



Nossa Voz

אונדזער שטימע

Nuestra Voz

우리 목소리

“ ...para nós a palavra não é abstrata, a palavra para nós é concreta. Portanto, para nós, a palavra que sai da porta da boca é uma força que é capaz de construir, destruir, curar ou matar. Entende?”

P. 06

"No centro da colonização está o marco temporal, ou, melhor dizendo, os marcos temporais que incidem inclusive sobre nossa sexualidade, afetividade, modos de criar vínculos."

P. 52

"As mulheres negras e os corpos feminilizados são aqueles que literalmente alimentam a maquinaria colonial extrativista..."

P. 19

"Tudo que acontece dentro do Espaço Normal, desde o copo d’água que é servido, (...) é redução de danos. Ela [pessoa] está se cuidando, está entendendo que o corpo está pedindo água, ela não esqueceu."

P. 34

2
8
12
15
18
23
28
32
38
43
48
52
55
58
62
64
69
73
76

Claudio Bueno entrevista João Paulo Lima Barreto – Yupuri
Lua Cavalcante
Sunaura Taylor, tradução de Cláudio Bueno
Jeff Barbatto apresenta esculturas da sociedade Moché, Peru
Maria Fernanda Novo
Julia Ayerbe
tatiana nascimento
Matuzza Sankofa, Vanda Canuto e Raphael Escobar
Renato Sztutman entrevista Bruna Franchetto
Ana Druwe pergunta para Letícia Cesarino
A TRANSÁLIEN & Novíssimo Edgar
Geni Núñez
Rita Vênus
Monique Prada
Vânia Medeiros e participantes do Coletivo Mulheres da Luz
Lucas Keese dos Santos, Marcelo Hotimsky, Pedro Biava e Hugo Salustiano entrevistam Karai Tiago e Jera Guarani
Tamara Crespin
Jean Camoleze elaborado a partir de entrevista com Breno Chaves
NV



O mundo em mim
Mitologias de um corpo–aberração
Após as leis da feiura: me chame de animal – porque todos nós somos
Raios, relâmpagos e trovões
Um trabalho contra a escassez: mulheres negras e trabalho reprodutivo
Está enganado quem pensa que o aleijado não sabe nada das sanhas do corpo
afeto tb é um lugar
Cena, fluxo, festa, redução de danos sem julgamentos
Em defesa das línguas minoritárias
Mal-estar na plataformização
Ensaio sobre as matas ciliares ou abertura de canais
Artesanias do tempo e dos afetos: outras perspectivas sobre evolução e (des)envolvimento
Levanto um mapa com a ponta dos dedos e enterro um oráculo
Trabalhadoras sexuais e feministas? Sim!
Mulheres da luz
Das ruas às retomadas: 10 anos das jornadas de junho na Terra Indígena Tenondé Porã
Outros espaços, outros corpos comunitários
Ser um aluno negro numa escola judaica
Editorial e ficha técnica

O MUNDO EM MIM¹

entrevista com

João Paulo Lima Barreto –
Yupuri

JB

por
Cláudio Bueno

CB



Kumu Duhpo Tuyuka
Foto Alberto César Araújo/ Amazônia Real
Licença CC 4.0

1 O título deste artigo é homônimo ao livro de João Paulo Lima Barreto, *O mundo em mim – Uma teoria indígena e os cuidados sobre o corpo no Alto Rio Negro*, IEB: Brasília, 2022. A obra pode ser encontrada no link: <<https://www.livraria.ieb.org.br/livros/o-mundo-em-mim-uma-teoria-indigena-e-os-cuidados-sobre-o-corpo-no-alto-rio-negro--p>>. Acesso em mar. 2023.

Nesta entrevista, João Paulo Lima Barreto nos conta sobre uma epistemologia rio-negrina dos corpos, suas possibilidades de transformação e de cuidado. O corpo aqui é percebido como síntese e microcosmo de todo o universo. Esta conversa tem como referência a tese de doutorado de Barreto, intitulada *Kumuã na kahtiroti-ukuse: uma “teoria” sobre o corpo e o conhecimento prático dos especialistas indígenas do Alto Rio Negro*, defendida, em 2021, no programa de pós-graduação em Antropologia Social do Instituto de Filosofia, Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal do Amazonas.

CB

Olá, João Paulo, muito obrigado por topar essa conversa. Eu gostaria de começar pedindo para você contar um pouco a respeito da sua pesquisa entorno de uma epistemologia rio-negrina sobre o corpo. Particularmente dois capítulos da sua tese nos interessam muito nesta edição: um deles é sobre a dimensão dos cuidados e o outro sobre as transformações do corpo.

JB

Obrigado, Cláudio. Fico feliz de conversar agora com você sobre *epistemologia* indígena rio-negrina para além da noção de mitos, narrativas e da noção de religião, tomando o corpo como ponto de partida, o corpo para refletir sobre o pensamento indígena. Para nós, povos do Alto Rio Negro, o próprio mundo terrestre é um corpo. Um corpo constituído de vidas. Nossos especialistas contam que os demiurgos, quando começaram a pensar em construir o mundo terrestre, eles pensaram num corpo que fosse capaz de se manter e gerar vidas. Portanto, o mundo terrestre é considerado como o corpo de mulher, porque constitui todos os elementos para gerar novas vidas. Assim, o mundo terrestre é extensão de mulher.² E a mulher é extensão do mundo terrestre. Para as pessoas entenderem, nossos especialistas dão como exemplo o seguinte: vemos uma cidade asfaltada e cimentada, mas, por um minúsculo buraco que seja, brota uma vida. Vocês podem chamar de mato; para nós isso é uma manifestação da vida que brota da terra. O princípio é saber que o mundo terrestre é útero da mulher, que por si só já é um corpo que gera outras vidas. E aí vem outro conceito fundamental, a noção de que

o nosso corpo, o corpo humano, é síntese de todos os elementos que constituem o mundo terrestre.

Muito além de achar que o corpo, esse corpo humano, é apenas biológico, ou seja, tudo o que a gente consegue entender é que o corpo é constituído de elementos químicos, para nós, povos indígenas, nós entendemos que o corpo é síntese e microcosmo do universo, ou do cosmo. Primeiro porque o mundo terrestre é constituído de seis elementos: vida terra, vida animal, vida floresta, vida ar, vida luz e vida vegetal. Então, todos os corpos são constituídos desses seis elementos.

Por isso, quando alguém vai ler nossas histórias sobre a construção do mundo, o surgimento dos humanos, o surgimento dos seres e das coisas, vai perceber que o corpo humano é capaz de se transformar em qualquer elemento ou qualquer animal. Ele transforma elemento fumaça, elemento água, um animal e vegetal. Um bicho, por exemplo, como cobra, como pássaro, como marimbondos, uma onça. Porque ele é potência, é capaz de se transformar em qualquer elemento, em qualquer bicho, qualquer animal. Nesse sentido, para nós, o corpo é uma potência de transformação.

Daí vem toda a questão que nós discutimos: como nós, povos indígenas, dominamos e vivenciamos a transformação do corpo.

O corpo como potência é capaz de se transformar em qualquer um dos elementos de que eu falei, transforma em fumaça, transforma em bichos, transforma em cobra, transforma em vegetal. Toda essa noção de transformação está escrita nas nossas histórias. Por isso nós consideramos o corpo como o microcosmo e uma potência de transformação. Mas nosso povo fala assim, o corpo, esse corpo constituído de seis elementos, não é diferente do corpo de um cachorro, não é diferente do corpo de uma paca, de uma onça, de uma árvore, não tem diferença nenhuma, porque todos os corpos são constituídos de seis elementos. Todos os elementos são uma potência, transformada em qualquer coisa. E qual é a diferença então?

Qual a diferença entre o corpo de um bicho, seja a anta, a onça, a galinha, o cachorro? É o nome. Para nós, o nome é que nos qualifica à condição de ser humano, de ser pessoa, de ser gente. Ou seja, meu nome é Yupuri, é um nome exclusivamente do grupo Tukano – nós temos um estoque de nomes limitado. Nenhum outro, como Dessano, Tuyuca, Barasana, e outros vão ter o direito de usar o nome Tukano, porque eles têm seus nomes específicos, nomes próprios. Então o nome é que me conecta à dimensão social de ser Tukano, Yepá Mahsã. É o nome que me conecta a todos os conhecimentos do povo Tukano. O nome que me conecta à noção de território tukano, de ser tukano, de pertencimento, da cosmologia tukano, de conhecimento tukano e dentro da estrutura social tukano. Isso que me qualifica ser gente, ser humano, ser pessoa. Essa é a grande diferença entre um corpo humano e o corpo de um bicho, de um animal, qualquer bicho, vegetal etc.

CB

João Paulo, quando você fala que o corpo pode se transformar em qualquer bicho, como é que isso se dá concretamente na prática de vida?

JB

Certo. Tem três maneiras diferentes de transformação do corpo: a transformação de corpo metafisicamente, a transformação do corpo físico e a transformação do corpo pós-morte – vou explicar aqui resumidamente. A transformação do corpo metafisicamente acontece quando um especialista evoca as

2 “Corpo de mulher”: os debates em torno das noções de gênero e sexualidade utilizam a expressão “corpos que parem” para se referir a corpos que podem gerar vidas – como são, por exemplo, os corpos de mulheres cisgênero, de homens trans e de uma parcela das pessoas não binárias. Neste contexto, o entendimento da palavra “mulher” não se encerra em suas dimensões biológicas. [N.E]

fórmulas de *bahsese* qualificando o corpo com os elementos metafísicos, o que vocês entendem como fórmulas de benzimentos. A transformação física é quando o corpo apropria o corpo do animal, sobretudo de predadores, para executar determinada finalidade. A transformação pós-morte é quando o nome se transforma em outro bicho.

A transformação metafísica das coisas acontece cotidianamente, essa é a nossa prática cotidiana de cuidado com a saúde e de cura. Por exemplo, no Centro de Medicina Indígena³ chegam mulheres ou homens que querem conquistar sua namorada ou ex-mulher, o que é que os nossos especialistas falam? Está bem, você vai ter essa chance. Eu vou transformar você num corpo mais belo, mais bonito. Então eles evocam elementos bonitos, aqueles elementos que as pessoas gostam, almejam e querem. Eles falam o seguinte: eu vou transformar você em uma música, uma melodia de um pássaro, para quando a pessoa ouvir sua voz, ela ouvir a musicalidade daquele pássaro, e ela gostar de ouvir. Entende?

Ele diz assim: eu vou transformar você num corpo de desejo, que toda pessoa deseje ter aquele corpo, aquela coisa. Qual é? Diamante, por exemplo. Diamante é um mineral que todo mundo quer, então eu vou transformar você em diamante. Também vou transformar você no pássaro mais lindo, que todo mundo almeja. Essas são fórmulas de transformação de corpo metafísico de vivência. Nesse sentido, as pessoas não conseguem olhar para o corpo metafísico, mas os nossos especialistas transformam metafisicamente o corpo, “injetando” a beleza, elemento de desejo que as pessoas podem ter. Em outras palavras, eles enfeitam. É disso que nós estamos falando sobre transformação metafísica.

Outra questão é a transformação física mesmo, que é transformar em onça, em cobra grande. O corpo não é o corpo, esse corpo que estamos falando biológico, mas o nome, ela se transforma em qualquer outro bicho, desde que tenha essa capacidade de manipular e utilizar as qualidades de um determinado predador, como uma onça. Eu também descrevo na minha tese como se faz isso, transformar uma pessoa em uma onça. Aí tem uma transformação direta mesmo, física. Transforma em uma onça para caçar, para atacar o desafeto etc. Outro caso também é a transformação em cobra grande. Para efetuar certas atividades, o corpo se transforma em cobra e vai embora. E isso para nós é muito sério, ou seja, existe e acontece mesmo.

CB

A cobra grande é também uma base epistemológica e de fundação da vida de alguns povos, não é? Me parece ser muito grandiosa a transformação em cobra grande.

JB

Isso. A cobra grande não é, por si só, um princípio que gera outras vidas como a humana, ela é apenas um veículo de passagem de uma condição. É outra lógica de explicar o surgimento dos humanos.

Por exemplo, estou aqui em Manaus, quero ir a Brasília, mas não vou ter condição de ir voando ou a pé... para isso, vou utilizar avião para chegar lá. Entende? A cobra grande é a mesma coisa, é um veículo de transporte para sair de uma condição para esta condição humana. O pessoal não consegue entender ainda essa diferença. Acham que a gente é fruto de uma vida de cobra, coração da cobra, pele da cobra. Não é isso. Isso tudo é equívoco.

CB

E você ia falar também, João Paulo, dessa transformação pós-morte.

JB

Sim. Quando finda essa vida, para nós a morte não é morte, fim do corpo, fim da vida, não. A morte é apenas uma passagem de uma condição, essa dimensão que nós estamos aqui, para outra condição humana. Só que essa passagem, para chegar na mesma condição de humanos no outro domínio, ela precisa ser cuidada durante essa vida em que nós estamos aqui. Por isso, temos regras sociais para cumprir, para a gente poder voltar de forma humana em outra condição. Se a gente não cumprir determinadas regras, após findar esse corpo, a pessoa vai transformar em bicho, bicho como cobra grande, anta, onça, paca, como esses bichos. Portanto, transformar-se em bicho pós-morte, para nós, é perder a condição humana.

CB

Certo. A gente tem vivido crimes e catástrofes como com os Yanomami agora, envolvendo muita violência. Como é que vocês veem essa questão da morte quando a vida é interrompida por um processo tão brutal?

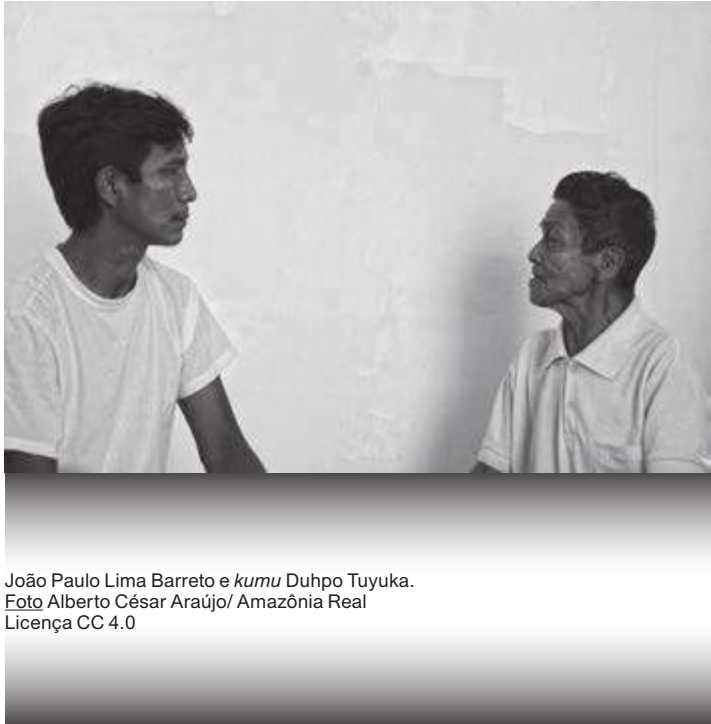
JB

Então, essa situação Yanomami é uma ponta do *iceberg* dessa necropolítica que foi instalada. Em outras palavras, Cláudio, o Estado brasileiro nunca foi bonzinho para nós. Nunca foi e nunca será. Nós estamos lutando contra o Estado brasileiro há mais de 523 anos!

Porque a lógica do pensamento ocidental é de objetivação das coisas. Você é ensinado a olhar as coisas como objeto, tudo está à sua disposição: a terra, a floresta, a água, as pessoas. Desde criança nós aprendemos isso. A escola ensina isso, ensina você a ser indivíduo, ser individual. Ao contrário dos povos indígenas, que é coletivo. Nós somos povos coletivos. Nós somos povos invisibilizados pelo Estado. O Estado nunca foi bonzinho para com os povos indígenas.

Esse governo que passou escancarou como que os brancos pensam, olham a sociedade indígena. “Ele” falou diretamente: eu não vou demarcar terra indígena. Eu sou especialista em matar; na minha gestão eu nunca vou demarcar nenhum milímetro de terras indígenas. O cara falou e cumpriu sua promessa. Está aí. Porque essa é a cultura do Estado. Hoje se escuta, por exemplo, sobre as cotas ou políticas afirmativas dentro das universidades sendo implementadas... não é porque o Estado ou as universidades são benevolentes, são bonzinhos com os indígenas. Não. Isso aí é o fruto de uma luta de vinte, trinta anos das nossas lideranças.

Agora os caras vêm dizer que são bonzinhos. Não. Não existe isso. O Estado sempre tratou a gente assim. O Estado sempre olhou a gente como entraves para o que vocês chamam de desenvolvimento, de progresso. Não é novidade para nós. Entende? É a manifestação mais concreta, mais fiel de um Estado que não admite os povos indígenas pensarem diferente, verem e serem diferentes. Nós sempre lutamos contra o sistema.



João Paulo Lima Barreto e *kumu* Duhpo Tuyuka.
Foto Alberto César Araújo/ Amazônia Real
Licença CC 4.0



CB

Sim, sim. Uma vez eu ouvi, acho que foi o pajé Timei Asurini, falando da ideia de desenvolvimento, que contém o prefixo “des”, que é como não estar envolvido. Então, desenvolvimento é como não estar envolvido – com a Terra, com os seres etc. João Paulo, eu também queria falar um pouco mais sobre a noção de cuidado, que você trata tão lindamente em sua tese – tanto no hospital, como em sua prática de vida.

JB

Eu costumo dizer que os povos indígenas são essencialmente preventivos e de proteção, a gente não é curativo. Por quê? Porque nós temos o sistema de tempo que acompanhamos pelas constelações, pela rotação das constelações, e cada período das constelações representa para nós um período de cuidado e um período de práticas sociais.

CB

Que bonita essa relação com o céu e com a constelação para pensar o cuidado.

JB

Exato. Porque, por exemplo, estamos no tempo de fevereiro, está terminando para nós o período de constelação de Jararaca. É um período de muita chuva. Isso traz para nós riscos à saúde. Primeiro, risco de ataque de bichos peçonhentos. Portanto, antes de começar esse período, nossos especialistas, conhecidos como pajés, entram em ação fazendo *bahsese* (benzimentos) de proteção para mitigar os riscos de ataque de cobras venenosas. Isso está ligado diretamente a nós e ao cuidado de saúde. Assim, quando começa esse período de constelação de Jararaca, os pajés fazem defumação de proteção da comunidade e das pessoas.

Passando essa época, nós teremos um período de fartura de frutas silvestres. É um período para nós muito bom, porque é um período de aprendizado. É um período em que a gente faz as primeiras sessões de inserção de jovens para a vida adulta. Por quê? Porque é um período que os *waimahsã* (humanos que habitam outros domínios) estão abertos para ensinar as pessoas. E é um momento de aprender com eles. Portanto, é um período de formação de novos especialistas.

Nesse período são formados novos especialistas, que vocês conhecem como pajé. Então, jovens candidatos, que têm interesse na formação, passam pelo processo de cuidados do corpo, cuidados com o uso de ayahuasca, o *kahpi* como nós chamamos, com o cuidado no uso de rapé, *wiõ* como nós chamamos, que são os elementos que conectam ao domínio desses humanos, e aprendem com eles. Então, é um tempo muito importante, fundamental para nós.

CB

Tem um nome para a constelação desse período, João Paulo?

JB

Wiõ peose numuri. Seria tempo de formação de novos especialistas.

Em cada período, como antes de um grande verão, alguns especialistas entram em ação e fazem *bahsese* para controlar a temperatura, para não superaquecer o mundo terrestre, para não ter doenças de ataque do sol etc. Existe um protocolo muito bem sistematizado de cuidado de tempo ao longo desse período das constelações. Somos povos essencialmente preventivos e protetivos, e não curativos; para nós, a doença é a consequência de descuido de tudo isso.

CB

João Paulo, no começo da nossa conversa, você dizia que o nome tem uma força grande. Como é esse processo de nomeação de uma nova criança na aldeia?

JB

Quando a mulher diz que está grávida, começa todo o cuidado, com a alimentação, com o trabalho, com as relações, a relação sexual. Durante, digamos, nove meses, existe um protocolo que a mulher deve adotar para se ter um filho íntegro e um parto sem dor, então tudo é acompanhado. No momento em

que a criança nasce, existe a nomeação. Eu chamo de injeção de nome. Daí que começa para nós a ser sujeito como humano. Portanto, o nome, como eu falei, é uma força coletiva, uma potência, o nome é coletivo, não é individual, entende?

Por que é coletivo? Porque nós temos um estoque de nomes limitado, tanto masculino quanto feminino. Por exemplo, eu sou Tukano, e meu nome é Yupuri. Dentro da nossa lógica da estrutura social, a minha função é cuidar da coletividade, acompanhando o ciclo de constelações que marcam os períodos de tempo, a pessoa Yupuri faz *bahsese* de proteção coletiva e das pessoas. Conectando com os humanos que habitam outros domínios, fica informado das coisas “anormais” ou de ataque que pode acontecer com o coletivo.

JB

A minha missão dentro da minha estrutura social é cuidar do coletivo, é cuidar da saúde, é prevenir os ataques e proteger.

CB

Quando você ganha esse nome, então, você já nasce também um pouco com essa vocação ou uma inclinação?

JB

Sim. Meu nome tem uma função social. É por isso que é um nome coletivo.

CB

Entender o nome e essa função social como coletivo, e tirar dessa dimensão que é individual-neoliberal, parece uma mudança radical no modo de ser, no modo de viver.

JB

Exatamente isso, Cláudio. A nossa concepção é que nossa existência é permeada de vida e convivência coletiva. Por exemplo, a floresta é extensão de mim e eu sou a extensão da floresta. A terra é minha extensão e eu sou extensão da terra. É essa rede de relações conectadas que nos faz ser diferentes.

CB

João Paulo, você gostaria de adicionar mais alguma questão a essa nossa conversa?

JB

Eu quero sim, Cláudio. Quando eu falo de diferença, nós estamos falando de tudo o que eu falei agora, diferença que existe entre povos indígenas e outros povos. Quero deixar bem claro que nós somos também diferentes porque nós somos povos de oralidade. E esse mundo de universidade e de escola são dos povos da escrita, essa é uma diferença fundamental. Em outras palavras, para nós, a palavra não é abstrata, a palavra para nós é concreta. Portanto, para nós, a palavra que sai da porta da boca é uma força que é capaz de construir, destruir, curar ou matar. Entende? Assim como para o outro lado a escrita que é importante, a escrita que vale, o papel é que fala, como dizia o meu avô, o papel fala para os brancos, o que o papel falar eles fazem, dizia meu avô Ponciano Yaí. É nesse mundo de diferenças que nós estamos dialogando. Então nós precisamos aprender a dialogar a partir dessas diferenças.

Por exemplo, quando o meu pai aciona as fórmulas de *bahsese* (benzimentos), ele faz uma manipulação metaquímica e metafísica das coisas, que é diferente de uma reza, de uma oração como pai nosso, creio em Deus pai etc... É esse campo que o pessoal não consegue entender e começa a traduzir essa ação com jargões da religião, e chamar meu pai de rezador, de benzedor, de curandeiro, o que é um equívoco.

É isso o que eu estou dizendo quando falo que a palavra para nós é concreta. Só que aí, Cláudio, tem que ter formação. Não adianta querer evocar as coisas metaquimicamente e metafisicamente sem uma formação. Para isso, a construção do corpo para nós é importante, porque nós formamos e possuímos um corpo para ter esse poder de evocar as coisas. Eu, por exemplo, não tenho esse poder de manipular metaquimicamente, metafisicamente as coisas, porque eu não me formei para isso, eu me formei para ser antropólogo, entende? Então, hoje tem muita gente dizendo: “ah, eu sou pajé porque eu tenho o dom”. Espera lá, no Alto Rio Negro não é bem assim. Tem que passar por formação, tem que passar por um processo de formação, senão não será especialista (pajé).

CB

João Paulo, em uma das minhas experiências com ayahuasca eu me percebia como onça: a minha mão, por exemplo, era como pata mesmo – tinha peso, densidade, tudo. E aí pensei: como é que pode a gente carregar esse registro todo em nosso corpo? Essa possibilidade de ser onça.

JB

Como falei, o corpo é uma potência, ele constitui todos esses elementos, inclusive a qualidade de animais, e todos os elementos que constituem o mundo terrestre. Por exemplo, quando você vai ter contato com o *kahpi*, que vocês chamam de ayahuasca, você vai ter contato com essa dimensão. Mas aí também depende do mestre que está orientando você para isso. Porque tem vários tipos de *kahpi*. Tem o *kahpi* que é para autoconhecimento, tem *kahpi* para cura de doenças. E tem *kahpi* exclusivamente nosso, que você toma para ter acesso ao domínio do conhecimento, aprender as fórmulas de *bahsese* (benzimento), aprender as tecnologias de diagnóstico e tratamento. Aprender os significados dos sonhos, aprender as plantas medicinais. Portanto, como dizia meu avô, nossa escola, nosso laboratório não estão nesse mundo, estão no outro mundo, estão no domínio de *waimahsã*.

CB

João Paulo, foi uma alegria estar nesse diálogo contigo. Muito obrigado por partilhar todo esse conhecimento!

JB

Cláudio, hoje foi muito legal. Um grande abraço, boa noite. Tchau, tchau.

João Paulo Barreto é graduado em Filosofia, Mestre e Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). É também pesquisador do Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI), membro do SPA da Academia Brasileira de Ciência e da Organização do Tratado de Cooperação Amazônica. Coordena o Fórum Povos da Rede Unida.



Imagens de atendimento oferecido pelo *kumu* Duho Tuyuka no Centro de Medicina Indígena, em Manaus-AM.



Fotos Alberto César Araújo/ Amazônia Real
Licença CC 4.0



Kumu Duho Tuyuka
Foto Alberto César Araújo/ Amazônia Real
Licença CC 4.0
Montagem Estúdio Margem

MITOLOGIAS DE UM



Foto Lua Cavalcante

CORPO— ABERRAÇÃO

por Lua Cavalcante

① Instruções de leitura:

☆ Ler como a gente fala,
com a boca de riso e
encanto nos ouvidos;
☆ Ler com o corpo
relaxado, gíngado;
☆ Ler como quem
brinca ou conta história
no quintal de casa.

Há
muito tempo,
quando o próprio tempo ainda
corria pra frente e pra trás,
quando só existia o vazio e o escuro,
surgiu no mundo um moço,
não se sabe o momento exato ou em qual fresta do
tempo isso se deu.
O que se sabe é que ele apareceu.
Fez-se assim por si só.
Nasceu sem saber de onde e continua sendo desse modo até hoje.
Daí esse tal moço
fez de si vibração, dança, pulso.
Operando nas esquinas do espaço,
fez de si ventania.
Reunindo as moléculas, refazendo movimentos, ele inventou o girar.
Habitando as miudezas, aprendeu a abrir caminhos.
Em algum lugar do tempo, ele começou a brincar.
Brincou reorganizando os poros do destino, brincou modelando a matéria com suas
mãos, misturando as camadas de nácar, brincou até que criou a grande pérola que chama-
mos de Lua.
Foi de lá que nasci.
Pois bem, pra adiantar um pouco a história, certa noite esse moço estava lá na Lua, onde
ele se instalou, se abrigou, se acomodou, fez moradia. Ele estava lá fazendo vários nadas
e vários tudos.
Até que ele avistou uma cobra brilhante.
Foi aí que tudo mudou, ele pensou “acho que aqui tem pouca coisa pra fazer, vou mandar essa cobra
lá pra Terra, é bom que ela observa os seres humanos e quem sabe não aprende algo com eles”.
Bom, ainda não se sabe muito bem como essa cobra brilhante lunar veio parar aqui na Terra. O que se
sabe é que ela chegou e ficou dando voltas e voltas pelo chão desse mundo.
Ela conheceu toda a extensão de solo que existe, assustou um bocado de gente, viu um bocado de
coisa, ouviu um bocado de histórias. Até que ela resolveu que ia fazer outra coisa.
Bem, quando ela tomou essa decisão, acabou encontrando, por acaso, um ninho.
Um ninho assim bem confortável, quentinho, escurinho.
Um ninho ventre...
O ninho era tão bom...
Parecia tão confortável... que ela achou muito adequado botar um ovo lá.
Um ovo assim... que parecia uma pérola... que parecia a Lua...
Então ela ficou lá dentro, cuidando do ovo pra ver o que acontecia.
Pois bem, aconteceu.
Um dia esse ovo se quebrou e saiu de dentro um ser humano.
Mas a cobra brilhante lunar não gostou muito desse ser humano, não.
Ela achou aquele corpo simétrico demais, perfeito demais, arrumado demais.
Faltava algo...
Faltavam... uns enfeites ou qualquer coisa que diferenciasse aquele corpo dos demais humanos, sabe?
Alguma coisa que deixasse ele mais torto, mais deformado, mais aleijado.
Afinal, esses corpos humanos são todos muito parecidos, o corpo vindo do seu ovo não podia ser assim,
não. Ah, não!
Até que ela teve uma ideia.
Lembrou que nas suas andanças e rastejos, ela aprendeu uma coisa sobre o chão.
Aprendeu que é preciso arar a terra para que as camadas de solo se invertam, se reoxigenem, se refe-
çam para dar vida às plantas.
A cobra pensou: “Tá aí! Eu vou arar esse corpo!”
Foi então que a cobra entrou dentro do corpo.
Entrou pelo buraco do nariz!
Aí, meu povo... essa cobra entrava, saía, fazia sulco, abria fresta, se enrolava, abria fenda, esca-
vava fissura, fissura labial, fissura palatina, moldava, remoldava, reformava, arrancou perna, fez
de um tudo, uma revolução.
Revolveu o corpo inteirinho.
Até que ela terminou toda a aração e voltou a olhar para o ser humano que havia criado.
Só que dessa vez ela gostou tanto do que viu que não queria mais que houvesse a
possibilidade de se separar do tal corpo.
Essa cobra resolveu entrar mais uma vez nesse corpo, mas dessa vez para ficar.
Ela se aconchegou dentro do céu... da boca!
Afinal, ela tinha saudade, sabe? Tinha saudade da Lua, de olhar as estrelas.
Tinha saudade do céu.
Então ela encontrou o próprio céu, só pra ela.
Ah, e lembra do moço?
O moço que ficou no bem-bom da Lua?
Ele viu tudo isso de lá, ficou com dó da saudade que a cobra tinha
da Lua e resolveu dar um pedacinho pra ela.
Ele colocou esse pedacinho de Lua dentro do olho do ser
humano—aberração, filho da cobra brilhante lunar.
Para que a cobra fique pertinho de casa e perti-
nho de sua criação.
E até hoje é lá que ela mora, entre
uma Lua ocular e um céu de
boca rasgado.

