaldos das lógicas racistas.

Os discursos e pesquisas sobre a negritude são, costumeiramente, pautados nas mazelas do preconceito e nas lógicas do racismo, entretanto encontramos no afroconsumo um conforto e esperança de desenvolver uma pesquisa que se debruce sobre novas possibilidades. Posto que, o Movimento Negro tem buscado a ressignificação da negritude na sociedade, e ao fazer parte dos fenômenos investigados, acredita-se que o desenvolvimento do afroconsumo pode, humildemente, colaborar no futuro na discussão sobre os rumos das contestações e questionamentos acerca dos rumos da negritude e da decolonialidade.

Por fim, é preciso compreender a importância das reflexões e da colaboração da negritude dentro do projeto decolonial. É necessário refletir sobre as mudanças nos cenários socioculturais, que mesmo em processo de evolução, continuam repetindo lógicas racistas.

Considerando que, muitas estruturas políticas e culturais se mostraram por diversas vezes ineficazes, é importante refletir sobre a importância das práticas de afroconsumo dentro da decolonialidade porque mesmo em um projeto de descolonização do pensamento, a maioria desses pensamentos, ainda que latino-americano, continuam majoritariamente não-negros. Questionar-se sobre a auto-conveniência no escamoteamento do discurso da negritude na academia, da autonomia das pessoas negras na economia, na invisibilidade nos

meios de comunicação, na sociedade em geral, é um passo importante na verdadeira busca por um projeto decolonial, caso contrário, ele continuará reproduzindo opressões raciais e socioculturais.

Referências

• BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSFOGUEL, Ramón. (2016) Decolonialidade e perspectiva negra. Sociedade e Estado, Brasília, v. 31, n. 1, p. 15-24.
• BOURDIEU, Pierre. (2007) A economia das trocas simbólicas.São Paulo: Perspectiva.
• BURRELL, Tom. Brainwashed: Challenging the Myth of Black inferiority. New York: Hay House. 2009.
• CANCLINI, Néstor García. (1991) El consumo sirve para pensar. Diálogos de la comunicación, n. 30, México: Revista de la FELAFACS.
• _____. (1997) Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização. Rio de Janeiro: UFRJ.
• CARNEIRO, Gustavo. (2017) Corporeidade, consumo e identidades políticas: estratégias de empoderamento feminino negro realizadas pelo coletivo das pretas na cidade de Vitória/ES (2017). 132p. (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Educação Física. Mestrado em Educação Física. Universidade Federal do Espírito Santo. Vitória.
• CAROLINE, Joselaine. (2020a) Genocídio e invisibilidades: apontamentos socioculturais da população negra a partir da análise do documentário O caso do homem errado (2018). Revista Doc Online, [s.l.], n. 28, set. pp. 64-77.
• CAROLINE, Joselaine. (2020b). Afroconsumo: breves apontamentos culturais. In: 43º CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO - INTERCOM, 2012, Virtual (Anais). São Paulo; Intercom.
• DOMINGUES, Petrônio. (2007) Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos. Revista Tempo, Niterói, v.12, n.23. pp. 100-122.
• DOUGLAS, Mary e ISHERWOOD, Baron. (2004) O Mundo dos Bens. Para uma antropologia do consumo. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ.
• ESCOSTEGUY, Ana Carolina. (2010) Cartografias dos estudos culturais: uma versão latino-americana. Belo Horizonte: Autêntica.
• ETNUS. (2016) Afroconsumo: Pesquisa sobre comportamento e hábitos de consumo dos afrodescendentes da cidade de São Paulo. São Paulo.
• FLICK, Uwe. (2009) Introdução à pesquisa qualitativa. Porto Alegre: Artmed.
• GOMES, Nilma Lino. (2003) Cultura negra e educação. Revista Brasileira de Educação, Rio de Janeiro, n. 23, p. 75-85.
•_____. (2017) O movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes.
• GONZALEZ, Lélia. (1988). A categoria político-cultural de amefricanidade". Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro, no. 92/93, p. 69-82.

• HALL, Stuart. (1996) Race, culture, and comunications: looking backward and forward at cultural studies". In:STOREY, J. (ed.). What is cultural studies?, London, Arnold, pp.336- 343.
• HALL, Stuart. (2013) Da diaspora: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG.
• IANNI, O. (2004). Dialética das relações raciais. Estudos Avançados, 18(50), 21-30. Recuperado de http://www.revistas.usp.br/eav/article/view/9966.
• MALDONADO, Alberto Efendy. (2011) A construção da cidadania científica como premissa de transformação sociocultural na contemporaneidade. In: Compós, Associação Nacional de Programas de Pós-Graduação em Comunicação, 20., 2011, Porto Alegre. Anais eletrônicos... Porto Alegre: UFRGS/Compós.
• MALDONADO-TORRES. (2019) Decolonialidade e pensamento diaspórico. Org. Joaze Bernardino-Costa, Nelson Maldonado-Torres, Ramon Grosfoguel. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
• MARTÍN-BARBERO, Jesús. (2015) Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2015.
• MILLER, Daniel. (2007) Consumo como cultura material. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, v. 13, n. 28, dez.
• MOVIMENTO NEGRO UNIFICADO. (1982) Programa de Ação. Discutido e aprovado no III Congresso Nacional do MNU. Belo Horizonte, abr.
• MUNANGA, Kabengele. (1990) Negritude afro-brasileira: perspectivas e dificuldades. Revista de Antropologia, São Paulo, n. 33, p.109-117.
• NASCIMENTO, Abdias do. (2002). O quilombismo. Brasília/ Rio de Janeiro: Fundação Palmares/ OR Editor Produtor.
• QUIJANO, A. (2005) Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clasco.
• SANTOS, José Luiz. (2006) O que é cultura. São Paulo: Brasiliense.
• SOUZA, Jessé. (2013) A insivibilidade da luta de classes ou a cegueira do economicismo. In: BARTELT, Dawid Danilo (Org.) A "nova classe média" no Brasil como conceito e projeto político. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll, 2013. pp. 55-68.
• SOUZA, Jessé. (2012) Os batalhadores brasileiros: nova classe média ou nova classe trabalhadora?. Belo Horizonte: Editora UFMG.
• YÚDICE, George. (2006) A conveniência da cultura: usos da cultura na era global. Belo Horizonte: Editora UFMG.

Tarcízio Macedo

Tarcízio Macedo (Porto Alegre-RS, Brasil)

tarciziopmacedo@gmail.com

Doutorando em Comunicação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Mestre em Comunicação, Cultura e Amazônia pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Especialista em Comunicação Científica na Amazônia pelo Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA/UFPA). Graduado em Comunicação Social, habilitação em Jornalismo, pela UFPA. Membro da Rede de Pesquisa em Jogo e Cultura Política (Metagame) e pesquisador do Laboratório de Artefatos Digitais (LAD/UFRGS), do Grupo de Pesquisa em Inovação e Convergência na Comunicação (InovaCom/UFPA) e do Grupo de Pesquisa em Comunicação, Consumo e Identidade (Consia/UFPA.

Estudiante de doctorado en Comunicación en la Universidad Federal de Rio Grande do Sul (UFRGS). Máster en Comunicación, Cultura y Amazonía de la Universidad Federal de Pará (UFPA). Especialista en Comunicación Científica en la Amazonía por el Centro de Altos Estudios Amazónicos (NAEA/UFPA). Graduado en Comunicación Social, habilitación en Periodismo, por la UFPA. Miembro de la Red de Investigación en Juego y Cultura Política (Metagame) e investigador del Laboratorio de Artefactos Digitales (LAD/UFRGS), del Grupo de Investigación en Innovación y Convergencia en Comunicación (InovaCom/UFPA) y del Grupo de Investigación en Comunicación, Consumo e Identidad (Consia/UFPA).

Para pensar a episteme do jogar: aproximações ao pluralismo metodológico e à ecologia de saberes do jogar

INTRODUÇÃO

"Pesquisar jogos é um desafio". Essa talvez seja a frase mais recorrente no espaço dedicado ao exercício metodológico de trabalhos que se debruçam ao estudo de jogos, sobretudo em sua forma contemporânea mais famosa: os video games. Ainda que este tipo de excerto seja questionável pelo seu caráter presunçoso, uma vez que denota, em alguma medida, uma necessidade por parte daquele que pesquisa de que seu objeto e seu trabalho sejam tornados especiais[95], frases como esta não são por acaso, especialmente em um campo relativamente recente como os *game studies* – termo pelo qual é conhecimento internacionalmente uma linhagem de pesquisas que se dedica aos estudos de jogos.

A despeito de um crítico poder acusar a existência de um problema de natureza ética em afirmações deste tipo, há um diagnóstico que pode ser absorvido delas, um que se refere ao problema do método – ou melhor, da metodologia. Jogos, em suas variadas formas, são objetos de estudo para os quais ainda hoje não existe uma metodologia específica de-

95 Uma prática que, para os mais fervorosos acadêmicos, não deveria estar contida em um trabalho científico.

finida. As análises que predispomos utilizam das ferramentas e instrumentos à disposição, muitos dos quais sem a devida reflexão que problematize os potenciais e limites que esses empréstimos – advindos de outras disciplinas dos saberes – oferecem, como argumenta Espen Aarseth (2003).

Se, por um lado, prolifera uma vasta produção teórica que caracteriza o campo, por outro, dado o próprio caráter relativamente incipiente da área quando comparada com outras (e.g.. Sociologia, Antropologia e Comunicação), não é possível que se diga o mesmo quanto aos debates em torno de sua metodologia[96] – para além daquele que fora, política e estrategicamente, travado na cruzada pela sua independência no início deste século (cf. Falcão, 2014). Na realidade, ainda hoje são poucos os livros e autores que se empenham a desenvolver uma reflexão acerca destes temas[97].

Os debates epistemológicos e metodológicos não caminham de forma separada, mas se embricam no processo. Os pressupostos epistemológicos guiam a construção de abordagens e estratégias metodológicas no estudo de qualquer fenômeno. Assim, antes que me preocupe com a metodologia a ser utilizada em uma pesquisa em jogos, a escolha de uma certa dimensão epistemológica auxilia na investigação e na

---

96 Só mais recentemente o debate epistemológico do jogo e do jogar tem sido resgatado a partir de um movimento que se desenvolve no seio dos *game studies* (Falcão et al., 2020; Macedo & Kurtz, 2021; Mukherjee, 2017; Mussa, Falcão & Macedo; Penix-Tadsen, 2019; Trammell, 2020), num esforço de descentralizar ou ao menos relativizar posições hegemônicas que historicamente estruturam os estudos sobre video games (Falcão et al., 2020). Esse empreendimento, entretanto, não contempla a diversidade contida na ideia e no fenômeno do jogo/jogar – cujo resgate recente vem sendo defendido dentro do campo em um movimento de abertura e inclusão dos jogos em geral –, ainda que o conceito abra espaço para que essa abrangência seja contemplada. Trata-se de um empreendimento que privilegia, especificamente, uma leitura do jogo como medium.

97 *Game Research Methods*, editado por Petri Lankoski e Staffan Björk (2015), é uma das poucas obras que se dedica à questão do método nos estudos de jogos. Outra reflexão pode ser encontrada em um artigo de Aarseth (2003). No entanto, apenas uma ampla pesquisa poderia mapear o tratamento dado à metodologia nos *game studies* ao longo do tempo. Estes dois exemplos aqui elencados, portanto, não têm efeito suficientemente representativos.

forma de se operar um estudo. Neste sentido, antes de oferecer dois imediatos caminhos que professam minha leitura de tomar o jogar como um instrumento de conhecimento, subscreve-se a necessidade de iniciar esse debate a partir de uma questão de ordem muito mais epistemológica e política.

O objetivo deste capítulo, portanto, é problematizar esta inerente relação. Essa orientação epistemológica favorece a compreensão de lugares e fenômenos que, é minha crença, podem ser melhor interpretados pela academia. Dois argumentos ajudam a orientar o movimento empreendido neste trabalho. (i) O primeiro é que desde que se debate sobre jogos se defende que este deve ser compreendido enquanto um fenômeno social elementar da cultura (Huizinga, 2001), uma que reproduz diferentes formas de jogo, e consequentemente de se jogar, no contato com tradições e costumes. Assim, "o jogo – em sua multitude – se apresenta como elemento de geração, formador e definidor de fenômenos culturais" (Falcão & Perani, 2017, p. 1), bem como se sublinha o modo como estes dependem do elemento lúdico e necessitam, em seu íntimo e em suas múltiplas nuances (da música, da brincadeira e do júbilo, por exemplo), do jogo.

(ii) Mas é no segundo argumento, cuja raiz se desdobra pela sua óbvia relação com o primeiro, que se encontra o foco da questão aqui em discussão: a percepção de que a atividade de jogar envolve um empenho epistemológico de parte daqueles que agem sobre ele. Para contemplar esta dimensão do jogar, há de se observar a atividade a partir de sua multiplicidade, há que se considerar defender uma pluralidade epistemológica em volta da prática de jogo. A proposta que trago para a discussão neste trabalho procura enfatizar o re-

conhecimento da diversidade das formas de (se) conhecer, de modo que considero justo aproximar o jogo e o jogar de uma acepção inclusiva acerca da noção de conhecimento. Diz-se de uma diversidade cujos limites não são possíveis de se aferir de antemão ao envolvimento e relação ativa com essa forma de conhecer, isto é, do ato de jogar.

Isto posto, este texto se alinha a esforços recentes que atuam no sentido de redefinir a cultura do jogo a partir do Sul[98] (Penix-Tadsen, 2019), na medida que reconhece a necessidade de abarcar não somente os conceitos e agendas de uma Epistemologia do Sul (Santos, 1995), mas também os conflitos sobre os quais esta se debruça. Esse movimento requer, no contexto dos videogames, "aprender que existe o Sul; aprender a ir para o Sul; aprender a partir do Sul e com o Sul" (Santos, 1995, p. 508).

O texto é apresentado da seguinte maneira: na próxima seção, estabeleço alguns pressupostos das epistemologias e epistemes do jogar[99], rascunhos que nos ajudam a (re)pensar em uma percepção da ação desempenhada no jogo como forma de conhecimento, dentro de uma ecologia de saberes do jogar (mais ampla). A seguir, ofereço uma maneira de compreensão desta a partir de um modo experiencial de es-

98 A expressão alude a um conjunto de países em desenvolvimento, incorporando também as regiões mais "pobres" do globo – que segundo a projeção de Mercator, a representação cartográfica do mundo mais utilizada, estariam em geral ao sul do Hemisfério – em oposição aos mais "ricos", localizados no Norte global. O termo também é utilizado como uma metáfora para povos, culturas e países que possuem uma condição histórica compartilhada de exploração, sofrimento, exclusão social e silenciamento pelo capitalismo, colonialismo, neocolonialismo, colonialidade e uma estrutura social e econômica com grandes disparidades no que tange a padrões de vida, esperança, vulnerabilidade e acesso a recursos fundamentais de vida (Mignolo, 2003).

99 Ao falar das epistemes do jogar, em específico, também se poderia contemplar as epistemes do jogo. Cada uma demandaria um debate particular, e ambas caminham conectadas, mas se tratam de empreendimentos frutos de distintas epistemologias e epistemes de quem, de um lado, construiu o jogo e, de um outro, o jogou – que não necessariamente são consonantes. Aqui pretendo, por uma questão de enfoque, concentrar meus esforços no argumento de que jogar um jogo permite a produção de um conhecimento específico gerado por essa atividade, mas sem negar que produzi-lo também o é. Tratam-se de leituras complementares, portanto.

tar em campo. O tópico seguinte problematiza a importância do engajamento a uma postura epistemológica e metodológica do jogar e, por fim, o último tópico desenha um mecanismo de estruturação do procedimento metodológico com base em um modelo quadripartite. Essa orientação oferece um modo de percepção e acercamento, e não necessariamente um conjunto de procedimentos fixos e imutáveis. Sua proposta é permitir um projeto de práxis do conhecer de forma a dar insumos a uma percurso experiencial de estar em campo, com o intuito de entender as epistemes do jogar e a nos encaminhar ao registro de suas epistemologias.

1. SOBRE EPISTEMOLOGIAS, EPISTEMES E A ECOLOGIA DO JOGAR: PRESSUPOSTOS E RASCUNHOS PARA UMA PERCEPÇÃO DA AÇÃO NO JOGO COMO FORMA DE CONHECIMENTO

Uma epistemologia do jogar, como espaço dos possíveis, parte de um princípio que deve considerar todos os conhecimentos que existem no mundo. Nesta concepção, a ideia de epistemologia que endereço concebe o conhecimento como algo indissociável da vida. Em Johan Huizinga (2001), por exemplo, o ato de jogar é uma forma de estruturar situações vividas, nele sobrevive a potência capaz de organizar aspectos espraiados da realidade naquilo que se chama de experiência lúdica. Ao que José Messias e Ivan Mussa (2020, p. 182, grifo meu), em sua proposta de gambiara como epistemologia, acrescentam: “a discussão epistemológica presente nesse encontro entre filosofia, técnica e ciências cognitivas remete ao próprio conhecimento como atuação do e no mundo”.

Esse caminho postula um resgate de uma epistemologia que não toma como modelo uma das formas de conheci-

mento que se propõe avaliar: a ciência. Em termos práticos, significa se aproximar de uma epistemologia enquanto teoria do conhecimento e não como teoria do conhecimento científico, em particular, como nos lembra João Nunes (2008) em seu debate acerca do resgate da epistemologia hoje – movimento este que recupera o estado cognitivo da experiência humana sem hierarquizá-la.

A abordagem de uma epistemologia do jogar reforça uma redescoberta da ontologia, uma transferência da soberania epistêmica ao "social" e problematiza as implicações políticas do conhecimento (Grosfoguel, 2008; Mignolo, 2002, 2020; Nunes, 2008; Dussel, 1977, 1994). Ela propõe reconfigurar a relação entre epistemologia e ontologia[100] para pensar na possibilidade de epistemes outras que começam na experiência da vida. Contemplar esse contexto é lançar uma análise para uma atividade de jogar que se configura como uma subjetividade localizada socialmente, delimitada por condições materiais e espaciais, por hábitos e pelas visões e histórias outras. Isto posto, a perspectiva epistemológica do jogar considera as experiências não como uma "fonte" de dados, mas como uma produção de conhecimento em si mesma, como atuação do e no mundo.

O objetivo é fugir da cegueira epistêmica mencionada por Walter Mignolo (2002), que consiste quando nós, pesquisadores(as), somos incapazes de conceber indígenas, camponeses, trabalhadores e outros estratos alheios ao universo da academia – incluo aqui, portanto, jogadores(as) – como sujeitos produtores de saberes em sua pluridiversidade (aqui compre-

100 Num esforço que se une às reflexões críticas sobre a longa crise da epistemologia como projeto normativo e interdito associado à ciência moderna.

endido pelo conjunto de variadas formas de conhecimento disponíveis no mundo), sejam eles existenciais, históricos ou ambientais. De vê-los e reconhecê-los como dotados de um lugar geopolítico, de um corpo-político – para usar um vocabulário caro à Ramón Grosfoguel (2018) – e como produtores de epistemologias, ontologias, metodologias e narrativas que buscam interpretar o tempo, o ambiente e as experiências do lugar que seu corpo ocupa no mundo.

> *Na filosofia e nas ciências ocidentais, aquele que fala está sempre escondido, oculto, apagado da análise. [...]. Ao quebrar a ligação entre o sujeito da enunciação e o lugar epistémico étnico-racial/sexual/de género, a filosofia e as ciências ocidentais conseguem gerar um mito sobre um conhecimento universal Verdadeiro que encobre, isto é, que oculta não só aquele que fala como também o lugar epistémico geopolítico e corpo-político das estruturas de poder/conhecimento colonial, a partir do qual o sujeito se pronuncia. (Grosfoguel, 2008, p. 119).*

Aqui a proposição é a de questionar o estatuto do discurso da cientificidade – do método e da disciplinaridade (Júnior, 2019) – e a geopolítica do conhecimento que se impera na academia, que se reserva o direito e o poder de classificar e validar outras formas de saber. Esse monopólio epistemológico, estético e temático – que Boaventura de Sousa Santos

(2002) chama de monocultura do saber –, exercido na academia e reproduzido em outros contextos da sociedade, seja na mídia ou na política, acabam silenciando, suprimindo e marginalizando realidades que são ativamente produzidas como não existentes, nos termos colocados por Santos (2002, p. 246) em sua sociologia das ausências. "O que não existe é, na verdade, activamente produzido como tal, isto é, como uma alternativa não-credível ao que existe".

A ciência moderna e seu modelo de racionalidade ocidental (rigor do saber) exercem um papel crucial na manutenção da cegueira epistêmica dos que habitam certas geografias da razão. Santos define essa lógica da monocultura do saber como o modo de produção de não-existência mais poderoso: "consiste na transformação da ciência moderna e da alta cultura em critérios únicos de verdade e de qualidade estética, respectivamente" (Santos, 2002, p. 247). Ambas autodefinem-se, cada qual em seu campo, cânones exclusivos de produção e validação de conhecimento ou de criação artística. Tudo o que as escapam, que não é legitimado ou reconhecido por elas, é declarado automaticamente inexistente. "A não-existência assume aqui a forma de ignorância ou de incultura."[101] (Santos, 2002, p. 247).

Esse enquadramento é fundamental ao projeto moderno e da geopolítica do conhecimento, porque implica em considerar os atores como simples fontes fornecedoras de rica matéria-prima intelectual, fagocitada por certas cosmovisões e devolvidas ao mundo a partir de nossas próprias engenharias epistêmicas (Júnior, 2019). Silvia Rivera Cusicanqui (1990) re-

101 Santos (2002) oferece uma crítica mais aprofundada tanto da ciência moderna quanto da alta cultura em seu artigo. Para mais detalhes, uma consulta é recomendada.

força essa crítica ao que considera uma instrumentalização dos sujeitos não acadêmicos por pesquisadores – agentes externos – que "extraem" livremente certas narrativas, saberes e experiências das comunidades e as utilizam como matéria-prima para as universidades, as indústrias de conhecimento do Ocidente, segundo seu argumento.

Ao propor um modo experiencial de estar em campo como forma de aproximação das epistemes do jogar, meu intuito é chamar a atenção para um movimento de *pensar com* que permita "encontros epistêmicos que se tornem um diálogo interepistêmico", nos termos da proposta de Dernival Júnior (2019, p. 368). Seguindo a trilha de uma *sociologia das emergências* (Santos, 2002), o objetivo da investigação das epistemes do jogar é transformar objetos impossíveis (pelas ciências sociais convencionais) em possíveis e, fundamentado neles, converter ausências em presenças. O que existe no jogo que escapa à dicotomia Norte/Sul? Existe uma força do jogar nas culturas indígenas que implode nossas noções cristalizadas de jogo?

Promover uma radical simetria de saberes, incluindo aquele que é produzido na ação de jogar, é reconhecer a dignidade e validade de todas as formas de saber, recusando o seu relativismo – a percepção de que todos os saberes seriam equivalentes (Nunes, 2008). O empenho epistemológica ao estudo do jogar suscita indagações de ordem ontológica que, acredito, decorrem da consideração situada da relação entre muitos saberes e suas epistemes, configurando o que chamo aqui de ecologia de saberes do jogar – na esteira da "ecologia de saberes" de Boaventura de Sousa Santos (2007) e da "ecologia situada do jogo" de Thomas Apperley (2010).

A concepção de uma ecologia de saberes do jogar, seguindo a trilha da ecologia de saberes de Santos (2007), não concebe os conhecimentos em jogo de modo abstrato, mas antes como práticas de conhecimento que podem permitir ou mesmo impedir certas intervenções no ambiente do jogo. Essa perspectiva deixa de conceber a ciência como um ponto de referência ou de passagem obrigatório para o reconhecimento de todas e quaisquer formas de saberes e conhecimentos. Nessa orientação, a própria ideia de epistemologia é transformada profundamente (Nunes, 2008; Santos, 2007).

A proposta de se pensar a partir de epistemologias e epistemes do jogar outras assume, assim, uma característica que, particularmente, acredito ser um eixo assertivo – como reforçam Thiago Falcão e Daniel Marques (2017) – nas obras de Huizinga (2001) e Caillois (1991), ainda que a noção de jogo produzida por eles seja demasiadamente purista, positivada e prazerosa (Trammell, 2020)[102]. Trata-se de uma postura muito mais inclusiva com relação ao jogo, que se encaminha para muito além do gramado, dos ginásios, bolas, controles, peças e tabuleiros que recorrentemente são associados, em nossa cultura contemporânea, à atividade de jogar. Nesse escopo, as epistemes do jogar e suas epistemologias não apenas contemplariam o jogo, mas acolheriam até mesmo as muitas "acepções interacionais que jazem ao seu redor, ou dele

102 Aaron Trammell (2020) produz uma crítica potente no sentido de reescrever a definição de jogo para além daquela que foi historicamente informada por estudiosos e filósofos que trabalham no escopo de uma tradição branca europeia. Uma que desenvolve, a partir de Huizinga (2000) e Caillois (1991), ainda que não limitado a estes, uma leitura com um sentido mais positivo do jogo, voltada para o lazer e prazer. Trammell (2020) reflete como a experiência do povo negro descendente de escravos na América do Norte (sua fenomenologia) oferece uma redefinição da ideia de jogo ao considerar a tortura como uma forma de jogo – algo polêmico e desconsiderado pelos autores europeus responsáveis por reflexões e definições que são, ainda hoje, o alicerce do campo dos *game studies*. Ademais, o autor produz uma crítica acerca de como a adoção de uma postura moral em relação ao jogo – positivada, prazerosa ou boa – foi negligente e está conectada a um discurso global que torna as experiências de pessoas indígenas, negras e de cor invisíveis.

derivam" (Falcão & Marques, 2017, p. 8).

Esse esforço revela tanto um compromisso em resgatar o amplo significado conceitual do jogo para além da acepção purista, prazerosa e positivada que aparece na literatura ocidental, presente nas linhas dos clássicos *Homo Ludens* de Huizinga (2001) e *Os jogos e os homens* de Caillois (1991), e assim de não reduzi-lo epistemologicamente como mero resultado de uma cultura, quanto de se aproximar de alguns preceitos de uma Epistemologia do Sul e do movimento filosófico latino-americano decolonial. Essa aproximação é útil como uma alternativa contra todo fundamentalismo, quer seja ele hegemônico, quer seja ele marginal (do Sul Global), que em comum tem a premissa de que apenas se alcança a "Verdade" e a Universalidade pela via de uma única tradição epistêmica (de raiz eurocêntrica ou que se queira não-hegemônica).

Esta reflexão prévia orienta a argumentação deste trabalho ao conceber estas duas pedras substanciais para o seu constructo. A princípio, que é necessário considerar o jogo como essencial para a percepção de um tempo (Falcão, Marques & Mussa, 2020). Ele se revela como uma força social tão expressiva quanto a política ou a religião, por exemplo (Roberts, 2018). Em seguida, que a ação desempenhada no jogo não deve ser lida como desprovida de sentido prévio, ainda que que detenha a potência de ser transformadora. Ela acontece sempre dentro de um contexto circunscrito, um que orienta sua intencionalidade e prescreve sentidos (Falcão, Macedo & Kurtz, 2021).

O potencial epistemológico do jogo reside, então, no fato de que é possível produzir uma multiplicidade de conheci-

mentos, sejam eles críticos ou não, a partir da ação (ou o impedimento intencional desta) do sujeito no artefato. Ao jogar, este age no ambiente pela sua inclusão como parte de uma comunidade identitária com distintas epistemologias de relacionamento com o mundo, com o jogo e carregando as epistemes que lhes são próprias. Como reforça Phillip Penix-Tadsen (2019, p. 11):

> *os jogos que as pessoas jogam se conectam a um senso de lugar: as culturas dos jogos refletem tanto as culturas locais quanto permitem os vínculos entre comunidades transnacionais, enquanto a experiência de jogo é impactada por parâmetros como classe sócio-econômica, contexto cultural e localização geográfica.*

Assim posto, a orientação epistemológica do jogar é um esforço de compreender a ação (ou sua recusa) no ambiente do jogo a partir da própria cosmovisão em que se vive – seja o pesquisador, seja o jogador, seja o cruzamento e interconexão entre ambos, a depender do problema de pesquisa e da estratégia metodológica utilizada. O discurso em torno desse movimento epistemológico encontra eco naquilo que Apperley (2010) chama de "ecologia situada do jogo", uma referência aos modos como distintos contextos de jogo constroem experiências completamente diferentes, a partir da percepção de condições situadas de encenação e desempenho do jogo sobre as quais o autor menciona.

Tomar o jogar nesses termos abre espaço para que uma

epistemologia específica surja para compreender, criticar e refletir sobre os saberes que são produzidos a partir dessa ação, de sua organização, formação, desenvolvimento, funcionamento e produtos intelectuais subjacentes[103]: uma epistemologia do jogar. Como toda forma de conhecimento, a dimensão epistemológica do jogar é sempre provisória, em dinamismo, jamais definida ou acabada, considerando que os conhecimentos são sempre parciais, geohistóricos e geolocalizados.

As epistemologias do jogar estão sempre situadas pelo lugar epistêmico étnico-racial/sexual/de gênero (Grosfoguel, 2008) e, assim, são tributárias de um contexto econômico, epistêmico, político, ideológico, histórico, espacial, étnico-racial, classista e mesmo genderizado e religioso[104]. E uma quantidade considerável delas está inscrita como parte do conjunto de perspectivas epistêmicas subalternas – a que podemos chamar, especificamente, de perspectivas epistêmicas subalternas do jogar –, "uma forma de conhecimento que, vindo de baixo, origina uma perspectiva crítica do conhecimento hegemónico nas relações de poder envolvidas" (Grosfoguel, 2008, p. 119).

As epistemologias do jogar, ainda que coloquem em questão um processo particular de reflexão[105], conversa com uma

---

103 E a cultura digital, ainda que não limitada a ela, armazena parte considerável desse conhecimento em múltiplos formatos.

104 Há, entretanto, que se ter cuidado com a diferença entre "lugar social" e "lugar epistêmico", seguindo os preceitos alertados por Grosfoguel (2008). O fato de um(a) jogador(a) se encontrar socialmente do lado oprimido das relações de poder não indica imediatamente que reflita epistemicamente de um lugar epistêmico subalterno. Mesmo porque o triunfo do sistema-mundo moderno/colonial consiste em levar os sujeitos encontrados socialmente no lado oprimido da diferença colonial, a reproduzirem um pensamento epistemicamente semelhante àqueles que se situam em posições de domínio. Não reivindico um populismos epistêmico, que partiria do princípio de que todo conhecimento produzido pela ação no jogo, a partir de baixo, seja tomado diretamente como se fosse um conhecimento epistêmico subalterno por excelência (Grosfoguel, 2008).

105 Uma instância em torno da qual estão inscritas as práticas de ação (e também de produção) no artefato, contextualizadas pelo lugar que os corpos dos sujeitos que agem (e os criam) ocupam no mundo.

abundante e indefinida área de estudos, como argumenta Thiago Quiroga (2013), que acompanha o desenvolvimento da ciência de forma mais ampla. Entretanto, em minha compreensão, o autor refere-se especificamente a uma certa forma de ciência – isto é, a discussão em torno da construção da ciência moderna (e suas postulações derivadas como o pós-modernismo e pós-estruturalismo[106]) e da redução do conhecimento a certas percepções particulares a sua criação. Isto porque "a epistemologia enquanto projecto filosófico é indissociável da emergência e consolidação da ciência moderna" (Nunes, 2008, p. 47).

As implicações desta condição são muitas, mas não me debruçarei sobre essa perspectiva de debate, mesmo que seja relevante para uma compreensão crítica contextual mais ampla sobre a geopolítica do conhecimento, não somente porque alguns sociólogos e filósofos do pensamento crítico latinoamericano, a exemplo de Aníbal Quijano (2000), Enrique Dussel (1977, 1994), Ramón Grosfoguel (2008) e Walter Mignolo (2003), já o empreenderam de forma competente, mas também porque articulações acerca desse fenômeno têm sido recentemente endereçadas no próprio campo dos *game studies*, tanto em seu âmbito internacional (Mukherjee, 2017; Penix-Tadsen, 2019; Trammell, 2020) quanto discussões sobre o fenômeno encontram difusão na literatura brasileira (Falcão et al., 2020; Macedo & Kurtz, 2021; Falcão, Mussa & Macedo, 2020; Messias, Amaral & Oliveira, 2019; Messias & Mussa, 2020).

106 Segundo argumenta Grosfoguel (2008), o pós-modernismo e o pós-estruturalismo representam uma crítica eurocêntrica ao eurocentrismo e, portanto, como projetos epistemológicos, ambos os movimentos se encontram aprisionados no interior do cânone ocidental.

Muito embora constituídas por inúmeros e particulares desdobramentos decorrentes de suas abordagens, em comum estes trabalhos oferecerem possibilidades de interpretação e reflexão que reconhecem instâncias, experiências e histórias outras, localizadas no Sul, como produtoras de sentido, discursos, práticas – e não apenas como mercados prontos para o consumo.

O risco de se seguir por um caminho que limita a compreensão do que é ciência e conhecimento é sermos levados ao uso de estruturas reconhecidas de uma certa cosmovisão moderna[107], o que não nos é útil mesmo porque a revisão destas epistemologias impõe-se nas mais diferentes áreas a partir dos desafios postos pelos saberes do que se convencionou chamar de "Sul", dos quais os autores mencionados anteriormente integram. Assim posto, uma orientação epistemológica do jogar não possui compromisso com um paradigma único.

> *O pensamento está em todos os lugares onde os diferentes povos e suas culturas se desenvolveram e, assim, são múltiplas epistemes com seus muitos mundos de vida. Há, assim, uma diversidade epistêmica que comporta todo o patrimônio da humanidade acerca da vida, das águas, da terra, do fogo, do ar, dos homens [e, acrescento, dos jogos]. (Porto-Gonçalves, 2005, p. 3).*

107 Uma que, necessariamente, sublinha linhas de fronteiras, traça especificidades, define critérios e um conjunto que permite estabelecer o que pode ou não ser conhecimento e como este pode ser validado e reconhecido.

É importante esclarecer ainda que esse caminho tão pouco busca reforçar o mesmo paradigma binário centro-periferia ou Norte-Sul, a partir da instauração de um em detrimento de outro. Como argumenta Penix-Tadsen (2019), é importante que as pesquisas de jogos levem em consideração os saberes – e perspectivas/cosmologias/visões, como menciona Grosfoguel (2008) – provenientes do Sul Global, mas esse movimento não significa tratar as análises dos jogos no Sul como se estas fossem apartadas dos estudos de jogos em geral, nem mesmo abordar a temática de modo a sustentar sua "marginalidade vis-à-vis um presumido 'centro' da cultura de jogo global" (Penix-Tadsen, 2019, p. 11)[108].

Desconstruir a homogeneidade e o estatuto finalizado per si, que se impõe dentro de dinâmicas Norte-Sul e de conceitos como centro-periferia, é grande parte do esforço que essa orientação visa desafiar. Seguindo Grosfoguel (2008), uma perspectiva epistemológica do jogar não pode basear-se num universal abstrato (um particular que se pretende ascender a desenho – ou desígnio – universal global, em detrimento de outras formas de jogar, mesmo sendo estas ocidentais), mas resultado de um diálogo crítico entre diversos projetos/experiências situadas de modo político/ético/epistêmico, apontando para um espectro pluriversal e interepistêmico da cultura de jogo global, e não universal.

Essa é a postura que adoto para pensar o caso específico

108 Um exemplo prático dessa abordagem pode ser encontrado na perspectiva epistemológica da gambiarra como uma forma de conhecimento técnico, de Messias e Mussa (2020), atravessada pelas esferas política, socioeconômica, estética e cognitiva. Uma orientação que procura "sair de um contexto pós-colonial de precariedade como desigualdade socioeconômica regional, para uma ideia de precariedade e improviso como forma de conhecer" (Messias & Mussa, 2020, p. 176).

das epistemologias do jogar, a partir de uma abordagem que, ainda que seja desenvolvida por particulares e inúmeros desdobramentos, apresenta pontos de convergência com essa perspectiva filosófica crítica latinoamericana. O jogo[109], recorrentemente, é marcado pelo crivo – não raro uniforme – do instrumento, em que se concebe o fenômeno do jogar quase sempre como meio para se alcançar um dado fim (vencer, perder, progredir, entreter e mesmo comunicar, acepção comum pela qual o nosso campo da Comunicação costuma acolher o debate sobre os *game studies*). Como rascunhado nas linhas inicias de minha introdução, essa concepção é, efetivamente, relevante para a construção do campo à medida que habilita um debate de âmbito muito mais específico e é, especialmente, efetiva por se dedicar a perguntas pontuais sobre elementos muito mais operacionais – técnicos – do que de aspectos sociais ou de gradações simbólicas, como lembram Falcão e Marques (2017).