🕒 Instruções de leitura:

- Ler com voz firme e rigidez nos ouvidos, sem qualquer pretensa leveza;
- Ler como se fosse um robô meio sem graça;
- Ler como quem sentencia punições.

A síndrome das bridas amnióticas ou síndrome de bandas amnióticas são um complexo de anomalias congênitas que ocorrem devido à malformação, deformação ou ruptura prematura do âmnio. A malformação é resultado de um problema primário na morfogênese e geralmente possui implicações genéticas. A deformação é uma mudança física em relação à forma ou posição dos membros, causada por forças mecânicas secundárias à restrição dos movimentos intrauterinos. A interrupção é um defeito congênito causado por alguma interferência intrínseca em um processo de desenvolvimento originalmente normal.

As manifestações clínicas da síndrome das bridas amnióticas são variáveis, podendo ocorrer desde uma única anormalidade, como um anel de constrição, até a presença de múltiplas anomalias no corpo do feto. Ocorre igualmente em meninos e meninas, e não há predisposição racial. A quase totalidade dos casos é esporádica, ainda que a ocorrência de raros familiares tenha sido registrada na literatura. As constrições de extremidades são o achado mais frequente, podendo ser de quatro tipos:

- 1. constrição simples;
- 2. constrição associada à fusão de partes distais;
- 3. constrição com deformidade da parte distais;
- 4. constrição levando à amputação do membro ou parte dele.

Assim, pode haver acometimento de dígito(s), mão(s), pé(s) ou membro(s). Sindatilia e/ou braquidactilia podem ser observadas. Deformidades angulares de ossos longos, embora raras, podem ocorrer. As anomalias cranio-faciais são as mais graves devido à nobreza dos órgãos envolvidos. Elas são frequentes e variadas, incluindo encefalocelos de tamanhos variados, deformidade facial de vários graus, desde o não fechamento do palato até cavidade única oronasofaríngea. Também foram descritas fendas faciais oblíquas naso-oculares ou oro-oculares mediais ou laterais. A ausência de ossos do crânio, geralmente, está associada à encefalocele ou anencefalia. O lábio leporino é observado com frequência nas lesões faciais. Lesões oculares de vários tipos podem ocorrer, incluindo microftalmia, anoftalmia e coloboma de pálpebra.

Possui elevado índice de óbito e incompatibilidade com a vida. Tem incidência de 1:1.200 a 1:15.000 nascidos vivos. Sua etiologia é desconhecida, sendo propostos dois mecanismos patogênicos principais: a teoria extrínseca, proposta por Torpin e Faulkner, em 1966, e demonstrada laboratorialmente por Kino, em 1975, segundo a qual ocorre a ruptura precoce

do âmnio que proporcionaria o contato do feto com a superfície coriônica amniótica, advindo, então, a aderência dessa estrutura a vários segmentos fetais, que levaria

as bandas fibrosas a aprisionar o corpo fetal. O segundo mecanismo baseia-se na teoria endógena, proposta por Streeter, em 1930, que estabelece a ocorrência de um defeito no plasma germinativo com a ruptura vascular e alteração da morfogênese durante a fase da gastrulação. Essa teoria encontra bases atuais com estudos de malformações diversas relacionadas à displasia de Streeter.

É citada na literatura por vários sinônimos como: anel de constrição congênito, banda de constrição anular, complexo de A.D.A.M. (deformidade amniótica, aderências, mutilações), complexo da ruptura da banda amniótica, displasia de Streeter, defeito anular congênito. Também é conhecida como sequência da banda amniótica ou bandas de constrição congênita.

Sobre as verdades:

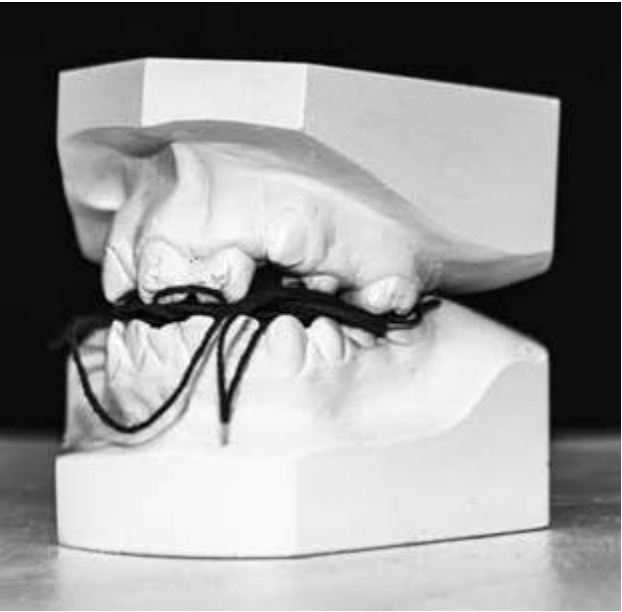


Foto Lua Cavalcante

A segunda narrativa é a versão da medicina, faço um retalho de textos e artigos que encontro pela internet, quando busco informações que possam me dar mais pistas ou provas sobre essa trajetória.

A primeira narrativa é o mito no qual eu acredito, essa é a história sobre meu corpo que escolho contar. ■



Fotos Lua Cavalcante

Referências

Lua Cavalcante é artista e educadora. É tecnóloga em fotografia, pedagoga e aprendiz Griô. Sua linguagem artística é a produção de experimentações poéticas em autorretrato, desenvolvendo investigações fotográficas sobre particularidades e deslocamentos de seu corpo, lido sob o aspecto da deficiência.

Hilda Bonet et al., "Síndrome de Bridas Amnióticas". *Arch.argent.pediatr*, v. 100, no. 3, 2002, p. 240. Disponível em <www.sap.org.ar/docs/publicaciones/archivosarg/2002/242.pdf>. Acesso em fev. 2023.

Karols Claro et al., "Síndrome de Bandas Amnióticas: Relato de Caso". *Revista Brasileira de Cirurgia Plástica*, v. 33, no. 0, 1 jan. 2001, pp. 148–149. Disponível em <www.rbcp.org.br/details/1960/sindrome-de-bandas-aminioticas--relato-de-caso, https://doi.org/10.5935/2177-1235.2018RBCP0075>. Acesso em fev. 2023.

Francisco Carlos Salles Nogueira et al., "Síndrome da Banda Amniótica: relato de caso." *Revista Brasileira de Ortopedia*, v. 46, 2011, pp. 56–62. Disponível em <https://doi.org/10.1590/s0102-36162011cemcem0011>. Acesso em fev. 2023.

APÓS AS LEIS DA FEIURA

Por
Sunaura Taylor

Traduzido do
inglês por
Cláudio Bueno

ME CHAME DE ANIMAL —PORQUE TODOS NÓS SOMOS

Eu me lembro de quando meus colegas de classe do jardim de infância tentavam me atingir dizendo que eu andava como um macaco – e é claro, eles conseguiam. Eu não sabia exatamente por que isso deveria ferir meus sentimentos, afinal, os macacos eram meus animais favoritos. Eu tinha dezenas de macacos de brinquedo. Meus pais dizem que meu passeio preferido quando criança era ir ao campo de minigolfe local para ver o King Kong gigante. Mesmo assim, eu sabia que, quando as outras crianças me comparavam a um macaco, não estavam fazendo isso para me elogiar. Era um insulto. Entendi que elas estavam comentando sobre minha incapacidade de ficar completamente de pé quando saía de minha cadeira de rodas – minha incapacidade de ficar de pé como um ser humano normal. Entendi que, quando me diziam que eu era como um animal, me separavam das outras pessoas.

A questão é que elas estavam certas. Eu me pareço com um macaco quando ando. Ou melhor, eu pareço um símio, provavelmente um chimpanzé. Essa semelhança é verdadeira, assim como a afirmação de que eu como feito um cachorro, por não usar as minhas mãos ou os talheres. Essas comparações têm uma verdade que não é negativa – ou que não deveria ser.

Quando pergunto aos membros da comunidade de pessoas com deficiência se eles já foram comparados a animais por causa de suas deficiências, recebo uma enxurrada de respostas. Sou transportada para um verdadeiro bestiário de patas de rãs, ginga de pinguins, membros de focas e braços de macacos. É claro, no entanto, que pelas caretas e interjeições negativas, essas comparações não são, na

maioria das vezes, agradáveis de se lembrar. Uma amiga compartilhou que, enquanto ela crescia, sua mãe dizia que ela tinha o andar de um camelo. “Esta era a categoria que ela me atribuía, quando eu caminhava com minhas mãos e pernas no chão – com meu traseiro no ar como uma corcunda de camelo. Isso nunca me incomodava, e eu dizia que tinha orgulho de ser camelo.” Mas essa minha amiga me disse também: “Eu não gostava quando meu padras-to dizia que eu tinha braços de macaco”.

A animalização tem sido usada há muito tempo como uma ferramenta para segregar e policiar pessoas com deficiência. Podemos ver isso nas chamadas *Ugly Laws*,¹ que existiram desde os anos 1860 até os anos 1970 por todos os Estados Unidos, e que tornavam ilegal que pessoas percebidas como “feias” ou “nojentas”

frequentassem certos espaços públicos. Essas leis tinham muitas vezes o objetivo de se livrar dos mendigos, e era comum que se sobrepussem às leis destinadas a livrar as ruas de animais soltos e vira-latas. Em seu livro *The Ugly Laws: Disability in Public* [As leis da feiura: deficiência em público], Susan Schweik, professora de inglês e estudos sobre deficiência [*disability studies*] na uc Berkeley, descreve como as questões ligadas à deficiência, assim como pobreza, classe, raça, gênero, nacionalidade e animalidade, se interseccionam nessas leis. Em alguns casos, mendigos eram comparados a cães vira-latas ou outros animais, e Schweik sugere que “a ameaça de mendigos feios que poderiam espalhar doenças ou morder a mão de quem os alimentava foi por vezes formulada como um problema de controle animal”.

A maneira como nós, pessoas com deficiência, nos movemos quando “rastejamos” ou “andamos de quatro”, a maneira como soamos quando “gememos” ou “uivamos” ou “fazemos ruídos estranhos”, a maneira como não temos controle quando nossos corpos se aliviam em momentos inapropriados, o modo como transgredimos a etiqueta social “comendo como cães”, o modo como não conseguimos ficar eretos sobre dois pés – todas essas coisas têm sido usadas para confirmar a percepção da deficiência como um estado de ser “indisciplinado”, “bestial” e “animalesco”.

Seria possível conciliar minha própria identificação com os animais ao fato de que a animalização tem contribuído para uma violência indescritível contra humanos?

A acadêmica Mel Y. Chen escreve que quando os humanos são comparados a animais, os animais não estão sendo

¹ Optamos por traduzir *Ugly Laws* como Leis da Feiura – em vez de possibilidades mais simplificadas e literais, como Leis Feias.

“Quando uso minha boca em vez de minhas mãos em público, percebo que estou transgredindo os limites.”

comparados “àquela categoria de criaturas que inclui os humanos, mas o inverso, a classe contra a qual o humano (muitas vezes racional) é definido com plena e inviolada subjetividade”. Os animais são insultos poderosos justamente porque os imaginamos como seres desprovidos de subjetividade e emoção, o que nos obrigaria a ter responsabilidades sobre eles. Na tradição ocidental, os animais são uma categoria de seres sobre a qual decidimos que raramente, se é que alguma vez, temos deveres a cumprir com eles – podemos comprá-los, vendê-los e descartá-los como objetos. Chamar alguém de animal é torná-lo um ser com o qual não se tem responsabilidades, um ser que pode ser, sem nenhum constrangimento, objetificado. Talvez precisemos perguntar como podemos afirmar tanto nossa humanidade quanto nossa animalidade. Como aqueles de nós que foram negativamente comparados a animais não humanos afirmamos nosso valor como seres humanos, sem, com isso, indicar uma superioridade humana ou, ainda, negar nossa própria animalidade?

“A boca é sexual. A boca é animal.”

Esta tradução, do inglês para o português, foi realizada a partir do artigo “After the Ugly Laws”, 2017, publicado na revista americana *The Baffler* (<https://thebaffler.com/latest/after-the-ugly-laws-taylor>). O artigo apresenta excertos do livro de Sunaura Taylor, *Beasts of Burden: Animal and Disability Liberation* (New Press), 2017 (<<http://thenewpress.com/books/beasts-of-burden>>). Esta passagem é apresentada aqui de forma condensada e integra a seção três do livro, intitulada “I am an Animal” [Eu sou um animal].

Em algum nível, a identificação com o animal sempre me pareceu correta. Quando criança, passei por um curto período em que eu latia como um cachorro quando as pessoas falavam comigo. Não o fiz sem timidez. De acordo com meus pais, eu latia porque realmente queria ser um cão. Meus pais ficavam, compreensivelmente, horrorizados. Eles não só tinham que lidar com as implicações sociais de ter uma criança pequena em uma cadeira de rodas, mas agora ela estava latindo também. Estou sentada em um café no centro de Berkeley enquanto escrevo isto. Peguei todos os objetos de que preciso da minha bolsa e os arrumei sobre a mesa à minha frente. Para fazer isso, tive que colocar minha boca na borda do meu computador e morder, sacudindo-o para soltá-lo da minha bolsa. Em seguida, o puxei para fora e o coloquei sobre a mesa, peguei meu teclado e fiz o mesmo. Repeti esse movimento mais algumas vezes até ter tudo o que precisava. Quando uso minha boca em vez de minhas mãos em público, percebo que estou transgredindo os limites, não apenas da etiqueta do corpo capaz, mas das maneiras pelas quais se deve habitar um corpo humano. Usamos a boca para a linguagem e para comer, mas ela é profundamente privada, um orifício que contém germes, respiração e baba. A boca é sexual. A boca é animal. As mãos, no entanto, são humanas. Supõe-se que os humanos têm polegares oponíveis e dedos hábeis. Assim como andar erguido sobre duas pernas, dizem que as mãos humanas representam nossos grandes cérebros. Como as mãos fazem e usam ferramentas, foram elas que abriram as portas para o surgimento da cultura humana. As mãos representam nossa agilidade física e a separação em relação às outras espécies.

Sunaura Taylor é artista e professora assistente na Universidade da Califórnia, Berkeley. Seu trabalho acontece na interseção entre estudos da deficiência, ciências humanas ambientais, estudos animais, justiça ambiental, estudos científicos feministas e prática artística. Sua pesquisa situa a deficiência e o capacitismo como forças centrais que moldam as relações humanas com o mundo mais que humano. Em 2018, ela recebeu o American Book Award por sua obra *Beasts of Burden: Animal and Disability Liberation* (New Press, 2017).

Eu me sinto animal em minha encarnação, e esta sensação é de conexão, não de vergonha. Reconhecer minha animalidade tem sido de fato uma forma de reivindicar a dignidade na forma como meu corpo e outros corpos não normativos e vulneráveis se movem, olham e experimentam o mundo ao seu redor. É uma reivindicação de minhas partes e movimentos animalizados, uma afirmação de que minha animalidade é integral à minha humanidade. É uma afirmação de que a animalidade é integral à humanidade. Não digo isso de uma forma metafórica. Não é que sejamos como animais ou que a ideia de animais seja parte integrante de quem somos – embora ambas as afirmações sejam verdadeiras. É que nós somos animais. Um fato tão entediante e comum que o esquecemos – sempre. Quando eu remexia a minha bolsa com meu rosto, às vezes cuspidno no meu celular ou ingerindo acidentalmente algo desagradável (embora não com a frequência que se imagina), lembro-me do apresentador do século xx Otis Jordan, que chamava a si mesmo de “Homem sapo”, e de outras aberrações que tenho como modelos que se movem e usam seus corpos de maneiras maravilhosamente estranhas e únicas. Penso em minhas raízes, em minha herança e na comunidade de estropiados que chamo de lar. E penso nos animais – porcos que fuçam e reviram a terra com o nariz, pássaros que fazem ninhos com o bico, e Bailey, meu cão, que, como tantos outros animais, gosta de fazer sua cama. Bailey gosta de fazer ninhos, e como não tem mãos, ele usa sua boca para criar o cantinho perfeito para dormir. Ele agarra a borda de seu cobertor nos dentes e o puxa para lá e para cá. Às vezes ele usa a pata, mas para o posicionamento mais preciso é a boca que ele usa. Ao vê-lo fazer isso, sinto uma compreensão visceral de seus movimentos. Não que eu saiba como é ser ele, mas reconheço que compartilhamos alguns gestos semelhantes e, talvez, apesar de nossas diferenças sensoriais de espécie, sensações semelhantes – de gosto, de visão, de olfato. Somos ambos animais. ■



Escultura
Museo Larco, Lima - Peru. ML001393a



Escultura
Museo Larco, Lima - Peru. ML001414



Escultura
Museo Larco, Lima - Peru. ML001393a





Escultura
Museo Larco, Lima - Peru. ML001414



Escultura
Museo Larco, Lima - Peru. ML000348a



Escultura
Museo Larco, Lima - Peru. ML001393d

Escultura
Museo Larco, Lima - Peru. ML002734a



Escultura
Museo Larco,
Lima - Peru.
ML020090a



RAIOS, RELÂMPAGOS E TROVÕES

por
Jeff
Barbato

Referências

Alfredo José Altamirano-Erciso, *Sobre a origem e dispersão das leishmanioses cutânea e mucosa com base em fontes históricas pré e pós-colombianas*, Rio de Janeiro: Casa de Oswaldo Cruz, Fundação Oswaldo Cruz, 2003.

“Un Caso de fissura labiopalatina o ‘bo-ca-de-lobo’ em Makatam-pu, Valle del Rimac, Peru, siglos XV-XVI”. *Revista do Museu de arqueologia e etnología*. São Paulo, 20: 361-380, 2010.

George Anadiotis, “Genetic defects as recorded in the pottery of the Moche culture of Peru”. *Division of Human Genetics and Molecular Biology*, Filadélfia: The Children’s Hospital of Philadelphia, 2000.

Jerlerson Denzin Barbato, *Ensaio para uma fissura: da superfície a profundidade, uma poética*, Bauru: UNESP/FAAC, 2019, 112 pp. (Trabalho de Conclusão de Curso). Disponível em <<http://hdl.handle.net/11449/203946>>

Federico K. Doig, *Manual de Arqueología Peruana*, Lima, Peru: Ediciones PEISA, 1978, pp. 355-72.

Conceição Evaristo, *Histórias de leves enganos e parelhas*, Rio de Janeiro: Malé, 2016.

Emiliano Palco-Vilchez e Emiliano Palco-Zumaeta, “Fisuras labiopalatinas en el antiguo Perú”. *Acta Herediana*, 64(2), pp. 145-152, 2021. Disponível em <<https://doi.org/10.20453/ah.v64i2.4018>>

Raúl Arias Sánchez, *Contribución del arte, las crónicas y la tradición oral al estudio de la paleopatología andina*, Peru: Museu Antropológico da Cultura Andina, Universidad Nacional del Centro del Perú.

Nasci “tão sem boca, tão sem lábios, tão sem fala compreensível” – assim é descrita a personagem com fissura labiopalatina no livro *Histórias de leves enganos e parelhas* (2016), da linguista e escritora brasileira Conceição Evaristo.

A partir dessa marca em meu corpo, em meu lábio e em meu céu da boca, tenho me dedicado ao estudo da iconografia da fissura labiopalatina nas artes visuais. Dentre essas pesquisas, apresento nesta edição do jornal *Nossa Voz* uma curadoria das cerâmicas da sociedade Mochica ou Moche, pré-império Inca, situada na região norte, conhecida como desértica, do território peruano. Estas cerâmicas integram hoje o acervo do Museu Larco, em Lima, no Peru.

Na civilização Moche, a iconografia da fissura labiopalatina é recorrente em registros cerâmicos, identificadas por paleoantropólogos como “figuras humanas com lábios mutilados”. Não há registros de linguagem escrita nessa civilização, portanto,

as tradições conhecidas advêm do saber oral e/ou de suposições feitas a partir de registros culturais, sociais, arqueológicos, pictóricos e escultóricos. O estudo dessas cerâmicas nos permite compreender a simbologia e as particularidades dessa cultura, como uma espécie de atlas, composto por cenas cotidianas, retratos, traços fisionômicos, representações do reino animal e vegetal, hábitos alimentares, de caça, ritualísticas e crenças divinas.

Com esse estudo, fica perceptível o valor social das pessoas com fissura labiopalatina, geralmente caracterizadas com notável importância e próximas do valor próprio de uma divindade, com indumentária diferenciada e pró-pósitos específicos dentro dessas comunidades. Corpos dissidentes adquirem nessa sociedade uma posição elevada, em contraposição às subalternizações produzidas pela normatividade dos corpos nas sociedades ocidentais.

Para o povo Moche, indivíduos nascidos com fissura labiopalatina ou lábios mutilados, eram seres marcados por uma de suas principais divindades: Illapa, o deus trino dos raios, dos relâmpagos e dos trovões.

Indivíduos fissurados eram respeitados, tinham uma posição social de destaque por serem consideradas pessoas com poderes sobrenaturais de cura, designadas desde seu nascimento como médicos/curandeiros daquela civilização. Nesse contexto, a fissura, ao contrário do diagnóstico patologizante atual, poderia ser lida também como cura.

Outrora, alguns membros da civilização Moche, motivados pela crença e devoção em Illapa, mutilavam seus

próprios lábios superiores. A prática de mutilação também era recorrente em rituais de punição ou sacrifício, nos quais o lábio superior e o nariz eram cortados para que o sangue fosse oferecido pelo sacerdote às divindades.

Algumas teorias indicam que na civilização Moche era comum o casamento consanguíneo. Neste caso, a carga genética de portadores de fissura labiopalatina passava de geração para geração, como uma forma de condicionar o nascimento de bebês com fissuras labiais – tamanha a importância dessas pessoas dentro daquela sociedade. Atualmente, apesar da influência da colonização e do cristianismo, algumas comunidades andinas ainda mantêm tradições de culto e celebração em honra a Illapa e outros deuses andinos.

Desejo que este breve relato-raio, marcado não só por minha experiência de vida e de pesquisa, mas também pelos atravessamentos, relampejos e trovões das cerâmicas Moche – entre os céus, os corpos e as terras –, contribua para alargar o nosso imaginário em relação aos corpos, corpos e corpes, bem como suas posições sociais e divinas.



Jeff Barbato é artista visual, designer e produtor cultural, com formação pela UNESP. Sua pesquisa parte da iconografia da fissura labiopalatina e se expande para outras percepções de fissuras, frequentemente relacionadas aos conceitos de imperfeição, impermanência e incompletude. Seu trabalho mistura técnicas e suportes diversos, criando assim uma linguagem visual da fissura não só como recurso de separação, mas também como arquétipo de união.

UM TRABALHO CONTRA A ESCASSEZ: Mulheres negras e trabalho reprodutivo

por
Maria Fernanda Novo

Como é horrível ver um filho comer e perguntar:
“Tem mais?” Esta palavra “tem mais” fica oscilando dentro
do cérebro de uma mãe que olha as panela e não tem mais.

Carolina Maria de Jesus
em *Quarto de despejo* (1960)

Existe um trabalho de cuidado a ser feito de joelhos, de pé, penduradas em tetos, janelas, cozinhando, alimentando e zelando. Como tornar visível o trabalho reprodutivo, fundamentalmente exercido por mulheres e, no Brasil, especialmente por mulheres negras? Essa pergunta ainda se repete, como se o acumulado de teorias sociais, epistemologias feministas e ativismo não fosse o suficiente para fazer a manutenção da vida ser cravada no centro da reflexão crítica. Decerto porque quem cuida não participa da produção teórica sobre a realidade, e, no campo das teorias sociais hegemônicas, quem é responsável por produzir esse conhecimento ignora aquela que realiza as tarefas do cotidiano, aquela que possibilita o tempo e as condições necessárias para a elaboração crítica da realidade. Fato é que o trabalho reprodutivo constrói o caminho que nos conecta à escravidão e que ainda não deixou de ser marcado por servidão e aprisionamento. O que constrói essa conexão com a escravização (no passado e no presente) é a divisão entre tipos de trabalho (intelectual e produtivo/reprodutivo), de acordo com as relações de poder estabelecidas conforme gênero, raça e classe.

A filósofa estadunidense Joy James diz que esse trabalho é orientado pela função atribuída aos *captive maternals*, ou seja, sujeitos a quem são atribuídas as tarefas do cuidado. Essa função, na democracia liberal, caracteriza-se por ser “inevitável, inconsequente e invisível”. Os *captive maternals* são sujeitos escravizados (cativos) que exerciam o “cuidado maternal”, presente na estrutura patriarcal das *plantations*, que se transmutaram na função do trabalho reprodutivo necessária para o capitalismo racial. Nas palavras de James:¹ “Ao longo da história, os *captive maternals* fornece-

1 Joy James, “The Womb of Western Theory: Trauma, Time Theft, and the Captive Maternal”, *Carceral Notebooks*, n. 12, 2016, p. 256, grifos da autora.

ram o trabalho reprodutivo e produtivo para estabilizar a cultura e a riqueza. Os invasores mercantes sobreviveram e prosperaram por causa da escravidão: o trabalho agrícola e o trabalho reprodutivo das feminizadas ou das mulheres permitiram que os invasores buscassem a glória através da pilhagem e da violação”. A reflexão da filósofa nasce com a elaboração sobre a importância do trabalho reprodutivo para a modulação da sociedade pós-escravista nos Estados Unidos. No entanto, como elemento fundamental para o estudo da diáspora ancorado na tradição crítica radical, a noção destacada acima tem ecos em outros contextos, uma vez que a exploração e subjugação racial são transversais na experiência diaspórica. As mulheres negras e os corpos feminilizados são aqueles que literalmente alimentam a maquinaria colonial extrativista, porque o trabalho reprodutivo define a sobrevivência do sistema de exploração, que vai da escala subjetiva à planetária. Aquela que, a partir do trabalho físico e afetivo cuida e sustenta o outro, não apenas não recebe adequadamente pelo trabalho, mas continua, ainda, a sofrer com a escassez, efeito da produção do excesso capitalista usufruído pelas elites.

“As mulheres negras e os corpos feminilizados são aqueles que literalmente alimentam a maquinaria colonial extrativista.”

Meu intuito neste texto é investigar a formação desse fenômeno colonial que tem expressão específica no contexto brasileiro, onde a mulher negra vive a contradição mais perversa do capitalismo: cuidar e alimentar o outro enquanto trabalho que a impede (ou quase) de alimentar a si e aos seus próximos. Se a colonização inaugura essa função social, ocupada pelas mulheres negras, a sociedade contemporânea mantém intacta essa posição. Em outras palavras, o caráter oportunista do capitalismo brasileiro se aproveita dos componentes da maquinaria colonial para prolongar, de maneira cada vez mais sofisticada, a expropriação dos corpos negros a partir do trabalho reprodutivo.

Para investigar os elementos desse fenômeno e seus efeitos nas vidas das mulheres negras, proponho combinar duas reflexões paradigmáticas sobre essa temática. Lélia Gonzalez e Rita Segato oferecem, a partir de perspectivas distintas, leituras sobre o papel de amas de leite, babás e domésticas nas dinâmicas do psiquismo e da estrutura sociopolítica brasileira.

A meu ver, ao proporcionarem enquadramentos distintos sobre o mesmo problema, as autoras mostram que o trabalho reprodutivo não é um detalhe, mas sim a base desse sistema. Além disso, as autoras compartilham algo que está presente também em toda a tradição do pensamento negro brasileiro: a desconfiança das teorias sociais canônicas e sua pretensão de apresentar uma forma social brasileira que, quando não oblitera, distorce a presença e função das pessoas negras na formação da sociedade contemporânea. Efeito do discurso manufaturado da tradição de intérpretes da formação social do Brasil, diz Rita Segato em *O Édipo negro*. Efeito da neurose cultural brasileira, como diz Lélia Gonzalez em *Racismo e sexismo na cultura brasileira*.² Ambas as leituras nos mostram que o sobrevoo das interpretações nacionalistas e sua analítica seletiva não permitem compreender o invisível trabalho afetivo e reprodutivo que sustenta a vida neste lugar ao sul do mundo, onde o capitalismo desconhece limites.

O que chamo de detalhe também é conhecido pelo nome de mãe. A mãe biológica, civil, não é a mãe no sentido forte do termo, cuja função é transmitir língua e cultura para a criança. Aqui, mãe não é uma só, e a duplicação das mães é uma ancoragem da passagem do imaginário para o real na consciência nacional. Ou seja, do discurso hegemônico sobre a família, passando pela hermenêutica branca, dá-se o apagamento da figura da babá para representar a mãe e, por fim, se encerrar na seguinte definição: “a mãe é um detalhe”. Para Segato,³ “essa detalhada hermenêutica da duplicação das mães [...] contrasta com a ausência, na hermenêutica branca, de um tema de grande importância histórica: a babá. O caráter duplo do vínculo materno mereceria um lugar mais contundente nas análises do psiquismo e da sociedade brasileira, já que não se trata de um fenômeno trivial sem consequências”. O texto da antropóloga insiste em ver as consequências a partir da perspectiva da psicanálise, que confere à linguagem a autorização para aquilo que não é invisível, mas que ficou de fora dos discursos orientadores sobre a família na sociedade brasileira. Esses discursos sacrificam *uma* mãe e o escuro da sua pele, o crespo do seu cabelo e o formato do seu nariz, sua linguagem, seu pensamento e suas emoções; em suma, sua origem africana.

A esse fenômeno de obliteração da mãe preta como o papel *próprio* da mãe, Segato dá o nome de forclusão. Segato fala da mulher negra como aquela que cuidou e foi esquecida, aquela que investe na economia libidinal e não foi reconhecida no lugar legítimo de mãe e, portanto, foi apagada da função materna. Ao escutar a psicanálise de Segato é possível associá-la a Winnicott e seu conceito de *holding*,⁴ definido como um recurso do ambiente, mas que pode ser também uma pessoa que irá exercer a função afetiva para o sujeito que procura contornos exteriores no processo de formação de seus próprios limites. Winnicott trabalha o espaço e os recursos exteriores às crianças, tendo o primeiro um papel regulador imenso na

constituição do psiquismo. *Grosso modo*, as fronteiras do corpo são sentidas no contato com algo externo, um corpo ao redor que permite a percepção das bordas do ambiente e aparece como possibilidade apaziguadora dos desamparos do bebê. O que as mulheres negras irão fazer, amas de leite ou amas-secas no escravismo e babás na sociedade pós-escravista, é justamente oferecer esse corpo.

No entanto, esse corpo de pele escura e cabelo crespo há muito tempo está no meio do caminho entre o humano ideal e alguma coisa que o filósofo Charles Mills definiu como subpessoa. Vinculado ao termo alemão *Untermensch*, subpessoa indica a possibilidade de uma existência humana ou individual deslocada dos parâmetros estabelecidos por uma moral comunitária. Porém, isso não explica completamente a noção utilizada por Mills, porque, na verdade, ela está carregada de uma carga corpórea, e não apenas moral. Para o autor,⁵ “[...] o status peculiar de uma subpessoa é que ela é uma entidade que, por causa do fenótipo, parece (a partir, é claro, da perspectiva do categorizador) humana em alguns aspectos, mas não

em outros. É um humano (ou, se esta palavra já parece normativamente carregada, um humanoide) que, embora adulto, não é totalmente uma pessoa”. A noção de subpessoa acaba por ser útil para justificar a maquinaria colonial, seus pesados investimentos para

⁶ Rita Segato, op. cit, p. 259.

⁷ Ibid., p. 263.

generalizar a exploração racial, que, a meu ver, dedica uma atenção específica para arquitetar as funções que as mulheres negras irão ocupar nesse sistema.

A análise de Segato é importante para mostrar a contraditória posição da mulher negra, que alimenta e cuida dos filhos da elite, porque ela *é*/como se fosse parte e, ao mesmo tempo, está fora da constituição da família, portanto, da formação do campo psíquico que oferece contorno para esses sujeitos. A forclusão aparece então como solução do psiquismo informado pelo racismo da cultura brasileira, recusando a mãe que, de fato, cuidou da criança. “O que se forclui na babá é, ao mesmo tempo, o trabalho de reprodução e a negritude. Trata-se de uma forclusão, de um desconhecimento simultâneo do materno e do racial, da negritude e da mãe”.⁶ No fim, a conclusão da forclusão tem um efeito social real: “Discurso modernizador e racismo entrelaçam-se, assim, em enunciado único contra um inimigo que impregnava, de dentro e a partir de sua própria interioridade, a ontologia do indivíduo branco no Brasil”.⁷

Contudo, o racismo brasileiro se faz também de outros silêncios. Como ficam as crianças negras que não têm cuidados maternos, porque as mães estão trabalhando, alimentando e cuidando de crianças brancas de famílias endinheiradas? O que acontece com a criança que não é cuidada pela mãe, quando esta foi jogada numa dinâmica de trabalho para cuidar dos filhos da elite? O que acontece quando é o Estado que sustenta as elites nacionais e fornece o necessário para a branquitude reproduzir seus valores, os quais excluem a *outra* mãe da família? Por um lado, a função materna do Estado brasileiro é nutrir e suprir as necessidades da classe dominante, garantindo os privilégios das elites para que seu princípio extrativista continue intocável. Por outro, as situações de vulnerabilidade se prolongam e são vividas pela enorme população negra e pobre, que vive sob a tensão da fome – considerando fome como o sintoma da ausência do Estado.

O mito de lemanjá aparece no texto de Segato para sugerir que o Estado brasileiro depende da criação da ordem sem justiça. Ou seja, o Estado garante uma ordem coercitiva para população negra e pobre, mas não é orientado pela justiça equitativa para aquelas que trabalham na reprodução social. O mito ajuda a fazer a passagem do campo psicanalítico para a teoria social, manobra bastante utilizada por Lélia Gonzalez. Como tornar visíveis os efeitos do processo de sujeição e oferecimento do cuidado como trabalho para as mulheres negras que exerceram e exercem essa função? Gonzalez nos ajuda a compreender onde estão as mulheres negras escondidas nas narrativas hegemônicas da formação social do Brasil.

Em *A mulher negra na sociedade brasileira: uma abordagem político-econômica*, Gonzalez apresenta características de formação do Brasil colonial, primeiro com o Quilombo dos Palmares (século xvii) e depois com a revolta dos Malês (1835), sendo esta a síntese dos movimentos urbanos armados. Gonzalez lembra que a categoria de escravos era subdividida entre produtivos e não produtivos. Os produtivos eram aqueles que trabalhavam diretamente na plantação (escravos meeiros) e os não produtivos, aqueles que participavam dos trabalhos reprodutivos da casa-grande. A autora observa que o último grupo, por se “beneficiar” de condições de trabalho mais favoráveis do que o primeiro, acabavam por incorporar a ideologia dominante do branco opressor. Por outro lado, são esses mesmos escravizados “não produtivos” que utilizavam as táticas do opressor para arquitetarem seus planos de rebelião e insurgência. E são os sujeitos insurgentes, fugitivos e revoltosos que constroem as narrativas contra-hegemônicas e tornam possível recusar, sempre, as assertivas coloniais que tentaram fazer do escravizado no Brasil um ser pacífico e resignado.

Gonzalez vê a mãe preta que trabalhava na casa-grande como alguém responsável pelo cuidado das crianças brancas na primeira infância, uma figura cuja presença mina o ideal de pureza da elite brasileira. Essa figura é fundamental porque foi ela que cuidou e educou os filhos dos senhores de engenho e que, portanto, tinha um papel decisivo na formação psíquica dessas crianças e na economia libidinal da *plantation*. A intimidade compartilhada entre a mãe preta e o universo supremacista branco dentro da casa-grande permitiu que ela fosse explorada pelas narrativas hegemônicas como uma figura pacífica, que representava a obediência à ordem do senhorio opressor. Contudo, diz Gonzalez:⁸ “Não aceitamos tais estereótipos como reflexos ‘fiéis’ de uma realidade vivida com tanta dor e humilhação. Não podemos deixar de levar em consideração que existem variações quanto às formas de resistência”.

Gonzalez apresenta a função dessa mulher negra, responsável por alimentar e educar a criança branca da classe dominante, como uma figura que contra-ataca as formas coloniais, fazendo o elemento da cultura negro-africana um componente no processo de formação da consciência nacional, que, como vimos em Segato, é for-

cluído. O que, por sua vez, gera na consciência branca uma cisão irrecuperável, fundamentada no elemento negro. Porém, não é meu interesse aqui investigar os efeitos dessa contradição imanente na formação da supremacia branca brasileira. Avançamos sobre um outro ponto.

⁸ Lélia Gonzalez, “A mulher negra na sociedade brasileira: uma abordagem político-econômica”. In: Flavia Rios e Márcia Lima (orgs.), op. cit., p. 47.

“A intimidade compartilhada entre a mãe preta e o universo supremacista branco dentro da casa-grande permitiu que ela fosse explorada pelas narrativas hegemônicas como uma figura pacífica.”

“A ama de leite do escravismo, tornada babá, é aquela que oferece alimentos no mercado informal e sustenta a base do trabalho produtivo e reprodutivo.”

9 Cf. Clóvis Moura, *Rebeliões da Senzala: quilombos, insurreições e guerrilhas*. São Paulo: Anita Garibaldi, 2020.
10 Léila Gonzalez, op. cit., p. 48.
11 Cf. Caio Castor e José Cícero, “Fome oculta”. *Agência Pública*, setembro 2018. Disponível em <<https://apublica.org/video/2018/09/fome-oculta-nao-passo-fome-mas-tem-dia-que-nao-tenho-o-que-comer/>>; e José R. S. Ribeiro Junior et. al, *Atlas das situações alimentares no Brasil: a disponibilidade domiciliar de alimentos e a fome no Brasil contemporâneo*. Bragança Paulista: Universidade São Francisco, 2021.

oferece o alimento e o cuidado. A ama de leite do escravismo, tornada babá, é aquela que oferece alimentos no mercado informal¹¹ e sustenta a base do trabalho produtivo e reprodutivo. São mal remuneradas pelo seu trabalho e, portanto, expostas a situações de vulnerabilidade e ao risco da fome.

O cuidar, o alimentar, o nutrir tornam, nesse contexto atual, um lugar ameaçado pela escassez e pelo racionamento. No capitalismo racial, o trabalho reprodutivo é uma forma de punição. É a punição de ser determinada por algo que você não quer que a determine. É a punição da opressão, do racismo, da servidão, que transforma a cozinha, o alimentar-se, o cuidar da vida num cárcere, que redunde no sofrimento obscuro do capitalismo: a fome. O alimento é o que, em primeiro lugar, precisa ser organizado nas situações de escassez. O período de pandemia só deixou mais evidentes os momentos de crise do capitalismo, de muitas crises que se tornaram visíveis, que às vezes estão diretamente ligadas a esse período, justificativa que encobre seu caráter histórico e sua raiz comum.

Para a teórica Ruth Gilmore, o capitalismo racial depende da reprodução das estruturas de hierarquia que estão a serviço da dominação e requerem forças coercitivas e persuasivas. O racismo é o modelo ideal dessa estrutura que funciona como uma força limitadora e leva a custos desproporcionais de participação num mundo cada vez mais monetizado. Contudo, identificar o racismo como parte dessa estrutura de dominação depende da interação das escalas em que ela opera. Por exemplo, a visível má distribuição de bem-estar entre famílias pobres e ricas é um sintoma da estrutura racial e também efeito do acoplamento entre privilégio e poder. A agência ideológica e material depende dessa relação, no sentido de que é por meio desta dinâmica que a produção das desigualdades sustenta a manutenção das hierarquias, o que, por sua vez, mantém as narrativas nacionalistas intocáveis. Seus efeitos reais são dirigidos à população sujeita à subjugação racial e despossessão.

Rodadas e rodadas de colonização, extrativismo, tráfico transatlântico, imperialismo pós-colonial mostram as cadeias de exploração colonial que se sobrepõem e interagem sistematicamente. Como diz Gilmore,¹² “[...] cinco séculos de movimentação de pessoas, mercadorias e pessoas *como* mercadorias, juntamente com ideologias e formas políticas, sempre misturadas pelo terror, pelo sincretismo, pelas tréguas e pelo amor de alguma forma” enquadram o mapa da modernidade e o mapa histórico-geográfico do racismo. Situação que, no fim, sempre redunde em vulnerabilidades e fatalidades produzidas pela desigual transferência de riquezas.

Da subjetividade à globalização, não existem soluções que não passem pelas resistências e recusas das mulheres que vivem o cotidiano desafiador de continuar o trabalho de manter a si e a sua comunidade em pé. Soluções que são retrabalhadas nos nossos imaginários de libertação, cujos efeitos irradiam no tempo do passado e do futuro. Como mostra Gilmore num diálogo com a incensada imagem da poeta Audre Lorde, o trabalho

a ser feito com e na casa-grande depende de transformar absolutamente tudo. Desfazer as ferramentas do senhor depende, em primeiro lugar, do engajamento sobre como usar o trabalho de um modo que não seja a reprodução de todas as cadeias de opressão combinadas.

Sem a pretensão de concluir, termino este texto com a pista deixada por Gilmore,¹³ a qual inspira modos de pensar o trabalho produtivo e reprodutivo no capitalismo racial que contra-ataquem a lógica da distribuição da escassez dirigida a quem é responsável por suprir o essencial da vida, onde quer que seja: “Lorde propõe uma medida decisiva, cuja estratégia funciona para múltiplos fins. Primeiro, o foco do Senhor nas ferramentas exige que nos concentremos na ordenação fundamental da economia política. Se o mestre perde o controle dos meios de produção, ele não é mais o mestre. Assim, as relações de produção são transformadas em processo. Em segundo lugar, seu foco na casa do mestre guia nossa atenção para as instituições e o luxo. A casa deve ser desmontada para que possamos reciclar os materiais para instituições projetadas por nós mesmos, utilizáveis por todos para produzir um trabalho novo e libertador. Assim, o luxuoso é transformado em produtivo. Sem o peso da estratégia no trabalho, nada é diferente no final do dia”. ■

Maria Fernanda Novo é doutora em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), pós-doutoranda em Filosofia na Universidade de São Paulo (USP) e na City University of New York (CUNY). Bolsista Fapesp.

Está enganado quem pensa o aleijado não sabe nada das sanhas do corpo



“Somos nós, os mancos, os malformados, os amputados, os obesos e minúsculos, os alérgicos, os hemofílicos, os hemiplégicos, para, tri e tetraplégicos, os anões, os albi-nos, os sempre-gripados, a legião inteira de indivíduos salvos da seleção natural pela compaixão humana, somos nós que entendemos a glória dos músculos e tendões, as minúcias da troca de calores. [...] O corpo sadio que nos falta foi refeito tantas vezes em sonho que somos capazes de inventar um novo corpo, um corpo além, um corpo além de lindo, um corpo de Cristo, mas de pele tão firme que a coroa de espinhos não feriria e os pregos não conseguiriam perfurar.”¹

1 O título deste texto e a epígrafe estão na página 63 da obra *O amor dos homens avulsos*, de Victor Heringer. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

2 Como a mostra *Requiem por la norma*, apresentada no Virreina, em Barcelona, e no Württembergischer Kunstverein Stuttgart. Mais informações em: <<https://ajuntament.barcelona.cat/lavirreina/es/exposiciones/re-quiem-por-la-norma/236>>.

3 *Lorenza Böttner – Portrait of an Artist*, documentário, minuto 6, disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=Sd6bJSSI-sg>>.

4 Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=JZNJE Cv5spo&t=9458s>>, no tempo 2:53.

5 Sobre sexualidade e PcD recomendo o trabalho da artista e ativista Leandrinha Du Art em seu instagram (@leandrinhadu).

6 Segundo relatório da Organização Mundial de Saúde: <<https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/disability-and-health>>.

Em 1984, a artista germano-chilena Lorenza Böttner apresentou seu trabalho de conclusão de curso intitulado *Deficiente?*, uma das obras pioneiras sobre a genealogia de artistas que pintam com a boca, até hoje disponível apenas em alemão. Quando criança, no Chile, Böttner sofreu um acidente que a deixou sem os braços. Imigrou com sua mãe para a Alemanha em busca de tratamento e lá se formou como artista na Escola Superior de Arte de Kassel. Como a maioria das artistas cujos corpos não correspondem aos formatos exigidos institucionalmente, Lorenza teve pouco espaço para a exibição de sua obra em vida. Hoje é um nome conhecido em alguns circuitos da arte contemporânea graças ao trabalho de Paul B. Preciado, que lhe dedicou um espaço na Documenta 14 de Kassel, e algumas mostras retrospectivas.² Mulher trans, ela dizia sobre si: “De alguma maneira, eu sou uma exibicionista e eu gosto. Eu me benefico disso. Mas nem sempre fui assim, é por consequência da minha deficiência: as pessoas notam se eu me visto de maneira conservadora ou exuberante. Para mim é uma diversão. Eu gosto de abrir os olhos das pessoas e mostrar quão estúpido é isso de se esconder detrás de uma fachada burguesa”.³

Lorenza faleceu em 1996 por complicações derivadas do HIV. Um dos seus momentos de maior visibilidade em vida foi quando performou a mascota paralímpica Petra, na inauguração dos jogos Paralímpicos de Barcelona de 1994. Em pé sobre uma motocicleta e amarrada – ou abraçada – em seu motociclista, ela foi levada pelas curvas do Estádio de Montjuic. Frente à audiência mundial, a televisão espanhola narrou a performance por meio da lógica da superação, sem deixar de se “confundir” sobre Lorenza, referindo-se a ela como “um verdadeiro esportista, pintor e artista. Lorenzo é chileno e Petra, muito simpática”.⁴

O corpo de Lorenza é um impulsor de novas histórias, histórias que são ofuscadas pelas lógicas binárias, capacitistas, pelo desejo de reprodução de um corpo entendido como perfeito, seriado, que olha para a deficiência como tragédia. Tragédia que se origina em microacontecimentos, no detalhe: cromossomos de mais, de menos ou alterados na concepção; movimentos inesperados na placenta, segundos a mais no parto. Nasceu com saúde, perfeita e seriade, mas, um dia, tem um minuto de sono dirigindo um carro, uma pandemia, outra pandemia, tumores, o jogo de dados da vida. Nos reordenamos, desverticalizamos o corpo, incorporamos rodas, bengalas, agulhas, reelaboramos a linguagem, desativamos o tempo cronológico, nos vinculamos com doses de químicos... Nossa corporalidade passa a ser desertotizada,⁵ causa medo e, muitas vezes, repulsa. Somos 16% da população mundial.⁶

Passamos a nos apresentar nas paraolimpíadas, como Lorenza, em sua performance avassaladora. Avassaladoras ou não, nossas performances já estão destinadas ao evento menos importante, que vem depois do principal, cujo crivo de seleção é a corporalidade canônica. Quão insuportável seria unir as virtudes dos corpos vitruvianos com o ritmo dos nadadores amputados e lesionados, com o barulho do futebol dos cegos?

A lógica olímpica e paraolímpica pode parecer absurda em sua literalidade de ordenação dos corpos por categoria e gênero; pertence a esse mundo tão binário e competitivo que é o universo do esporte. Mas quando entramos no mundo artístico, qual é a possibilidade de trânsito dos corpos com deficiência? Não haveria também uma lógica de museus e paramuseus, artistas e para-artistas? Um sistema de exclusão com possibilidades de adaptação via uma acessibilidade assistencialista e pobre?

A acessibilidade é uma das lógicas mais sofisticadas de habitar o mundo, e é uma pena que os bípedes, os sempre com saúde, capazes de tudo, não consigam prestar atenção nisso. Porque ser acessível não é construir uma rampa para entrar em uma prisão, mas elaborar modos de convivência que visibilizem a interdependência, reconheça a vulnerabilidade, e não parta do desgastado princípio moderno de igualdade. Nós, PcD, olhamos o mundo de volta e temos clareza da bagunça e inconsistência desse projeto de inclusão excludente – à esquerda e à direita.

Convite

Gostaria de compartilhar nesse espaço pequenos atos de alianças desenvolvidos junto a coletivos, artistas e ativistas PcD para transitar nos espaços que reiteradamente nos deixam de fora, porque a acessibilidade é mal-entendida como impossibilidade, burocracia ou luxo. O corpo sempre está presente, mas muitos esquecem porque navegam por um sistema que satisfaz as necessidades cotidianas de suas corporalidades, tal como nos explica o ativista Antonio Centeno:

Aguanta tú que puedes

“Se você está convidando alguém ou muita gente para o seu espaço, não parta do pressuposto que todes chegam da mesma forma e com a mesma energia.”

“Tenho um certificado oficial que declara que sou ‘dependente de grau III’. Para chegar a essa conclusão, uma equipa multidisciplinar me perguntou coisas do tipo ‘você pode beber por conta própria?’. Respondi que não, porque para beber o meu assistente pessoal põe o copo nos meus lábios e inclina. Mas, estritamente falando, pode alguém responder afirmativamente? Por trás desse copo de água existem milhares de pessoas sustentando-o, quer se beba com as próprias mãos ou com as mãos do seu assistente pessoal. A diferença entre 10.000 mãos e 10.001 não deveria ser significativa [...]. Todos dependemos uns dos outros, todos contribuímos uns para os outros, ninguém vive ‘por conta própria’, a interdependência é a única coisa real, é impossível estar sem os outros.”⁷

Yo me sondo ¿Y tú?
Me sondo donde puedo. Me sondan.

Me sondan en pocos baños, en pocos
baños accesibles
Me sondo entre contenedores y en
parques cuando me vengo arriba
Y me sondo donde puedo cuando no
tengo ganas de explicarme

Y pienso continuamente en qué me
pongo, en dónde voy,
en dónde meo y con quién
(...)
Sondas, sondas como accesorio
indispensable
Sondas como dispositivo de
supervivencia
Sondas que me recuerdan que soy un
ciborg de carne y hueso
Sondas como herramienta del sonduje

El sonduje como drama
El sonduje como técnica estéril, medica
y vital
Infecciones con arándanos, dolor y
fiebre
Sondas, bolsas de orina y guantes
Colectores, obturadores
La percha como prima del sonduje⁸

El sonduje como alianza potencial
El sonduje como soporte a otros
cuerpos, cuerpos como el mío
El sonduje como juego necesario, entre
yo y las mías, y entre las mías y las otras
El sonduje como drama a desterrar

7 Antonio Centeno, “La asistencia sexual, recuperar nuestros cuerpos para recuperar nuestras vidas”, *elDiario.es*, Madrid, 17 de fev. de 2020.

8 Sobre o cabide como primo da sondagem, recomendo esse vídeo, “Diverpis”, realizado entre a ativista Soledad Arnau e seu assistente pessoal Demian Guignard sobre a aliança entre corpos trans e com deficiência para fazer xixi. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=rH-42p3txhY>>.

9 O poema completo se encontra em <<https://laincontentida.wordpress.com/2019/05/14/-mear-como-privilegio/>>.

De autoria de Elena Prous, ativista espanhola do Movimento de Vida Independente,¹⁰ *Aguanta tú que puedes* é um poema e uma performance que desterram o ato de sondar-se, ação rotineira para cadeirantes e pessoas com incontinência, assim como é para os bípedes¹¹ sentar-se num vaso sanitário ou parar em pé para mijar. O banheiro é um problema enorme para muitas corporalidades, e a tão desejada revolução dos corpos só acontecerá quando o banheiro se transformar num lugar confortável para todes.

A Elena não precisa de uma privada, mas de um espaço acessível para sua cadeira, e alguém que a sonde. A sondagem pertence ao circuito médico-reabilitador, mas deveria estar em nosso cotidiano – da mesma forma que colocamos um absorvente, um coletor menstrual, fazemos chucha, trocamos fralda. Como a sondagem é um pouco mais complexa, Elena Prous junto a Eco Muñoz e Sara Llorente criaram a performance *Aguanta tú que puedes*, na qual realizam uma sondagem ao vivo. Visibilizando as alianças entre corpos e a interdependência, Sara, como figura da assistente pessoal, sonda Eco, que em algum momento também foi assistente pessoal e é companheirx de Elena. Elena dirige a ação por meio do seu poema, instruindo verbalmente a sondagem de Eco feita por Sara.

Essa performance foi apresentada em diferentes contextos, como *Poéticas de la imposibilidad*, programa sob minha curadoria no Museu Nacional Centro de Arte Reina Sofía, em Madrid.¹² Dotado de dois edifícios e muitos andares, apenas uma sala do museu era apropriada para a performance e para o programa, porque é a única com banheiro acessível.

O trajeto às vezes é mais importante que o ponto de chegada

Como chegamos ao nosso destino? Qual o impacto da viagem na experiência de chegada? Quais estratégias inventamos para transitar por rotas construídas para corpos normativos? E ao chegar, como somos recebidos?

Se você está convidando alguém ou muita gente para o seu espaço, não parta do pressuposto que todes chegam da mesma forma e com a mesma energia. Se comunique com clareza sobre o que você pode oferecer e, mais importante, o que não pode oferecer. Acessibilidade também é assumir que seu espaço não é acessível. A chave, como propõe Carolyn Lazard em seu “Accessibility in the Arts, a Promise and a Practice”, são as seguintes perguntas: Quem vêm aos nossos eventos? Por que essas pessoas vêm aos nossos eventos? Quem não vêm aos nossos eventos? Por que essas pessoas não vêm aos nossos eventos?¹³



Foto Júlia Ayerbe

Seção externa do grupo de pesquisa Equipo Diverso¹⁴

- Buenas tardes
La próxima sesión de Equipo Diverso tendrá lugar el próximo miércoles, 23/11.
Visitaremos la viii Bienal de Arte Contemporáneo de la Fundación ONCE de la mano de su comisaria Maite Barrera. Esta edición está dedicada a “mujer y discapacidad” (...)
Cuestiones prácticas:
Quedaremos a las 17:45 en la puerta de CentroCentro (Plaza de Cibeles 1A);
La exposición está en la 4o planta, solo tiene esa planta, no hay que estar subiendo y bajando;
Hay ascensor;
Hay baño en la misma planta pero no es accesible para silla de ruedas; hay baño accesible para silla de ruedas en las plantas 1, 2, 3, 6;
Centro Centro tiene 3 sillas de ruedas disponibles por si alguien lo necesita;
Como en la exposición no hay sitios para sentarse, llevaremos 3 taburetes de cartón plegables, os adjuntamos un enlace para que veáis como son y sus medidas;
En la medida de lo posible vamos a intentar que haya además sillas diseminadas por el espacio de exposición para ir pudiedonos sentar;
Los asientos que utilizaremos no están acolchados;
Por favor, dinos si hay alguna necesidad de accesibilidad para la visita que no hayamos incorporado a este correo.
Adjunto ponemos un documento sobre accesibilidad en espacios culturales en Madrid por si os interesa para otras visitas. También lo subiremos al drive. También está en este link.
Nos vemos el miércoles, que tengais un buen fin de semana, Un abrazo.

Resting Space¹⁵

- by Júlia Ayerbe in collaboration with Daniela Brasil
The Resting Space is an offering to the sick, tired, disabled, lazy, exhausted, insecure, non-normative bodies that will come to the HKW and attend (or not attend) the Commonings event. It is a space for resting, recovering, and attending the program in the position each participant feels most comfortable in, whether seated, horizontal, or vertical.
Often art institutions deal with non-normative bodies as a group that must be included in a particular way. When their accessibility is not ignored, it is treated like “para-museums” like the Olympics or Paralympics games. Where is the elevator? The stairs are always the “natural” way to ascend the space, forcing them to look for access or move around the institution through shortcuts, alternative paths, freight elevators, steep ramps, and staff escorts. Often the information is unclear: there are no subtitles, no sign language, and no tactile warning surfaces. There are not enough places to sit or accessible bathrooms.
The Resting Space is an effort to provide a comfortable and safe space while reflecting on ableism in art institutions. ■

Júlia Ayerbe trabalha com temas relacionados a arte contemporânea, deficiência, feminismos e práticas editoriais. É ativista PcD, integrante do coletivo Sickness Affinity Grupo e doutoranda no departamento de História da Arte da Universidad Complutense de Madrid (UCM) com uma bolsa da Fundación La Caixa.