Ainda que esta visão não esteja equivocada, mesmo quando falamos das epistemes do jogar, conceber a atividade de jogo enquanto perspectiva epistemológica – a viabilidade dessa forma de conhecer no quadro do jogo, lato sensu – produz um contexto capaz de deslocar esta condição e viés instrumental para outro que o reivindica como uma forma de conhecer. Não apenas aquilo que se pode conhecer (de ordem ontológica), mas como se pode fazê-lo (práxis)[110].

Essa leitura epistemológica do jogar parece, em algum sen-

---

109 Jogo aqui assume o entendimento muito mais específico enquanto medium, não como fenômeno que contemple sua dimensão genérica e arcana da cultura (Falcão & Marques, 2017).

110 Novamente, a proposição de gambiarra como uma forma de conhecimento técnico de Messias e Mussa (2020) é um exemplo valioso dessa orientação – ou, mais especificamente como desdobramento em seu interior.

tido, conduzir a um discurso contra o método – na pertinente esteira crítica às metodologias normativas observada por Paul Feyerabend (1975). Aqui ser contra o método – não qualquer método, mas aquele que procura se impor como padrão de validação em quaisquer ramos dos saberes – é resgatar a origem da epistemologia sem que esse projeto acabe por se organizar como refém, e referência central, à ciência elevada à condição de padrão, por meio do qual todos os demais conhecimentos serão, portanto, aferidos e validados (Nunes, 2008). Seria, assim, incoerente com a trajetória até aqui eleger um método como o arauto da salvação diante da complexidade do mundo e das atividades e situações de jogo.

Seguindo a crítica de Feyerabend (1975), defendo que as diversidades das epistemes e epistemologias do jogar só podem ser compreendidas a partir de um igual pluralismo metodológico, um que considera simétricas todas as formas metodológicas de se aproximar dessas epistemes advindas de vários saberes[111]. Apesar dessa compreensão, o intertítulo seguinte trata de oferecer alguns pressupostos de abordagem aberta, onde o pluralismo metodológico, a apropriação e a transformação não só são recomendadas como encorajadas.

2. POR UM MODO EXPERIENCIAL DE ESTAR EM CAMPO

Existem muitas formas de se atuar – ou estar, como prefere Jean-Guy Goulet (2011) – em campo. A abordagem experiencial surge dentro do campo da Antropologia e de seu méto-

111 É importante considerar aqui, por exemplo, que a própria atividade dos sujeitos de conhecimento detém o potencial de servir como um instrumento/ferramenta metodológica para leitura de suas epistemes. Os pesquisadores devem permanecer sensíveis – como parte intrínseca do modelo experiencial de estar em campo que se propõe – para identificar as formas práticas de conhecer as epistemes por parte de seus próprios interlocutores e, assim, possivelmente, utilizá-las para a leitura de suas experiências de jogo.

do genérico, a etnografia, como uma resposta para além das restrições das perspectivas positivistas, estruturalistas e interpretativas, que por muitos anos guiaram – e ainda guiam – a forma de agir no campo por parte daquele que pesquisa. Essa orientação redefine a epistemologia e estas tradições até então estabelecidas[112].

Na abordagem experiencial, aquele que investiga cria uma experiência intercultural mais radical com os interlocutores e o universo estudado, e é esta experiência que baseia o diálogo interepistêmico com o conhecimento do outro e a produção do saber científico com este. A experimentação no campo, seguindo este percurso experiencial adotado por antropólogos, faz com que se aprenda e compreenda, etapa por etapa, para além do que se espera aprender e compreender sobre uma comunidade ou cultura. Há três maneiras de estar em campo adotadas por antropólogos conforme suas compreensões de suas áreas disciplinares: tratam-se das tradições estruturalista, interpretativa e experiencial[113].

É neste sentido que caracterizo essa dimensão epistemológica do jogar em relação à potencialidade do percurso experiencial de estar em campo, defendido por Goulet (2011) a partir da Antropologia com atitude (e participativa) de Johannes Fabian (2000, 2001). O modo experiencial de estar em campo consiste, em linhas gerais, não apenas em produzir conhecimento compartilhado (*pensar com*) na relação en-

112 Uma revisão acerca do uso do aporte etnográfico na pesquisa em jogos digitais, além de um exemplo prático de aplicação do pluralismo metodológico para o estudo das epistemologias e epistemes do jogar, podem ser encontrados em meu trabalho de campo de mestrado (Macedo, 2018).

113 Cada uma já rendeu um longo debate e não me deterei no aprofundamento de cada uma dessas abordagens, senão aquela que interessa para os propósitos deste capítulo. Para mais informações, ver o trabalho de Goulet (2011).

tre aquele que pesquisa e aqueles que são estudados, mas também que este conhecimento destinava-se aos próprios sujeitos. Essa orientação é, antes, uma maneira de percepção e acercamento do que propriamente um conjunto de procedimentos fixos e imutáveis, como dito. Esse movimento de *pensar com* os sujeitos implica, necessariamente, em promover um deslocamento das geografias e biografias da razão (Roy, 2016). Leva ainda mais além, como sugere Júnior (2019, p. 368): "descolonizar as instituições como a universidade e as ciências, e seus representantes como únicos espaços e sujeitos produtores de teoria e metodologia, e leva-nos a pensar como o momento gnosiológico ocorre no mundo real de maneira compartilhada".

Muito próxima da pesquisa-ação (ou investigação participativa/investigação-ação), a diferença do modo experiencial de estar campo deste método consiste nos limites que à primeira se impõem – o que não significa, de minha parte, uma oposição ao seu uso. Na pesquisa-ação aquele que pesquisa ainda detém toda a prioridade na decisão dos temas que serão estudados e dos problemas a serem explorados, cabendo a ele(a) a prerrogativa de decidir (ou não) qual a orientação da ação e as modalidades de participação que lhe podem ser mais úteis aos seus propósitos (Cusicanqui, 1987). Por outro lado, o potencial epistêmico do percurso experiencial distingue-se da razão instrumental e do método das ciências sociais, das normas disciplinares, e também abre caminhos para se diferenciar da pesquisa-ação.

Seguindo a trilha do potencial epistemológico e teórico da história oral de Cusicanqui (1987), uma maneira experiencial de estar em campo, neste contexto, ultrapassa os limites de

uma metodologia "participativa" ou "de ação" à medida em que se configura como um exercício coletivo de desorientação – ou anarquismo, nos termos de Feyerabend (1987) –, seja para os sujeitos, seja para aquele que pesquisa. Se nesta dinâmica se combinar esforços de interação conscientes entre setores distintos, e se o fundamento desse exercício for pautado no reconhecimento mútuo e na honestidade em relação ao lugar que os corpos dos sujeitos envolvidos (incluindo aquele que pesquisa) ocupam na "cadeia colonial"[114], tão mais ricos serão os resultados obtidos. Essa sistematização permite uma dialética entre dois (ou mais) polos envolvidos ativamente na reflexão e conceituação, não mais partindo do pressuposto de que existe um sujeito que pensa (cognoscente) e outro "passivo". Tratam-se de dois (ou mais, incluindo uma comunidade) sujeitos que refletem conjuntamente sobre sua experiência e sobre a visão que cada um possui do outro (Cusicanqui, 1987).

O modo experiencial de estar em campo, como a história oral de Cusicanqui (1987), introduz uma dimensão até então ausente na pesquisa-ação: a história e a experiência histórica daqueles relacionados pelas estruturas hierárquicas e de poder[115]. Esse potencial rearranja a relação de sujeito – que, nes-

---

114 Alguns intelectuais (Dussel, 1977; Grosfoguel, 2008; Mignolo, 2000) vieram nos lembrar que no exercício de enunciação sempre partimos a partir de um determinado lugar situado nas estruturas de poder, uma vez que ninguém consegue escapar das amarras das hierarquias de classe, gênero, espirituais, sexuais, linguísticas, geográficas e raciais do sistema-mundo patriarcal/capitalista/colonial/moderno (Grosfoguel, 2008).

115 Fabian (2001), por exemplo, argumenta que a teoria é constantemente denunciada como símbolo de elitismo, masculinidade, relações de poder, ocidentalidade e outras formas de dominância. A exclusão daquele que pesquisa do seu trabalho é capaz de inviabilizar e tornar invisível a percepção das relações de poder e hierarquias que perpassam uma pesquisa e o debate epistemológico que suscita. A exclusão e separação dos eventos ou experiências dialógicas, durante o campo, entre aquele que pesquisa e seus interlocutores é problemática, porque se perde choques entre diferentes desafios que colocam em questão as próprias suposições epistemológicas, éticas e ontológicas de quem investiga. Essa relação é, porém, envolta de dilemas e contradições em muitos casos, com demandas conflitantes e enigmas éticos. Não existe um guia prático que oferece saídas para os problemas a serem enfrentados (Goulet, 2011).

te caso, é aquele que joga – para uma em que este é sujeito de conhecimento – a ser, assim, conhecido e compreendido pela sua ação, aqui em específico de jogar, ela própria uma produção de conhecimento.

O jogador/jogadora e aquele que pesquisa possuem simetria entre si, sem que se estabeleça hierarquias de saberes entre eles. Esta é uma de muitas abordagens possíveis para se operacionalizar uma leitura e interpretação das epistemologias e epistemes do jogar. É deste momento em diante que a dimensão epistemológica do jogar se configuraria não como uma teoria ou um paradigma, mas como um projeto de práxis do conhecer. Esse exercício de pluralismo metodológico aqui construído deve-se, por certo, de que há um paralelo nada casual entre as proposições desses autores citados nos últimos parágrafos.

Parte do aprendizado desenvolvido dentro das ambiências do jogo, aos pesquisadores que se concentram nas pesquisas de jogos em sua acepção digital, envolve reconhecer a humanidade que ali ocorre. Experimentar, praticamente ou de outra forma, entre e/ou similar ao que os jogadores vivem nesses ambientes, oferece uma oportunidade de contextualização e visão única para os valores, relações de poder, normas, epistemologias e crenças de uma comunidade determinada. Como defende Aarseth (2003), a experiência com o jogo e o pré-conhecimento adquirido figuram como um dos pré-requisitos necessários para a produção de uma pesquisa adequada sobre jogos. Jogo e pré-conhecimento são elementos inseparáveis de uma pesquisa ideal sobre jogos.

Dada a diversidade de jogos, seja em termos de gêneros ou de plataformas, a aproximação experiencial é um enquadra-

mento especialmente útil para o estudo das epistemologias e epistemes do jogar, pois permite a nuance. Fabian (2000) evidencia que pesquisadores filiados às tradições positivista e interpretativa cantaram, dançaram ou jogaram raramente com seus interlocutores, uma vez que "[...] suas ideias de ciência e suas regras de higiene fizeram que eles rejeitassem cantar, dançar e tocar como fontes de conhecimento" (Fabian, 2000, p. 127)[116].

Para que seja possível compreender algo a respeito do outro (o seu jogar, aqui em questão), é preciso ser capaz de estar aberto aos seus pontos de vista, a questionar a objetividade na pesquisa científica. É fruto dessa demanda para suplantar as restrições das vertentes positivistas, estruturalistas e interpretativas na Antropologia que pesquisadores responderam a partir da orientação experiencial, uma tradição fundamentada pelo conhecimento do outro constituído por meio de uma participação profunda no ambiente da vida deste (neste caso, o jogo). O pesquisador que se filia a essa proposta *cosente*, isto é, sente com seus interlocutores a partir de uma radical experiência intercultural com seu campo (e seus membros).

Trata-se de um aproveitamento do aspecto do campo feito por estudiosos que se engajam em formas novas de escrita, que demandam a inclusão deles próprios em suas narrativas. O resultado desses relatos revela não apenas as experiências de um autor vivendo em um meio que pode (ou não) lhe ser estranho, mas a interação recíproca entre o pesquisador e a comunidade que o acolhe, de tal forma que um ilumina ao outro como a si próprio (Goulet, 2011).

---

116 No entanto, deve-se reconhecer que nem sempre jogar é uma opção para quem pesquisa por inúmeros marcadores (de gênero, étnico-raciais, socioeconômicos, políticos, espaciais etc.). Ver Macedo (2018).

Essa proposta, embora apresente aberturas para uma variedade de vantagens associadas ao aspecto estático do campo, contudo, não isenta o pesquisador de construir uma pesquisa com objetivos claros, ter domínio de habilidades de pesquisas – a necessidade de uma experiência prévia do jogo que pretende estudar, por exemplo –, e senso de cuidado e respeito no momento de se comunicar com os interlocutores (Goulet, 2011). Assim exposto, é possível que se siga para um breve debate a respeito de um engajamento a uma postura epistemológica e metodológica no percurso experiencialista que se propõe.

3. DA NECESSIDADE DE JOGAR: O ENGAJAMENTO A UMA POSTURA EPISTEMOLÓGICA E METODOLÓGICA DO JOGAR

O percurso experiencial de estar em campo nos encaminha a uma necessidade de jogar e do engajamento do pesquisador a uma postura epistemológica e metodológica do jogar. Isto é, o estudo do jogo deve incluir também a própria ação do jogar por parte daquele que investiga (Aarseth, 2003). Se afirmo que é preciso aceitar ocupar um lugar de experimentação na pesquisa em jogos digitais – ainda que não limitado a estes –, em vez de imaginar-se lá, o faço pela simples razão de que o que ali figura é literalmente inimaginável para quem pesquisa, ainda que ele seja o mais habituado a trabalhar com representações. Quando se joga um determinado jogo, é-se bombardeado por intensidades específicas, que geralmente não são percebidas ou escapam à captura do mais acurado estudioso que somente observa. Esse jogo, e as intensidades que lhe são ligadas, tem, então, que ser experimentado – o único modo de se aproximar dessa experiência, contudo, é por meio de um

engajamento e comprometimento com o jogo.

Ainda que o processo de análise de jogos dependa essencialmente de quem são os pesquisadores e dos seus objetivos, mais relevante do que essas capacidades é a ética da investigação. De modo mais amplo, gostaria de ressaltar para a existência de uma ética que se requisita daquele que pretende desenvolver comentários sobre jogos, sobre epistemes do jogar ou utilizá-los em suas análises estéticas ou culturais: o dever de jogar, ao menos para que os comentários postos correspondam, em um nível mínimo, aos do grupo no qual cada pesquisador(a) se reconhece e filia (Aarseth, 2003).

A ausência da experimentação do jogo pessoalmente torna provável que se cometa graves erros de interpretação, por mais que um pesquisador estude a mecânica e busque adivinhar as soluções da melhor forma que puder (Aarseth, 2003). Falcão (2014, p. 13) oferece um pensamento semelhante ao dizer que, nos jogos digitais, "o lugar de espectador não existe, uma vez que ele é por demais limitado, além de não conceber a interação direta daquele que assiste para com o aparato". Se subsiste um componente de indisciplina – ou mesmo anarquismo proposto por Feyerabend (1987) – na constituição e desenvolvimento da pesquisa a partir dessa abordagem, cabe sublinhar que a coleta desses momentos imprevisíveis obedece a um acurado rigor necessário para convivência com os sujeitos, para o registro e debate com estes sobre a produção de conhecimento que desenvolvem. O próximo tópico trata de sugerir alguns passos iniciais para serem seguidos por quem pretende debruçar um olhar sobre as epistemes do jogar, não como um agregado de procedimentos fixos e imutáveis, mas como um modo de percepção e acercamento.

4. CAMINHOS PARA UM MODO EXPERIENCIAL DE ESTAR EM CAMPO: O MODELO QUADRIPARTITE COMO UM PROJETO DE PRÁXIS DO CONHECER

Para melhor visualizar a orientação a uma forma experiencial de estar em campo, e que não se pretende acabada em si mesma, mas uma construção adaptável e pronta para a apropriação por aquele que pesquisa, sugiro um mecanismo de estruturação do procedimento metodológico com base em um modelo quadripartite. O primeiro nível do trabalho é voltado para a aproximação com o campo – aqui a opção epistemológica deve ser levada em conta, na medida em que esta é uma peça fundamental que atravessa as etapas posteriores; as linhas pregressas deste capítulo tratam de oferecer uma série de problematizações antes desse movimento inicial. O segundo nível é a captura de dados (aqui tratados como uma forma de saber/conhecimento e sensíveis na relação negociada com os interlocutores), a descrição e montagem de sentidos em torno de uma determinada episteme do jogar – com vias de construir uma epistemologia situada como integrante de uma mais ampla ecologia de saberes do jogar.

Como parte do pluralismo metodológico, esse movimento pode recorrer a inúmeros instrumentais e ferramentas de diferentes saberes[117] que, porém, precisam ser apropriados com base nos pressupostos epistemológicos anteriormente descritos. A terceira etapa trata da análise dos conhecimentos dos sujeitos a que se teve acesso e, por fim, a quarta é voltada para a construção de conclusões a partir dos resultados

117 Caderno de campo, máquina fotográfica e/ou de vídeo, smarthphones, gravação de áudios, softwares para captura e gravação de telas, aplicativos de mensagens instantâneas, serviços de redes sociais, ferramentas de vigilância com dados de jogo, além da própria práxis dos sujeitos, são alguns dos muitos exemplos possíveis.

alcançados. É apropriado que todas essas etapas – ou ao menos as três/duas últimas – contem com a opinião das pessoas que jogam, que podem aferir e validar se seus conhecimentos estão ali representados de maneira adequada[118]. Esse modelo é pensado como um projeto de práxis do conhecer e de forma cíclica, embora sua apresentação neste texto se dê de modo linear, o que de maneira prática significa que é possível que essas etapas se conectem de modo muito particular a depender de cada contexto.

Dito isso, convêm mencionar que a sistematização e tratamento (incluindo aqui a decupagem para a descrição) desses conhecimentos produzidos pelos jogadores é parte significativa do trabalho, os quais podem ser classificáveis conforme categorias possíveis e advindas do próprio campo. Em se tratando de uma abordagem experiencial, o processo de análise desses dados pode ser diariamente realizado, a partir do momento em que se observa a incidência de determinadas categorias evocadas continuamente e, portanto, importantes para compor a análise. Como se poderia esperar, esta etapa vale-se de maneira recorrente dos métodos etnográficos de descrição e da sensibilidade antropológica e sociológica, procurando cruzar, de um lado, as informações provindas dos dados e, de outro, a leitura do significado e sentido que as ações possuem em si mesmas, a partir das análises e de comentários interpretativos daquele que pesquisa e de seus próprios interlocutores.

O processo de sistematização e tratamento de dados permite a organização destes em padrões, categorias e, assim,

118 As confissões e diálogos precisam ser guiados pela ética da investigação. E esta é uma decisão final que cabe a cada pesquisador adotar ou não, assumindo suas vantagens, riscos e responsabilidades.

construir determinadas unidades descritivas. Assim, durante a pesquisa, o/a pesquisador(a) deve estar atento para identificar um ponto de saturação que permita compreender os padrões encontrados no decorrer da observação e convívio com a experiência/conhecimento dos sujeitos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: REINICIAR O JOGAR, REPARAR O JOGO

Esse capítulo buscou apresentar uma percepção sobre a atividade de jogar com raízes epistêmicas variadas, cuja estrutura se sustenta na observação e aproximação do saber (e na forma de) jogar do outro por meio de sua cosmologia local. A perspectiva deste capítulo foi propor o rascunho de uma contribuição epistêmico-metodológica que tensione as suposições e bases epistemológicas, éticas e ontológicas de quem investiga. Essa orientação procurou, primeiro, sustentar o argumento do jogar como um tipo de conhecimento – parte de uma ecologia de saberes do jogar mais ampla – e, em seguida, oferecer uma forma de compreensão deste a partir de um modo experiencial de estar em campo – um que contempla, é minha crença, o pluralismo metodológico que se pretende. Essa orientação é, antes, uma maneira de percepção e acercamento do que propriamente um conjunto de procedimentos fixos e imutáveis.

Em seguida, defendo que a análise de jogos pode ser tanto (i) valiosa ao se optar pela escolha de um dispositivo metodológico que considera o engajamento do pesquisador a uma postura epistemológica do jogar e, portanto, produtora de dados analisáveis; (ii) quanto que a leitura de uma produção epistemológica do outro demanda aprender a partir de uma

abordagem dialógica simétrica e equivalente na relação entre pesquisador(a) e jogador(a). Por fim, argumentou-se que essa pode ser uma perspectiva relevante à análise da pluralidade epistemológica produzida no jogo.

Esse movimento foi construído com base em uma maneira experiencial de estar em campo que opera a partir de um modelo quadripartite, sugerido como caminho inicial, mas nunca definitivo, para se aproximar da dimensão epistemológica do jogar. Nesse esforço, essa proposta aciona a participação (bem como a subjetividade, a reflexividade e a autobiografia) enquanto recursos que permitem pensar sobre a postura do pesquisador dentro do campo, no reconhecimento do lugar que seu corpo ocupa no mundo, e como condições para o desenvolvimento da pesquisa.

É chegada a hora de reiniciar e repensar com urgência a própria definição de jogo, "de modo a abrir espaço para aqueles que ela oprimiu e também para aqueles que elevou", como sugeriu recentemente Trammell (2020, p. 34). A ideia de jogo que presume que todos se envolvem em atividades essencialmente positivas, boas, construtivas e salutares, destacando assim as características prazerosas do jogar ao passo que exclui as nocivas, acabam por construir um viés epistêmico em relação às pessoas com acesso às condições de lazer, silenciando, suprimindo e marginalizando realidades que são ativamente produzidas como não existentes.

Ao estudar a episteme do jogar de pessoas negras, Trammell (2020) revela o quanto a tortura ajuda a ilustrar um quadro mais complexo da ecologia de saberes do jogar, no qual os potenciais mais hediondos do jogo veem à tona e confrontam-se com os mais agradáveis – evocando o trauma da

escravidão. Um lado oculto do jogar é trazido à superfície, revelando as muitas formas que este serviu (e continuando servindo) como ferramenta a projetos de dominação. Nesse embate, ao se partir de uma abordagem epistêmica procedente do lado subalterno do jogar, novas ideias de jogo florescem: ele pode ser tortuoso, corrupto ou até mesmo doloroso; capaz de curar tanto quanto doer em certas culturas, experiências e conhecimentos coletivos.

Isso só é possível se procedermos a um deslocamento da nossa geopolítica do conhecimento, a enxergar o jogo do ponto de vista do lugar estrutural de uma mulher indígena das Américas, por exemplo, de uma comunidade quilombola da Amazônia brasileira ou mesmo de um homem indígena-quilombola do Sul do país. Proponho, assim, a seguinte provocação/questão epistêmica: como seria a ideia de jogo se deslocássemos o privilégio do locus de enunciação moderno-colonial, transferindo-o do homem europeu branco para esses sujeitos acima mencionados? É a isso que a epistemologia do jogar se propõe: um exercício que procura deslocar o lugar a partir do qual os paradigmas são pensados e produzidos.

A partir do momento que se considera a história e a experiência histórica daqueles relacionados pelas estruturas hierárquicas e de poder, os lugares que os corpos dos sujeitos ocupam no mundo e na cadeia colonial (seu lugar geopolítico e o corpo-político daquele que fala, seu locus de enunciação), novas percepções ganham força e a diversidade e complexidade aparecem. Não podemos esquecer que o jogo foi cúmplice do apagamento sistêmico de pessoas marginalizadas do domínio do lazer, que também serviu a projetos de barbárie ao longo de sua história (Trammell, 2020).

Jogos não devem ser dissociados fundamentalmente da cultura e de suas ideologias dominante, porque são eles mesmos tributários dos contextos culturais em que estão inseridos. Esforços como o de Trammell (2020) vão de encontro com esta proposta de abrir espaço para uma definição mais inclusiva e reparadora do jogo, que nos ajude, particularmente, a entender o estado do jogo em sua diversidade, a dar vasão para que apareçam, enfim, epistemologias e ontologias outras divergentes do paradigma moderno, ocidental e norte-centrado de todas as partes do mundo. Até aqui, o jogo se beneficiou de uma amnésia em relação à história. É chegada a hora de oferecer espaço para que a complexidade política do jogo seja, finalmente, revelada.

Referências

• AARSETH, E. (2003). O Jogo da Investigação: abordagens metodológicas à análise de jogos. Caleidoscópio: Revista de Comunicação e Cultura, Lisboa, n. 4, pp. 9-23.
• APPERLEY, T. (2010). Gaming Rhythms: Play and Counterplay from the Situated to the Global. Amsterdam: Institute of Network Cultures.
• CAILLOIS, R. (1990). Os jogos e os homens: a máscara e a vertigem. Lisboa: Edições Cotovia.
• CUSICANQUI, S. (1987). El potencial epistemológico da História Oral: de la lógica instrumental a la decolonizacion de la história. Temas Sociales, n. 11, La Paz, pp. 49-64.
• DUSSEL, E. (1977). Filosofía de Liberación. México: Edicol.
• DUSSEL, E. (1994). 1492: El encubrimiento del Otro: Hacia el origen del "mito de la modernidad". La Paz: Plural Editores.
• FALCÃO, T. (2014). Não-humanos em Jogo. Agência e Prescrição em World of Warcraft. Tese (Doutorado em Comunicação e Cultura Contemporâneas), Universidade Federal da Bahia, Salvador.
• FALCÃO, T.; PERANI, L. (2017). O Lúdico e a Cultura (Digital). Revista Lumina, v. 11, n. 1, Juiz de Fora, pp. 1-4.
• FALCÃO, T.; MARQUES, D. (2017). Editorial: Aprendendo a jogar. Revista Metamorfose, v. 2, n. 1, Salvador, pp. 6-11.
• FALCÃO, T.; MARQUES, D.; MUSSA, I. (2020). #BOYCOTTBLIZZARD: capitalismo de plataforma e a colonização do jogo. Contracampo, v. 39, n. 2, Niterói, pp. 59-78.
• FALCÃO, T.; MARQUES, D.; MUSSA, I.; MACEDO, T. (2020). At the Edge of Utopia. Esports, Neoliberalism and the Gamer Culture's Descent into Madness. Journal Gamevironments, v. 13, n. 2, Bremen, pp. 382-419.
• FALCÃO, T.; MACEDO, T.; KURTZ, G. (2021). Conservadorismo e masculinidade tóxica na cultura gamer: uma aproximação a Magic: the Gathering. Revista MATRIZes, v. 15, n. 2, São Paulo, pp. 251-277.
• FABIAN, J. (2000). Out of our minds: reason and madness in the exploration of Central Africa. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press.
• FABIAN, J. (2001). Anthropology with an Attitude. Stanford: Stanford University Press.
• FEYERABEND, P. (1977). Contra o método. Rio de Janeiro: F. Alves.
• MUSSA, I.; FALCÃO, T.; MACEDO, T. (2020). Lazer liminar: colonização do jogo e trabalho do jogador no RappiGames. ANTARES, v. 12, n. 28, Caxias do Sul, pp. 313-340.

• GOULET, J. (2011). Trois manières d'être sur le terrain: une brève histoire des conceptions de l'intersubjectivité. Anthropologie et Sociétés, v. 35, n. 3, Quebec, pp. 107-125.
• GROSFOGUEL, R. (2008). Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. Revista Crítica de Ciências Sociais, v. 80, n. 1, Coimbra, pp. 115-147.
• HUIZINGA, J. (2001). Homo Ludens: O Jogo como Elemento da Cultura. São Paulo: Perspectiva.
• JÚNIOR, D. (2019). Encontros epistêmicos e a formação do pesquisador em História Oral. História Oral, v. 22, n. 1, Rio de Janeiro, pp. 359-372.
• LANKOSKI, P.; BJÖRK, S. (Ed.). (2015). Game Research Methods: An Overview. Pittsburgh: ETC Press.
• MACEDO, T. (2018). Like a Pro: Dinâmicas Sociais no e-Sport. Dissertação (Mestrado em Comunicação, Cultura e Amazônia), Universidade Federal do Pará, Belém.
• MACEDO, T.; KURTZ, G. (2021). Quem não sonhou em ser um jogador de videogame? Colonialidade e trabalho de esperança em Free Fire. Contracampo, v. 40, n. 3, Niterói, pp. 1-23.
• MESSIAS, J.; AMARAL, D.; OLIVEIRA, T. (2019). Playing Beyond Precariousness: The Political Dimension of Brazilian Modding in Pro Evolution Soccer. In: PENIX-TADSEN, P. (Ed.). Video Games and the Global South. (pp. 75-86). Pittsburgh: ETC Press.
• MESSIAS, J.; MUSSA, I. (2020). Por uma epistemologia da gambiarra: invenção, complexidade e paradoxo nos objetos técnicos digitais. MATRIZes, v. 14, n. 1, São Paulo, pp. 173-192.
• MIGNOLO, W. (2002). El pontencial epistemológico de la historia oral: algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui. In: MATO, D. (Org.). Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder. (pp. 1-16). Caracas: CLACSO.
• MIGNOLO, W. (2003). Historias locales/disenos globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Madrid: Akal.
• MIGNOLO, W. (2020). A Geopolítica do Conhecimento e a Diferença Colonial. Revista Lusófona de Educação, v. 48, n. 48, Lisboa, pp. 187-224.
• MUKHERJEE, S. (2017). Videogames and Postcolonialism: Empire Plays Back. Londres: Palgrave Macmillan.
• NUNES, J. (2008). O resgate da epistemologia. Revista Crítica de Ciências Sociais, v. 80, Coimbra, pp. 45-70.
• QUIJANO, A. (2000). Colonialidad del poder y clasificación social. Journal of World-Systems Research, v. 6, n. 2, Santa Cruz, pp. 342-38.

• QUIROGA, T. (2013). Pensando a episteme comunicacional. 2nd ed. Campina Grande: EDUEPB.
• PENIX-TADSEN, P. (Ed.). (2019). Video Games and the Global South: Five Snapshots. In: PENIX-TADSEN, P. (Ed.). Video Games and the Global South. (pp. 1-32). Pittsburgh: Carnegie Mellon University: ETC Press.
• PORTO-GONÇALVES, C. (2005). Apresentação da edição em português. In: LANDER, E. (org). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. (pp. 3-5). Buenos Aires: CLACSO.
• ROBERTS, M. (2018). The Politics of Playtime: Reading Marx through Huizinga on the Desire to Escape from Ordinary Life. American Journal of Play, v. 11, n. 1, New York, pp. 46-64.
• ROY, A. (2016). Who's afraid of postcolonial theory? International Journal of Urban and Regional, v. 40, n. 1, [s.l.], pp. 200-209.
• SANTOS, B. (2002). Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. Revista Crítica de Ciências Sociais, v. 63, n. 2, Coimbra, pp. 237-280.
• SANTOS, B. (2007). Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes Revista Crítica de Ciências Sociais, v. 78, Coimbra, pp. 3-46.
• TRAMMELL, A. (2020). Torture, Play, and the Black Experience. GAME: The Italian Journal of Game Studies, v. 9, n. 1, Reggio Calabria, pp. 33-49.

Suzinalda de Souza Freitas

Suzinalda de Souza Freitas (Macapá-AP, Brasil)

Especialista em Estudos Culturais e Políticas Públicas e em Políticas Educacionais Pela Universidade Federal do Amapá/Unifap. Licenciada em Informática em Educação pelo Instituto Federal em Ciências e Tecnologia do Estado do Amapá -IFAP. Integra o Grupo de Pesquisa Estudos Interdisciplinares em Cultura e Políticas Públicas (CNPq/Unifap).

Especialista en Estudios Culturales y Políticas Públicas y Políticas Educativas por la Universidad Federal de Amapá/Unifap. Graduada en Informática en Educación por el Instituto Federal de Ciencia y Tecnología del Estado de Amapá - FIPA. Integrante del Grupo de Investigación Estudios Interdisciplinarios en Cultura y Políticas Públicas (CNPq/Unifap).

Antonio Carlos Sardinha

Antonio Carlos Sardinha (Macapá-AP, Brasil)

Doutor e mestre em Comunicação pela Universidade Estadual Paulista (Unesp), Campus Bauru. Graduado em Comunicação Social (Jornalismo) pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). Docente do Curso de Jornalismo, do Curso de Especialização em Estudos Culturais e Políticas Públicas e do Mestrado Profissional em Ensino de História da Universidade Federal do Amapá (Unifap). Líder do Grupo de Pesquisa Estudos Interdisciplinares em Cultura e Políticas Públicas (Unifap/CNPq).

Doctor y Magíster en Comunicación de la Universidad Estadual Paulista (Unesp), Campus Bauru. Graduado en Comunicación Social (Periodismo) por la Universidad Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). Profesor del Curso de Periodismo, del Curso de Especialización en Estudios Culturales y Políticas Públicas y de la Maestría Profesional en Enseñanza de la Historia de la Universidad Federal de Amapá (Unifap). Líder del Grupo de Investigación Estudios Interdisciplinarios en Cultura y Políticas Públicas (Unifap/CNPq).

David Júnior de Souza Silva

David Júnior de Souza Silva (Macapá-AP, Brasil)

Doutor em Geografia pela Universidade Federal de Goiás (UFG) e mestre em Sociologia pela Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Graduado (Bacharelado) em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). Docente do Departamento de Filosofia e Ciências Humanas e do Mestrado Profissional em Ensino de História da Unifap. Coordenador do Núcleo de Estudos em Etnopolítica e Territorialidades da Amazônia (Netta-Unifap) e membro do Grupo de Pesquisa Estudos Interdisciplinares em Cultura e Políticas Públicas (CNPq/Unifap).

Doctor en Geografía por la Universidad Federal de Goiás (UFG) y máster en Sociología por la Universidad Federal de Grande Dourados (UFGD). Graduado (Licenciatura) en Ciencias Sociales de la Universidad Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). Profesor del Departamento de Filosofía y Ciencias Humanas y del Máster Profesional en Docencia de la Historia de la Unifap. Coordinador del Centro de Estudios en Etnopolítica y Territorialidades de la Amazonía (Netta-Unifap) y miembro del Grupo de Investigación Estudios Interdisciplinarios en Cultura y Políticas Públicas (CNPq/Unifap).

Comunicação e cultura na prática de benzimento: um estudo, a partir da folkcomunicação, da prática de benzedores da Comunidade Corre Água do Piririm, no Amapá, Amazônia brasileira

ASPECTOS INTRODUTÓRIOS E CONCEITUAIS

A presente investigação busca observar como ocorre o processo de folkcomunicação dentro do ritual tradicional praticado pelos benzedores da Comunidade de Corre-Água do Piririm, no estado do Amapá, Amazônia brasileira. O objetivo é identificar os processos de comunicação presentes no ritual de benzimento. A abordagem se realiza a partir do conceito de folkcomunicação elaborado por Luiz Beltrão (2004), dentro de uma perspectiva analítica que considera práticas comunicacionais em contextos de cultura popular percebidas nos saberes tradicionais das práticas de benzimento.

Partimos do pressuposto conceitual que considera a comunicação como dimensão constitutiva que (re)produz, na ordem do simbólico, a produção e negociação de sentidos que sustentam práticas e processos culturais em contextos de (re)produção de saberes tradicionais em procedimentos e manifestações da cultura popular.

A folkcomunicação se apresenta como "processo de inter-

câmbio de mensagens através de agentes e meios ligados direta ou indiretamente ao folclore, bem como às suas manifestações" (Beltrão, 2004, p. 73). Nestes termos, acionamos o arcabouço conceitual da folkcomunicação enquanto perspectiva teórica capaz de apreender, a partir do campo da comunicação, o tecer de sentido que (re)produz práticas e processos culturais populares.

Nossa pesquisa tem como premissa a existência de grupos sociais em contextos de desigualdade e exclusão social e simbólica que procuram incidir, do ponto de vista político, na esfera da produção cultural. Estes grupos, malgrado sua condição, buscam por meios próprios difundir mensagens com o objetivo de disputar sentidos e representações que têm na cultura popular arena para sua inscrição em uma paisagem cultural maior e heterogênea, onde poder e cultura são faces de um mesmo fenômeno em contextos de produção cultural dos mais tradicionais aos mais contemporâneos (midiáticos e massivos).

Tendo esta luta simbólica em mente, que também é uma luta por visibilidade e reconhecimento e igualmente por transformação na correlação de forças, mobilizamos a perspectiva da folkcomunicação como "conjunto de procedimentos de intercâmbios de informações, ideias, opiniões e atitudes dos públicos marginalizados urbanos e rurais, através de agentes e de meios direta ou indiretamente ligados ao folclore" (Beltrão, 1980, p. 24). Ou seja, é o processo comunicacional formatado pelas instâncias populares em que são produzidos e circulam e pelos quais são reconhecidos sentidos que no âmbito do simbólico tecem práticas e processos socioculturais materializados em uma comunicação interpessoal, com

níveis de apropriação de artefatos e estratégias comunicativas alternativas próprias.

Nesse espectro estão as lideranças comunicadoras de cultura folk, ou comunicadores folk (Beltrão, 1980), e a audiência em um fluxo dialógico de intercâmbios de mensagem, por meio de canais e estratégias de comunicação alternativos, permeados de elementos simbólicos carregados de sentidos em torno do que são, o que expressam e o que querem fazer representar determinado grupo popular, marcado pelas suas tradições.