AFETO



Foto tatiana nascimento

TB É UM LUGAR:

do usufruto na feitura cotidiana de prazeres como princípio ancestro, fundamental y escuro de bem viver

[ou, uma lista pra não esquecer o regozijo na jornada
muitas vezes exaustiva de uma mãe solo autônoma
trabalhando desde a gravidez até o puerpério sem folga,
férias, licença-maternidade, malmente horas, quendirá
dias seguidos de descanso]

por
tatiana nascimento

a gargalhada da cria. vento com cheiro de chuva. pé na areia que a onda cobre, y descobre. as ondas, só ver as ondas, mesmo, já faz. conseguir perceber os peixinhos que a criança vê numa mancha na parede, no risco de dedo limpando um pedaço da poeira vermelha no para-brisa dum carro estacionado faz tempo. aquela nuvem mansa bordando o céu. cortar uma manga-rosa quase madura demais bem paralelamente ao caroço. abrir o tampo da manga cortado em quadrângulos feito pop up de fruta. esfregar nos dedos aquelas folhas que parecem de salgueiro-chorão só porque elas perfumam a mão com cheiro de manga de vez. qualquer suco doce de fruta feito na hora batido com umas folhinhas de capim-santo. ganhar de presente amora colhida do pé enchendo uma vasilhinha a ponto de derrubar algumas. o chão da praça no caminho do parquinho pintado de roxo das amoras caídas. assistir beija-flor ou qualquer passarinho miúdo comendo as amoras mais altas que a gente não alcança com o braço. assistir um episódio inteiro, com ou sem legenda, com ou sem dublagem, só o conseguir assistir do começo ao fim já faz, também. gotículas de água na parte de cima da louça lavada de véspera emborcada na pia ou em cima do fogão. videogame. mastigar com calma. ouvir “deixa que eu faço pra vc”. banhos longos (mais de 3 min.). sentimento duradouro de compreensão alheia (mais de 3 min.). sentimento duradouro de amparo alheio (mais de 3 min.). solidão que não parece abandono. sorvete de buriti. tomar sol da manhã enquanto pendura a roupa. sentir o cheiro de pequi no almoço da vizinha. o próprio pequi, bem carnudo, mas morder não, que aí desfaz: raspar a polpa com a colher, montinho amarelo de tiras espiraladas no canto do prato esperando terminar todos os caroços pra comer pequi com a boca bem cheia. carne de coco batida com a água do coco. fila de buritizeiros no horizonte. dente bem liso depois de escovar. frescor quase frio de entrar molhada do banho num quarto com ventilador ligado. ou no vento, só o vento entrando pela janela, aliás, haja recém-banho ou não, já faz muito, também, sempre, o vento. passar um hidratante cheiroso depois do banho com a pele ainda úmida. a maresia, tanto o cheiro quanto sentir a umidade do mar passeando pelas narinas pra entrar no nosso pulmão, é quase estar respirando líquido amniótico de novo. as brincadeiras de palavra inventada da cria. não ter que fazer, nem ter que fazer pra ontem. sonhar alguma coisa bem linda e ter tempo de ficar deitada saboreando as lembranças do sonho se dissolvendo ao acordar. a cria rindo de alguma coisa linda que só ela sabe, mas vai esquecer quando acordar, enquanto sonha. levantar antes do sol nascer depois de ter dormido mesmo, dormido bem. aliás, só dor-mir, já faz muito dormir. aquele silêncio gordo de mergulhar por um instante num rio tranquilo ou numa piscina mesmo que seja com pouca gente. cheiro de cloro de piscina virando a esquina. sim pra pegar ônibus na W3 sul. observar um conta-gotas de estalactite na quase beira dum teto de concreto. achar a palavra perfeita num poema depois de escrever várias versões. a corrida de gotas no lado de fora da janela do ônibus indo em direção oposta ao movimento da pista. conseguir cumprir os prazos. a cria correndo na grama com os braços bem esticados pra trás e a cabeça pra cima rindo rindo rindo. a certeza da dúvida. pipoca doce, com ou sem canela, mas com faz mais né. despedida sem mágoa. reencontro depois de muita saudade. saudade sem mágoa. esquecer uma raiva totalmente, nunca mais lembrar do motivo daquela briga. *frisson*, ou qualquer arrepio que seja de bem-estar, boa intuição, surpresa boa, lembrança macia. jogo de tabuleiro. canto nítido de passarinho no fundo dum áudio de whatsapp. ouvir de novo só aquela parte pra reouvir o passarinho. desentender palavras repetidas muitas vezes. revogada de arara azul de barriga amarela a um centímetro da sua cabeça naquele parquinho tão bom do bairro, com dois escorregadores. a cria contando os degraus do escorregador enquanto sobe. qualquer tipo de silêncio, ou de ruído, que não aperreie o peito. copo d’água fresca ofertado e trazido ao te verem amamentando. no meio do chiado do dial achar uma música que se gosta muito ainda no comecinho. cantar bem alto junto. lembrar da música que tava na ponta da língua há dois dias. aquele momento mágico e impercebido quando alguma coisa que não saía da sua cabeça há dias simplesmente some (seja aquela raiva velha ou não). conseguir até dar risada quando lembra do nada da coisa (e não te incomoda mais). pipas voando no céu azulão tão longe que parece que tão soltas da linha. nuvens se juntando tão rápidas pra chover que parece que apertaram o FF no controle remoto. quando alguém correndo lá do outro lado tá no mesmo ritmo da música que tocou na rádio do carro. carona. dejavu do dejavu. não entender alguma coisa, racionalmente eu quero dizer, mas sentir y saber mesmo

assim (ou “na certa, por isso mesmo”). pisar num ilê pela primeira vez ao mesmo tempo estando chegando em casa, voltando pra casa, depois de tanto tempo perdida. bolhas de sabão: fazer, ver a cria fazer, a risada da cria correndo atrás das bolinhas. a tessitura geométrica furta-cor néon da bolinha se desemaranhando aninhada no crespo da cria. ouvir alguém ensaiando uma frase bonita num instrumento de sopro com surdina nalgum lugar da vizinhança. quando o sol atravessa em raios cilíndricos cheios de volume-luz as folhas duma copa de árvore, projetando manchas dançantes no chão entre as que caíram. o ballet dos galhos do flamboyant varrendo o chão de flores num estacionamento de concreto. a coreografia dos movimentos cotidianos de manutenção da vida: zigue-zague da escova de dentes, movida convexa do mingau, joga-puxa-sobe do rodo puxando água, pano de chão torcido intumescendo embaixo d’água do tanque, pausa no meio dos degraus da escada, lançar a toalha por cima da porta. o ritmado carnavalesco da máquina de lavar, principalmente quando tá batendo a roupa. achar uma mudinha nova de tomate nascendo num pedaço da laje que nem parecia rachado. o barulho de quando o facão da vizinha que planta roseira capina o canteiro. quase esqueci, um dos melhores de todos, deitar na cama com o lençol recém-lavado, recém-trocado, bem lisinho, logo depois de tomar banho. sentir o perfume da Dama da Noite repentinamente, onde quer que se esteja (e não tô falando da cestrurn nocturnum não, se bem que sentir as florzinhas cheirando dentro do quarto tando elas do outro lado da rua e a gente no segundo andar, faz muito, também, viu). ouvir uma música tão linda que mesmo sendo tarde da noite e mesmo baixo no fone pra não correr nenhum risco de atrapalhar o sono da cria, sem mal me mexer pra não correr mesmo o risco de que ela acorde (até porque pela manhã, com a luz do dia, ela acorda sorrindo como quase sempre quando dorme bem & isso sim é que eu chamo de feitura do prazer), sentir cada poro da pele, do corpo, dançar por dentro dos músculos, do corpo, da cabeça, da alma. feitura. qualquer feitura dessas reaviva o princípio mítico, básico, delicioso y simples do prazer.

afeto tb é um lugar. tb é nossa casa. aos 17 dias de fevereiro de 2023, 1 ano, 8 meses y 26 dias depois de parir minha filha; 07 semanas depois de me mudar com ela pra nossa primeira casa; 10 dias depois do meu aniversário de 42 anos, conjuro esse testemunho-texto pra nunca mais me esquecer de fazer do prazer minha morada.

teu corpo é casa do amor
teu peito é casa do amor
tua pele é casa do amor

o amor habita a casa que é teu corpo.
faz morada na casa que é teu peito,
teu coração... tem raízes fundas
na tua pele, tua pele sim...

por isso cuida,

cuida da morada do amor
mantém limpa essa casa
guarda quente essa casa
abre a janela ao frescor do
vento: deixa nela tudo bem

cabido (mesmo o que vai fora de lugar):
a mesa posta, o plexo à mostra,
afeto a postos [...] ■

tatiana nascimento, brasileira, mãe de Irê. escritora, compositora, cantora, tradutora. aquariana, idealizou no brasil o primeiro Slam das Minas y o primeiro curso sobre privilégio branco. publicou mais de 50 títulos de pessoas negras LGBTOIA+ pela padê editorial. @tatiananascivento



Pedro Marighella nasceu em 1979, na Bahia, e desenvolve projetos em artes visuais, educação, design, música e tem interesse pelo potencial crítico da diversão. Entre suas principais participações estão as residências ARCO 08 (Madrid, Espanha) e Nam June Paik Award (Colônia, Alemanha), 2010, junto ao coletivo GIA; o prêmio da 10ª Bienal do Recôncavo, 2010, projeto comissionado para a 3ª Bienal da Bahia, em 2014 e 7º Prêmio Marcantonio Vilaça, 2019. Integra o acervo do MASP com projeto comissionado para a mostra *Histórias da dança*, 2020. Marighella foi convidado a desenhar para esta seção do *Nossa Voz* a partir de um diálogo com grupos de redução de danos e o Blocolândia – Bloco de carnaval da Cracolândia. As fotos utilizadas por ele como referência são de Julia Dolce.

MARIGHELLA

CENA, FLUXO, FESTA,

REDUÇÃO DE DANOS SEM JULGAMENTOS

com Matuzza Sankofa, Vanda Canuto e Raphael Escobar

edição: Cláudio Bueno, João Simões e Vânia Medeiros



VC

RE Vanda e Matuzza, vocês poderiam se apresentar?

Meu nome é Elivanda, mas pode chamar de Vanda. Sou cria do Complexo da Maré, aqui no Rio de Janeiro. Nasci no Ceará, cheguei na Maré aos 9 anos com a minha família, somos seis irmãos. Trabalho com redução de danos desde 2014. Fiz um curso e me apaixonei por todo esse processo de cuidado, de transformação. Hoje coordeno o Espaço Normal, que é um espaço de convivência no território da Maré e que existe há cinco anos. Sou apaixonada por gente, apaixonada pela Saúde, pelo sus, por esse território e tudo que eu possa transformar, cuidar.

MS

Eu sou a Matuzza Sankofa, uma travesti, mãe do Malcom – de 5 anos. Sou casada com um músico que é um homem trans, o All Ice. Sou a presidenta do Centro de Convivência É de Lei. Dentro desse centro, coordeno, com a Laura Sahm Shdaior, o Núcleo de Práticas de Redução de Danos. Coordeno também um projeto de redução de danos em contexto de festas, que é o ResPire. Além disso, sou fundadora e presidenta de uma ONG, a Casa Chama, que trabalha com pessoas trans. Lá eu coordeno uma casa de moradia para pessoas trans em situação de vulnerabilidade.

RE

Sou Raphael Escobar, artista visual, educador de rua há quinze anos. Trabalhei em quebrada, na Fundação Casa (antiga Febem) e trabalho há dez anos na Cracolândia da Luz, em São Paulo. Comecei pela assistência social no Projeto Oficinas, fui para a Secretaria de Direitos Humanos na gestão do Fernando Haddad, trabalhando com adultos, focado em redução de danos. Quando o Haddad foi embora, fui para a Saúde, no PRD (Programa Redução de Danos) do governo, e desde então estou lá. Desde que o João Dória entrou, muitos de nós fomos demitidos e não conseguimos mais empregos nos equipamentos do território. Mas somos teimosos, não vamos embora. Então, inventamos o Birico, que é uma associação de artistas ligados à Cracolândia. A partir disso, pagamos moradia para alguns usuários e os enviamos para exposições, essas coisas. Temos também o Pagode na Lata, que é sobre redução de danos e economia solidária, a gente toca no fluxo com a galera e vai criando vínculo. Acho que o lance todo é criação de vínculo. A gente diz que nosso grande insumo não é a piteira, é o samba. Em 2014, fundamos o Blocolândia, que é o bloco de carnaval da Cracolândia. Este ano, quem está fazendo as fantasias é o Coletivo Tem Sentimento, de mulheres trans da Cracolândia. Tudo vai sendo construído junto para sair esse grande bloco.

Queria perguntar: como vocês atuam na redução de danos? Qual o contexto e a prática de vocês?

VC

O Espaço Normal é um projeto da Redes da Maré que chegou aqui há vinte anos pensando em práticas da educação. Temos uma sede dentro da Nova Holanda, que é uma das favelas do Complexo da Maré. Em 2013, com a chegada da UPP,¹ veio uma galera de outras favelas, do Jacarezinho, Manguinhos... A UPP foi criada numa favela que vendia crack, então a galera usuária veio de lá, porque aqui na Nova Holanda também se vende crack. A Redes da Maré, através do projeto Memórias e Identidade, se aproximou dessas pessoas para entender a realidade delas, suas necessidades. Aos poucos conseguimos criar vínculos, até ficar na cena² todos os dias. Naquela época tinha em média cem pessoas por dia, então rolava muitas ideias de fazer oficinas no local, cinema, passeios para a praia, ajudávamos as pessoas que não tinham documentação, e, se tinha alguém doente, a gente apresentava ao posto de saúde. Desse processo surgiu a ideia de uma casa para receber as pessoas, com banheiro, lugar para descansar, cozinhar, tomar um banho, trocar de roupa, para se sentirem mais à vontade. Essa casa foi construída em 2018. Faltando dois meses para inaugurar, o rapaz que mais ajudou no processo de mobilização foi alvejado por uma bala perdida, porque a cena está localizada numa divisa de territórios e sempre tem trocas de tiro. O apelido dele era Normal; então, a pedido das pessoas da cena, o nome da casa é uma homenagem a ele. Depois de quatro anos e meio conseguimos um galpão gigante, que ainda não está terminado, bem próximo da Avenida Brasil. Trabalhamos com convivência diária, atendemos mais de cem pessoas. Iniciamos às 9 horas, servimos o café, tem a parte da convivência, onde trocamos ideia, assistimos filme, percebemos aquelas pessoas que estão precisando de um cuidado mais próximo. Costumo dizer que na convivência do Espaço Normal é onde a gente consegue conhecer a pessoa e fazer com que ela nos conheça também. Trabalhamos com crises. Tem a questão da onda, sim, mas tem gente que chega num processo de surto mesmo. Somos nove pessoas, muito pouco para dar conta desse espaço tão grande, com tanta gente. Temos muita parceria com os equipamentos públicos, especialmente os Centros de Atenção Psicossocial (CAPS). Aproximar a Clínica da Família deles foi a parte mais difícil. Precisamos fazer várias formações de quem está ali na ponta, que acaba sendo vizinho das pessoas que estão na cena. Então é sensibilizar a galera, estamos cuidando dos nossos vizinhos. O Consultório na Rua também é muito parceiro, fizemos uma ação de testagem de sífilis, HIV, tuberculose. Criamos um CEP para que as pessoas pudessem ser atendidas, é um direito delas. No espaço de convivência tem profissionais, uma assistente social, uma psicóloga, tem o Centro pop que fica do lado, o restaurante popular, os CAPS; tem ali toda uma rede com que a gente pode contar. Isso fortalece muito o nosso trabalho de cuidado. O Espaço Normal é aberto, todo mundo pode entrar e ficar, tomar água, dar uma descansada. Hoje conseguimos cinquenta tickets refeição e fazemos a distribuição no próprio Espaço. A refeição custa dois reais no restaurante popular, é pouco, mas algumas pessoas não têm. Dizem que eles pegam o dinheiro e usam drogas. Pô, cara, eu também usaria,



1 Unidade de Polícia Pacificadora (UPP) é uma política de segurança pública iniciada em novembro de 2008, no Rio de Janeiro.
2 “Cena de uso” é a expressão que designa ambientes com grande concentração de usuários de drogas.

VC

sabe. Porque entre andar para caramba até lá, chegar, dar de cara com a porta, eu vou usar a minha droga aqui, sabe. Conseguimos fazer também quatro banheiros. Tudo que acontece dentro do Espaço Normal, desde o copo d'água que é servido, desde aquela pessoa que está garimpando³ o dia todo, suada, cansada, que para ali dez minutos sentada no espaço e está se hidratando, isso é redução de danos. Ela está se cuidando, está entendendo que o corpo está pedindo água, ela não esqueceu. E é dessa forma que a gente trabalha. Trabalhamos com o desejo da pessoa, não adianta impor o que eles têm que fazer. O Espaço Normal é feito por eles.

RE

Muito legal, Vanda. Para além da obviedade de se precisar de um banheiro, tem esse lugar importante que é: ele foi escutado, ele tem voz, ele consegue propor as coisas. E a outra é a rede, a gente não faz nada sozinho.

Matuzza, você pode contar um pouco do ResPire? Entendo que a própria tenda do ResPire é um lugar, um centro de convivência dentro da festa.

MS

Vamos lá. O É de Lei é uma associação de pessoas usuárias de drogas. Somos dezesseis pessoas, todas usuárias. Óbvio que tem aquelas que não estão num contexto de vulnerabilidade, mas também as que vieram da ponta, da cena de uso, do contexto de rua. Eu inclusive sou uma dessas. É a primeira vez que o É de Lei, em 25 anos, tem uma presidente que viveu na cena de uso, em rua, em abrigos, que sabe na pele o que é a situação que os nossos conviventes passam. A gente tem algumas formas de atuação. Temos uma convivência que é mista, onde recebemos todas as pessoas. Tem também um espaço de convivência para mulheresidades e dissidências. Com a minha chegada, ampliamos a atuação para receber pessoas sobreviventes do sistema prisional e pessoas LBGTS, focando muito nas pessoas trans nesse último período. Atuamos na região do centro expandido, nas cenas de uso na cidade de São Paulo e estamos para abrir, em março, a segunda convivência, que vai ser no Teatro de Container Mugunzá. O É de Lei começou na época da epidemia da hepatite e em seguida do HIV, fazendo troca de seringa com pessoas que usavam drogas injetáveis. De lá para cá, atuamos com pessoas que fazem uso de crack na região central da cidade. Nossa maior ferramenta é a criação de vínculo a partir de um diálogo sem juízo de valor. É o trabalho entre pares, com uma equipe de ponta que é muito diversa – de pessoas trans, periféricas, ex-moradores da Cracolândia –, o que possibilita que as pessoas se reconheçam. Fazemos atendimentos individualizados, de forma singular, e a construção é a partir do que o outro traz. Por exemplo, temos a assembleia na convivência no início do mês, para decidir as atividades que vão rolar e as questões de *advocacy*, de atuação. Tem o momento do Chá de Lirio, que é um espaço de troca mensal onde os conviventes decidem qual tema eles querem aprofundar. Já discutimos comunidade terapêutica, sistema prisional, machismo, é um espaço também de formação política dos conviventes. Fazemos um passeio uma vez por mês, que é decidido com eles, quando visitamos uma praça, um espaço de lazer ou de cultura da cidade, pensando no acesso à cidade. Também fazemos convivências externas, quando vamos com a equipe para a cena de uso e construímos, junto com as pessoas daquele território, as atividades que vamos fazer. Levamos caixinha de som, fazemos um sarau, ou vamos ouvir um rap, rimar junto, comer alguma coisa na cena. Usamos o que temos como forma de aproximação. Óbvio que o maior insumo é a disponibilidade para a escuta, mas a gente tem as piteiras, as sedas, os kit sniff, kit de higiene, distribuímos também absorvente e calcinha de *aquendar* para as pessoas trans, cuecas para os homens trans, e a partir disso a gente vai se aproximando e trocando ideia, trazendo as pessoas para a convivência. Ajudamos as pessoas a agendar a documentação, cedemos o computador e o telefone para retomar vínculo com a família, com os amigos, acessar as redes sociais. Fazemos também os acompanhamentos dos processos judiciais. Tem pessoas que têm medidas para cumprir com a Justiça, vão para a rua e não estão orientadas, e, em algum momento, tem uma batida policial e vão presas. Então conseguimos, a partir da consulta dos processos judiciais e do acompanhamento, reduzir os danos, evitando que sejam presas. Fazemos encaminhamentos e acompanhamentos para as redes de saúde, para os CAPS, para o cuidado com IST/HIV.

Agora vou falar um pouco do ResPire. Esse projeto acontecia mais em contexto de festas elitizadas. Assumi a coordenação para popularizar o projeto, com uma equipe mais diversa, para aproximar das periferias e das festas de rua de São Paulo. O espaço do ResPire se divide em quatro formas de atuação. O Info Estande, que é mais informativo, com folders e insumos. A testagem das substâncias, para as pessoas saberem a qualidade do que estão usando e cobrarem do *dealer*, por exemplo. Um espaço de acolhimento psicológico, em conjunto com o posto médico da festa. E temos ainda uma busca ativa dentro da festa, para ver se tem alguém caído pelos cantos. Ano passado fizemos as doze festas da Mamba Negra, uma festa famosa de São Paulo, na qual participam mais pessoas racializadas, periféricas, LGBT e trans. Ao longo de doze meses, fomos levando aos frequentadores da festa uma consciência maior sobre o cuidado do uso de substâncias. A rede de saúde, de cultura, de assistência dá o suporte para as equipes fazerem os encaminhamentos que possam aparecer.

Legal, Matuzza. Eu acho que o É de Lei é a única ONG no Brasil que consegue contar essa história inteira. A gente diz que tem as ondas de redução de danos ligadas à hepatite, à AIDS, à saúde mental, à luta antimanicomial e, atualmente, aos direitos humanos. Um comentário: participei do Chá de Lirio em 2017, convidado por um convivente

^[3] Garimpo: trabalho de coleta para reciclagem feito por catadoras(es) em caçambas de lixo no Rio de Janeiro.

VC

quando o É de Lei era na Galeria do Reggae. Eu estava expondo em frente, no Sesc 24 de Maio, um trabalho que ilustra esta conversa, no qual fiz quatrocentos cachimbos de cobre com piteira de silicone subindo na grade. Achei muito importante na fala da Vanda esse crescimento das articulações em rede, das formas de cuidar que a redução de danos acaba tendo, se aproximando do assistencialismo... sei lá, cristolândia. Mas tem algo que difere disso, a Vanda falou de um jeito e a Matuzza de outro. Para mim, o grande lance da redução de danos é o não julgamento. E é a partir disso que essa escuta e vinculação é possível. Queria ouvir de vocês sobre isso. E é óbvio, nós usa droga também. O profissional da Saúde não é santo. Nós é gente, nós usa droga, nós bebe, nós toma cachaça, nós gorfa, entendeu? E a partir do momento que a gente mostra que também é gente, essa vinculação se cria.

VC

Então, aqui é uma luta. Quando eu vejo o É de Lei o meu coração fica cheio de inveja de tudo, sabe, é testagem da droga, insumos maravilhosos... Quando que a gente aqui no Rio vai conseguir fazer um negócio desse? É tudo muito difícil. A droga, se a gente testar, imagina o caos... Isso está longe da nossa realidade. Aqui é o copinho de água, a gente ainda não conseguiu mudar essa realidade. Fizemos várias oficinas na cena, mas a galera não aceita. Eles fazem um furinho no copinho, faz tipo um cachimbinho; tem a questão do alumínio na tampa, que a gente sabe que causa danos à saúde, mas a gente ainda não conseguiu fazer com que parassem de usar. E a pior coisa é quando a gente vê aquela cena, tipo, abre o copinho com o maior cuidado e joga a água fora. Começamos a falar sobre isso, “não gente, tudo bem, vamos usar o copinho, mas tem água aí, está um calorão, tenta beber a água, vai ser bom para a saúde”. A prefeitura, o Estado, infelizmente não tem parceria nenhuma para que façam um uso saudável. É tudo na base da conversa, mas só conversa não muda essa lógica. Penso muito sobre a piteira também, a gente não adere. Falamos da piteira, fazemos um kit simples, com camisinha, filtro e seda. A seda eles usam, o filtro não. Estamos na luta, estamos falando sobre isso, mas a galera não topa, é mais o copinho. E por quê? Eles explicam que no final do copo, quando terminam de usar, tem uma sobra que retiram e reaproveitam.

RE

Pô, mas se for pensar, o copo é melhor que a lata.



Sim, é. Na época da lata tinha a boca queimada, ficávamos preocupados com infecção e tal, tinha que cuidar para cicatrizar, porque realmente feria muito.

RE

O surgimento dos cachimbos em São Paulo tem a ver com o José Serra, quando era ministro da saúde. Ele foi muito importante para a pauta da AIDS no Brasil – ele colocou o coquetel no SUS. Ele tentou emplacar com o É de Lei e com os PRDS no Brasil um cachimbo de madeira. Mas, pelo mesmo motivo do copinho, não deu certo, porque você não conseguia raspar dentro ou esquecer. E ninguém sabe quem foi o gênio que passou na Santa Efigênia, pegou uma antena, juntou com um capacitor e fez um cachimbo, porque entendeu que precisava do cachimbo para distanciar... O cachimbo de madeira do Serra não deu certo, mas levou ao uso do cachimbo atual.

MS

O que é importante pensar quando vai olhar para o outro? Geralmente as pessoas chegam com um discurso pronto em determinados lugares de acolhida. Se a pessoa vai numa igreja, tem que dizer que precisa ser salva. Se vai ao médico, diz que está muito doente. E se vai num espaço de redução de danos, entregamos a ela um cachimbo. Quando você entrega um cachimbo, uma piteira, você quebra o discurso pronto que ela tem. Porque ela nunca espera que alguém inicie a conversa dizendo que ela pode usar a substância. Os espaços para cuidar das pessoas que usam droga vão sempre na linha da abstinência. Mas tem três tipos de pessoas usuárias de droga de que vamos cuidar: as pessoas que querem parar – todas as políticas públicas, todas as intervenções das comunidades religiosas são para essas pessoas. As pessoas que não conseguem parar de usar drogas, para essas também existem políticas públicas. E as pessoas que não querem parar de usar drogas, essas pessoas também merecem ser cuidadas. E precisa ser na perspectiva da redução de danos. Então acho que a ausência do juízo de valor é uma ferramenta muito importante. É a partir daí que a gente vai conseguir cuidar desses três perfis de pessoa, e vamos conseguir aprofundar e desarmar o discurso pronto com que as pessoas chegam na acolhida. A assembleia, por exemplo, é um espaço que temos para ouvir muito das pessoas, sobre tudo. Trabalhamos também entre pares, porque são pessoas usuárias de drogas com pessoas usuárias de drogas. Então esse discurso pronto não existe. É



VC

No Espaço Normal temos a roda dos normais, que é onde tiramos dúvidas, conversamos sobre essas questões que, para a maioria, é um assunto que não pode ser falado e pelo qual costumam ser julgados. Eu acho que quando bate a questão do julgamento, bate a depressão, quebra o vínculo, a pessoa está se sentindo diminuída. A galera já chega aqui com vários *nãos* nas costas. Aqui não vamos dar um não para ela. Primeiramente vamos receber a pessoa, vamos acolher, explicar, tratar ela como desejamos ser tratadas. Não fingir que está atendendo, não, é estar por inteiro, entendendo o que a pessoa traz. Tem muita gente que chega no Espaço Normal que não faz uso de nada. “Não, não faço uso de nada, só vim aqui tomar um café.” Por quê? Já foi muito julgado... E no Espaço Normal não tem isso. Chega. Só chega. Não quer conversar agora, fica ali, depois a gente bate um papo. Receber mesmo, sem essa questão do julgamento. A gente que é preto e que vive na favela, sofre isso o tempo todo. Hoje mesmo não trabalhamos porque teve uma operação na Nova Holanda. Precisamos fechar o espaço por questão de segurança nossa, afinal os policiais até meia hora atrás estavam revirando tudo. Somos cobrados por coisas que não são nossas. Eu digo nós porque eu vivo aqui no Território da Maré, toda a minha família vive aqui, então se bater na minha porta para entrar, para ver alguma coisa, eu vou saber o que dizer. Mas quando a pessoa já sofreu muito na vida, ela não sabe e acaba sofrendo por isso. Então quando fazemos a roda dos normais, é para falar sobre isso, é para fazer com que ela entenda o seu processo de direito, e para encorajar aquela pessoa a estar mais à vontade, com mais coragem de falar sobre suas questões pessoais. Ela tem que viver a vida dela como ela quer, como deseja. Como você quer viver tua vida? Tá, mas e aí, tem alguma coisa que está atrapalhando... não, eu quero muito estudar. Mas vamos lá, como é que tu vai se organizar para isso? Tu sabe que tu faz o uso. Não estou aqui para te julgar, vamos só conversar. Tu faz uso, aí como é que a gente se organiza para que isso aconteça, para que você consiga dar conta das tuas aulas? Eles falam: no início, eu acho que vou precisar de ajuda, mas depois eu já consigo andar sozinho. Então tá, vamos lá, estou contigo. A gente vai. Chega lá, sabemos que vai ter um baita de um processo que ele vai ter que encarar. Vamos na escola, conversamos sobre a pessoa, falamos com os professores, explicamos tudo. E ao mesmo tempo ficamos mal em fazer isso porque precisamos contar a vida de uma pessoa.

MS

uma conversa num lugar que não tem uma relação de poder sobre o uso, é um pouco mais horizontal. Isso faz com que as pessoas consigam falar com mais propriedade sobre si, e que a gente vá trabalhando em cima disso. No É de Lei falamos muito sobre a importância dos profissionais saírem do armário em relação a serem usuários de alguma substância. Eu, por exemplo, não conhecia pessoas que faziam o uso de substâncias e que conseguiam trabalhar, que viviam outras coisas da vida. Só fui descobrir quando trabalhei num CAPS, e aí na primeira festa dos trabalhadores todo mundo usou droga. Era um churrasco de domingo, todo mundo cheirando. Na segunda-feira voltamos para o CAPS e todas as pessoas estavam precisando de cuidado, e tinha médico que tinha feito uso abusivo. A única diferença entre as pessoas acolhidas e as que estavam prestando acolhimento era que as pessoas acolhidas eram racializadas, mulheridades trans, mulheridades cis, periféricas, sem moradia; pessoas que depois do uso não tinham o que comer, onde tomar banho, trocar de roupa. Então, se saímos do armário enquanto usuários, nos tornamos referência para as outras pessoas de que existem outras possibilidades de fazer uso. E precisamos entender que não é a substância em si que vulnerabiliza as pessoas. As pessoas são vulnerabilizadas pela presença e pela ausência do Estado. Pela presença do Estado, quando ele escolhe cuidar das pessoas usuárias de substâncias, como fazem aqui na Cracolândia, só com a segurança pública, em vez de um conjunto de políticas públicas: de moradia, de educação, de saúde, de segurança alimentar. E com a ausência do Estado quando não há políticas presentes para cuidar das pessoas. Se a gente garante, por exemplo, que as pessoas da craco, cada uma a seu modo, acessem moradia, alimentação, saúde, de uma forma muito ampla, com o recurso investido na segurança pública, a questão da substância fica num segundo plano, e vamos cuidar disso ofertando outras coisas. Alguém que tem casa, tem onde tomar banho, tem onde comer, consegue fazer um uso mais protegido, e se tiver, por exemplo, salas de uso, para as pessoas testarem a substância antes de usar, se alimentarem, irem para outro espaço para usar, depois que usar descansarem antes de voltar para suas residências, conseguimos fazer esse controle, vamos ofertando cuidado. As pessoas usuárias de substância estão dizendo isso o tempo inteiro: a gente não precisa de polícia, a gente precisa de casa. E uma outra coisa importante para dar conta de uma escuta sem juízo de valor: precisamos discutir urgentemente a racialização dos serviços e dos espaços de oferta de cuidado. Porque tem sempre as pessoas brancas e cis no lugar de pessoas que cuidam, e as pessoas racializadas, e as pessoas trans sempre no lugar de serem cuidadas. Precisamos inverter isso e dizer: não, a gente também sabe construir cuidado. Talvez não seja o mesmo cuidado que vem das universidades, mas o nosso cuidado também é legítimo.

Falando rápido sobre outros processos: temos o Entrebicos, que é uma frente de geração de renda; o jornal *Maré Notícias*, com a distribuição feita pelos Normais; a Casa das Mulheres, um grupo também da Rede que faz a alfabetização. O discurso do Espaço Normal é estar no processo, estar junto. Se precisar segurar a mão a gente segura a mão. Temos uma vila olímpica que fica bem próxima aqui do Espaço Normal, e estamos num processo de fazer com que essa galera chegue até lá para poder fazer atividade física, coisas que eles têm direito. Ah, mas precisa do CPF. Tem o Centro pop. Vamos lá ver como mundo pode sair com CPF. Ah, mas falta o atestado médico. Então vamos na Clínica da Família. Sempre tem alguma barreira, mas a gente ultrapassa.

É aceitar a pessoa como ela chega, é receber, é esperar que ela mesma decida o caminho que quer seguir e que a gente vá juntinho. É tanta coisa importante, bonita, que a gente faz, não faz por caridade, por pena, ninguém ali é digno de pena, a gente não está para fazer solidariedade, mas para tratar pessoas como gente, como pessoas de direito.