Neste ponto articulamos, portanto, a abordagem para apreender o benzimento como prática da cultura popular com grande expressão no interior do Brasil, sobretudo em culturas como a amazônica.

Justificamos nossa abordagem pelo entendimento de que a folkcomunicação apresenta um enfoque comunicacional útil para apreendermos a prática tradicional de benzimento. Para além da sua mera descrição, esta abordagem possibilita compreender o funcionamento e a (re)produção da natureza da ação comunicacional que se estabelece entre os benzedores, os sujeitos atendidos nas comunidades e todo o circuito de mensagens e sentidos que formatam esse processo de mediação de ordem cultural, que é fundamental para a forte presença dessa tradição na cultura da região amazônica.

O ato de benzer é estruturado sob uma linguagem e um processo de comunicação que produz seu sentido e confere sua legitimidade, estabelecendo entre os sujeitos envolvidos uma estreita relação de reciprocidade social e simbólica.

Este entendimento do benzimento como um ato comunicacional segue o caminho heurístico aberto por Alves (1994 p. 97), para quem a benzedura se realiza como encenação, atra-

vés da qual se veicula uma linguagem que produz sentido. Nesse contexto, o comunicador, com relativa centralidade no processo, apropria-se de símbolos, gestos e linguagens particulares ao ato de benzer, traduzindo, a partir de um conhecimento tradicional que envolve elementos espirituais, mensagem capaz de ser compreendida e sensibilizar os pacientes que os procuram, uma audiência que se apropria e (re)significa em sentido a promoção da cura. Trata-se de ato de comunicação porque o sujeito benzido deve partilhar dos mesmos valores simbólicos e do mesmo universo comunicacional para que o benzimento tenha efetividade e promova a cura.

O objetivo desta pesquisa, assim, é identificar e descrever os processos comunicacionais, na perspectiva da folkcomunicação, que permeiam o ritual de benzer praticado por três benzedores na Comunidade de Corre-Água do Piririm, no Amapá. A coleta de dados envolveu pesquisa de campo com observação dos rituais de benzimento e realização de entrevistas junto aos benzedores, no período de setembro a outubro de 2020.

No primeiro momento, apresentamos os sujeitos da pesquisa, para situar o que consideramos comunicadores folk no grupo social em questão. Em seguida, apresentamos análise dos dados coletados em pesquisa de campo na comunidade mediante acompanhamento dos rituais de benzimento, conversas com os benzedores e sujeitos atendidos, bem como da observação dos espaços usados para a prática do benzimento.

COMUNICADORES FOLK: BENZEDORES DA COMUNIDADE CORRE-ÁGUA DO PIRIRIM, NO AMAPÁ

A Comunidade Corre-Água do Piririm é localizada no distrito do Pacuí, que pertence ao município de Macapá, no es-

tado do Amapá. Distante 110 km da sede do município, fica às margens da rodovia estadual AP-70, que liga a capital aos demais interiores localizados no sentido leste do estado. É uma comunidade típica do interior da Amazônia brasileira, que nasceu com a construção da rodovia, na década de 1970, marcada pela população de ribeirinhos que vivem do extrativismo, da agricultura familiar, da pesca e de outras atividades econômicas dependentes dos rios da região. Tem uma população estimada em 2.500 habitantes e cerca de 300 domicílios, segundo informações repassadas por uma das lideranças comunitárias, Roseli Ferreira Batista, de acordo com seus registros de controle da população local.

Existe na comunidade a presença de duas religiões: a católica, com a igreja denominada Sagrado Coração de Jesus, pertencente à paróquia Cristo Libertador, da Diocese de Macapá, cujo nome também é do padroeiro da Comunidade, Sagrado Coração de Jesus, o santo protetor do local; e a evangélica, representada pela igreja Assembleia de Deus, a Pioneira. Segundo a líder comunitária, a primeira é a predominante entre os moradores.

Há duas instituições de ensino na comunidade, a Escola Municipal de Ensino Fundamental Maria Eugenia Maciel Sena, que oferta o modelo de Educação Infantil e Educação Fundamental I, sob a responsabilidade do governo municipal; e a Escola Estadual Sebastião Cordeiro Sana, pertencente ao governo estadual, que oferta o seguimento da Educação Fundamental II na modalidade de educação no campo, com o modelo de ensino modular.

Em relação à saúde, os moradores são assistidos por uma unidade básica de saúde municipal, onde fazem atendimentos

um técnico em enfermagem, pelo horário da manhã, quando há medicações de baixa complexidade para serem distribuídas para as pessoas que recorrem a esse atendimento, e um médico, uma vez ao mês, ou ainda nos dias de campanhas de vacinação.

Há em um número pequeno de residências a presença do uso de Internet e de telefone, utilizados mediante disponibilidade de energia elétrica, viabilizando a comunicação dos moradores com outras populações distantes do local.

O lazer na comunidade resume-se aos campos de futebol de chão batido, que reúnem homens e mulheres, e nas margens dos rios, locais dos banhos comunitários, onde várias famílias dividem os mesmos espaços para se divertirem juntos aos filhos.

Identificamos cinco benzedores na comunidade, dos quais três homens e duas mulheres: José Coelho, um senhor de 78 anos, experiente no ritual de benzimento; Arnaldo Ferreira Batista, 58 anos, que mora na Comunidade com a esposa e os filhos; e Edelson, o mais jovem dos benzedores, tem apenas 28 anos e reside com a esposa, a mãe e cinco irmãos.

José Coelho e Arnaldo são semianalfabetos, estudaram até a primeira série da educação fundamental, assinam seus nomes com dificuldade e leem pouco; ambos são agricultores e vivem com o salário da aposentadoria e dos rendimentos obtidos nas plantações e coletas de ervas medicinais. Edelson Barros concluiu o Ensino Médio e trabalha em uma empresa que combate a proliferação de doenças agrícolas. No período de folga do trabalho remunerado, ajuda a família nos trabalhos da roça.

As benzedeiras são ambas infelizmente já falecidas: Antô-

nia de Souza, a primeira moradora do local, mulher de forte expressão, agricultora, pescadora, analfabeta e matriarca de uma das maiores famílias da comunidade: teve 12 filhos e 93 netos; e Jaci Ferreira Batista, a segunda moradora a chegar na comunidade, benzedeira e parteira, ajudou a trazer ao mundo quase todos os moradores nascidos no período entre 1970 e 2013; teve 8 filhos e 57 netos. Ambas tiveram suas histórias contadas em livros, que hoje fazem parte do acervo das bibliotecas comunitárias dentro das escolas interioranas ligadas à Secretaria de Educação Municipal de Macapá – SEMED, e escolas estaduais ligadas à Secretaria de Educação Estadual – SEED.

Tanto Antônia como Jaci faleceram em 2013. Devido a isto, a procura por benzimento concentrou-se sobre os três benzedores homens. Arnaldo Ferreira Batista relata que seu dom vem de berço: aprendeu a colocar em prática seu trabalho com a ajuda de sua mãe, Jaci Ferreira Batista, responsável por auxiliar na compreensão do que define "como dom que ajuda as pessoas".

Já José Coelho conta que aprendeu por necessidade, porque um de seus oito filhos precisou ser benzido em função de uma doença que definiu como "espanto". Ao não encontrar a benzedora mais próxima, que estava ausente atendendo um chamado em uma outra comunidade distante dali, retornou para sua casa aflito e, sem a ajuda necessária, começou a ler a Bíblia em voz alta e pedir pela cura de seu filho. Desde então, ele começou a benzer e a ser procurado por outras pessoas.

Edelson Barros da Cunha, por sua vez, começou a benzer há pouco tempo. Ele conta que em um sonho uma senhora perguntava a ele se aceitava ser rico. Sorrindo, no sonho, res-

pondeu que sim. Quando acordou, disse que sentiu uma certa alegria. Após três dias do ocorrido, ele estava trabalhando como funcionário de uma empresa de controle e combate de doenças agrícolas quando chegou em uma comunidade e sentiu de imediato uma vontade enorme de ir a uma casa simples que avistava. Essa vontade ele chamou de "sensitiva". Chegando na casa, deparou-se com uma mãe e uma criança que chorava em seu colo. Edelson aproxima-se e percebe que a criança estava febril. Em um impulso, pediu para a senhora ir buscar um ramo de vassourinha no quintal e que o trouxesse para ele. De posse deste ramo, começou a benzer a criança e, após o benzimento, ensinou a mãe um remédio feito de chá de ervas. Após esse fato, ele diz que entendeu que a riqueza ofertada pela senhora em seu sonho era ajudar as pessoas que precisavam de tratamento espiritual e do corpo. Desde então, tornou-se benzedor.

Os benzedores são muito procurados na comunidade por pessoas de várias idades queixosas de rasgaduras, torções musculares, o chamado cobrelo[119], dor de cabeça, erisipela e quebradura de osso. No entanto, existe uma grande procura de mães com bebês que ainda não foram batizados, em idade de 0 a 2 anos. Segundo eles, as crianças não batizadas são mais vulneráveis aos maus espíritos pelo fato das mães não respeitarem os mistérios presentes na relação homem e natureza – levam os bebês para qualquer ambiente, como rios, matas, igarapés e, muitas vezes, entram sem pedir licença da natureza e de seus guardiões. Isso faz com que a criança não batizada seja alvo das chamadas flechada de bicho, espanto,

119 Segundo os entrevistados na pesquisa de campo, cobrelo é um tipo de coceira na pele provocada por pico (veneno de algum inseto como borboleta, mariposas e bruxa).

quebranto e mau-olhado dos espíritos ruins que vivem na natureza, bem como a inveja e o "olho gordo" dos adultos, todos problemas causados por pessoas de espírito e coração ruins, como são chamados pelos benzedores.

O SENTIDO SOCIAL DO SER BENZEDOR

O ato de benzer é parte de uma prática mais ampla de medicina popular que envolve, ainda, o conhecimento e produção de remédios caseiros a partir de manipulação de plantas e uso de ervas para defumação e tratamento de doenças.

Todavia o ritual tradicional de benzer extrapola o âmbito puramente da medicina popular e revela uma intrincada trama de sentidos culturalmente construídos em uma tradição em que o benzedor é um elo entre os encantados e os humanos (Oliveira, 1985) e entre a natureza e os humanos (Nogueira, 2019). A figura do benzedor precisa ser compreendida ao lado dos outros sacerdotes populares da Amazônia.

O benzedor é um dos sacerdotes tradicionais da Amazônia, ao lado de pajés, puxadores, parteiras e curadores (Pepca, 2016). Suas atividades são designadas ora como espirituais, ora como de medicina popular e, na visão de mundo na qual existem, são ambas as coisas a um só tempo.

Existem diferenças marcantes entre o escopo de ação de cada um destes sacerdotes. A das parteiras e dos puxadores é tida como uma ação mais técnica, fruto de um saber prático sobre o corpo orgânico e como manipulá-lo. Os pajés e benzedores têm uma ação que se pauta na relação com os encantados: a pajelança implica a incorporação de encantados; o benzimento implica conhecimento do mundo e saberes dos encantados, porém é uma atuação sem incorporação,

apenas com reza e oração.

A pajelança e o benzimento se aproximam porque ambos têm uma relação com o mundo dos encantados. Precisamos nos deter mais na diferenciação entre ambos então.

Conforme Maués e Villacorta, a pajelança é

> *uma forma de xamanismo em que se dá a ocorrência do fenômeno de incorporação pelo pajé, sendo seu corpo tomado, no transe ritual, por entidades conhecidas como encantados ou caruanas. É assim possuído por essas entidades que o pajé amazônico realiza seus 'trabalhos' ou sessões xamanísticas, ocupando-se nelas, principalmente, da cura de doentes. (Maués e Villacorta, 2011, p. 11 apud Nogueira, 2019, p.43).*

As práticas da pajelança são intensamente vinculadas ao mundo espiritual. Mais do que uma conexão entre o espiritual e o humano, nestas práticas o humano e o espiritual tornam-se um só. Nas palavras de Maués, esta relação é expressa da seguinte forma: "A pajelança cabocla se fundamenta na crença nos 'encantados', seres invisíveis que se apresentam durante os rituais incorporados no 'pajé' (isto é, o xamã), que é a figura central da sessão de cura" (Maués, 1994, p. 5).

O espiritual é mobilizado pelo humano para viabilizar a cura.

Compreende-se que o pajé ou xamã é alguém que tem a capacidade de se co-

municar com o mundo dos espíritos ou ser guiado por eles. Para falar mais especificamente da Amazônia, essa relação com o sobrenatural não se dá, contudo, somente pelo contato com espíritos de pessoas mortas, mas também de animais e entidades mágicas e encantadas que vivem em um mundo paralelo a este: o reino do encante. Logo, para entender as práticas de pajelança é preciso compreender a cosmogonia que envolve o ato xamânico como seu mito de origem. (Nogueira, 2019, p. 45).

A compreensão da cosmogonia é a compreensão do reino dos encantados. Compreender o reino do encante é necessário para compreender a pajelança e os benzimentos. Este reino, portanto, é o pano de fundo da situação comunicacional.

Encantados são seres invisíveis que vivem em dimensões inferiores à superfície da terra e das águas, e por isso são chamados também de encantados do fundo. Mesmo que os indígenas e moradores afirmem que os encantados são cobras, botos, jacarés, puraquês etc. (por isso são chamados também de bichos), os encantados podem tomar qualquer forma, inclusive de homem e mulher, para se mostrarem aos humanos em de-

terminadas ocasiões. Sua manifestação mais comum aos humanos se dá através dos curadores, nos momentos de incorporação. (Vaz Filho, 2016, p. 18).

Os benzedores também dependem de uma relação com os encantados para suas práticas de cura, e seu trabalho é realizado mormente com orações e rezas.

> *Benzedores têm o dom da cura, como os pajés, e no interior da Amazônia eles conhecem bem a ação dos encantados, mas seu trabalho é com oração ou reza, sem incorporação. Benzedores são procurados para resolver problemas como: quebranto, mau-olhado, panema, rasgadura, espinhela caída, ezipla (erisipela), assombrado, manifestação de espírito mau etc. Os casos mais exigentes ou pesados, eles encaminham para os curadores ou para os médicos. (Vaz Filho, 2016, p. 19).*

A relação dos benzedores e pajés com a natureza e com a estrutura social merece algumas considerações aqui. Neste aspecto, principalmente, emerge a função de benzedores e pajés como comunicadores folk, com importância para todas as dimensões da vida social comunitária – para além de, como se poderia crer num primeiro momento, apenas as relacionadas à saúde.

Em relação à estrutura social, benzedores e pajés são guardiões da visão de mundo comunitária. São consultados sobre a interpretação do mundo pela comunidade, e diante de eventos novos, inesperados e angustiantes, oferecem, a partir da sua posição de saber, guia espiritual e ético para condução serena da vida pelas pessoas que os consultam. São fonte de manutenção da ordem social, e onde o novo se realiza, se insere e se encontra na estrutura social.

> *não se pode falar das cosmologias dos povos que vivem nesta região sem falar da importância que os pajés ou curadores têm na manutenção da ordem espiritual e material. Como a pajelança constitui o sistema pelo qual os indígenas e ribeirinhos interpretam e agem no mundo, esses sacerdotes e sacerdotisas do povo se fazem necessários sempre que ocorrem desarranjos. É a hora de defumar, benzer, costurar, puxar os ossos para seu lugar etc. (Vaz Filho, 2016, p. 14).*

Em relação à ligação entre os sacerdotes amazônidas e a natureza, não podemos vê-las pelas estanques categorias eurocêntricas de humano e natureza.

> *As ações políticas desses xamãs, entendendo o termo política de forma ampla, tem uma relação direta com a natureza, trazendo à tona a discussão sobre a di-*

cotomia entre cultura e natureza tantas vezes determinada pela ciência moderna, que se baseia em uma visão antropocêntrica de mundo, na qual o homem se torna o centro, o sujeito referencial, sendo o restante das coisas mero objeto. (Nogueira, 2019, p. 47).

No contexto comunicacional do benzimento, estamos em uma cosmovisão não antropocêntrica; estamos em uma cosmovisão onde a natureza tem também caracteres humanos e interage – e se comunica – com as pessoas de igual para igual.

IDENTIDADE

A questão da identidade social que pajés e benzedores assumem tem uma lógica própria, por vezes marcada por uma resistência ou estratégia de evitação ao etnocídio e ao racismo.

O racismo da cultura brasileira impõe estigmas, vilaniza e diaboliza os sacerdotes amazônidas, razão pela qual estes por vezes negam publicamente sua identidade para poder continuar existindo e atuando. Isto se dá em relação aos pajés:

Negar que se é pajé pode ser um esforço para não assumir o papel negativo localmente associado ao termo: pessoa potencialmente má, suspeita de praticar feitiçaria (fazer macumba ou malineza) ou associada a algo diabólico. Esse sentido negativo do termo tem uma longa história" (Vaz Filho, 2016, p. 16).

E também em relação aos benzedores:

> *Mesmo que não atuem com a incorporação de encantados, que peçam ajuda explícita aos santos católicos e rezem o pai-nosso e a ave-maria, sobre os benzedores e benzedeiras paira sempre uma suspeita de que sejam, de alguma forma, ligados à feitiçaria e às artes diabólicas. Mormente na visão de cristãos de linha neopentecostal (Vaz Filho, 2016, p. 19).*

Note-se que esta negação identitária é estratégica e contextual. É também, portanto, uma estratégia de comunicação. Pajés e benzedores se invisibilizam quando julgam necessário ou se sentem ameaçados.

Entre o pajé e o benzedor há também uma distância considerável, que se mede em termos de saberes. O pajé está numa posição de acúmulo de saber e perícia maior que a dos outros sacerdotes. Em outra perspectiva, o pajé está num nível inalcançável de poder e sabedoria.

> *O componente de humildade também explica a recusa do termo pajé, pois a humildade é um traço muito comum nessas pessoas. Geralmente têm poucos anos de estudos formais, falam mansamente, moram em casas simples e vestem-se da mesma forma que os demais moradores. Os pajés dizem que são curadores, pois*

se acredita que pajés são mais poderosos (...). Afirma-se não existir atualmente poderosos pajés como antes (...). Os pajés, benzedores e puxadores costumam ser bem discretos, e não apregoam ou oferecem seus serviços, os outros é que os procuram. Eles não dizem que curam, mas que Deus e a fé curam. Ao perguntarmos se uma pessoa benze, ela pode responder que apenas conhece "umas orações (....). Eles reconhecem com tranquilidade seus limites e dizem: "isso não é para mim, é para médico" (Vaz Filho, 2016, p. 17).

A distinção identitária entre benzedores e pajés se dá pelo próprio entendimento dos acúmulos de saberes dentro do sistema da pajelança e pela humildade característica dos sacerdotes populares. A preferência pessoal de cada sacerdote também implica flexibilidade na maneira como se nomeiam.

Alguns pajés preferem ser chamados de benzedores, ainda que tenham passado por um processo de iniciação típico dos curadores e que incorporem os espíritos chamados de bichos, encantados ou guias, ou com eles se comuniquem mediante sonhos ou de outra forma. Mas os benzedores ou rezadores são diferentes dos pajés, pois constituem uma catego-

> *ria específica de agentes do que chamamos de sistema da pajelança (Vaz Filho, 2016, p. 18).*

Os sacerdotes amazônidas visibilizam ou invisibilizam sua própria identidade, segundo diferentes considerações pertinentes ao seu universo. Tem ação na manutenção da estrutura social e como guardiões da cosmovisão comunitária, na intepretação de novos eventos e do mundo.

Considerando a perspectiva da folkcomunicação, percebe-se que a figura do benzedor ganha legitimidade no grupo pela capacidade que tem de comunicar, fazer-se entender ao traduzir os conhecimentos tradicionais para cada situação em particular do público que o procura como agente comunicador, manejando de forma rudimentar símbolos, gestos e palavras, um repertório para elaborar mensagens e demonstrar a ordem do mundo. São discursos que, apropriados pela audiência, que busca o benzimento, são capazes de produzir compreensão sobre a doença e o processo de adoecimento e ensinamento, na medida em que operam a transferência de conhecimento produzido e acumulado sobre plantas, ervas e produção de remédios caseiros. O curador, em outras palavras, "possui a capacidade de, por meio de sistemas simbólicos específicos, possibilitar ao doente uma reflexão que possa dar coerência a sua aflição" (Leal, 1992, p. 8).

O AMBIENTE COMUNICACIONAL NO RITUAL DE BENZEÇÃO NA COMUNIDADE DE CORRE ÁGUA DO PIRIRIM

Os locais onde são praticados os rituais de benzeção na comunidade de Corre Água do Piririm não são arbitrários; a escolha

já faz parte do ritual em si, geralmente realizado nas casas dos benzedores ou em ambientes abertos, por exemplo, embaixo de alguma árvore, escolhida pelo benzedor por representar conexão positiva ao ritual, de energia oriunda da natureza.

No local escolhido para benzer, o paciente descreve suas dores e seu sofrimento sentado em frente ao benzedor, que realiza a oração e o benzimento de acordo com o relato apresentado, tendo em mãos um ramo de arruda, mucuracaá, cipó-de-alho, catinga-de-mulata ou ainda vassourinha.

FOTO 1

Fonte: Pesquisa campo, 2020.

José Coelho, 78 anos, utiliza em sua casa água benzida, um terço na mão e ramos de plantas medicinais. Na foto 1, gorduras de animais e vegetais, resinas e sementes, empregadas nos tratamentos. Arnaldo Batista, 56 anos, utiliza objetos que caracterizam a peculiaridade de prática, como o cigarro feito

de ervas, para defumar o paciente, e o maracá, para afastar os espíritos que acompanham quem o procura, e cultiva ervas e plantas de uso próprio de seu ritual, bem como banhas de animais e resinas de plantas.

Edelson, 28 anos, é o mais jovem e, por isso, ainda está construindo seu ambiente para a prática do ritual de benzimento. Ele atende na casa de sua mãe ou na casa do próprio paciente.

FOTO 2

Fonte: Pesquisa campo, 2020.

O processo de comunicação presente no ritual, sob uma matriz dialógica em que falar e escutar são parte de um mesmo processo – a busca por compreender e ser compreendido como base para o sucesso do atendimento –, é acompanhado de objetos e símbolos que transmitem ao paciente uma atmosfera de sentidos, uma simbologia útil para a compreensão e o envolvimento desses sujeitos nos processos de cura. No quadro a seguir, sintetizemos esses elementos e seus sentidos.

OBJETOS	SIGNIFICADOS
Pedaço de alumínio	Representa uma faca durante o benzimento de erisipela.
Agulhas e pedaço de tecido	Fazer movimento de costura durante o benzimento de rasgadura e cobrelo.
Resinas de árvores, como o breu-branco e o breu-preto.	Defumação realizada na pessoa quando esta estiver com dor de cabeça. O forte aroma destas resinas provoca uma sensação de dormência e sonolência na pessoa.
Babosa	Ajuda a desinfeccionar os ferimentos. É anti-inflamatória.
Catinga-de-mulata	Planta medicinal e sensitiva de perfume forte usada em banhos para afastar os espíritos ruins.
Arruda	É usada em banhos e defumações para dor de cabeça, inveja, espanto e mau-olhado.
Mucuracaá	Afasta mau-olhado, quebranto e espanto, azar e inveja.
Água benzida	Afasta os espíritos ruins.
Gorduras de animais como galinha, tartaruga, macaco, tracajá, entre outros.	Ajuda na cicatrização de ossos quebrados.
Azeite de andiroba	Facilita a puxação, é um cicatrizante natural.
Óleo de pracaxi	Ajuda a sarar feridas provocadas pelo diabetes e queimaduras.
Cigarros para defumação feitos de ervas com aromas fortes.	Afastam espíritos maus, quebrantos, inveja, olho gordo e azar.

Fonte: Anotações do diário de pesquisa de campo (2020)

A utilização destes objetos representa, para o paciente, instrumentos de cura. A fé do benzedor e a fé dos pacientes são a moeda de troca no ato de comunicação que é o benzimento.

Seu José Coelho afirma: "Sou procurado por muita gente, num sabe, tanto aqui no interior quanto na cidade (Macapá), nas viagens que faço para receber minha aposentadoria, já até perdi o número de gente que já benzi. As pessoas gostam por demais de mim, creem no meu trabalho, acreditam e confiam que pelas minhas benzeções vão se curar".

O idoso ensina com fé remédios feitos de ervas, resinas de árvores da floresta local, plantas medicinais, azeite e defumações para a cura das pessoas que o procuram. Ele, como os demais benzedores, cuidam de cobrelo, erisipela, desmentidura, mau-olhado, flechada de bicho, espanto, quebranto, dor de cabeça, malária, inflamações urinárias, rasgadura, diarreias, dentre outras. Fazem defumações e banhos que tiram a panemeira, o azar e afastam os espíritos ruins das pessoas. Segundo os benzedores, para cada mal relatado pelo paciente existe uma oração e um remédio feito com ervas medicinais retiradas de seus quintais ou da floresta.

Para os benzedores a arruda, a catinga-de-mulata, a vassourinha, o cipó-de-alho e o mucuracaá são plantas que ajudam a afastar os espíritos maus, usadas no ritual com a função de absorver toda a energia ruim do paciente. Normalmente, quando o benzimento termina, os ramos destas plantas estão murchos, o que representa a cura, pois absorveram todo o mal que estava no corpo do paciente. Porém, se isso não acontecer, ele deve ser orientado a repetir o ritual por três dias consecutivos, em horário específico, para que a cura seja alcançada e o mal, quebrado.

Os rituais possuem regras, como a de que mulheres em período menstrual não devem procurar pelo atendimento. Conforme os benzedores, a principal regra para o atendimento é que as pessoas devem acreditar nos trabalhos que realizam e no dom dos benzedores. Eles atendem públicos diversos, mas afirmam que praticantes de religiões evangélicas costumam não os procurar.

Para os benzedores, o benzimento é o remédio para a cura. Porém se no momento do ritual percebem que o paciente necessita de um cuidado mais específico, é recomendado que um médico seja procurado e que só depois o paciente retorne para fazer um tratamento natural, paralelo ao indicado pelo profissional de saúde.

Foi observado que o ritual de benzimento da comunidade de Corre Água do Piririm é divulgado por meio da comunicação oral e interpessoal – um praticante relata para outra pessoa conhecida o seu sofrer e a forma como buscou tratamento. Se o paciente acredita que foi curado no ritual de benzimento, ele divulga para outra pessoa e, assim, a popularidade do benzedor aumenta. O benzedor José Coelho resume o aspecto comunicacional no ato de benzer, apontando que "o benzimento é uma prática de conhecimento tradicional, praticado através da fé no saber popular".

O conhecimento tradicional e a crença na eficiência do saber popular para curar são elementos centrais que dependem, quase que exclusivamente, da capacidade do agente comunicador, a liderança de prestígio e reconhecimento pela comunidade, em produzir compreensão na escuta qualificada e na tradução do que sabe para o seu paciente.

Nesse caso, os benzedores – como comunicadores folk ou

agentes de comunicação – devem ter características que garantam legitimidade ao processo de troca de saberes e diálogo que sustentam a comunicação no ato de benzimento. As benzedoras e benzedores são mulheres e homens sábias, humildes e cheias de carisma entre os membros da comunidade. De acordo com Beltrão (1980), a crença e a liderança construída por um agente comunicador no contexto de folkcomunicação tem relação com a credibilidade, processo esse que também tem vínculo com a habilidade de codificar mensagens capazes de serem compreendidas pela sua audiência – e, além disso, garantir a segurança no seu saber. É nesse processo de comunicação, por meio de símbolos e da oralidade que divulga o saber popular, que essa habilidade comunicativa funciona: por estar articulada a um contexto capaz de produzir sentidos que reforçam e ambientam para a experiência marcada pela crença.

Assim sendo, os benzedores conseguem ressignificar suas mensagens carregadas em religiosidade, transformando o complexo em algo compreensível à sua audiência, e utilizam-se das mensagens que carregam sentido por estarem marcadas pelo lugar do saber, diretamente associadas à sua popularidade e respeito no espaço onde atuam. Quando se expressam junto a suas comunidades, os benzedores são ouvidos com atenção. O esmero de se expressar de modo a garantir a compreensão por todos constrói uma ambiência de aceitação e convencimento junto à comunidade.

No entanto, de acordo com o benzedor Edelson, a consolidação da legitimidade e da credibilidade do benzedor depende de um processo de aceitação que demanda tempo:

No meu caso, por eu ser novo, 28 anos, as pessoas não acreditam logo em meu trabalho. Sabe, estão acostumados a buscar por esse ritual e encontrar no ambiente uma pessoa idosa, experiente, isso dá credibilidade, né, ao tratamento. Comigo eles ficam receosos, constrangidos e tímidos. Então, começam a me fazer perguntas, sobretudo relacionadas ao ritual. E quando eu respondo, explicando tudo direitinho, as pessoas deixam benzê-las, defumá-las e puxá-las... (Edelson, em entrevista concedida ao pesquisador, 2020).

Cabe ressaltar que durante a pesquisa de campo foi percebido que o preconceito de uma parte da sociedade local é realidade na vida dos benzedores, pois, na maioria das vezes, esse tipo de ritual é praticado e exercido por mulheres, idosas e experientes, as quais demonstram ter mais afinidade com seus pacientes, por serem mais acolhedoras, carismáticas e afáveis. "No nosso caso, somos homens, um idoso, um de meia-idade e um jovem, este último por ter menos idade precisa provar seu conhecimento e sua habilidade para poder convencer as pessoas que ele é bom e sabe o que está fazendo" (José Coelho, em entrevista concedida ao pesquisador, 2020).

Assim, foi percebido que as relações de gênero interferem no processo de benzimento. Muitas mulheres ficam com vergonha de falar o que sentem para os benzedores por estes serem homens, o que representa uma queda no atendimento de mulheres. A exceção são aquelas que levam seus filhos

para serem benzidos. Entretanto, apesar do desconforto relatado, esses comunicadores conseguem estabelecer laços fortes com seus praticantes, ganhando respeito e confiança de quem os procura.

O VOCABULÁRIO DA FOLKCOMUNICAÇÃO NO RITUAL TRADICIONAL DO BENZIMENTO

Na comunidade de Corre Água do Piririm, os benzedores são procurados para realização de benzimento pelas mais variadas queixas de seus pacientes. Assim, a cada benzimento realizado, eles vão aumentando sua audiência, credibilidade e popularidade. A cada benzimento, são criados meios próprios de expressão, um vocabulário específico. Os benzedores escutam com frequência a utilização de palavras e expressões como flechada de bicho, espanto, quebranto, cobrelo, mau-olhado, erisipela, panemeira, desmentidura e rasgadura.

PALAVRAS	SIGNIFICADOS
Flechada de bicho	A pessoa que recebe a flechada de bicho passa a ter alucinações com visões de espíritos ruins, enxerga demônios e fica muito agressiva, passando noites sem dormir.
Mau-olhado	A pessoa sente muita dor de cabeça, se sente azarenta, pois foi atingida por olhares lançados por pessoas invejosas e de pensamentos ruins.

PALAVRAS	SIGNIFICADOS
Quebranto	A criança apresenta vômito na cor esverdeada e diarreia com odor de pitiú.
Espanto	O bebê apresenta vômito e diarreia, moleza no corpo, palidez, sono, choro e tem medo de ficar sozinha.
Cobrelo	Infecção na pele que provoca muita dor e coceira, causada por insetos do tipo: mariposa, borboletas e bruxas que deixam nas roupas um pó denominado pelos entrevistados de (pico) que em contato com a pele provoca o cobrelo.
Erisipela	Lesão cutânea, ou infecção na pele, que provoca vermelhidão e muita dor.
Rasgadura	Lesão muscular, afastamento da carne. Carne rasgada
Desmentidura	Deslocamento de um osso ou contusão, lesão muscular ou entorse.

Fonte: Anotações do diário de pesquisa de campo (2020)

Foto 3. ***Mucuracaá***

Foto 4. ***Pirarucu***

Fonte: Pesquisa campo, 2020.

No ritual de benzeção está a ideia de proporcionar a quem a procura um conforto ao seu sofrimento. Por esse motivo, este ritual é carregado por orações, objetos e indicações de remédios junto do conforto expresso na palavra de quem benze. Neste sentido, o diálogo é o primeiro contato entre o benzedor e o paciente, no qual o paciente relata suas angústias e dores, e logo após esse momento de troca de informações, o benzedor inicia o ritual, carregando na mão um ramo de uma planta com poder sensitivo, como catinga-de-mulata, arruda, mucuracaá, cipó-de-alho, entre outras. Ao término do benzimento, é ensinado ao paciente um remédio à base de chás e ervas medicinais.

Nota-se que a comunicação não depende exclusivamente da oralidade, mas de um intrincado e complexo sistema de signos materializados em objetos usados no ritual, como ervas,

resinas, ramos de plantas, azeites e óleos vegetais. Os benzedores buscam recursos e objetos na natureza para proporcionar ao paciente a cura de seus males. Apesar desse tratamento não ter comprovação científica, as pessoas da comunidade atribuem suas curas à aplicação de tais ensinamentos populares. É frequente o uso de leite de amapá e da sucuúba (árvores nativas do local), para tratamento de gastrite ou o chá da folha do sucuriju e pirarucu para ajudar na cura da malária.

De acordo com Oliveira (1985, p. 25), "o benzedor é um cientista popular que possui uma maneira muito peculiar de curar: combina o místico da religião e os truques da magia aos conhecimentos da medicina popular". Isso é possível perceber nas administrações de chás, em que o curador ou benzedor relaciona a doença ou queixa com algum ser sobrenatural, que diante de uma atitude aqui interpretada como desrespeito, puniu aquele agressor da natureza, causando-lhe dor e sofrimento.

Os objetos usados como parte do processo durante a prática fortalecem e alimentam no paciente a crença no ritual, observa-se isto quando estes atribuem que a cura vem da natureza através destes objetos utilizados no benzimento, os quais representam uma forte ligação entre a oração, a fé e o processo de cura.

A comunicação entre o benzedor e seus pacientes ocorre pela fala na execução da oração, apoiada pelo uso dos objetos e símbolos em um espaço ambientado para significar uma atmosfera de conforto e acolhimento no momento do ritual. Esse processo de comunicação dialógica está marcado essencialmente por narrativas, fatos e acontecimentos que caracterizam a história da prática do ritual na comunidade. Os chamados "causos" e acontecimentos são o que garantem

a afirmação desse tratamento como responsável da cura em sujeitos acometidos de doenças causadas por seres da natureza, "espíritos", seres humanos "de coração ruim", causadores de inveja, panemeira e olho gordo, ou ainda por animais que, segundo os benzedores, sofreram algum desrespeito por mulheres que adentram na mata quando menstruadas.

Representadas como costumes, hábitos e saberes populares, essas narrativas construídas no âmbito da comunicação entre benzedores e pacientes apropriam-se do imaginário da cultura popular e são expressas pela linguagem oral do benzedor, usada como forma de dar sustentação ao seu ritual. Isso fica evidente na comunidade quando as mães parturientes não saem de casa com seus bebês antes de terminar o resguardo, em função dos filhos serem novinhos e por não serem ainda batizados na igreja, fato que representa proteção diante dos espíritos ruins. Outro ponto observado é sobre o período menstrual feminino, no qual as mulheres não podem, segundo seus costumes, tomar banho no rio, entrar em matas ou passar por cima ou perto de animais; caso isso aconteça, elas devem receber tratamento espiritual à base de ervas para evitar doenças causadas por esse "desrespeito". Mas se, por algum motivo, a mãe ou a mulher precisar sair de casa com seu bebê ou no período menstrual, ela deve levar consigo alho, um pedaço de pano ou fita vermelha, além de rezar ao longo de todo percurso para afastar os espíritos ruins presentes no caminho a ser percorrido.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo buscou compreender a forma como a comunicação popular é observada no ritual de benzimento, fato que

torna importante por dar visibilidade para uma prática que é vista como descrédito por uma cultura científica cartesiana. Como comunicadores, os benzedores conseguem manter viva a tradição e a disputa pela credibilidade do ato de benzimento.

A forma com a qual os moradores condicionam suas doenças com os tratamentos paliativos dos benzedores, mostra como a cultura, a fé e a crença estão entrelaçadas a formas de fazer a comunicação entre benzedores e os moradores da comunidade estudada.

O estudo permitiu identificar o processo de folkcomunicação dentro do ritual de benzimento realizado pelos benzedores da comunidade de Corre-Água do Piririm com registros de estratégias e práticas de comunicação dentro de um configurado sistema folk presente no compartilhamento de saberes efetuado pelos benzedores.

O ambiente onde ocorre o ritual é marcado por orações, defumações, objetos, gestos sagrados, resinas e óleos vegetais, bem como, gorduras de animais e ervas medicinais que de acordo com Luiz Beltrão (1980), são fatores descritos e identificados no ambiente folk, que representam um sistema próprio de comunicação local.

Durante a observação foi possível identificar os elementos folk do ritual dentro da perspectiva da folkcomunicação, onde ficou em evidência que a figura do benzedor precisa do reconhecimento do grupo para poder exercer suas funções, pois o ritual da cura não está destinado unicamente ao paciente, mas também ao grupo social, de modo que cada processo bem recebido reforça o universo simbólico, social e cultural desse grupo dentro do ato de comunicação.