RE

Massa demais, Vanda. É isso. Já que temos que fechar, comentarei duas coisas. Gostei muito do que a Matuzza falou sobre a gente assumir que usa droga. Como diz o neurocientista Carl Hart: “convido a todos a assumirem que são usuários de drogas” – reduzindo o estigma do usuário de droga. E daí a gente vê que as questões são classe, raça, outras coisas. E Vanda, uma vez eu estava no fluxo e daí a pessoa virou para mim e falou: Você interna? Não, não interno. Tá, você encaminha para albergue? Eu falei: não, não encaminho. Você é da igreja, voluntário? Não, eu estou aqui para trocar ideia. Daí ele falou: então você é um personal parça? Eu ri e falei: é, eu sou um personal parça. É isso. É o que a gente é, um personal parça. Acho que é isso, gente. Obrigado, foi massa! ■



Raphael Escobar é artista visual e educador de rua. Trabalha há quinze anos em contextos de vulnerabilidade social e em espaços nos quais o Estado se ausenta, como Fundação CASA, albergues e, há dez anos, a Cracolândia da Luz, em São Paulo. Essas experiências de educação são referências e, muitas vezes, as ativações dos trabalhos que desenvolve enquanto artista visual.

Matuzza Sankofa é fundadora/presidenta da Casa Chama, presidenta do Centro de Convivência É De Lei e coordenadora do projeto ResPire.

Elivanda Canuto atua como redutora de danos e é coordenadora do Espaço Normal, projeto da Redes da Maré, no Rio de Janeiro.

entrevista com Bruna Franchetto

> BF

EM DEFEIÇA DAS LÍNGUAS MINORITÁRIAS

por Renato Sztutman > RS

Nossa Voz propôs que eu conversasse com Bruna Franchetto, antropóloga e linguista de mão-cheia, falante fluente do kuikuro (língua caribe do alto Xingu), sobre possíveis paralelos entre o iídiche, essa língua errante dos judeus asquenazes, e a imensa diversidade das línguas indígenas. Desafio que aceitei com entusiasmo, mas também com receio. Sou um estudioso da história e das cosmologias dos povos ameríndios, mas jamais falei uma língua indígena. Com o iídiche mantenho uma relação sentimental: é como uma música cada vez mais distante que traz a memória dos meus quatro avós, judeus poloneses. Dele só me restou algum léxico e uma certa dose de curiosidade.

Haveria diferentes modos de conectar a experiência do iídiche com a das línguas indígenas. Uma delas é pensar no risco de extinção, quando línguas deixam de ser faladas ou transmitidas em ambiente familiar, uma vez que a língua usada passa a ser a oficial do país em que se vive. São poucos os judeus asquenazes que ainda falam o iídiche em casa. Em Israel, por exemplo, a adoção do hebraico como língua oficial fez essa língua cair em desuso. Isso também ocorre com povos indígenas, que passam a falar cada vez mais o português, mesmo no interior de terras indígenas. Contra esse processo de apagamento, presenciamos criativos esforços de retomada. Mas, como insiste Bruna, que vem se dedicando ao tema há décadas, essa retomada não pode se dar se não forem restaurados mecanismos de transmissão intergeracional e se a língua não voltar a ser falada em casa. A retomada pela escrita, muito comum, pode ser uma cilada. Nesse ponto, casos indígenas os mais variados podem nos fazer pensar sobre o futuro do iídiche: de que maneira ele poderia ser retomado por gerações já claramente monolíngues? O que as cada vez mais raras comunidades que falam esse idioma podem nos ensinar?

Outra conexão possível entre o iídiche e as línguas indígenas diz respeito a processos de criouliização. Lembra Bruna que uma língua indígena não é necessariamente aquela que tem uma base ancestral. O kheuól falado por povos indígenas da fronteira entre o Amapá e a Guiana Francesa não é menos indígena por ter uma base francesa. Ele é justamente o modo pelo qual os indígenas falaram o francês e transformaram a língua do colonizador em outra coisa. Com o iídiche se deu algo parecido: ele subverteu uma língua germânica, tornando-a língua de um povo errante. Deleuze e Guattari já diziam que Kafka, judeu tcheco, ao escrever em alemão, língua estrangeira, criou uma “língua menor”. “Língua menor” seria também o iídiche, língua asquenaze, que tem como base a língua do povo dominante. Nesse sentido, também o português do colonizador europeu pode se converter, em lugares como o Nordeste brasileiro, em um português propriamente indígena, incorporando outros léxicos e criando distinções e brechas. O mesmo se poderia dizer do nheengatu, língua de base tupi-guarani e imposta pelos missionários ao longo de séculos, que foi se tornando a língua-mãe de muitos povos amazônicos de origem não tupi. Isso tudo porque as línguas não se perdem simplesmente, elas se inventam e se reinventam, constituindo armas de resistência e resurgência.

Voltamos então ao ponto central: uma língua minoritária é aquela que resiste à tendência homogeneizante imposta pelos Estados-nação e pelo mercado globalizado. É aquela que foge da norma para criar um espaço de autodeterminação e liberdade. Este seria o sentido de um ativismo linguístico: negar o monolinguismo e afirmar a diversidade de falares como diversidade de modos de existência, que não se conforma à imagem de um mundo que se pretende único e que se impõe de maneira autoritária e muitas vezes violenta. O caráter minoritário é decerto o que une o iídiche a essa multidão de línguas indígenas, que insistem em manter sua singularidade.

A conversa transcrita a seguir, não por acaso, mergulhou nessa multidão, visitando experiências as mais diversas, indo do extremo norte do país a zonas meridionais, passando pela Amazônia ocidental, pelo alto Xingu, pelo Pantanal, pelo norte e nordeste de Minas Gerais e pelo Nordeste. Maxakali, Pataxó, Xakriabá, Karipuna, Galibi Marworno, Kuikuro, Paumari, Kaingang são alguns dos povos aqui citados. E eles são apenas uma pequena amostra de um Brasil habitado por 305 povos e mais de 150 línguas indígenas.

participação: Ana Paula Rodrigues > AR

RS O iídiche é uma espécie de alemão criouliizado, porque é falado por pessoas em uma situação minoritária, e que tem algumas palavras em hebraico e algumas palavras eslavas. Na sua escrita foi mantido o alfabeto hebraico, língua na qual as pessoas eram alfabetizadas. Imagino que isso era também uma estratégia para não ser compreendido por todo mundo, de manter algum segredo. Então você tem uma literatura, um teatro que está todo escrito com letras hebraicas, só que na verdade estamos diante uma língua de base germânica... Poderíamos chamá-la de uma língua crioula? Nesse ponto, me vem à mente a primeira pesquisa que fiz quando era estudante de antropologia na graduação, sobre povos indígenas vivendo na fronteira entre o Amapá e a Guiana Francesa, que teriam perdido sua língua originária e então gerado o kheuól, que tem como base a língua francesa. Os judeus asquenaze, por sua vez, geraram o iídiche, que tem como base uma língua germânica.

BF O kheuól da região do baixo rio Oiapoque é uma língua hoje considerada indígena, falada por povos como os Karipuna, os Galibi Marworno e os Palikur. É uma língua ameaçada, como o é qualquer outra língua minoritária. Nesse sentido, é uma língua indígena. O kheuól é de base francesa, quer dizer, tem uma estrutura de língua crioula, que poderia ser considerada erroneamente mais simples, com uma gramática e uma morfologia mais simples. É uma língua minoritária transfronteiriça.

RS Não podemos esquecer dos esforços da França de impor a sua língua para os habitantes deste Território Além-Mar, que é a Guiana Francesa.

BF Exatamente. Tenho dois ex-alunos, ex-orientandos da Linguística da UFRJ, que são professores na Licenciatura Indígena do Campus Binacional do município do Oiapoque, na Universidade Federal do Amapá. Eles iniciaram todo um trabalho de documentação das línguas indígenas da região, mais especificamente, começaram um trabalho com o kheuól, falado do lado brasileiro. E resolveram encarar um projeto de revitalização. Não é bem revitalização porque o kheuól é ainda falado por diferentes populações – indígenas, quilombolas e mesmo migrantes asiáticos. Este projeto tem formado vários professores residentes no Brasil e conta com publicações em kheuól. Conseguiram fazer um projeto de produção de material didático e paradidático em kheuól. E de fato isso teve como efeito uma presença do kheuól que antes não existia, uma novidade que fomentou uma espécie de orgulho, que fez com que os falantes desta língua não ficassem apenas se escondendo.

RS O que pensamos como um processo de perda da língua originária pode ter como contrapartida um processo de criação de uma língua materna, cuja base é a língua do colonizador. De novo, isso me faz lembrar o caso do iídiche.

BF Exato. O que interessa em tudo isso, do Oiapoque ao Chui, do norte ao sul, do leste ao oeste desse país e fora dele, nos outros países da América do Sul, não é tanto o sucesso de uma iniciativa de revitalização. Quantos exemplos temos no mundo de línguas que voltaram a ser faladas? Contamos, no máximo, nos dedos das mãos. Uma experiência extremamente interessante, uma referência importante para o Brasil, é a do maori, falado na Nova Zelândia. Os Maori, que têm até uma universidade, vieram ao Brasil mais de uma vez, participaram do 1º Seminário Internacional “Viva Língua Viva”, realizado em 2019.¹ Eu fui uma das coordenadoras. Os Maori trouxeram com muito orgulho a experiência de resgate de sua língua. Outro caso interessante de revitalização de uma língua indígena é o do xakriabá, que era considerado até pouco tempo uma língua morta, extinta. Minha orientanda, Ana Paula Rodrigues, aqui presente, trabalha com os Xakriabá da região norte de Minas Gerais. Ela trabalhou com o professor Manoel Xakriabá, um dos ativistas da retomada desta língua.

AR Os Xakriabá dizem que havia pessoas que falavam a língua, mas essas pessoas se recusavam a falar. Então é difícil saber se havia ou não falantes plenos. Há relatos de pessoas que falavam a língua em rituais, mas eles começaram a retomada mesmo com a Secretaria de Educação de Minas Gerais, com as primeiras turmas de magistério indígena. Em torno de 1996 e 1998, na mesma época em que os Pataxó começam a sua retomada. Xakriabá é a mesma língua dos Xerente (TO) e dos Xavante (MT), a língua akwe, da família linguística Jê.

BF Existem vários tipos de retomadas de línguas. E isso, é claro, reflete a espantosa diversidade linguística dos povos indígenas. Temos, só considerando o Brasil, quarenta famílias linguísticas, e pelo menos umas duas dezenas de línguas isoladas. Temos uma língua crioula, o kheuól. Os povos chamados isolados ou recém-contatados – não é verdade que vivam sem contato – provavelmente vão revelar novas línguas. O mosaico das experiências de resgate, retomada ou revitalização é também diversificado. Há um tipo de resgate, por exemplo, que caracteriza esse corredor que vai de Minas Gerais até o sul da Bahia e todo o litoral atlântico, incluindo os povos do Nordeste. Há características comuns, apesar das fortes especificidades: Xakriabá, Pataxó, Kariri-Xocó, Kiriri, Potiguar, Tupinambá, Tumbalá e muitos outros.

RS No Nordeste, podemos dizer que os indígenas foram como que proibidos de falar suas línguas por missionários e outros agentes coloniais... A língua indígena era algo que deveria se manter em segredo...

BF Sim, isso é o que aconteceu com os Xakriabá. Onde estão os resíduos da língua ancestral xakriabá? Eles estão justamente nos encantos, que remetem ao que os antropólogos chamam de xamanismo. Estão no mundo dos encantados, dos espíritos.

RS Haveria uma língua dos encantados, uma língua dos espíritos, que seria a língua indígena que se julgava perdida... A língua teria sobrevivido entre os espíritos?

¹ Ver <http://viv19.abralin.org/> e também <https://cadernos.abralin.org/index.php/cadernos/article/view/346>

BF

Exato. É isso que você encontra em muitos cantos de diferentes povos. Os cantos sobreviventes, inventados ou compostos são uma espécie de redutos em que o léxico sobrevive. Isso aconteceu também nos Pataxó do sul da Bahia, não?

AR

Sim. Mas, no caso dos Xakriabá, não são cantos que sobreviveram. São cantos que foram sendo criados.

BF

Vejam só a diversidade dos casos! No caso dos Pataxó tem a história do patxohã, que é um pouco diferente. Talvez seja a experiência de retomada mais antiga em termos de um processo de autodeterminação, que ficou no segredo. Os linguistas vão dizer que o patxohã é uma “língua construída”. Os Pataxó ficam chateados com isso, porque não querem que a língua ancestral deles seja considerada construída. Mas ela é uma língua construída, o que não faz dela menos indígena ou mesmo menos ancestral. A história do patxohã é fascinante. Tenho uma aluna pataxó, Anari Braz Bonfim. Ela foi até o Canadá para participar de um seminário sobre revitalização de línguas. Lá ela percebeu que ser uma língua construída não é nenhum demérito, muito pelo contrário.

RS

Talvez a expressão “língua retomada” seja mais interessante do que “língua construída”.

BF

Sim, eles usam muito o termo retomada. Mas não é retomada de algo que já está pronto, que sempre esteve lá. É muito mais fascinante. O que significa reconstruir alguma coisa que se torna o patxohã, ou “língua de guerreiros”? A palavra pataxó vem de *putuxop*, que é um ritual do papagaio entre os Maxakali, falantes de uma língua Macro-Jê que vivem no Nordeste de Minas Gerais. A língua patxohã foi construída no segredo, porque eles só abriram para pesquisadores de fora vinte e tantos anos depois de terem começado essa retomada, lá pelos anos 1990.

RS

Esse processo de retomada/construção das línguas tem certamente a ver com o de retomada dos territórios, não?

BF

A retomada das línguas é acoplada à questão da retomada do território. As duas coisas andam absolutamente juntas. Língua-território, línguas-território-direitos. Os Pataxó fizeram uma pesquisa incrível, criaram um coletivo, incumbido de pesquisar e resgatar a língua ancestral, batizada *patxohã*. Eles fizeram uma pesquisa de arquivo fantástica, foram pesquisar todos os arquivos possíveis e imagináveis no Brasil e no exterior. Valeram-se das crônicas escritas pelo príncipe alemão Maximiliano de Wied-Neuwied na primeira metade do século XIX, que continham listas de palavras de todos os grupos que ele encontrou na região entre o sul da Bahia e o Espírito Santo. Há nessas crônicas uma grande lista de palavras e frases em língua pataxó. Os Pataxó fizeram uma grande pesquisa de arquivo, tiveram ajuda de professores da Universidade Federal da Bahia, mas mantiveram todo esse universo em segredo, com medo de serem tachados de desonestos ao querer apresentar ao mundo uma língua que foi recriada, em boa parte através de uma espécie de bricolagem extraída de fontes históricas. Eles juntaram o material de Maximiliano com listas de palavras de missionários e mesmo de antropólogos da metade do século passado. O que eles obtiveram foi um vocabulário. Mas uma língua não é uma lista de palavras... é uma gramática!

Quando eu perguntei aos Pataxó que gramática existe no patxohã, eles ficaram preocupados... Pensaram, pensaram, e foram atrás dos Maxakali. Tiveram uma fase de maxakalização... e desistiram, porque eles são falantes de português regional. E o maxakali não é uma língua assim tão fácil. Não existem línguas mais fáceis ou menos fáceis, mas sim línguas que exigem estudo aprofundado. A escrita do maxakali, uma escrita alfabética criada pelos missionários do Summer Institute of Linguistics (sil), não é exatamente *friendly*, mas os Maxakali se entendem muito bem com ela.

Em suma, não deu certo, mas os Pataxó ficaram fascinados, eles têm uma amizade enorme com os Maxakali. Tem um filme maravilhoso, o documentário *Cosmopista Maxakali-Pataxó* (2017), que conta a viagem dos Maxakali de Minas Gerais até o litoral da Bahia, em Barra Velha, onde estão algumas das aldeias pataxó.² Nessa viagem havia pajés maxakali, que cantavam a viagem inteira, cantos de diferentes espíritos (*yamixoop*). Quando esse grupinho se encontra com os Pataxó, o que eles vão fazer? Eles vão subir o Monte Pascoal, uma referência maximamente sagrada e onde existe ainda a Mata Atlântica. E os Maxakali, que não têm mais matas em suas terras, foram cantando todas as árvores e todas as plantas do Monte Pascoal. Os Pataxó ficavam ouvindo.

RS

Os Pataxó têm as matas, e estão retomando a língua. Os Maxakali perderam as matas, mas guardam a referência delas em seus cantos. Meu amigo Roberto Romero, antropólogo que trabalha há muitos anos com os Maxakali, escreveu sobre esse fato de os Maxakali terem perdido suas terras, mas guardado sua língua. É como se essa língua tivesse o poder de os reterritorializar...

BF

Pois é... as mulheres indígenas têm falado muito de um corpo-território, que é também essa língua-território, essa dimensão da língua ancorada no território. Estou vendo isso lá no alto Xingu (MT), que é uma situação completamente diferente, uma área assim, digamos, “intocada pela destruição”. Thiago Braga Sá, um orientando meu, está fazendo um mapeamento de sítios antigos arqueológicos, cruzando o trabalho dos arqueólogos com as narrativas e memórias associadas a esses sítios. Mesmo as narrativas míticas são ancoradas em lugares com suas características específicas. Tem uma coisa interessante, ainda pouco explorada, que é essa relação entre língua e território. Mas voltando ao patxohã... Quando os Pataxó tentaram pegar emprestada a língua dos Maxakali não deu muito certo... Afinal, o que eles falam é o português local, um português indígena, um português pataxó.

RS

De tanto falar alemão os judeus asquenaze inventaram o iídiche, poderíamos dizer... É muito importante pensar no português falado pelos indígenas, pois eles acabam fazendo outra coisa com essa língua colonial...

BF

Os Pataxó me disseram: “Se nós adotarmos a sintaxe do português não vai ficar feio para nós?”. Mas eles fizeram um trabalho hercúleo, inacreditável! Usaram o léxico pataxó sobre a base sintática da língua portuguesa. Eles ampliaram o vocabulário, chegando a 12 mil itens vocabulários. Doze mil pode não parecer nada, mas é muita coisa. Aí ficava o problema de como é possível juntar todas essas palavras para fazer uma frase, porque falar é formar frases. Dei um curso de um mês para os Pataxó na aldeia da Jaqueira. Falei que não era problema fazer isso. O português é uma língua que opera com sujeito, verbo, objeto. O maxakali já é diferente: objeto, verbo. O inglês, até o século XIV, era uma língua objeto, verbo; e só depois se tornou uma língua verbo, objeto. O problema era a pronúncia, como falar essas palavras, essas frases? Que som elas vão ter? Como pronunciar as palavras que Maximiliano deixou? Aí eles começaram a experimentar vários tipos de pronúncia, escutavam muito o maxakali. E aí começaram a criar uma ortografia. A ortografia é um grafismo, é sobre ter uma apreensão gráfica estética. Os Pataxó começaram a fazer uma ortografia cheia de diacríticos, com acentos etc., até o momento em que perceberam que aquilo era um caminho louco... Então, eles lançaram o primeiro livro escrito em patxohã. Quem fala em patxohã? Poucas pessoas, ainda. A escrita é que deu o *input*. O patxohã é uma língua às avessas. Pois ela começa com palavras, com o léxico, e vai para a gramática, quando numa língua natural ocorre o contrário. O patxohã começa com a escrita e vai para a pronúncia, para a fala. São ainda poucas as pessoas que falam essa língua; em sua maioria, professores militantes letrados, que leem em voz alta. Mas o que interessa não é o resultado que esperamos, que se volte a falar a língua. O que interessa é esse movimento contínuo, dinâmico, fluido, que nunca chega a um resultado definitivo.

RS

Comparado ao patxohã, em que fase está a retomada da língua xakriabá?

AR

O xakriabá ainda está num estágio mais inicial do que o patxohã. Eles associam muito a retomada da língua com os cantos, que não são antigos, mas que são recebidos nos sonhos. Isso é uma coisa que acontece muito em outros povos, como os Kiriri.

BF

Língua, sonho, canto. Língua, língua ancestral, segredo. Tudo está conectado no mundo indígena! A ideia de que algo se mantém em segredo é muito importante. O segredo dos Pataxó foi o processo de construção do patxohã. O segredo do xakriabá é outro. É a própria língua que é um segredo!

AR

Nem todas as palavras podem ser colocadas nos livros didáticos...

BF

Há, aliás, uma certa proibição em traduzir. Nem tudo pode ser traduzido. Um empecilho à tradução, algo radical, que é também fascinante.

RS

O tema do segredo é fascinante. Isso tudo tem a ver, me parece, com a dinâmica histórica desses povos: o que há de mais indígena devia ser mantido em segredo sob o risco de perseguição ou mesmo extermínio. Era impensável chegar na escola falando a sua língua materna...

BF

Exatamente. A coisa do segredo como que se repete nesses povos do Nordeste. No caso dos Fulni-ô do sertão de Pernambuco, talvez o único povo do Nordeste que tenha preservado sua língua, vai por esse mesmo caminho. Os Fulni-ô fizeram do segredo a chave da proteção, da salvação e da perpetuação da língua. E isso está ligado ao universo do ritual Ouiricuri. O tema do segredo vai se deslocando.

RS

Voltemos mais um pouco ao português falado pelos indígenas...

BF

O português não existe! Você tem o português europeu, que também é um construto analítico e político. Qualquer língua é um construto analítico usado pelos linguistas para fazer as suas coisas com propriedade e legitimidade. E é um construto político que vem à tona com a consolidação dos Estados-nação. Então é de história recente, algo que ganha força nos séculos XVIII e XIX, com a ideia da língua como espírito da nação.

RS

O português – a lusofonia – como uma só língua seria antes de tudo um projeto colonial, não?

BF

Exato. Como implodir isso? Dizendo que as línguas não existem, que são construtos ideológico políticos, que o que existe são falares, as pessoas falando. É preciso reconhecer os diversos portugueses indígenas. O português indígena é uma língua indígena. Foi uma discussão que muitos militantes indígenas ficaram totalmente contra. Só que agora não ficam mais. Eles se convenceram rapidamente de que essa reivindicação é legítima. Há os parentes que só falam português, mas não o português dos brancos, não o português dominante, da escola, da instrução formal. Falam um português que se choca com o português da norma culta, escrito, que não é mais que um dialeto do português, que é o dialeto da escola, da instrução formal, um dialeto de prestígio, de poder, de dominação. O português falado pelos velhos pataxós na aldeia de Barra Velha, é puro Guimarães Rosa! Os povos que não falam mais a sua língua ancestral se apropriaram do português e fizeram dele uma língua própria, uma língua nativa, uma língua ancestral.

AR

Quando os Xakriabá começaram a retomada do akwe, perceberam que tinham de gravar também a fala dos velhos em português. Eles começaram a gravar contações de histórias em português. Uma professora xakriabá me disse: “A gente percebeu que se não valorizasse o dialeto xakriabá [o português xakriabá!] ia acontecer o que aconteceu com o akwẽ”.

BF

A questão de uma língua é sobreviver, é a transmissão intergeracional. Fora disso nenhuma língua sobrevive. Ponto. É a oralidade dessas centenas de línguas maravilhosas o que as faz vivas.

RS

Falamos muito de povos que perderam sua língua originária, e tiveram de recriá-las ou criar novas línguas. Muitos povos indígenas, que ainda falam suas línguas, veem-nas em uma forte situação de risco. Você poderia citar alguns exemplos que falem de tentativas, e mesmo metodologias para reverter esses riscos?

2 Realizado por Josemar Maxakali, Marilton Maxakali, Bruno Vasconcelos. Ver <https://www.youtube.com/watch?v=bir-UnIdAy4>

BF

A língua dos Paumari [da família Arawá] do médio Purus (AM), por exemplo, está sob o risco de desaparecer. Oiara Bonilla documentou tudo isso e ajudou a organizar os chamados “Campeonatos da Língua Paumari”³. Faço parte do grupo de WhatsApp do ativismo linguístico paumari. Foi ideia de um professor paumari, apoiado pela Oiara. Eram campeonatos de narrativas: juntar várias aldeias paumari cada vez numa aldeia diferente, fazer uma festança como é de costume. E aí fazem uma competição de contação de histórias, que é fruto de pesquisas feitas pelos jovens. Eles têm que ficar com os mais velhos para registrar as narrativas. Há um júri formado por velhos e velhas e por chefes, que avalia e seleciona os melhores. Diferentes gerações participam desse processo. As línguas não sobrevivem se não houver transmissão intergeracional plena. E isso só se dá se houver interesse por parte das famílias. São muitas situações diferentes, como já disse, mas a tendência geral é isso: se não houver transmissão intergeracional no espaço doméstico, não tem muitas esperanças de que uma língua sobreviva. Uma experiência interessante foi a metodologia de retomada do maori neozelandês, conhecida como *language nests*, “ninhos de línguas”. Essa metodologia está sendo experimentada por uma linguista kaingang [língua da família jê], Márcia Nascimento. Lúcida e corajosa, com uma forte formação acadêmica, Márcia implementou essa metodologia na Terra indígena Nonoai (RS). Tem aldeias kaingang com 30% de falantes na língua nativa, outras que têm pouquíssimos falantes. Mas sobretudo o problema é, sobretudo, a ruptura geracional. Você, Renato, é um exemplo de ruptura geracional. Quer dizer, seus pais falavam na língua iídiche com os pais deles, mas falavam português com você, que seria um bilíngue passivo. Já os seus filhos serão apenas monolíngues.

RS

Acho que já pertenço ao grupo dos monolíngues, apesar de lembrar de minha mãe falando em iídiche com os pais dela ou sobretudo respondendo quando eles falavam iídiche... Mas hoje ela não fala quase mais nada, tampouco tem com quem falar.

BF

Todo lugar tem bilíngues passivos! Márcia Kaingang é uma pessoa que tem uma experiência real, concreta, no território, com uma metodologia extremamente interessante, mas que também exige um comprometimento das famílias, dos velhos, dos jovens, das crianças, pois o “ninho de línguas” exige imersão. Esse método foi experimentado também no Canadá, nos Estados Unidos. Obriga-se as crianças pequenas, de três a dez anos, a ficar tempos longos em situações em que só se fala a língua nativa. Então tem de haver um velho disposto a ficar dias e dias, horas e horas em lugares que não são necessariamente escolas. As crianças podem brincar, ir para a roça, para o rio, mas ninguém fala uma palavra que não seja na língua nativa.

RS

Pessoas mais velhas não poderiam usufruir dessa metodologia, apenas crianças?

BF

Adultos de qualquer idade podem aprender uma segunda língua. Há uma metodologia de ensino de línguas indígenas como segunda língua. São muito boas. Um especialista disso é um professor brasileiro da Universidade de Massachusetts, Luiz Amaral, especialista em bilinguismo e ensino de “línguas de herança” (*heritage languages*). Ensino de línguas nativas para quem não é falante de língua nativa, mas é pertencente a um povo nativo. É uma metodologia muito linda. Ele está fazendo isso com os Wapichana de Roraima, uma língua arawak, e também no México.

RS

Nesse caso também é preciso pessoas mais velhas que falem a língua?

BF

Não necessariamente. Melhor se houver alguns falantes. Mas é possível usar material de arquivo também. Um exemplo interessante é o do povo Guatô, no Mato Grosso e Mato Grosso do Sul. Gustavo Godoy e Kristina Balikova começaram um projeto de documentação desta língua. O guatô não é mais falado, mas ele existe, pois o projeto, do qual eu participei também, descobriu os dois últimos falantes ou semifalantes – ou “lebrantes” – desta língua. Isso foi um milagre: uma velha senhora, que vivia numa favela na periferia de Corumbá, e que já morreu, e o Seu Vicente, que vivia no encontro do rio São Lourenço com o rio Paraguai. Nenhum deles vivia na Terra Indígena Guatô, onde as pessoas só falam português. Os pesquisadores do projeto continuam trabalhando para fazer um dicionário e uma gramática da língua, e isso depende também do material de arquivo disponível. Gustavo e Kristina cruzaram esse material com as lembranças de Eufrásia e Vicente. O encontro entre os dois foi registrado em um documentário chamado “Lembranças dos Guatô”, que está no site do Núcleo de Pesquisas Linguísticas (NuPeLi).⁴

RS

Gostaria aqui de voltar ao lugar da escola... É possível aliar a metodologia do “ninho de línguas” com a experiência da escola? Afinal, a escola tem sido uma reivindicação indígena e um espaço de fortalecimento de determinadas lutas.

BF

Se uma língua indígena por alguma razão cai na escola ou passa pela escola, ao invés de ser simplesmente expulsa da escola, como sempre foi, ela entra pela escrita. A presença da língua indígena oral na escola é algo muito raro ainda. O importante seria dar verdadeira prioridade à oralidade sobre a escrita. Deixar a escrita de lado, mesmo por um tempo, é algo insuportável para as paredes, os bancos e os quadros negros de uma escola. O ninho de línguas é só som, não tem escrita. Quando a língua indígena chega na escola vestida de escrita alfabética, aí a coisa começa a desaparecer. Os missionários do Brasil diziam que a escrita salvava as línguas. É uma sacanagem, pois eles precisam da escrita de uma língua indígena para chegar à tradução da Bíblia, que é afinal a missão deles. Eles pouco se interessam se a língua será salva ou não. Na escola, a língua chega investida de escrita alfabética; não qualquer uma, mas a alfabética. E com isso a oralidade é aos poucos expulsa. A escrita tem que ser falada. Como é que se fala uma escrita? A escola pode ser um desastre.

A mesma coisa pode se falar do kheuól do Oiapoque. Não havia uma escrita kheuól, uma ortografia... era uma língua falada. Mas os povos do Oiapoque querem agora a formalização escolar do kheuól, pois isto é um modo de afirmação política. Eles fizeram uma série de oficinas para discutir como escrever o kheuól. E há duas variedades do kheuól, o karipuna e o galibi marworno. Há dois projetos de dicionários digitais. São discussões, conflitos, dramas eternos sobre como escrever... O confronto das ortografias, das escritas alfabéticas é uma arena política. Escrevi um artigo chamado “A guerra dos alfabetos: os povos indígenas entre o oral e o escrito”,⁵ no qual mostro que uma língua indígena empoderada na escola, pela escola e pela escrita é uma faca de dois gumes. Empoderada para quem? Empoderada pela escrita e pela escola, essa língua pode se tornar um instrumento de aniquilamento linguístico, de “glotocídio”, o fato de precisar estabelecer normas e padrões, que apagam as variedades dialetais, algo extremamente fascista, repressor, e que reproduz para dentro aquilo que se diz estar combatendo. ■

Ana Paula Rodrigues é cientista social e mestre em Antropologia pela UFMG. Atualmente, doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, UFRJ com pesquisa é sobre as artes verbais do povo Xakriabá e a retomada da língua akwê.