Logo, pode se dizer que os benzedores da comunidade de Corre-Água do Piririm são comunicadores de cultura local, onde a audiência é representada por um grupo fiel que acredita no poder da oração no momento do benzimento. As casas dos benzedores representam o ambiente folk e os objetos utilizados representam uma simbologia comunicada aos sujeitos envolvidos no ritual, e deste modo, cada objeto usado carrega uma mensagem e um significado.

Os benzedores da comunidade tomam posse de um discurso religioso e transformam em uma técnica de cura. Nos rituais de benzimento, os benzedores são os comunicadores folks com importante papel, tanto no campo da saúde, como também no reforço das crenças populares da localidade.

Referências

• ALVES, Paulo César (1994). O discurso sobre a enfermidade mental. In: ALVES, Paulo César & MINAYO, Maria Cecília de Souza (org). Saúde e doenças: um olhar antropológico (p. 91-100). Rio de Janeiro: Fiocruz.

• BELTRÃO, Luiz (1980). Folkcomunicação: a comunicação dos marginalizados. São Paulo: Cortez.

• BELTRÃO, Luiz (2004). Folkcomunicação: teoria e metodologia. São Paulo: Cortez.

• LEAL, Ondina Fachel (1992). Benzedeiras e bruxas: sexo, gênero e sistemas de cura tradicional (p. 7-22). Cadernos de Antropologia. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, n. 5.

• OLIVEIRA, Elda Rizo de (1985). O que é benzeção. 2ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense.

• MAUÉS, Raymundo Heraldo (1994). Medicinas populares e "pajelança cabocla" na Amazônia. In: ALVES, Paulo César.; MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). Saúde e doença: Um olhar antropológico (pp.73-82). Rio de Janeiro: Fiocruz.

• MAUÉS, Raymundo Heraldo & VILLACORTA, Gisela Macambira (2011). "Pajelança e encantaria amazônica". In: PRANDI, Reginaldo (org.). Encantaria brasileira: O livro dos mestres, caboclos e encantados (p. 11-58). Rio de Janeiro: Pallas.

• NOGUEIRA, Thaís Tavares (2019). Práticas educativas da pajelança na ilha de Colares (PA): resistência, saberes e ancestralidade. 182 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade do Estado do Pará, Belém.

• PEPCA – Programa de Extensão Patrimônio Cultural na Amazônia (2016). Pajés, benzedores, puxadores e parteiras os imprescindíveis sacerdotes do povo na Amazônia. Santarém: UFOPA.

• VAZ FILHO, Florêncio Almeida (2016). Parte I: Introdução. In: PEPCA – Programa de Extensão Patrimônio Cultural na Amazônia. Pajés, benzedores, puxadores e parteiras, os imprescindíveis sacerdotes do povo na Amazônia (p.13-50). Santarém: UFOPA.

René Padilla Quiroz

René Padilla Quiroz (Xicotepec, México).

r.padillaquiroz@gmail.com

Maestro en Estética y Arte, es docente, fotógrafo y storyteller que ha encabezado múltiples proyectos artísticos de temática social, cultural y ambiental desde la perspectiva de la microhistoria. A su vez, el interés por la cultura cafetalera lo llevó a fundar Xolotl, articuladores de café, en donde funge como tostador y enarbola procesos de justicia cognitiva.

Mestre em Estética e Arte, é professor, fotógrafo e contador de histórias que liderou múltiplos projetos artísticos de temas sociais, culturais e ambientais sob a perspectiva da microhistória. Assim, seu interesse pela cultura do café o levou a fundar Xolotl, articulador de café, onde ele serve como torrador e levanta processos de justiça cognitiva.

La formación de una mirada comunicacional-decolonial en las artes visuales. Sistematización de una experiencia pedagógica con alumnos de Bachillerato Internacional

PRESENTACIÓN

La educación en el arte es un área de oportunidad e importancia formativa que ha sido poco abordada a profundidad, relegándola usualmente a un espacio que recibe poca atención:

> *La situación del arte en la sociedad moderna y su endeble presencia en los ámbitos escolares nos obliga a la construcción de una fundamentación cada vez más consistente que reúna las diferentes perspectivas desde donde se revalora la importancia del arte en la vida humana, porque el arte es una necesidad primaria y representa una posibilidad de redimir al hombre del acelerado proceso de deshumanización que vive en la sociedad actual (Palacios, 2006).*

Poner atención en la educación artística y sobre todo en la forma en que ésta se estructura tras el reconocimiento de los artistas, las formas, las técnicas y las concepciones estéticas que la protagonizan ayuda a visibilizar todos aquellos artistas y concepciones estéticas ausentes de las currículas y enfoques educativos.

En el caso del Programa del Diploma del Bachillerato Internacional[120] el modelo educativo se representa mediante seis áreas académicas en donde los alumnos estudian dos lenguas modernas (su lengua materna y una lengua adquirida), una asignatura de Individuos y Sociedades (humanidades y ciencias sociales), una asignatura de Ciencias, una asignatura de Matemáticas, y de manera optativa una asignatura de Artes. La materia que se aborda en este trabajo es la correspondiente al curso de Artes Visuales Nivel Superior (NS), que anima a los alumnos a desafiar sus propias expectativas y límites creativos y culturales.

Artes Visuales NS es un curso que incita a la reflexión y en el que los alumnos desarrollan habilidades analíticas, capacidades de pensamiento divergente y de resolución de problemas, al tiempo que trabajan para alcanzar el dominio técnico y la confianza como artistas creativos. Aunado a ello, explora y compara la disciplina de Artes Visuales desde distintas perspectivas y en contextos diferentes en los que se espera que los alumnos participen en una amplia gama de prácticas y medios artísticos contemporáneos, experimenten con ellos y

120 Es un programa preuniversitario exigente de dos años de duración para jóvenes de 16 a 19 años. Su currículo abarca una amplia gama de áreas de estudio y aspira a formar estudiantes informados y con espíritu indagador, a la vez que solidarios y sensibles a las necesidades de los demás. Se da especial importancia a que los jóvenes desarrollen el entendimiento intercultural y una mentalidad abierta, así como las actitudes necesarias para respetar y evaluar distintos puntos de vista.

reflexionen sobre éstos de manera crítica (OBI,2017).

En ese sentido, para poder obtener la certificación internacional de esta materia, el Programa del Diploma del Bachillerato Internacional se vale de los siguientes elementos (Ídem):

A) PARTE 1: ESTUDIO COMPARATIVO

Los alumnos del NS analizan y comparan distintas obras de arte de distintos artistas. Esta investigación crítica, contextual e independiente explora obras de arte, objetos y artefactos procedentes de distintos contextos culturales.

B) PARTE 2: CARPETA DEL PROCESO

Los alumnos del NS presentan materiales seleccionados cuidadosamente que demuestran la experimentación, exploración, manipulación y perfeccionamiento de una variedad de actividades de artes visuales que han llevado a cabo durante el curso de dos años.

C) PARTE 3: EXPOSICIÓN

Los alumnos del NS presentan para evaluación una selección de entre ocho y doce obras artísticas terminadas procedentes de su exposición, a partir de una fundamentación de la práctica curatorial o del comisariado artístico que no sobrepase las 700 palabras.

Estos productos evaluativos apuntan a generar en los estudiantes la comprensión de los procesos de creación artística, basados en la investigación y la reflexión, pero los contenidos se encuentran marcados por una tendencia colonial, por la conformación de la historia del arte a partir de la homogeneización cultural que menciona Albán-Achinte (2016).

En ese sentido, es en la conformación de estos elementos en donde se buscó la intervención comunicacional-decolonial para buscar generar el acercamiento de las alumnas[121] a la postura decolonial, con el propósito de que el curso, en su cualidad de formador de artistas jóvenes y de generador de procesos artísticos, sea alimentado no por construcciones eurocéntricas, sino por las mencionadas por Albán-Achinte (Ídem) como las estéticas de la re-existencia:

> *Las estéticas de re-existencia son las del descentramiento, las de los puntos de fuga que permiten visualizar escenarios de vida distintos, divergentes, disruptivos, en contracorriente a las narrativas de la homogenización cultural, simbólica, económica, socio-política, las que se ubican en las fronteras donde a la institucionalidad le cuesta cooptar las autonomías que se construyen y en esos espacios liminares en que el poder se fractura y deja ver las fisuras de su propia imposibilidad de realizarse plenamente. (Albán-Achinte, 2016)*

Por ello, resulta imperativo proporcionar a la alumna la posibilidad de un acercamiento a las estéticas de frontera, en adición a lo establecido en la historia del arte, pues "la cues-

121 La clase está compuesta por 29 estudiantes, de las cuales 26 son mujeres y 3 hombres, por lo que se decidió en conjunto que, para dirigirse a la clase se usaría la denominación "alumnas", permitiendo que la mayoría determine el género de enunciación.

tión no es negar la existencia de estos pensadores y su peso, sino reconocerlos en simetría con otras formas de saberes y de haceres (Ídem). La pregunta que surgió fue ¿Cómo posibilitar la construcción de una mirada distinta? ¿Cómo se puede propiciar la construcción de una mirada alimentada por elementos diferentes a lo impuesto por la totalidad de los cánones estético-artísticos aceptados? Estas cuestiones resultaron las más importantes frente a alumnas jóvenes (de entre 16 y 18 años), pues para muchas implicó el primer acercamiento ordenado e intencionado al arte.

INSPIRACIÓN, MIRARSE A UNO MISMO

Dentro del proceso del artista, el primer acercamiento comunicacional es la introspección, que deriva en el análisis de qué es aquello que nos constituye, de dónde provenimos, entendiendo por esto no sólo las raíces étnicas y culturales, sino también las representaciones y constructos sociales, las imposiciones y todos aquellos procesos asimilados que nos configuran y que en la mayoría de las ocasiones no son cuestionados.

Para podernos acercar al proceso de comunicacional interpersonal-introspectivo, se comienza con el ejercicio de "escribir su acta de nacimiento", un ejercicio inspirado en el capítulo del libro Persona Normal de Benito Taibo (2013) en el que el personaje principal menciona que se encuentra escribiendo aquello que le otorga su personalidad como humano, de la misma forma que los datos en un acta de nacimiento otorgan la personalidad civil.

De la misma forma, a la alumna se le solicita que realice un recorrido por los momentos, recuerdos, personas, aromas, sa-

bores, sueños que la conforman, aquello que es significativo en su vida, con lo que se busca que el primer material de inspiración de la alumna sea la experiencia propia. Ello generó interesantes resultados, en los que las alumnas describieron elementos de su vida que debían ser cuestionados, a partir de la exploración de sus raíces y sobre todo del re-conocerse.

Este ejercicio resulta muy importante como una forma de que la alumna, al reconocer los procesos que la han creado, que han alimentado su mirada y por lo tanto la forma en la que interactúa con el mundo, permita la construcción de nuevas miradas nutridas del sentido crítico de reconocer, ante su propia identidad, aquellos estímulos que provienen de representaciones, relaciones y situaciones impuestas, así como aquellos que responden a las raíces culturales de los pueblos originarios, presentes casi por completo en la conformación de la sociedad mexicana y que han sido invisibilizados y silenciados.

En relación a lo anterior, se tiene el ejemplo de una alumna que realizó el proceso de reconocer su herencia huichol, la cual, a pesar de portarla en su nombre propio, no había existido en función a un proceso de apropiación consciente, cuestión que trabajó para convertir dicha herencia en el eje rector de su obra artística, lo que la llevó a investigar sobre los diferentes elementos que la componen y a generar un sentimiento de orgullo y a hacer visible esta parte fundamental de su identidad a través de la conformación de las obras de arte.

Imágenes 1 y 2. ***Carpeta de proceso Herencia Wixarika, de Tatei Haramara Colmenares (2019)***

EL PROCESO CREATIVO: LA CONSTRUCCIÓN DE UNA MIRADA COMUNICACIONAL-DECOLONIAL EN LAS ARTES VISUALES

Como se mencionó anteriormente, el Programa del Diploma del Bachillerato Internacional solicita a los estudiantes, dentro de los dos años de trabajo, la elaboración de ocho a doce obras las cuales serán presentadas en la "Parte 3 Exposición final". Para llevar a las alumnas a la realización de estas obras se trabaja con un proceso de creación artística, el cual involucra los siguientes pasos:

a Disparador: Entendido como aquel estímulo que desata el proceso artístico, éste puede ser desde una obra de arte, una noticia, una idea, un comentario, cualquier fenómeno que despierte en la alumna una experiencia estética.

b Investigación inicial: Aquella serie de consultas que permiten profundizar en la idea presentada en el disparador. Conocer qué se ha escrito sobre dicha idea, sí existen diversas posturas u obras literarias que la aborden, por lo que es el

proceso en el que se da una mayor profundidad conceptual a la idea que se pretende abordar.

c Investigación visual: En esta etapa, con la idea ya trabajada a profundidad conceptual, se requiere que la alumna valore diferentes posibles acercamientos visuales a lo que pretende abordar, y de esta forma construir el respaldo visual que soportará a su idea.

d Bocetos y pruebas: En esta etapa comienza la interacción de la alumna con la materialidad de su obra, realizando pruebas de color y de materiales a los bocetos y ensayos; es en donde la alumna comienza a enfrentarse con posibles dificultades y a encontrar la forma de resolverlas.

e Obra: La materialización de su obra, que puede ser diferente al plan inicial, es el resultado de la exploración para plantear la obra.

f Reflexión: En este momento se pretende que la alumna se detenga a observar su proceso y los resultados de él, tanto en lo material como en la intención y el mensaje comunicado, con el propósito de identificar qué cambiaría, qué mejoraría, qué evoca su obra y sobre todo qué significa para ella.

Este proceso, reflejado en el producto de evaluación de la carpeta del proceso, marca los pasos de investigación e inspiración, además de posibilitar la conformación de indicadores en la construcción de la mirada de la alumna como artista, por lo tanto se vuelve importante al hacer consciente en ellas cómo la concepción imperante del arte tiene una enorme carga colonial, eurocéntrica y patriarcal:

Por otra parte, se señala que, cuando hablamos del espacio en las "artes visu-

ales", lo hacemos desde la concepción eurocentrada en la que hemos sido formados, es decir, colonizados, en tanto se trata de una estética que señala una forma única de mirar/valorar con el acento puesto en la perspectiva, el color, la distribución de las imágenes, el volumen. Esa imposición colonialista ha negado la existencia de maneras otras de entender y construir el arte (Albán-Achinte, 2016).

Hacer notar esto a las alumnas es uno de los primeros y muy importantes pasos que se deben de abordar debido a que les permite generar sentipensamientos de inconformidad, al darse cuenta del desequilibrio grave en la visibilidad de los artistas. Para incentivar este proceso, las alumnas fueron confrontadas con una serie de preguntas:

1 Menciona una artista del renacimiento

2 Menciona una artista del periodo barroco.

3 ¿Pueden entre todos generar una lista, en 5 minutos y sin usar internet, una lista de 20 artistas mujeres?

4 Menciona un artista indígena mexicano

Este tipo de reflexiones permite a las alumnas cuestionar el protagonismo que unos cuantos discursos occidentales han tenido en el arte, y como éstos se perpetúan por medio de su reproducción a todos niveles, incluidos los cursos de Artes Visuales de nivel bachillerato.

El cuestionamiento en torno a la forma en la que el arte ha sido relatado, así como el sesgo con el que se ha establecido el acercamiento a él, causó en las alumnas una gran sorpresa

y sobre todo indignación, pero aún más importante el impulso por construir algo diferente: dicha energía se convertía en la oportunidad para buscar, en esta pequeña comunidad de aprendizaje, un proceso de sanación decolonial.

> *La diferencia colonial instituye heridas coloniales que disminuyen a la persona, pero generan a la vez digna rabia que nutre la necesidad de sanaciones decoloniales. Sin sanación decolonial, las personas quedan atrapadas en el resentimiento y el resentimiento impide la liberación, la autoafirmación, la dignificación, que son procesos de sanación decolonial (Cabnal, 2016).*

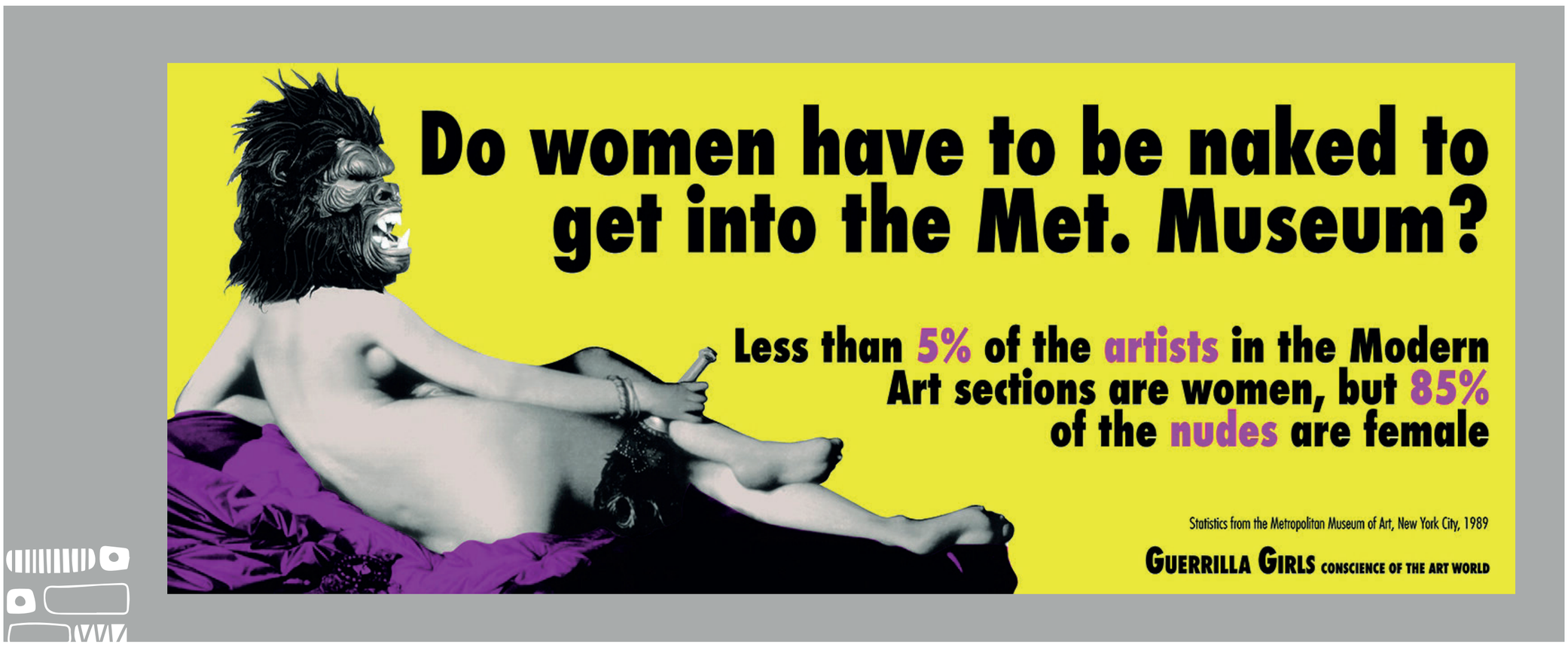
La sanación que se acordó debería de provenir de re-informar-nos, de alimentar nuestra mirada no sólo por lo establecido dentro de los cánones del arte y de buscar espacios--tiempos-representaciones comunicacionalmente invisibles y acallados para convertirlos en prioridad. Dicho proceso que se denominará sanación de la mirada, permite, con base a estas actividades sugeridas, que la forma en la que sentimos y pensamos al arte, y por lo tanto la forma en la que lo construimos, se transforme en un proceso que mientras crea, actúa buscando sanar la herida colonial.

Una de las acciones que se realizaron para comenzar con el proceso de sanación de la mirada fue la de invitar, a una de nuestras clases en línea, a la Maestra Rebeca Navarro, quien trabaja la línea de investigación de “la presencia de las muje-

res en el mercado del arte contemporáneo", lo que permitiría reconocer el panorama interseccional condicionante, específicamente de la situación de la mujer en el arte en los últimos años. Navarro (nos) compartió la clase: "Mujeres artistas y su lucha por ser parte del mundo del arte."

Dentro de este trabajo, a las alumnas les llamó la atención lo dispar de la participación de la mujer dentro de los museos, comenzando con el muy famoso cartel generado por las Guerrilla Girls frente a las instalaciones del Museo Metropolitano de Arte en 1989:

Imagen 3. ***Guerrilla Girls (1989) Naked. Recuperado de https://www.guerrillagirls.com/naked-through-the-ages***

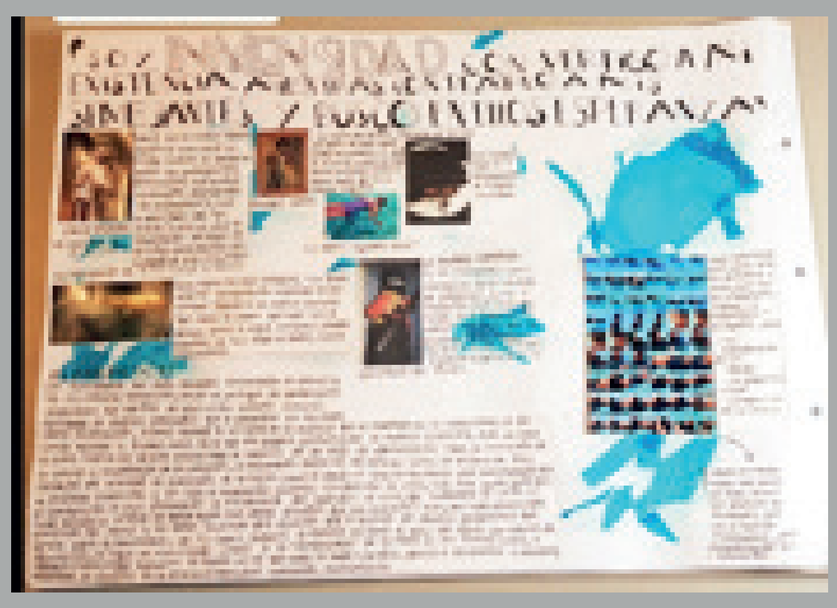


Algunos de los datos proporcionados durante la clase pusieron en evidencia cómo las obras provenientes de artistas mujeres se ve limitada en la forma en que el sistema de intercambio monetario y de comercio del arte continúa relegando la participación de las mujeres, siendo que, por ejemplo, entre 2008 y 2019 más de 196.6 billones de dólares se han gastado en subastas de arte y sólo 4 billones (lo que equivale alrede-

dor del 2%) corresponde a obras de artistas mujeres. Tan solo Pablo Picasso generó más que todas las mujeres juntas ($4.8 billones) (Halperin y Burns, 2019).

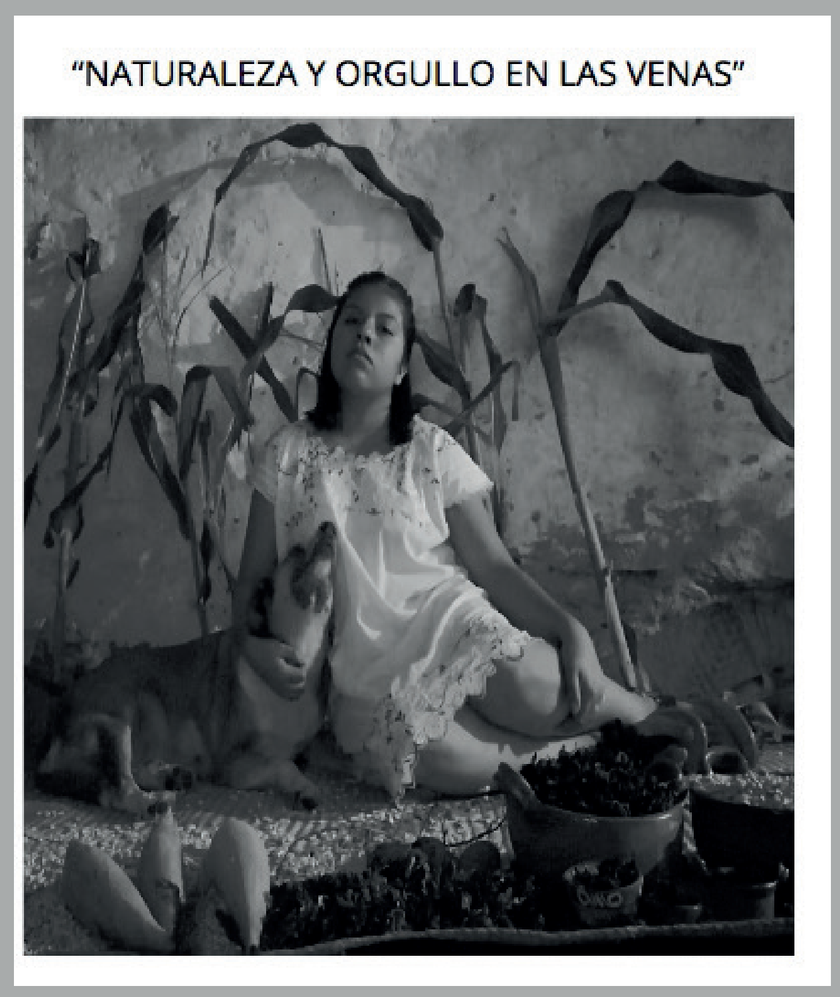
Dentro de esta clase, las alumnas no sólo estuvieron en contacto con datos que alimentaron su indignación, sino que también pudieron conocer el trabajo de artistas que a pesar de lo importante de su obra, no han sido dadas a conocer de forma extensiva como sus contrapartes masculinas. El hecho que las alumnas hayan estado en contacto con los performances de Martha Rosler (Semiotics of the kitchen,1975) o con las obras de Rache Rosenthal, generó un proceso interesante de autocuestionamiento, preguntándose si su voz en el arte estaba siendo usada para cuestionar lo establecido y si su participación podía abarcar los diferentes elementos de expresión artística decolonizante, lo que comenzó a verse reflejado en la configuración de sus obras de arte.

Imágenes 4 y 5. ***Carpeta de proceso y obra Soy inmensidad, lucha y esperanza, de Sharool Eneydi Salas Totolhua (2019)***



Imágenes 6 y 7. ***Carpeta de proceso. Autoconocimiento durante la cuarentena, de Reyna Zárate (2020)***

Imagen 8. ***Carpeta de proceso. Naturaleza y orgullo en las venas, de Lizbeth Escamilla Chávez***



El siguiente paso en la sanación de la mirada vendría de cuestionar el acto creativo en sí mismo. Se comenzaron a compartir textos que hablaran sobre nuevas formas de entender el proceso creativo, intentando alejar(nos) del acto creativo del "genio artista aislado" y de cuyo "genio incuestionable" surge la obra, para con ello comenzar a explorar diversas maneras de abordar el proceso de creación.

Una de las formas que se encontraron pertinentes para tal efecto, fue el abordaje del arte en y desde los espacios públicos, el arte que toma las calles y genera un otro discurso por fuera de lo aceptable y establecido al encontrarse liberado de la dinámica del mercado del arte, que impone y limita a sus participantes. Para ello, se tuvo como invitado dentro de la clase al artista Raf Rossell (aerografista mexicano) quien fundó el colectivo Arte Tiempo Textil y que habló del arte colectivo en su concepción y en el espacio-tiempo, que se ha materializado en murales que responden a las necesidades comunicacionales de las poblaciones en donde habita la obra.

Además de conocer la forma en que trabaja el mural urbano y el impacto que tiene en las comunidades, se tuvo la oportunidad, de la mano de Rossell, de analizar la construcción de arte colectivo dentro del Festival Sancocho, en la ciudad de Tuluá (Colombia), que aporta un llamado a la creación de espacios interculturales no violentos a partir del conocimiento, mediaciones, discusiones y comprensión de propuestas estéticas y artísticas diversas e incluyentes, cuya clave implica el trabajo en comunidad y la escucha de lo que la gente de la comunidad tiene que decir, con el objeto de generar un diálogo de saberes en donde las ideas artísticas a compartir sean intervenidas/ modificadas por la voz de las personas: "el

proceso de inspiración se da de forma natural cuando estoy en el lugar, se convive con la gente y me sorprendo con lo que escucho de la gente, si no existiera esa interacción sería muy complicado visualizar una idea que tenga resonancia colectiva."[122]

De esta manera las alumnas tuvieron la oportunidad de conocer el proceso de concepción de un mural creado comunalmente que busca construir nuevas interacciones a partir de la apropiación colectiva del espacio público a través de una obra artística concebida en un esfuerzo colaborativo por la comunidad en participación cercana con los artistas[123], alejando las concepciones individualistas como parte de la posición moral, filosófica, política, ideológica y estética occidental.

EXPRESIONES ESTÉTICAS DE PUEBLOS ORIGINARIOS

Otro elemento que requiere atención durante el proceso de sanación de la mirada es la forma en la que se aprecia y se entienden las expresiones artísticas de los grupos originarios, quienes han sido históricamente invisibilizados o presentados desde una valoración limitada y exotista.

Para lograr lo anterior la investigadora Tatiana Méndez--Bernáldez y Mejía, escritora del libro Memorias de las manos Nahuas. Estructuración de la simbología cosmogónica aplicada en los bordados textiles del Municipio de Naupan, Puebla, compartió con las alumnas el método de análisis por medio del cual se acerca a una comprensión distinta de la valoraci-

122 Participación de Raf Rossell en la clase en línea del día 8 de septiembre de 2020

123 Al momento de la entrega de este texto aún está pendiente una nueva colaboración, donde nos pondrán en contacto con habitantes de Tuluá, para explorar el impacto de la obra y las relaciones que ha generado a 2 años de su elaboración.

ón estética de los textiles y que son usados en las comunidades, en sus propias palabras:

> *Realizar el análisis de una blusa haciendo uso de herramientas etnográficas, en conjunto con el método desarrollado de forma personal, permite la visión o el análisis inicial de patrones de belleza y estética de la cultura occidental para describir desde esos cánones el valor estético de esta blusa. Posteriormente desde la visión nahua, se analiza la blusa desde el significado, la pertinencia, y sobre todo la funcionalidad que tiene el textil, más allá de la estética, comprendiendo la función para y por la comunidad como lo más importante. La forma para lograrlo es a través del concepto la gráfica- identitaria o grafía- identitaria que refiere a una composición gráfica presente en un pueblo indígena cuyos significados son relevantes para el desenvolvimiento de los patrones culturales (Méndez, 2020).*

El trabajo de Méndez demostró la escasez de análisis que existen sobre las expresiones artísticas de los pueblos originarios, pero sobre todo la posibilidad interpretativa de dichas expresiones cuando éstas son observadas con la mirada correcta, recuperando la importancia de generar nuevas formas de mirar.

Las alumnas aprendieron que las expresiones artísticas de pueblos subalternizados no sólo no han sido reconocidas por su valor estético, sino también por el vehículo de sentidos que albergan y cuyo valor proviene de las relaciones forjadas por ellos en la comunidad. Sanar la mirada como una estrategia pedagógica compleja implica mirar más allá de un objeto estética, es decir, mirar desde la consciencia de la herida colonial que se porta y desarrollar una mirada empática de origen que estimule la capacidad de acercamiento a los grupos étnicos mismos, con el fin de posibilitar que la forma de estudiar su arte provenga del senti-pensar propio de los grupos mismos, de su re-conocimiento como artistas y de la comprensión de su realidad histórico-cultural.

CONCLUSIONES

Si algo se discutió constantemente durante las clases y que ha quedado claro es que la sanación de la mirada hacia la comunicación-decolonizante del arte aún se encuentra en proceso y seguirá siéndolo:

> *(...) la decolonialidad no funciona por golpe de "estados" (cualquier "estado" de cosas), sino por procesos de larga duración, lentos, contradictorios, ambiguos. Pero lo que no se pierde es el horizonte y la aesthesis que los motiva y alimenta. Para allá vamos, y al andar vamos rehaciéndonos, quienes somos, con quienes andamos y con quienes ya no; marchamos desenganchándonos de la telaraña*

conceptual del Proyecto Moderno/Colonial que encontramos a cada paso -en el arte, la estética, la epistemología, la política, la economía, la religión (Mignolo, 2019).

Son estos los primeros pasos, los de la consciencia de la herida y la sanación de la mirada, los que comienzan a dar buenos resultados identificados en la forma en la que las alumnas están acercándose al arte y construyendo su mirada como artistas, pero ante todo, como seres comunicacionales.

Tomar consciencia de su realidad propia y de/re/construirla a través de la redacción de su acta de nacimiento tuvo eco en una enorme cantidad de obras que, en el marco de la pandemia, tomaron como inspiración elementos identitarios de su vida, de su conformación cultural y de un re-conocimiento de sus raíces, que incitó la generación de discursos propios frente a los patrones, cánones y técnicas estéticas occidentalmente impuestas y que impulsó el cuestionamiento de los elementos simbólicos que (nos) son atribuidos por el simple hecho de pertenecer a una etnia, estrato económico, género o territorio, incidiendo también en el desarrollo de la capacidad de auto-representarse como ejercicio comunicacional, artístico y decolonizante.

Así también entre los artistas elegidos para el análisis de sus Estudios comparativos, sólo el 8% de los artistas elegidos por las alumnas corresponden a las características tradicionales del “artista masculino, blanco, occidental”, siendo prueba del esfuerzo de las alumnas por visibilizar en su trabajo escolar cotidiano a artistas que normalmente no tienen el mismo

protagonismo y representación en los circuitos de arte y de la historia del arte.

De la misma manera, es preciso señalar que la indignación ante la realidad que se desprende del proyecto Moderno/Colonial se convirtió en comunicaciones (Castro y Hernández, 2017): en obras de arte, en interacción con artistas y en buscar aprender más, demostrando que el reconocimiento de la herida colonial inevitablemente empuja a quienes la experimentan a buscar la sanación, a caminar colectivamente en pos de concebir una nueva mirada, que, consciente de los limites, busque re-construirlos al re-encontrarse a través del arte.

Ante la pregunta de: ¿Hacia a dónde debemos dirigir la mirada?, la respuesta que las alumnas dieron fue: hacia la construcción de la mirada propia, fortaleciendo la necesidad no sólo de sanación, sino comunicacional que surge de la consciencia de la herida colonial y de cómo la voz propia puede partir de esta problemática comunitaria compartida, pues el salón de clases terminó convertido en una comunidad constructora de arte, en un espacio-tiempo para encontrar dirección y visiones de frontera reflejadas en los diferentes productos artísticos generados, mientras se avanza en el proceso de generar esa nueva otra voz que hable consciente de su herida y comprometida con la sanación.

Se trata de pasar de la mirada a la voz. Este proceso representa la esperanza.

Referencias

• ALBÁN-ACHINTE, A (2016) Haceres y decires des/decoloniales. De la estética a la aestesis. En Otros Logos, Revista del Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad. Universidad Nacional del Comahue.

• CASTRO LARA, Eloína & Hugo Hernández Carrasco (2017) Acción como eje de comunicación-decolonialidad. En Torrico Villanueva, Castro Lara y Osorio (org.) Comunicación y decolonialidad. Un horizonte en construcción. La Paz: ABOIC/UMSA/UASB/ALAIC, 25-40.

• CABNAL, L (2016). Red de sanadoras ancestrales. Disponible en: https://luchadoras.mx/lorena-cabnal-sanacion

• Guerrilla Girls (1989) Naked. Recuperado de https://www.guerrillagirls.com/naked-through-the-age

• HALPERIN, J & Burns, C (19-10-2019) Women's Place in the Art World. ArtNet. Disponible en: https://news.artnet.com/womens-place-in-the-art-world/female-artists-represent-just-2-percent-market-heres-can-change-1654954

• MÉNDEZ-BERNALDEZ Y MEJÍA, Tatiana. (2018) Memorias de las manos Nahuas. Estructuración de la simbología cosmogónica aplicada en los bordados textiles del Municipio de Naupan, Puebla, México : s.e.

• MÉNDEZ-BERNALDEZ Y MEJÍA, Tatiana. (2020) Proyecto y método de análisis de textiles Nahuas del municipio de Naupan, Puebla. (Clase online) Bachillerato 5 de Mayo. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Puebla, México.

• MIGNOLO, W (2019). Reconstitución epistémica/estética: la aesthesis decolonial una década después. En Calle 14: revista de investigación en el campo del arte, 14(25), p. 14-32.

• Organización del Bachillerato Internacional (2017) Guía de Artes Visuales. Primera evaluación: 2017. Cardiff: Organización del Bachillerato Internacional

• PALACIOS, L (2006) El valor del arte en el proceso educativo. En Reencuentro. Análisis de Problemas Universitarios (46),0 Disponible en: https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=34004607

• TAIBO, B (2013). Persona Normal. Una grandiosa e increíble aventura para ser todo...excepto normal. México: Editorial Booket

N
W
E
S