Bruna Franchetto é professora titular da Universidade Federal do Rio de Janeiro, vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, UFRJ. Sua produção é vasta, incluindo investigações em fonologia, morfologia, sintaxe e semântica, bem como sobre artes verbais, tradução e aspectos da história e da cultura kulkuro. É coorganizadora do livro *Indio não fala só tupi: uma viagem pelas línguas dos povos originários no Brasil* (2020, Editora 7Letras).

Renato Sztulman é professor do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo. É autor de *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens* (Edusp, 2012), além de variados artigos e ensaios. Coordena atualmente o Centro de Estudos Ameríndios da USP. Suas áreas de atuação e pesquisa são etnologia e história indígena, antropologia política e antropologia e cinema.

3 Ver <http://novacartografiasocial.com.br/campeonato-da-lingua-paumari/>
4 Ver <http://nupeli-gela.weebly.com/guatoacute.html>
5 Ver <https://www.scielo.br/j/mana/a/S5QkWy57NGzYsDNfK7KMjth/abstract/?lang=pt>

MAL-ESTAR NA PLATAFORMIZAÇÃO

As redes sociais podem servir como ferramenta poderosa para amplificar vozes e visibilizar lutas coletivas. Mas do ponto de vista técnico, são infraestruturas centralizadoras e pouco transparentes. Nesta entrevista, convidamos Letícia Cesarino para responder algumas perguntas sobre a agência não humana dos algoritmos numa dimensão política. Em seu livro recente, *O mundo do avesso: verdade e política na era digital*,¹ Cesarino apresenta o modelo de funcionamento das plataformas digitais e como sua infraestrutura realça os extremos que abalam as estruturas democráticas. Com uma leitura transdisciplinar, sua pesquisa é atravessada pela cibernética e pela sociologia, passando também pela teoria dos sistemas e teoria das mídias, para uma compreensão ampliada de fenômenos como populismos, negacionismos, conspiracionismos e a pós-verdade.

perguntas para Letícia Cesarino

por Ana Druwe

LC

AD

AD

Sua pesquisa aponta que as plataformas digitais carregam uma política na sua arquitetura e design. O que isso significa?

Normalmente, no ocidente não pensamos artefatos técnicos, animais e outros agentes não humanos como possuidores ou fazedores de política. Contudo, no campo dos estudos sociais da ciência e tecnologia, antropologia da técnica e outras áreas, já há um acúmulo de estudos e análises que leva em conta justamente o papel dessas agências na conformação da socialidade humana, inclusive em sua dimensão política. Um exemplo óbvio são as tecnologias nucleares, que exigem todo um aparato de poder verticalizado e de controle da informação – elas são, poderíamos dizer, antidemocráticas por design.

Algo semelhante pode ser dito das plataformas digitais, cujo modelo corporativo de internet se consolidou após a crise de 2008. São mídias, ou mediações, cujas propriedades técnicas vão no sentido contrário ao do modelo de organização social necessário ao bom funcionamento da democracia liberal, de caráter pluralista. Para que esta funcione adequadamente, é preciso que haja mecanismos – institucionais, pedagógicos, midiáticos – que “forcem” os indivíduos, famílias e demais subgrupos locais a conviverem com quem pensa diferente. Não necessariamente para concordar com a opinião do outro, mas para que se o reconheça enquanto concidadão legítimo de um mesmo corpo político compartilhado: a nação, o povo etc. É o

LC

1 Lançado em 2022 pela Ubu Editora. O título desta entrevista é emprestado do capítulo 2 do livro.

modelo a que chamo de reconhecimento universal. Todos podem participar da democracia, mediante submissão a regras comuns e impessoais, e separação dos interesses público e privado.

Já o modelo de negócios das plataformas, baseado na venda da atenção e dados de usuários a anunciantes e outros clientes corporativos, enseja a construção de vieses algorítmicos que promovem o que chamei de reconhecimento bifurcado. Essa tendência “etnocêntrica” de atribuir reconhecimento apenas a quem é do meu grupo, a ver o mundo apenas a partir dessa visão local, é, digamos, espontânea do humano – um viés cognitivo e evolutivo que, inclusive, compartilhamos com outros mamíferos sociais, como cães ou outros primatas. Já a democracia liberal e pluralista busca transcender essa ancoragem identitária na “comunidade de destino” imediata (família, grupo étnico, territorial etc.) para construir referentes igualitários em ideias como humanidade ou direitos humanos. Assim, enquanto o reconhecimento universal precisa continuamente construir esse mundo comum – o “povo” enquanto *demos*, ou pluralidade que reconhece a presença de contradições no corpo político –, o reconhecimento bifurcado segmenta este último conforme a lógica do *ethnos*, ou seja, busca uma integridade entre pertencimento identitário, território, valores etc. Este último processo, se não contrabalançado por tendências universalistas, se dá em oposição a alteridades que são vistas não apenas como diferentes, mas como potenciais ameaças existenciais ao grupo, ou seja, inimigos.

AD

Muito se fala sobre presença oculta dos algoritmos nessas plataformas enquanto indutores dos nossos comportamentos. Pode nos explicar melhor como eles operam?

A arquitetura algorítmica das plataformas embute todos esses vieses nas suas dinâmicas espaço-temporais, e induz à construção de um tipo de “social” baseado na lógica do reconhecimento bifurcado. Praticamente todo algoritmo vigente hoje – em redes sociais, por exemplo – privilegia a circulação de conteúdos em tempo real, produzindo um mundo em que o usuário é ininterruptamente interpelado por eventos que exigem sua atenção e ação (um clique, uma visualização). A imersão nesse tipo de ambiente induz os sujeitos a um estado atencional que, na socialidade mamífera, equivaleria a uma situação de instabilidade ou crise – por exemplo, durante a migração do grupo entre um território e outro, ataque de predadores ou numa disputa com outro grupo. Aqui, a intencionalidade dos designers das plataformas – e de saberes como a economia comportamental – é explícita: conduzir (ou, no jargão da indústria, *nudge*) os usuários a um estado de “semiadicção” e influenciabilidade que maximize o engajamento e o tempo de tela por um lado, e os cliques em anúncios por outro. É essa camada subconsciente de formação de hábitos e afetos – o que às vezes se chama de “cérebro reptiliano” – que nós, *sapiens*, compartilhamos com outros animais, e é a partir dela que podemos ser interpelados pelas máquinas. Nesse sentido, algumas analogias que as pessoas usam hoje para se referir às multidões formadas pelos algoritmos – robôs, gado – não são meras metáforas. **Boa parte dos algoritmos que temos hoje foram de fato construídos com base em modelos de comportamento animal coletivo: bandos de pássaros, enxames de insetos, cardumes de peixes ou imitação entre anfíbios.**

O grande paradoxo é que a interface de experiência de usuário nos aplicativos e plataformas é construída para gerar um efeito oposto ao que de fato está ocorrendo de forma oculta, por trás das telas dos nossos smartphones. Enquanto, na sua visão parcial e limitada, o usuário se vê como alguém individualizado e livre – pequenos soberanos nos seus feudos digitais, ele está, na realidade, sendo continuamente decomposto em fragmentos de comportamento que são clusterizados com os de outros usuários, em agregados agitados e sempre-emergentes que produzem uma “mente estendida” onde se torna impossível fixar a fonte da agência num indivíduo específico. O viés de clusterização se orienta por uma lógica fortemente homofílica, ou seja, um pressuposto de que o que conecta as pessoas é a semelhança, e não a diferença ou a aleatoriedade. Alguns estudos vêm mostrando como esse e outros pressupostos que orientam a indústria *tech*, como a lógica das correlações estatísticas, também têm um histórico bastante complicado, assentado na segregação racial nas cidades americanas do pós-guerra ou nas ciências da eugenia do início do século xx.

Quando um aparato desse entra em interação com massas de usuários cujo senso comum já possui uma tendência ao reconhecimento bifurcado, o resultado inevitável é a crise e desestruturação do modelo de reconhecimento universal que fundamenta não apenas a democracia liberal, mas a ciência, a esfera pública, o direito e praticamente todas as demais instituições sobre as quais se erigiu a modernidade ocidental – com exceção da lógica própria do capital, que desde o século xix tem sido, por si só, uma força indutora de desigualdades e políticas antidemocráticas.

LC

AD

Movimentos negacionistas e conspiracionistas, assim como fenômenos como a proliferação do discurso de ódio e a desinformação sistêmica sempre existiram, mas parecem ganhar maior visibilidade e repercussão no ambiente das redes sociais. Pode nos explicar melhor de que maneira essa infraestrutura contribui para reforçar extremos?

Meu argumento é o de que a proliferação rápida e desregulada das mediações digitais pelas plataformas ensejou a aceleração do que o antropólogo Victor Turner chamaria de uma dialética da estrutura e antiestrutura. Segundo essa perspectiva, os ciclos históricos de toda sociedade (e também da vida de indivíduos e mesmo de alguns sistemas naturais) se desdobrariam numa dinâmica dialética deste tipo: uma alternância entre períodos estáveis e incrementais, em que há prosperidade e uma visão de futuro, e períodos instáveis e “regressivos”, em que predomina a sensação de crise e incerteza quanto ao futuro. Esses ciclos seriam movidos por contradições inevitáveis entre estrutura (norma) e antiestrutura (a antinorma, que é, ao mesmo tempo, um repositório latente de alternativas holísticas, ou totais, à estrutura).

A tese, baseada em modelos não lineares das ciências naturais e exatas, é que a plataformação da vida em todas as suas esferas vem reduzindo a “viscosidade” dos sistemas sociotécnicos. Isso leva a uma aceleração artificial dos processos antiestruturais, que se expressam de formas que a “norma” encara como patológicas: teorias da conspiração, populismo, extremismo político, fake news etc. Em outras palavras, essa infraestrutura técnica propicia a emergência caótica de latências que teriam, de outro modo, permanecido mais subterrâneas, fragmentadas e periféricas ao sistema sociotécnico.

Proponho, assim, um modelo matemático para ilustrar topologicamente essa dinâmica, baseado num atrator das ciências do caos chamado sistema de Rössler. Em síntese, esse atrator ilustra inicialmente um sistema estável e organizado em torno de um centro, que opera como uma âncora de atração para o espaço fásico como um “todo”. Visto que o sistema se desestabiliza e entra em crise, as trajetórias mais periféricas (por exemplo, o senso comum em uma sociedade) tendem a ir se afastando do centro – um exemplo é a crise de legitimidade e a perda da confiança nos “sistemas de peritos” que intermediavam a produção de fatos na política, na academia, no jornalismo, no direito etc.

Esse afastamento progressivo vai aumentando o intervalo de oscilação entre os comportamentos extremos do sistema, que vão assim se realçando em detrimento de comportamentos mais “moderados”. Um exemplo seria a polarização política entre esquerda e direita, que vai se transformando numa polarização “metapolítica” entre extrema-direita e um centro democrático. À medida que muitas trajetórias vão se acumulando nos extremos externos do sistema, elas podem se descolar totalmente da órbita do centro. Quando isso ocorre, elas são capturadas por um outro eixo virtual de atração, sofrendo uma transformação. Nesse eixo, que eu chamo de antiestrutural, as hierarquias que organizavam o sistema sofrem uma dupla inversão: um movimento de “ferradura” assimétrico em que o extremo periférico passa ao centro, não apenas invertendo suas posições no plano local, mas articulando uma nova visão holística para a totalidade do sistema.

Essa inversão opera, portanto, em dois níveis lógicos, tanto no local (comunicativo) quanto no holístico (metacomunicativo). Isso é importante para entender que nem todo público antissistema é antiestrutural. O que Michael Warner chamou, por exemplo, de contrapúblico – movimentos feministas, LGBTQIA+ –, embora se contraponha ao centro, não costuma propor uma ruptura holística no plano metacomunicativo. Em sua maioria, esses contrapúblicos demandam inclusão, enquanto os públicos antiestruturais – cujo caso-limite no ocidente é o fascismo – demonstram um movimento centrífugo de exclusão e substituição total do sistema vigente, que eles passam a ver como uma ameaça existencial não apenas ao grupo, mas à própria ordem do cosmos. É nesse sentido que leio o famoso enunciado de Walter Benjamin de que “nem os mortos estarão a salvo se o inimigo vencer”. Essa disposição, levada ao extremo, produz uma situação como a de guerra aberta, onde a própria possibilidade de significação explode e as metáforas se tornam literais: como colocou Gregory Bateson, “a bandeira pela qual as pessoas estão dispostas a morrer”. Isso ocorre porque, segundo Bateson, a unidade (evolutiva e ética) da sobrevivência não é o organismo individual nem a espécie, mas o “sistema” ou “poder” dentro do qual aquela criatura vive.

Um exemplo dessas inversões antiestruturais no Brasil de hoje seria o modo como a extrema-direita ressignificou a ideia de democracia a partir da lógica do reconhecimento bifurcado, fazendo com que o polo da soberania popular e da vontade da maioria englobasse totalmente o polo liberal dos contrapesos institucionais e da tolerância pluralista. O “cidadão de bem” é aquele que merece cidadania e direitos não por ser membro de um corpo político universalista, mas porque se considera membro legítimo do “povo”, pertencente ao único grupo de “autênticos” brasileiros, definido em contraposição a elites construídas nas narrativas conspiratórias como irreversivelmente corruptas e impuras. Nossas pesquisas com métodos computacionais mostram como o bolsonarismo sempre oscilou constantemente entre os dois níveis, o político e o metapolítico, e como essa força política antiestrutural vem, desse modo, gradualmente forçando os limites do que é possível ou pensável no sistema vigente, em direção a padrões regidos pela lógica do reconhecimento bifurcado típica de famílias, igrejas (nos moldes evangélicos), pequenos empreendimentos, cultos e seitas, a própria ideia de nação: ou seja, comunidades onde o destino do indivíduo e o destino do grupo se encontram entrelaçados.

LC

AD

Seu trabalho se baseia na cibernética enquanto campo de estudos que investiga a interação e comunicação entre humano e máquina. Como esse modelo pode servir para compreender esses exemplos que você menciona?

LC

No livro cujo título batizou a “superciência” da cibernética nos anos 1940, o matemático Norbert Wiener sintetizou, no subtítulo, qual seria o seu objeto: “comunicação e controle no animal e na máquina”. Notem que Wiener diz “no animal e na máquina”, e não no humano e na máquina. Esses autores pioneiros sempre souberam que a modelagem das máquinas cibernéticas passaria necessariamente pela camada “animal” do humano, ou seja, os padrões cognitivos e comportamentais que compartilhamos com outros animais. É deste modo, digamos, “não humanista” que as máquinas cibernéticas – hoje, os algoritmos e seus desdobramentos em IA – veem e interpelam os usuários humanos.

Conectada com a imagem do animal há outra figura central à ontologia do humano na cibernética, que é a do inimigo de guerra. Wiener desenvolveu seus insights iniciais trabalhando no aprimoramento da artilharia antiaérea, no momento mesmo em que os caças alemães realizavam bombardeios sobre o território inglês. Para Wiener, o que interessava naquela situação era o comportamento agregado entre o caça e seu piloto – para que ele pudesse ser padronizado, previsto e, em última instância, controlado (no caso, abatido). Como propôs o historiador da ciência Peter Galison, essa visão do humano como “servomecanismo” passou a compor visões anteriores sobre o humano prevalentes em contextos de guerra: a desumanização do inimigo por analogias com animais ou monstros, e a indiferença com relação ao “alvo” pela via do afastamento tecnológico. Podemos dizer que, hoje, todas as três formas de desumanização do inimigo continuam em operação nos vieses algorítmicos das plataformas e nas forças políticas extremistas que eles beneficiam.

O contexto da guerra contra o nazifascismo no qual nasceu a cibernética foi um momento de exceção no qual o ocidente democrático se espelhou no inimigo para vencê-lo. Com o fim da guerra, contudo, essa lógica não se desmobilizou; pelo contrário, foi tornada permanente ao longo da Guerra Fria. À medida que a lógica da guerra e do capital foram se misturando ao longo do século xx, a “cibernética das máquinas” extrapolou seus insights sobre o comportamento servomecanístico do inimigo para qualquer tipo de sistema com propósito. **O inimigo de guerra se transformou, no final do século, no usuário comum da internet. A ontologia subjacente permanece, em seus princípios fundamentais, exatamente a mesma: tanto os algoritmos quanto o tipo de capital de risco que financia a indústria tech são, por design, totalmente indiferentes a interioridade, subjetividade, moralidade e melhor interesse dos sujeitos humanos, inclusive enquanto cidadãos de um corpo político democrático.**

Ciborgues (literalmente, organismos cibernéticos) são figuras icônicas na literatura, filmes e outras peças de ficção. Mas, de fato, ciborgues são figuras bem mais prosaicas: somos eu, você e qualquer sujeito humano que esteja em interação cognitiva contínua com máquinas cibernéticas. Diferente do que sugere a indústria cultural e as *hypes* da indústria *tech*, à medida que as agências humana e maquinica passam a coemergir de modos cada vez mais capilarizados, o esperado é que a forma de cognição mais complexa (a humana) se alinhe à menos complexa (a da máquina), e não o contrário. Há, portanto, um sentido em que a experiência humana é, sim, “degradada” pela interação com a máquina. Estamos deixando que as máquinas ditem o ritmo e a direção de nossas vidas, do nosso pensamento. Hoje, estamos testemunhando uma aceleração e talvez mudança de natureza desse processo, e seus efeitos sistêmicos, muitos deles não intencionais, incidem não apenas sobre a esfera do trabalho, como também sobre todas as demais esferas da vida, sendo a política apenas a mais evidente.

Em períodos incrementais, onde há uma hegemonia relativamente estável, as instituições, valores etc. que operam como seu centro organizador servem de polo atrator ao sistema como um todo. Um exemplo seria o período keynesiano-fordista do pós-guerra, quando se instituiu o compromisso do Estado de Bem-Estar Social, fomentou-se a formação de uma classe média, prosperidade econômica etc. Ainda que a norma nunca fosse totalmente concretizada – o que, na prática, nunca ocorre –, havia um centro organizador visível. Nos anos 1960, isso começa a mudar, num processo que culmina com o fim da Guerra Fria, o desaparecimento das utopias e a emergência do que Mark Fisher chamou de “realismo capitalista”. Entramos num estado “liminar”, no qual o sistema político está, ainda hoje, se reorganizando a partir das reverberações dessa transformação histórica fundamental, que deve muito às mudanças na base tecnológica.

AD

Como essas ideias podem ser percebidas no contexto brasileiro, principalmente olhando para o avanço da extrema-direita?

LC

Podemos definir o processo de redemocratização a partir de 1988 como um momento de estabilização relativa, quando o espectro político acabou se reorganizando em torno de dois polos, PT e PSDB. Apesar das suas diferenças programáticas, a oscilação era relativamente curta: todos os partidos tinham uma base comum assegurada, que era o compromisso com a institucionalidade democrática. Porém, com o passar do tempo e o desdobramento das contradições históricas, também esse arranjo eventualmente entrou em crise. Podemos delimitar o ano de 2013 como um marco de irreversibilidade – e não por acaso, esse também foi o ano do “salto” da venda de smartphones no país. Desde então, a amplitude das oscilações entre os extremos do sistema foi aumentando, o que foi reconhecido de um ponto de vista local como um aumento da polarização política e agregação dos atores políticos numa órbita binária.

Lembremos, todavia, que no nosso modelo a topologia não é simétrica, como supõem as visões “doisladistas” do centro liberal. O que está em jogo no momento do interregno não é apenas a política, mas principalmente a metapolítica, que se desdobra na escala holística: qual será o centro organizador do sistema. A extrema-direita atua nesse sentido como força antiestrutural, pois é um extremo do sistema democrático que demanda não uma maior inclusão nele, mas perfaz um movimento centrífugo que é duplo: de exclusão com relação ao sistema dominante (nível político) e de substituição holística do seu “centro” (nível metapolítico). É esse movimento de “virar do avesso” que dá o título ao livro. Assim, por exemplo, a extrema-direita se vale do mesmo termo ou significante vazio – democracia – para designar seu inverso: um sistema político em que a lógica do reconhecimento universal da democracia liberal é englobada pela lógica do reconhecimento bifurcado da democracia entendida apenas no seu viés soberanista, ou seja, fazer valer a vontade do “povo” através do líder (ou de alguma entidade metapolítica como as Forças Armadas).

O fato de ser a extrema-direita que ocupa, hoje, posições antiestruturais se deve à conjuntura histórica, cujo centro ao qual os extremos se opõem é a ordem democrática instituída pelo pacto de 1988. No bloco histórico imediatamente anterior, o Regime Militar, essa posição antiestrutural era ocupada pela esquerda, notadamente pela luta armada. A partir desse modelo topológico entende-se por que pode ocorrer o que alguns chamam de “ferradura”, ou seja, o encontro, por vezes inusitado, de posições de extrema-direita e extrema-esquerda que convergem contra o mesmo “centro”. É o caso, por exemplo, de parte do movimento antivax e de posições autocráticas e soberanistas na extrema-esquerda.

AD

De que maneira as lutas sociais podem se organizar no ambiente das plataformas? Se os algoritmos que conhecemos hoje são desenhados para produzir mundos personalizados e visões polarizadas, como seria possível construir uma vida mais partilhada a partir das tecnologias da comunicação?

LC

São várias frentes de atuação possíveis. Uma delas é a regulatória, ou seja, produzir novas leis para regular as plataformas – e não, é importante dizer, o usuário. Como é praticamente impossível interferir ou legislar sobre a arquitetura algorítmica, parte dessa atuação tem sido indireta, como no recente Digital Services Act aprovado pela União Europeia. Ou seja, produzir pressões externas para que as próprias plataformas sejam incentivadas a melhorar suas formas de autorregulação e, quem sabe, seus vieses técnicos. É preciso também adaptar a aplicação de leis já existentes no âmbito penal, administrativo, eleitoral etc. para aplicação em ambientes digitais. Isso é um grande desafio, pois a lógica das redes vai de encontro à do direito, visto que nesses ambientes é muito mais difícil discernir a fonte da agência, a direcionalidade causal e, portanto, a responsabilização. Nesta seara, usuários não são todos iguais. Influenciadores digitais, por exemplo, devem ser tratados de forma diferente dos seus seguidores, pois são eles, junto com os algoritmos, que delimitam o ambiente de influência no qual o usuário comum recebe seus enquadres de realidade.

Outra frente envolveria melhorar a atuação na esfera das plataformas. Por um lado, no sentido de melhorar a comunicação política em si, adaptando-a à lógica da mídia digital – o que alguns já estão fazendo. Por outro, no sentido de adquirir uma maior sensibilidade ao nível metapolítico, que é a escala mais importante de atuação da extrema-direita. Isso envolve entender como esta atua sempre via “abordagem indireta”, inclusive para evitar cair em suas armadilhas e paradoxos. Isso também vem sendo feito, ainda que de modo lento – quando a imprensa, por exemplo, decidiu que não mais participaria do espetáculo do “cercadinho” no início do governo Bolsonaro.

Além disso, é possível atuar de forma mais direta na escala do usuário comum. É preciso uma educação midiática, porém não no sentido de aprender a usar a tecnologia. Elas já são feitas para que literalmente qualquer um as possa utilizar. Digo mais em termos de uma educação midiática que promova a desalienação técnica do usuário comum – que ele aprenda que a sua interface de experiência é uma fachada montada pelas plataformas, e que por trás da tela ele está sujeito a um aparato de influência invisível que pode ser facilmente capturado por agentes que, estes sim, sabem como o aparato funciona e o manipulam para seus próprios interesses políticos ou financeiros. ■

A TRANSÄLIEN & NOVÍSSIMO EDGAR

Colagem Novíssimo Edgar





Imagens A TRANSÁLIEN e Novíssimo Edgar



quando você aprendeu a se comunicar?

poliglota, polivalente, políamador
imagens, sons, corpo, linguagem, grito, silêncio
a dor de um parto ou de quem parte sem emitir som
todos os idiomas têm encruzilhadas nas suas palavras
as mensagens nos reflexos que dizem tudo
o espelho, o outro, as projeções, os símbolos, as placas,
etiquetas, as prisões, a repetição, a morte
o reflexo na água, a sombra, a luz do sol, desenhos que
se formam nas nuvens, pichações,
paisagista do caos que celebra a vida
se faz necessário aprender a fazer refúgios, parque de
diversões e abrigos ou apenas refazer tudo quando
a realidade não faz jus

o toque, o relance, o não visto, a fé, a espiritualidade,
a encantaria, o (sem) sentido, o sensível, o
indecifrável, o mistério
tudo aquilo que palavra nenhuma traduz
o intangível se faz cada vez mais perspicaz sendo célula,
molécula, átomo em movimento
a intuição dos seus cabelos, a conexão da sua língua, a
sinergia dos odores, a intimidade do desconhecido,
a vulnerabilidade das fortalezas, a entrega do que
jamais foi pedido, a troca empírica, a frequência da
osmose, a harmonia de centro de cidade grande e
as suas vibrações invisíveis.

representar uma ruptura no
padrão da linhagem é
uma oportunidade de
reescrever a história
concedida, de forjar uma
ancestralidade mutável,
que se apresenta no aqui e
agora, nas convergências,
impactos e ressonâncias
das afetações. quando a
minha língua encontra a
sua... acontece um beijo
de linguagem e o universo
gira, gira e goza. Há um
orgasmo em cima de
nossas cabeças, a chuva é
libido que deixa a terra fértil
e satisfeita:

estariam nós criando ancestralidade no tempo presente? eu, você, como chegamos até aqui?

supostamente nós seríamos, se fôssemos e como se fôssemos, nós já somos.



A TRANSÁLIEN & Novíssimo Edgar



Aponte a câmera do celular para o código QR e
ouça o poema pelas vozes de A TRANSÁLIEN e
Novíssimo Edgar

Não se reconhecer na origem natural da vida é abrir margem para encontrar-se nas sensações afloradas a partir da experiência desse corpo, para então incorporar outros e tantas outras como um paié, um xamã, uma metamorfose que não cabe na boca de qualquer neo-raui seixas, uma transmutação orgânica que dispensa as jaulas da biologia.

Transitando entre a utopia e o mistério, A TRANSÁLIEN é multiartista, produtora cultural, curadora, corpo-espetáculo, DJ, idealizadora da Coletividade MARSHAI e articuladora pelos direitos das pessoas trans e travestis no Brasil.

Novíssimo Edgar, artista brasileiro, nasceu na periferia de Guarulhos em 1993. Atualmente vive e trabalha entre São Paulo e Rio de Janeiro. Poeta, artista plástico e performer, é um criador compulsivo cuja obra passa por diversos suportes e segmentos de metalinguagens e transmídia.

ARTESANIAS DO TEMPO E DOS AFETOS:

outras perspectivas sobre evolução e (des)envolvimento

por Geni Núñez



Arte Uarê Erremays

A colonização não acabou, ela continua e se atualiza no contemporâneo. Temos lembrado disso nos movimentos indígenas justamente porque para reparar é necessário antes reconhecer. Nossos territórios foram invadidos em 1500 e continuam sendo nos dias de hoje. Quando falo em território, não estou me referindo apenas aos rios, matas, florestas. Nossos sonhos, nossa subjetivação, o modo como nos relacionamos também são parte do território da existência. Da mesma maneira como a terra, da qual também fazemos parte, pode ser reflorestada das feridas que a exploram, nosso tecido relacional também pode e deve ser parte desse reflorestamento.

No centro da colonização está o marco temporal, ou, melhor dizendo, os marcos temporais que incidem inclusive sobre nossa sexualidade, afetividade, modos de criar vínculos. Tenho chamado de sistema de monocultura a esse conglomerado colonial que se estrutura na monocultura da fé, através do monoteísmo cristão; na monocultura dos afetos, por meio da monogamia; na monocultura da sexualidade, mediante o monocissexismo e assim por diante.

Há importantes diferenças entre cada uma das monoculturas, mas o que as une é sobretudo a impossibilidade de concomitância: uma monocultura de soja não admite a concomitância com os demais seres, a biodiversidade que caracteriza a floresta é justamente seu oposto; o monoteísmo cristão afirma que há apenas um deus verdadeiro (o seu) e que todos os demais seriam falsos; a monogamia exige como comprovação de afeto que não se possa amar e desejar outras pessoas ao mesmo tempo; o monossexismo nos constrange ao binarismo de escolher azul ou rosa, homem ou mulher e assim por diante. Criticar a impossibilidade da concomitância não significa afirmar que, necessariamente, teremos de dizer sim a tudo e a todos, mas é um exercício de não tomar a decisão binária como um *a priori* inescapável, irrevogável.¹

Quando os colonizadores chegaram em nosso território, vieram com a premissa de que nos trariam a evolução, o progresso e a civilização. A nós, atribuíam o atraso, a selvageria, o retrocesso. Missionários como José de Anchieta diziam que havia um único casamento verdadeiro, o cristão monogâmico, e que os povos indígenas não eram evoluídos pois eram dissidentes da monogamia colonial. A pesquisadora Graciela Chamorro pontua que

a base da reestruturação da sociedade indígena nas reduções foi a imposição da família monogâmica patriarcal. Com ela os jesuítas colonizaram não só a “alma” dos indígenas, mas também sua percepção, seus corpos e sua sexualidade. O desejo sexual foi demonizado e toda lascívia castigada. O comportamento sexual como um todo era controlado pelo medo.²

Cabe destacar que até à Constituição de 1988 nós, povos indígenas, éramos considerados uma categoria social transitória, ou seja, esperava-se o momento em que deixaríamos de ser “selvagens”/animais e passaríamos a ser “civilizados”/humanos, quando, então, desapareceríamos. Para deixar de ser animal e se tornar humano, era necessário deixar de ser bárbaro e se tornar cristão; o projeto civilizatório esteve marcado pelo racismo religioso.

Esse tipo de olhar colonialista sobre nossos povos aparece também em muitas outras áreas de pesquisa, linhas de investigação acadêmicas que só recentemente têm se aberto a nossas presenças. Temos buscado dialogar com as diferentes teorias (nossos povos nunca tiveram a obsessão de converter o planeta todo às nossas perspectivas), tendo a nitidez de avaliar até que ponto podem nos auxiliar e até que ponto discordamos de suas ponderações.

Gostaria aqui de fazer um breve exercício dessa ordem em relação a alguns aspectos da teoria psicanalítica freudiana, uma das perspectivas com as quais dialogo. Tenho admiração pela trajetória de Freud e por parte de sua produção, florescida e vibrante mesmo em um contexto histórico tão especialmente hostil e violento contra pessoas judias. É comum que pessoas brancas se refiram a Freud como um “homem branco europeu”, mesmo sabendo de sua história, mesmo sabendo que naquele contexto a supremacia branca perpetrava um genocídio contra judeus, que evidentemente não eram vistos como pessoas brancas. Portanto, é a partir desse reconhecimento, admiração e carinho que farei minhas considerações críticas a algumas das ponderações que Freud construiu sobre povos “primitivos”, especificamente as constantes em *Totem e tabu e outros trabalhos (1913-1914)*,³ edição de 1996.

Sinalizo que essas críticas, embora aqui endereçadas, não são exclusivas a Freud. Estou ciente de que muitas dessas características estão presentes até hoje em diversas literaturas antropológicas e áreas afins, sintoma, também, da falta de escuta da hegemonia em relação aos povos indígenas em primeira pessoa, uma realidade que pouco a pouco vem se transformando. É comum que se tente atenuar os discursos colonialistas com falas como “tal autor era uma pessoa de seu tempo”, como se nossos povos também não coexistíssemos em diferentes temporalidades. Quando se toma narrativas hegemônicas como as representativas de uma época, corre-se o risco de justamente colocar à margem as dissidências desse mesmo período, que, nesse olhar, ficam “fora” de um tempo, de uma época da qual também fizeram parte.

Assinalo ainda que sei que os usos e reflexões sobre povos “primitivos” nem sempre têm um objeto descritivo de uma realidade factual, mas podem ser, antes, muito mais uma elucubração, uma hipótese, uma metáfora ou mito explicativo. Justamente pelo que a psicanálise nos ensina, o que é imaginado ou fantasiado também tem sua existência e validade, e é aceitando o convite de Freud para uma abertura a outras percepções que humildemente buscarei somar nesse debate. É inequívoco que, quando se fala em povos selvagens e primitivos, ainda que a referência seja pré-histórica, a associação mais comum que se faz é com povos indígenas. Em *Totem e tabu*, há menções ao fato de que a referência era mesmo a povos “primitivos” dos diferentes continentes, não só em sua presença pré-histórica, mas também sua existência no contemporâneo daquela época. Fato é que, de uma forma ou de outra, seguimos associados ao atraso, à “infância”, ao que não é desenvolvido, ao que vai na contramão do progresso.

Para resumir muito brevemente a tese

de Freud sobre esse tema, resgato aqui sua proposta evolutiva, segundo a qual o primeiro estágio da humanidade seria o animista, que ele associa à infância; o segundo estágio seria o metafísico/religioso, correspondente à juventude; o terceiro seria o científico, referente à maturidade. Cada um desses estágios teria uma correspondência evolutiva com os estágios da libido. Enquanto o primeiro seria característico de povos “selvagens”, o último seria pertinente aos povos “civilizados”.

Uma das grandes problemáticas dessa proposta é a universalização. Afirmar que todos os povos do mundo possuem leis universais de funcionamento é, no mínimo, um erro metodológico. Mesmo nos dias de hoje, temos nossos parentes que estão em isolamento voluntário, sobre os quais pouco ou nada se sabe acerca de seus costumes e modos de vida. Apenas por isso já seria apressado sentenciar que no mundo todo as comunidades seguem às leis de um grupo específico que se crê universal, uma postura que me lembra, inclusive, o que Freud (1917) pontua sobre as três feridas narcísicas⁴ e a importância da descentralização de si como referência do outro.

Outra das problemáticas refere-se à leitura equivocada que se tem sobre “animismo”. Quando nossos povos afirmam que os rios, as matas, o vento, a água também são pessoas, não estamos ignorando a diferença entre cada um desses seres, mas afirmando que essas existências também são gente, ainda que não tenham nosso rosto, nossa cara. Quando os colonizadores chegaram aqui eles questionavam se nossos ancestrais tinham ou não alma, pois, se não tivessem, seriam “animais”. O que demarcava ser gente, para eles, era ser cristão. Àquela pergunta “tem ou não tem alma?”, nosso povo responde: sim, temos, mas o rio também tem, bem como o vento, o mar, os demais bichos. Quando dissemos isso, o que estamos pontuando é que não queremos fazer parte do que o parente Ailton Krenak chama de “clube vip do humano”,⁵ pelo contrário, queremos expandir o que conta como pessoa. E é nesse sentido que entendemos que a terra e todos os seres que vivem nela também são gente, à sua maneira.

Só muito recentemente aqueles que nos viam como ingênuos, infantis e “anímicos” estão reconhecendo que nosso cuidado com os parentes não humanos não se trata de uma falta de inteligência ou maturidade, mas de uma constatação milenar de que nós somos interdependentes dos demais seres e que cuidar dessa rede é um autocuidado. Freud comenta que “uma investigação dos povos primitivos mostra a humanidade aprisionada pela crença infantil em sua própria onipotência”,⁶ mas talvez essa onipotência se refira muito mais às sociedades ditas civilizadas e evoluídas que a nossos povos, que não colocam a si mesmos como o centro do mundo.

Em nosso povo, o binarismo morte e vida não se apresenta da mesma forma como acreditam os colonialistas. A relação mente e corpo, natureza e cultura, espírito e carne não faz parte de nossas cosmogonias, ela é fruto da ideologia cristã. Não acreditamos que nossos “espíritos” estão bravos, ressentidos e amargos contra nós porque eles estariam mortos e nós vivos, porque não acreditamos



“Para deixar de ser animal e se tornar humano, era necessário deixar de ser bárbaro e se tornar cristão; o projeto civilizatório esteve marcado pelo racismo religioso.”

1 Geni Núñez, “Monoculturas do pensamento e a importância do reflorestamento do imaginário”. *ClimaCom – Diante dos Negacionismos*. Campinas, ano 8, n. 21. novembro 2021. Disponível em <http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/monoculturas-do-pensamento/>. Acesso em mar. 2023.

2 Graciela Chamorro, *Terra Madura Yvy Araguayje: fundamento da palavra guarani*. Tese, Universidade Federal da Grande Dourados, 2008, p. 368.

3 Sigmund Freud, “Totem e tabu” (1913). In: *Obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

4 A primeira seria a constatação de que a Terra é apenas um dos planetas, não o centro do mundo; a segunda seria a percepção de que o humano é apenas um dentre muitos seres e a terceira, a de que o sujeito não é nem mesmo “senhor de si”, na hipótese do inconsciente. Todas têm em comum a descentralização. Em Sigmund Freud, *Uma dificuldade no caminho da psicanálise* (1917). Rio de Janeiro, Imago, 1995.

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

6 Sigmund Freud, op. cit., 1996, p. 188.

7 Michel Foucault, *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1993.

8 Padre Del Techo, “Costumbres de los calchaquies”. In: Jean-Paul Duviols e Rubén Bareiro Saguier (Org.), *Tentación de la Utopía*. Barcelona: Tusquets, 1991, p. 78.

9 Friedrich Nietzsche, *A genealogia da moral*. São Paulo: Escala, 2009.

10 R. Machado, *Nietzsche e a verdade*. Rio de janeiro/ São Paulo: Paz & Terra, 2021, p. 111.

nesse binarismo. Nossos espíritos não são transcendenciais, eles coexistem conosco. Morte e vida são termos insuficientes para nós. Não atribuímos à morte a impotência, pois compreendemos que também em vida a temos. O vento está vivo ou morto? A areia é viva ou morta? Quando nosso corpo se transformar em minhocas e outros seres, compreendemos que essa é uma transformação, não um fim. Essa vida não seria a passagem imperfeita rumo à vida eterna, o céu. Inclusive, para nós, o céu faz parte da terra, não há nele um apelo moral ou transcendental. Essa transformação sazonal da existência não é inferior nem superior a nada, ser minhoca não é melhor nem pior que ser baleia ou formiga.

Nas cartas jesuíticas que tenho pesquisado, os padres registram sua luta contra a presença do incesto e da não monogamia nativa e é interessante observar que sem a monogamia, o mito do Édipo, que a psicanálise empresta, não se sustentaria. A impossibilidade de concomitância, essência da monogamia, é o que caracteriza todo o problema, é ela que dá sentido a esse tipo de inveja, cobiça, disputa.

Como nos ensina Freud, a proibição está intimamente relacionada à produção de desejo, de maneira que, não havendo esse pânico moral em nossos povos, não se sustenta a obsessão e fixação em torno do sexo/sexualidade que caracteriza as sociedades ocidentais, como pontua Foucault.⁷ Em alguns trechos das cartas jesuíticas, os padres relatam dificuldade em implementar a confissão, uma vez que nossos ancestrais acreditam que em nada pecavam, sendo, portanto, desnecessário confessar.⁸ A evolução está posta, no cristianismo, no quanto alguém é capaz de controlar sua “carne”; enquanto atribuem esse desenfreamento ao “selvagem”. A internalização da moral cristã seria um dos marcadores da diferenciação entre animal e humano. Como lembra o professor Roberto Machado, Nietzsche diz que “chamar a domesticação de um animal seu ‘melhoramento’ soa aos nossos ouvidos quase como uma piada”.⁹

O segundo estágio proposto por Freud seria o religioso ou metafísico, e o terceiro seria o científico, o ponto mais alto da evolução. Com isso, o que passa despercebido é que ciência e religião hegemônicas não são tão distantes quanto se pode supor. Em uma perspectiva nietzschiana, compreendemos que “a ciência nem se opõe à moral nem pode ser sua superação porque não apenas tem as mesmas bases que ela como é a última etapa de seu aperfeiçoamento; [...] ainda que de modo inconsciente, são os valores morais que reinam na ciência”.¹⁰ O ponto principal de união entre ciência e moral seria “a mesma superestimação da verdade (a mesma crença no caráter inestimável e incriticável da verdade)”.¹¹ Essa obsessão com a verdade é reflexo da oposição verdade-aparência, uma vez que “não há ciência sem o postulado, sem a hipótese metafísica de que o verdadeiro é superior ao falso, de que a verdade tem mais valor que a aparência, a ilusão”.¹² Portanto, a substituição de Deus pelo Humano não muda o essencial, que é a falta de questionamento sobre a legitimidade dos valores morais como ponto de partida. É justamente esse tipo de crença moral que

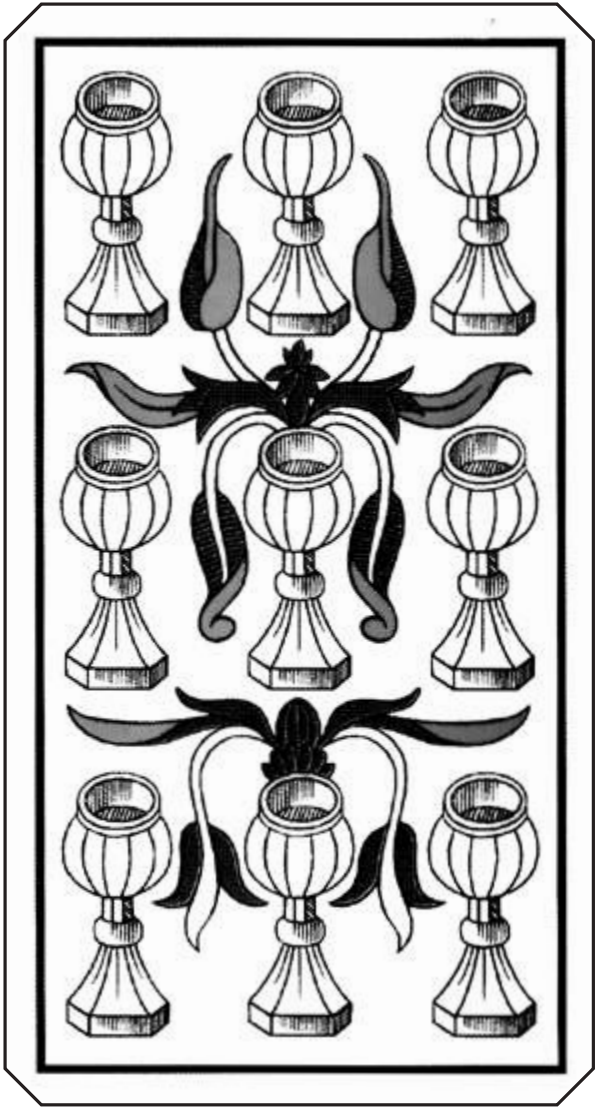
tem inspirado tantos autores à universalização de suas verdades.

Nessa lógica evolucionista, o crescimento e a maturidade estariam na tomada de partido do binarismo, carne e espírito, homem ou mulher, azul ou rosa, pai ou mãe e assim por diante. Autores como Regina Tavares associam não monogamia a povos “primitivos” e selvagens e monogamia a povos civilizados justamente porque o critério que utilizam é a ideia de que é a não concomitância que valida o verdadeiro amor, o verdadeiro desenvolvimento.¹³ Afinal, para o deus cristão, a única prova de fidelidade é não praticar o adultério espiritual de adorar outros deuses. Assim, na sociedade dominante, bissexualidade é vista como uma fase, um estágio rumo “à decisão” e à maturidade, porque não admitem a concomitância de desejos e afetos para além disso. Também não conseguem compreender que não ter que escolher, necessariamente, apenas um amor para viver ao mesmo tempo não significa imaturidade. Como comentei, até à Constituição de 1988 nossos povos ocupavam um lugar de “transição” cujo ponto final era ser, pensar e viver como os brancos. Antes disso, nossas nações indígenas eram vistas (o que ainda persiste informalmente) como uma categoria a ser tutelada, éramos vistos como a infância, como crianças diante do adulto Estado. Sabemos que a sociedade dominante ainda vê crianças como seres sem autonomia, como pessoas que só serão gente quando crescerem e produzirem economicamente, mas para nossos povos elas não são inferiores de modo algum e não nos humilha a comparação com elas, ainda que saibamos da intenção do gesto.

Com isso, concluo, sabendo que há muitas outras discussões a se fazer nesse debate, mas salientando que a artesanania dos afetos é uma possibilidade de irmos além desse marco temporal que coloca escadas no desenvolvimento. Aliás, talvez menos que desenvolvimento e progresso, possamos abrir espaço para repensar a qualidade do nosso envolvimento com o mundo, como nos ensina Mestre Bispo (2015),¹⁴ Kerexu Yxapyry¹⁵ e tantas outras referências indígenas e quilombolas.

Nem o tempo de antes era atraso nem o de amanhã será avanço, talvez essa temporalidade linear e evolutiva não seja a mais adequada para lidarmos com as descontinuidades que nos perfazem.¹⁶ Como diz o filósofo guarani Timóteo Popygua,¹⁷ para nós o tempo é espiralar, não tem começo nem fim, não somos nem a gênese nem o apocalipse da existência. E talvez justamente por isso possamos compreender que a saúde está na concomitância da floresta e não na monocultura e que o mundo é muito maior do que o folclore binarista tenta nos convencer.

“A impossibilidade de concomitância, essência da monogamia, é o que caracteriza todo o problema, é ela que dá sentido a esse tipo de inveja, cobiça, disputa.”



Baralho Marselha Arcanos Menores
9 de copas

DOS DEDOS E
ENTERRO
UM ORÁCULO



por
Rita Vênus



COM A
PONTA



11 Id., ibid.

12 Id., ibid, p. 113.

13 Antonio Pilão, “Normas em movimento: monogamia e poliamor no contexto jurídico brasileiro”. *Revista Teoria e Cultura*, v. 16, n. 3, dezembro 2021.

14 Antônio Bispo dos Santos, (Mestre Bispo). *Colonização, quilombos, modos e significados*. Brasília: INCT/UnB, 2015.

15 Eunice Antunes (Kerexu Yxapyry), *Nhandereko nhandembo'e nhembo' ea py Sistema nacional de educação: um paradoxo do currículo diferenciado das*

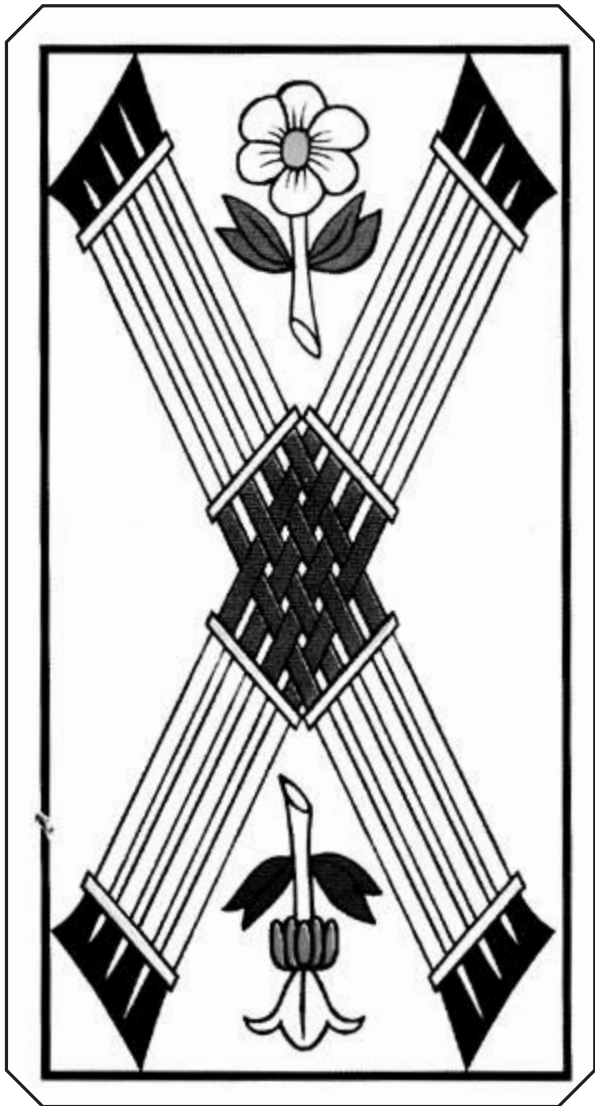
escolas indígenas guarani da Grande Florianópolis. TCC (Graduação). Curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015, p. 38.

16 Michel Foucault, *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

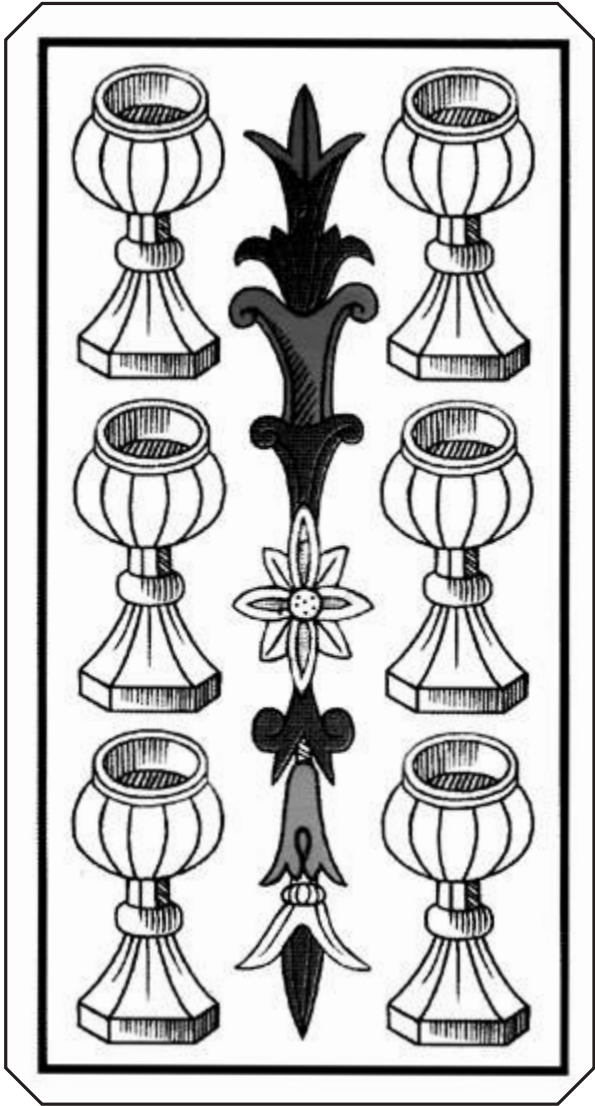
17 Verá Tupã da Silva, (Timóteo Popygua). “Depoimento: Verá Tupã Popygua Timóteo da Silva”. *Revista Continente*, v. 1, n. 1, pp. 1-03, abr. 2017.

Rita Vênus foi convidada a fazer uma leitura de tarô que nos desse pistas sobre a recente situação do Brasil. Para falar do país, Rita – num gesto aparentemente inverso e rebelde – retorna ao quintal e às memórias de sua casa durante a infância, escrevendo sobre sonho e lembrança, casa e templo, relato e fabulação. A autora faz uso da linguagem oracular própria do Tarô, assim como do tempo, do sonho e do mistério, para nos emaranhar em sua narrativa, preservando certo grau de opacidade, dizendo algo, sem falar diretamente.

A sequência de cartas de tarô que disparou a leitura-ensaio poético da autora foi: 9 de copas, 8 de paus, 6 de copas e Rei de paus.



Baralho Marselha
9 de copas



Baralho Marselha
8 de paus

sonhei que traduzia palavras
em estruturas de paus
como grandes painéis
cenográficos
eram cômodos feitos para dormir
dispostos em um galpão iluminado
onde um arranjo circular
de metralhas
ao canto
como um buraco
era chamado cemitério

é nesta cama que o meu corpo
sonha sem diluição
e é neste túmulo que o sonho
dissolve a minha matéria

lembro que
quando criança eu enterrava
cartas de baralho no quintal
de casa
nas pequenas aberturas daquele
chão cimentado onde minha
mãe cultivava suas plantas
floríferas

em cerimônia funesta
embaladas em papel de jornal
as cartas e umas moedas iam-se
desaparecendo
sob as pás que eram minhas mãos

de tempo em tempo
eu desenterrava tudo

queria saber do tempo da terra
impresso sobre aquelas
imagens
o rastro dessa intimidade

terra que engole cartas
isso é um jogo circular

e ali ela sonhava
com as imagens debaixo
do seu travesseiro
verde

cinzas

é como rememorar as missas que
frequentava nas manhãs de
um domingo chuvoso
havia o templo e algumas senho-
ras cochilavam agarradas a
uma fitinha vermelha
que carregavam no pescoço
o padre vez por outra dormitava
bocejando entre os bancos velhos
que rangiam os dentes

Pinte as cartas
como desejar.



costumava ficar olhando as serras
dali, sempre escuras
e úmidas, quando inverno
e que cercavam o templo lá fora

e imaginava se os sonhos da-
quelas senhoras ocupavam
fisicamente a massa de ar
no espaço interno da igreja, o oco
gigantesco
entre aquelas cabeças e o espí-
rito santo de asas abertas
flutuando no teto

assim, em benefício do sonho
enterro sob este mapa cartas
como boas sementes
ou maldições
o travesseiro são
as nossas cabeças

há muitas taças para enterrar
e um rei
fumegante

enterro chamas, rios e reis

porque não sabemos aquilo que
vai vingar rompendo a terra
e o que se dobra a
ela apodrecendo

é o conselho do oráculo
sussurrando junto a minha orelha:

que se enterrem quatro cartas

esse é o conselho do oráculo
gemendo junto aos meus olhos:

as imagens, do chão,
são inseparáveis

e só aquela
nascida da terra
enraizada
poderá nutrir o meu desejo

pois a pele de um rei e seu manto
são labirintos
feitos mesmo para nos alucinar

e eu quero beijar o seu manto
dar beijinhos em sua boca
enquanto lanço o veneno
que carrego nas minhas
amígdalas

eu quero beber em taças
de líquido que não pode
ser incendiado

mas resguardarei o mistério
desvendá-lo é iluminá-lo

enterrarei, assim
grandes números
de pequenas taças transbordantes
é que quando o fogo retornar
terei sede

um mapa é um grande deserto de
fibras
e de pixels
que tenta esconder
abaixo de si
o grande monstro
maravilhoso em suas
nove bocas e
nove línguas bifurcadas

em cada céu de cada boca
e que chamo de boca
mas é algo inominável
ofertarei uma taça
que minúsculas
como pitangas douradas
no bico de um pássaro
brilharão
e encharcarão suas gargantas
de profundidades infinitas

desenterro cartas
antes que apodreçam
ou se ramifiquem
é o perigo de se enterrar
um rei
e um mapa
que alucinam
cada partícula
de seus minerais
minhocas
e seres de carapaça

recolho as cartas em minhas mãos
que agora desejam ser só uma
que beijo com amor
sua face de ferro
de frutas
e enxofre

volto ao quintal
de plantas floríferas
de minha mãe
levanto o mapa com as pontas dos
meus dedos
e enterro tudo novamente

Rita Vênus é curadora de cinema e artes visuais. É assistente de curadoria na Oficina Francisco Brennand desde 2021. Foi curadora do Festival Janela Internacional de Cinema do Recife (2022), compôs o Júri do 8º Prêmio de Artes do Instituto Tomie Ohtake (2022) e, desde 2001, é membra da comissão de seleção brasileira do FestCurtasBH - Festival Internacional de Curtas de Belo Horizonte. Aos sábados, é cartomante.

TRABALHADORAS SEXUAIS

Se o feminismo procura reconstruir as histórias das mulheres e pensar outras formas de constituição destas sujeitas na sociedade, a luta das prostitutas é também uma luta feminista. As prostitutas possuem demandas claras, se organizaram em movimentos, se colocam em diferentes debates públicos [...]. O movimento de prostitutas é um movimento feminista, que traz mulheres como protagonistas de suas histórias e que reivindicam que suas pautas não sejam vistas como menos importantes, ou que sejam protagonizadas por pessoas que não as tenham vivenciado. Os movimentos feministas foram marcados no Brasil por percepções de que eram secundários em relação à luta contra a ditadura ou questionamentos de que precisava se abrir para o reconhecimento das interseccionalidades. Hoje, são questionados pelo movimento de prostitutas, que demanda seu reconhecimento enquanto luta feminista legítima e que conclama para que suas protagonistas não sejam mais silenciadas ou vitimizadas, mas sujeitas de suas próprias histórias.

Leticia Barreto, antropóloga

E

FEMINISTAS?



por

Monique Prada

Uma tarde qualquer de julho, o ano era 2018. O *Putafeminista*, meu primeiro livro, acabara de ganhar as ruas (e as vitrines de algumas livrarias paulistanas), e uma parte do que me movia era fazer com que ele chegasse às mãos das minhas companheiras. Queria saber de que modo ele seria recebido e como a leitura poderia impactar suas vidas. Queria muito ouvi-las.

Foi assim que conheci Ana.¹ “A única coisa de que posso reclamar do meu trabalho hoje em dia é que tenho poucos clientes”, me conta enquanto conversamos, sentadas em um dos bancos do Parque da Luz. Ana era, do alto de seus 79 anos, uma mulher muito bonita com seus longos cabelos grisalhos ondulados e seu modo de se expressar ao mesmo tempo delicado e firme, sensual e reservado. Me contou que trabalhava no Parque já há algumas décadas. Não se casou, não teve filhos e não tinha planos de deixar a atividade. Nos conhecemos pouco antes de duas pragas assolarem o país: Bolsonaro e a pandemia de Covid-19. Me pergunto enquanto escrevo este texto, numa manhã quente de março, passado o pesadelo: por onde andar^á Ana? Será que ainda exerce esse seu trabalho invisível? Se contraiu o vírus, se sobreviveu ao isolamento, às dificuldades financeiras agravadas pela pandemia, à demora na liberação da vacina no Brasil. Se segue existindo entre nós.

¹ Nome fictício.

“Somos – incluo-me – parte de uma categoria laboral historicamente hostilizada e ignorada, não raro tratadas por outras feministas como vítimas incapazes de falar por si.”

As trabalhadoras sexuais estão entre os grupos que mais sofreram com os impactos da pandemia, e embora a Aprosmig (Associação de Prostitutas de Minas Gerais) tenha chegado a mobilizar protestos pelo direito à vacinação prioritária para a categoria, argumentando ser a prostituição um trabalho essencial nessa sociedade, a reivindicação não foi atendida em nenhum lugar do país. Tivemos muitas perdas entre colegas, mas também um considerável aumento no número de mulheres exercendo a atividade por conta da crise econômica.

Ana é uma das trabalhadoras sexuais mais idosas (se não a mais) atuando no local. Tive contato com ela e outras tantas, com quem muito aprendi, por conta de um projeto realizado através de edital do Fundo Elas, no qual o Mundoinvisivel.org foi contemplado. Nossa proposta de realizar oficinas com prostitutas nunca foi a de ensinar a elas o que é feminismo; antes, era sobre entender mesmo o que é o feminismo para elas, e qual a importância dessa pauta em suas vidas. Um olhar feminista sobre a prostituição, certamente, mas desta vez a partir do olhar atento de quem a exerce.

Somos – incluo-me – parte de uma categoria laboral historicamente hostilizada e ignorada, não raro tratadas por outras feministas como vítimas incapazes de falar por si. Essa visão tacanha obviamente me incomodava, mesmo antes de me envolver no movimento por direitos. Mas quando comecei a conhecer melhor e fazer parte do movimento organizado de profissionais do sexo pelo país, alguns anos antes, essa visão da prostituta como alguém à parte da realidade, sem agência, sem alternativas e sem capacidade de uma reflexão mais aprofundada sobre o mundo onde vive caiu por terra de vez para mim. Porém, ainda me faltava entender como o feminismo chegava a esses grupos, o que significava para essas mulheres tão potentes e, ao mesmo tempo, tão estigmatizadas.

Nossa proposta incluía, então, visitar alguns coletivos de trabalhadoras sexuais desde o Nordeste até São Paulo, a capital mais cosmopolita do país e uma das mais desiguais.

Tenho um carinho especial por São Paulo: porto-alegrense que sou, minha vida como acompanhante, ativista e escritora se constrói nessa cidade. Percebo que, embora eu tenha exercido sempre a atividade numa realidade muito diferente da realidade das mulheres do Parque da Luz, estávamos de algum modo conectadas: boa parte das mulheres com quem conversei vinha de um trabalho em boates famosas e mesmo sites, o que em grande parte revela uma característica da profissão: não há um “plano de carreira”, orientação financeira, segurança nos ganhos, e isso com o passar dos anos, na maior parte das vezes, empurra as mulheres para espaços cada vez mais precários. Eu mesma, em algum momento, poderia precisar recorrer à clientela do Parque para sobreviver, o que acaba com qualquer ilusão de distância entre nós. Mas se São Paulo me encantava tanto pela diversidade quanto pela velocidade brutal com que podia fazer mudar a vida de uma pessoa, não poderia deixar de ouvir as mulheres nordestinas e seu modo direto e radical de construir um feminismo bruto em locais onde sem dúvida ele se fazia muito necessário.

É interessante que eu nunca tenha escrito sobre essas oficinas mais do que alguns relatórios frios e objetivos para prestação de contas. A verdade é que elas vieram para mim num momento de luto: estava deixando para trás um grande amor, ao mesmo tempo que recebia a notícia da seleção do projeto. Eu, que falo quase nada sobre essas coisas do coração e da vida cotidiana, percebo que é sempre uma surpresa quando as pessoas de ocupações convencionais se dão conta disso: putas também amam. Casam, têm famílias, cultivam sonhos e planos – e essas oficinas chegaram no momento em que meus planos vinham abaixo. Eu falo disso hoje mais abertamente, com o carinho que se tem pelo passado e a leve discrição das mulheres que não foram feitas para se amar, embora vivam de amor. Desse modo, entre uma e outra crise de tristeza e medo, fui construindo e realizando esses encontros, que coincidiram então com o lançamento do *Putafeminista*.

Começamos por João Pessoa, passando por Campina Grande. A independência e força daquelas mulheres, na primeira capitaneadas por Luza, na segunda por Milena, é sempre encorajadora. Mulheres, algumas muito jovens e já únicas responsáveis por seus destinos há bastante tempo, cuidadoras e mantenedoras de seus lares, com filhos muitas vezes de múltiplos relacionamentos cujas mães orgulhosas apresentam “esse é muito estudioso, vai ser doutor”; “essa é muito independente, já nasceu empreendedora”. E noto que mulheres somos muito tudo isso quase sempre: empreendedoras natas, rasgando o mundo atrás do sustento nosso e das crias, abrindo caminhos, aparando arestas, segurando o furacão-vida que não nos dá tempo de muito pensar.

Vocês são feministas?
“Sim, somos feministas.”
Mas como assim, prostitutas e feministas?

Diana, colega de Natal, no Rio Grande do Norte, é uma das que sempre me questionam: “se as feministas dizem ‘meu corpo, minhas regras’, por que isso não vale para nós?”. Tento argumentar que quando a gente põe o corpo “a serviço” de outra pessoa, as regras não são tão nossas assim, mas ela contesta e me dou conta do meu próprio conservadorismo. Filha de prostituta, adotada por uma senhora tão pobre como a mãe biológica, enviada quase criança ainda para trabalho doméstico em casa de família, ela sabe na pele o tanto que alguns lugares podem ser muito mais degradantes e aprisionadores que a tão temida prostituição. Se tornou prostituta aos dezoito, depois de se dar conta de que na casa onde trabalhava servia na mesa e na cama do patrão, e na cama por um extra tão mirrado que não fazia sentido. Ganhou então as ruas, as noites, o cabaré. Sem olhar para trás. E muito amou, e muito foi amada, até chegar o dia em que, como gosta de contar, dormiu puta e acordou lésbica.

Um pouco do medo de toda puta me parece ser dormir puta e acordar velha mesmo. Não era um medo de Ana, que já conheci velha e puta, mas era de Larissa, travesti mineira que começa nossa conversa em Belo Horizonte dizendo: “Eu não tinha nenhum problema em me prostituir, meu medo era ter que envelhecer na prostituição”. Ouvi isso enquanto eu mesma envelhecia puta e tinha medo. Há frases que são como tapas.

Eu seguia na prostituição, sigo – não importando que nome queiramos dar a essa arte que exerço. Mas Larissa complementa: “Felizmente consegui ganhar bastante dinheiro e sair, hoje tenho minha lojinha, meu casamento”. Uma Larissa feliz quase chegando aos quarenta num país onde a expectativa de vida para o grupo ao qual pertence não passa dos 35 anos.

Já Valéria, em Campina Grande, me fala de abandono e solidão. A solidão das prostitutas. “Eu não entendo, se somos tão boas para sexo, por que não somos boas para receber carinho? Se nos procuram tanto para sexo, por que não podemos ser amadas?” E ali eu percebo que embora o direito ao afeto não me parecesse necessariamente uma luta feminista, o que nos torna mulheres a quem não se deve amar é justamente o machismo. E passo a entender que o direito ao afeto pode ser, sim, uma pauta feminista.

“O que querem as prostitutas?”, mil vezes já me perguntaram.

E eu sigo curiosa por saber o que queremos, e sigo perguntando.

“Você considera a prostituição um trabalho?”, pergunto, e quase sempre ouço um “sim”. “E você trocaria de trabalho?”, muitas vezes também ouço um “sim”. “Sim, trocaria de atividade se conseguisse ganhar bem como aqui.” E isso se repete mesmo em espaços de maior precariedade, o que sempre me faz entender algo sobre esta sociedade: um trabalho que precisa seguir existindo às sombras, ainda assim, segue mais compensador financeiramente que os outros trabalhos possíveis. Talvez todo o preconceito e perseguição sobre quem o exerce – e nunca contra quem o utiliza – demonstre o quanto esse grupo imenso de pessoas, em sua maioria mulheres, precisa seguir nas sombras como guardiãs dos grandes segredos desta sociedade. Seriam elas as grandes conhecedoras e guardiãs dos segredos desta sociedade? É através delas que podemos saber que sexo existe em determinado período, que desejos as pessoas tidas como respeitáveis escondem, que opressões as afligem. O que aconteceria se as tais mariposas passassem a viver às claras?

Mulheres de tantos e tão desprezados saberes, seguimos nos organizando mundo afora, talvez não tão unidas quanto seria desejável, doces (ou nem tão doces) transgressoras num mundo que exige das mulheres todo o trabalho que possam dar – o sexual inclusive – sem que nada recebam em troca, o estigma sobre nós servindo como grande estratégia de controle sobre todas as outras. Caminhamos invisíveis pelos parques, animamos festas, iluminamos os cabarés, lotamos os motéis – servimos o amor a quem possa e queira pagar por um momento de fuga neste mundo tão carente, todo ele, de afeto. Prazeres artificiais para homens com pressa.

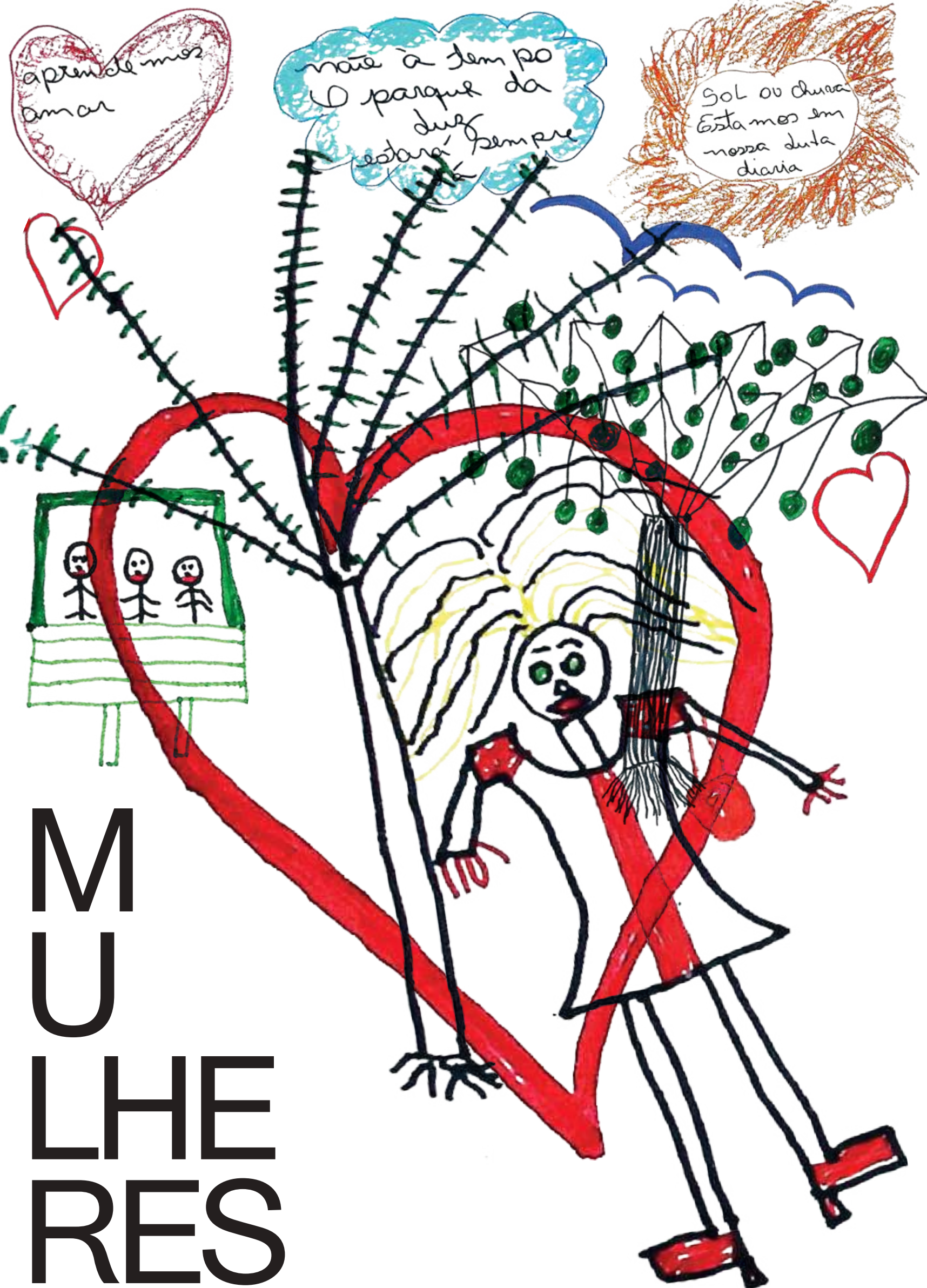
Feministas? Sim, e seguimos em busca de direitos, dignidade, visibilidade. Seguimos na luta por um feminismo de todas as mulheres. São as pequenas revoluções possíveis.

Putafeministas? Com orgulho. ■

Monique Prada é trabalhadora sexual, escritora, feminista. Acredita nas pequenas revoluções e num mundo mais acolhedor para todas as mulheres.

Uaré Erremays é artista por insistência e bicho curioso: tem por matéria de trabalho o próprio corpo e as linguagens pelas quais transita: dança, performance, desenho e escrita são acessórios próteses para marcar a passagem pelo mundo. Investiga técnicas e estratégias para a formação de comunidades efêmeras com intuito de produzir desde a intimidade.





MULHERES DA LUZ

Desenhos por Fabiana, Morgana, Antonia e Aparecida, participantes do Coletivo Mulheres da Luz. A pedido das participantes, figuram nos créditos apenas seus primeiros nomes.

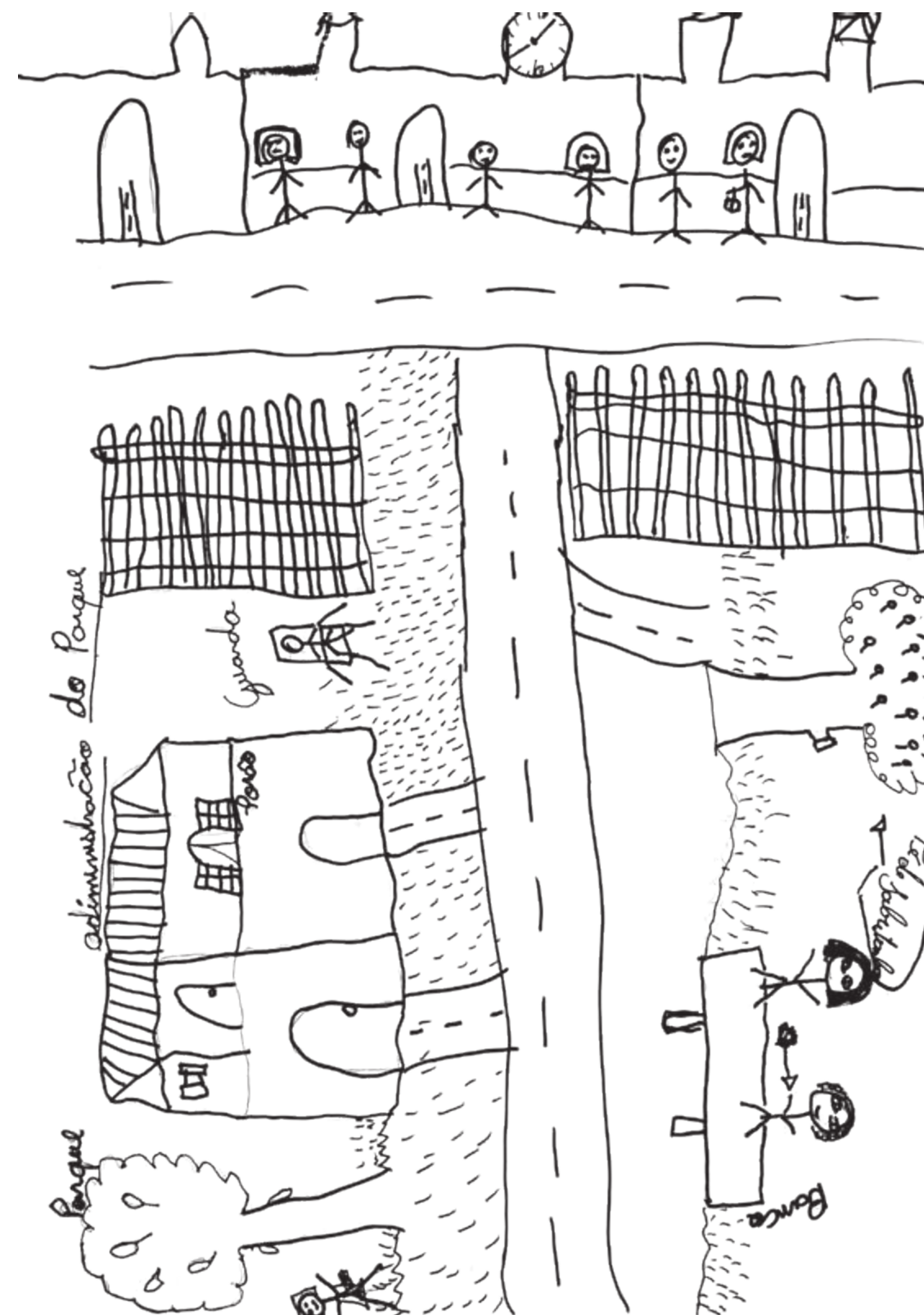
1 <https://www.vaniamedeiros.com/caderno-de-campo>

No dia 9 de março de 2023, realizamos um encontro na Casa do Povo com quatro mulheres participantes da rede de apoio do Coletivo Mulheres da Luz, que atua no centro de São Paulo. Em nosso tempo juntas, a partir da pesquisa que venho desenvolvendo nos últimos anos,¹ usamos o desenho para dar linha a conversas em torno das práticas de cuidado desenvolvidas entre a comunidade de mulheres no contexto do trabalho sexual na região da Luz. Nos papéis, o território do Parque da Luz apareceu como protagonista e, a partir dele, foram sendo alinhavadas as histórias vividas por elas ali, diariamente.

O desenho, mais do que descrever e decalcar realidades, acompanha, perscruta, delinea e sugere sentidos sempre abertos, lacunares, que vão se preenchendo no diálogo, nas conversas. Algo que esteve o tempo todo presente em nossas reflexões – e expresso

de diferentes maneiras – foi uma dimensão de cuidado que não parte de agentes externos, mas que se dá no *entre*: na troca de experiências, na cumplicidade de uma para outra, no reparar o que acontece com aquelas que ocupam e, portanto, constroem o mesmo espaço. O olhar que une e que cuida, segundo elas, é um grande desafio, pois as escapa, não surge naturalmente. Ele depende de rega, cultivo, assim como a vegetação do parque, que aparece traçada com esmero e riqueza de detalhes nas representações.

Vânia Medeiros



O Coletivo Mulheres da Luz (Associação Agentes da Cidadania) atua na garantia de direitos humanos das mulheres em situação de prostituição no Parque da Luz e entornos. Desde 2013, organiza atividades relacionadas às áreas de educação e cultura, além da promoção de saúde integral e bem-estar social. As mulheres acompanhadas pelo coletivo, em sua maioria, são negras e pardas com idade acima de 40 anos, baixa escolaridade e moradoras de bairros periféricos. O primeiro contato com elas se inicia no trabalho de campo para a distribuição de preservativos, orientação a respeito de métodos contraceptivos e

infecções sexualmente transmissíveis (ISTs). O passo seguinte é convidá-las para conhecer o espaço do coletivo dentro do Parque da Luz (no porão da Casa de Administração), onde se faz o acolhimento com escuta ativa sobre os desafios enfrentados, iniciando um longo processo de construção de vínculo e desenvolvimento junto a elas de ações para a transformação dessas realidades.

Além do porão, conta-se ainda com uma casa no Bom Retiro, sede do coletivo para realização de reuniões, formações, eventos de arrecadação e também local para estoque e distribuição de doações. Todo o trabalho acontece por meio de voluntárias profissionais nas áreas de Pedagogia, Psicologia, Assistência Social e Direito; também uma equipe multidisciplinar atua diretamente em oficinas e atividades para geração de renda. ■

Conheça mais em: www.mulheresdaluz.com.br

Entrevista de Karai Tiago e Jera Guarani
por Lucas Keese dos Santos, Marcelo Hotimsky,
Pedro Biava e Hugo Salustiano
Edição Hugo Salustiano
e Marcelo Hotimsky

Das ruas às retomadas. 10 anos das jornadas de junho na Terra Indígena Tenondé Porã

Nesta entrevista, realizada na aldeia Kalipety em 30 de março de 2023, as lideranças guarani mbya Karai Tiago e Jera Guarani, da Terra Indígena (TI) Tenondé Porã, relatam os desdobramentos dos protestos de junho de 2013 na luta pela terra das comunidades indígenas localizadas no município de São Paulo.

Inspirados pelas manifestações da sociedade civil, que aconteciam simultaneamente em mais de quinhentas cidades do Brasil, e em importantes atos do movimento indígena que ocorreram até antes de junho, os Guarani da capital paulista, articulados por meio da Comissão Guarani Yvyrupa (CGY) e apoiados por uma rede de parceiros, iniciaram uma série de mobilizações em setembro de 2013, com o travamento da Rodovia dos Bandeirantes – que corta uma das terras guarani na capital paulista, a TI Jaraguá. Tais protestos garantiram, nos anos subsequentes, a conquista do reconhecimento por parte do Ministério da Justiça das duas Terras Indígenas localizadas no município: Tenondé Porã, no extremo sul, e Jaraguá, na região noroeste. Na entrevista aqui transcrita, as lideranças guarani refletem como a luta nas ruas fortaleceu também um movimento interno de recuperação e gestão coletiva no território da TI Tenondé Porã.

1 A maior parte das manifestações realizadas pela demarcação das TIs Tenondé Porã e Jaraguá são descritas também por Lucas Keese dos Santos no livro *A esquiva do xondaro*, assim como em matéria publicada pelo Centro de Trabalho Indigenista na ocasião da assinatura da Portaria Declaratória da TI Tenondé Porã (disponível em <<https://trabalhoindigenista.org.br/tenonde-pora-os-muitos-anos-de-luta-por-reconhecimento/>>).

KT O ano de 2013 foi um marco histórico para minha vida e provavelmente para todas as lideranças dessa época. Ficamos marcados por essa luta, por essa resistência, e também por estar lutando por uma política diferente não só fora como dentro do território guarani.

Quando a gente lembra, quando a gente pensa que fez mesmo isso, dá até calafrio, a gente fica emocionado de lembrar da luta que viveu junto. E de estar muitas vezes na linha de frente, porque ninguém sabia direito como fazer, como se organizar. Acho que é um marco histórico para o povo Guarani, que tinha esse cuidado de se manter dentro das suas comunidades fazendo essa resistência muito no silêncio.

O que seria a nossa prioridade? Em 2013 ficou muito forte a pauta da demarcação, de garantir o direito territorial. Porque a gente tinha um processo de demarcação em andamento, já com o reconhecimento do território, com quase 16 mil hectares, mas não tinha uma efetivação, uma coisa garantida.

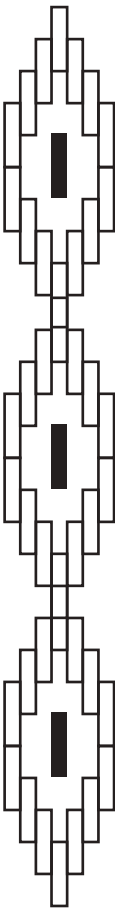
JG A gente começa a se movimentar aqui na capital de São Paulo, na TI Tenondé Porã e na TI Jaraguá, e a fazer um movimento diferente, de sair pra rua, de travar as ruas, de parar as ruas.¹ Fazer um movimento muito grande pra colocar na internet, pra que os *jurua* [não indígenas] de São Paulo pudessem conhecer a história e a luta pela terra dos Guarani em São Paulo e divulgar isso cada vez mais. E então a gente consegue essa Portaria Declaratória das TIs Tenonde Porã e Jaraguá com uma luta grande.

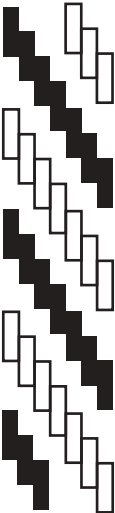
Esse movimento de 2013, de os Guarani saírem pra rua, foi de fato uma novidade que assustou muito os mais velhos. A minha mãe falava: “Vocês são loucos, Jera, vocês são loucas. *Jurua* mata por qualquer coisa, e vocês vão pra rua assim. Vai incomodar *jurua*, eles vão matar vocês. Não quero saber de você levar seus irmãos pra rua”. Só que a gente foi, e com parceiros *jurua*, e a gente aprendeu muita coisa boa e viveu muita coisa boa junto. E de repente esses mais velhos, que tinham em suas memórias as histórias do quanto *jurua* pode ser ruim, do quanto *jurua* tinha sido ruim – como o *xeramoĩ* [ancião] Pedro Vicente que falava: “Os *jurua* pega as mulheres grávidas e crianças e joga no rio, amarra de cabeça pra baixo e faz fogo embaixo... *jurua* tem coração ruim” –, esses mais velhos, como minha mãe e ele, começaram a ir também. Numa das vezes que saímos, que fomos pra Brasília, minha mãe estava lá, com um cocarzinho, e com um *mbaraka mirĩ* [chocolho tradicional], que é uma situação superlegal, porque na cultura guarani mulher não pode pegar *mbaraka mirĩ*, e de repente minha mãe estava lá tocando no meio de *jurua*.

Quando a esquerda estava no poder, não dava pra falar assim “nossa, como estamos felizes agora, como estamos seguros”. Não, não tinha isso, a gente nunca teve esse momento. Certamente existem várias situações que a gente reconhece, até por conversar com parceiros *jurua*, de que

Karai Tiago
> KT

Jera Guarani
> JG





na época do PT tiveram grandes mudanças que só eram possíveis nesse partido da esquerda, como por exemplo cotas para os estudantes negros, que muitos filhos de *jurua* pobre estavam tendo essa oportunidade de concluir faculdade. Ou, como alguns falam até hoje, de que pobre começou a viajar de avião e incomodar a elite. Eu mesma lembro da minha primeira viagem de avião. Tudo isso, de fato, até pouco tempo não era muito possível, porque o país era muito mais desigual, e as pessoas estavam passando fome num país tão rico. A gente reconhece que muita coisa mudou, muita coisa aconteceu de bom. Mas, ao mesmo tempo, a gente sabia que muita coisa ainda estava errada e que não estava mudando, como aconteceu com muitas Terras Indígenas em processo de demarcação. Não teve um número notável de Terras Indígenas que foram demarcadas nesse momento que as coisas estavam melhores. Continua essa situação de ter que brigar, de ter que lutar pela demarcação das terras.

KT Pra gente, tem a política que é feita lá fora e a política interna e a gente diferencia como lida com a política interna e como lida com a política de fora. Ao mesmo tempo que a gente acompanhou o processo da política de fora, a gente ficou muito concentrado no território, em como a gente iria se organizar nas aldeias. Nessa época a gente foi fazendo várias reflexões, e uma delas foi de ocupar o território. A gente tem o conhecimento e sabe que é importante ocupar esses territórios para garantir minimamente pequenos pedaços pras nossas crianças, pro futuro.

Em 2013, com esse olhar diferenciado de perceber que o território era muito importante e que a gente poderia ter riscos no futuro, começaram as primeiras retomadas. Para quem não sabia sobre o processo de demarcação, ali se estabeleceu minimamente um conhecimento de que a gente tinha esse direito reconhecido e de que era possível fazer valer essa lei.² Acho que aí que todo mundo acordou, percebeu que tem uma legislação, tem uma Constituição, temos o direito de demarcação, tem Poder Executivo pra fazer isso, então não tem que ficar esperando cair do céu.

Ao mesmo tempo dessa demanda urgente de retomar o processo da demarcação, a gente estava passando por uma mudança de gestão internamente, mudança de caciques. Era um processo muito turbulento. A gente estava meio que numa situação de não saber pra onde que ia. Foi trocando os caciques e nós, jovens, que estávamos entrando nessa política, ficamos um pouco assustados de pensar em como iríamos caminhar. Daí começou a primeira retomada no Guyrapaju, e depois com a mudança de cacique foi entrando muito jovem, a mulherada também entrou muito forte na época. E trouxeram isso de pensar uma política que consiga dar conta das demandas.

De 2014 pra cá, vejo que mudou muita coisa. Quando mudou a política, a gente tirou essa identidade do cacique, do chefe, e a gente diluiu esse poder pra todos e pra todas. Isso vem muito dessa luta de coletivizar e dividir responsabilidades. Nessa época de 2014, 2015, teve um processo de retomada muito forte, que trouxe tudo o que a gente tem hoje.

As catorze aldeias que hoje existem na TI Tenondé Porã, tirando as duas mais antigas – a aldeia Tenondé Porã e a aldeia Krukutu³ –, são todas retomadas, em que são muito importantes as atividades de cuidado, de plantar, de continuar a prática da nossa vida, da coletividade, que tínhamos perdido. Não perdido, mas que era muito difícil fazer na aldeia Tenondé. Nas retomadas, a gente já vê essa coletividade muito forte, a coisa comunitária de estar ali colhendo lenha pra fazer o alimento, trazendo água. Eu vi esse processo acontecer. Eu saí da Tenondé num processo de retomada aqui no Kalipety, então comecei a moldar a minha visão dessas necessidades e do dever nosso do cuidado e de fazer valer o que a gente estava falando. Mesmo sem energia elétrica, mesmo sem água encanada, a gente veio pra cá. Teve esse processo que a gente sentiu na pele, o quanto que é importante ter essa coletividade, estar junto, cuidar desse território e também cuidar de todo mundo. Acho que todas as aldeias foram se levantando nesse pé.

Quando avalio esse processo de 2013 até aqui, dá para ver que o território foi muito fundamental pra nossa transformação de pensamento, de política. Hoje estamos muito fortalecidos no território. A gente passou por esse processo, pelo impeachment da Dilma, pelo Bolsonaro e mesmo assim continuou no território, fazendo resistência, que não é só uma coisa física, mas também de fortalecimento espiritual. Acho que isso que nos guiou e que nos guia até os dias de hoje.

JG Iniciando esse movimento fora da aldeia em 2013, a gente ficou com o espírito fortalecido também nesse movimento interno de lutar junto por algo que é bom pra todo mundo. E aí então o que a gente faz? Considerando esse nosso modo de ser guarani, em que, independentemente do partido político que está no governo, você tem que continuar a viver, você tem que continuar se virando, como diz o *xeramoĩ* Pedro Vicente.

Daí então começam as retomadas, que começam com a procura dos lugares, dentro da Terra Indígena, em que a gente cria a expectativa de que ali esse ânimo dos espíritos guarani pode se desenvolver no *nhandereko* [modo de ser guarani], na prática, no nosso modo de ser na prática. Que é morar de novo em casas de madeira, em casas de barro. É ter mato de novo, ter água, ter caça, ter recursos naturais, remédios. E que ainda que esse partido político que acaba de sair não tenha dado esse direito, você, enquanto pessoa originária desse território, não tem que ficar esperando. Vamos viver esse *nhandereko*, vamos pegar o direito que é nosso de forma legítima e constitucional.

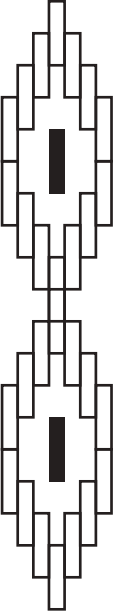
A TI Tenondé Porã tem catorze aldeias, sendo que seis ou sete foram iniciadas por mulheres. Nessas aldeias tem homens também: maridos delas, filhos, primos, sobrinhos, tios, avôs e tal. Mas foram as mulheres que iniciaram essas aldeias, e elas estão acontecendo de forma incrível: colhem melancia, colhem abóbora, colhem milho guarani. Na aldeia Tenondé Porã, onde eu nasci, até os meus 22 anos eu nunca tinha visto um milho guarani, e de repente agora quase todas essas catorze aldeias estão plantando esses milhos.

Então a gente entra nessa turbulência de fazer várias coisas ao mesmo tempo, porque a gente tem terra. Vamos plantar, vamos cuidar dos jovens, fortalecer as mulheres, comer melhor, fazer encontros, pensar o nosso futuro a partir disso que a gente tem agora, como ajudar também os outros Guarani, fortalecer outras regiões. E nesse campo de escuta do mundo, da espiritualidade também, de sempre pedir muita força pra todo mundo que está nas aldeias. O que a gente tem hoje são muitas coisas boas. A maioria dos jovens que foi pra essas aldeias mais distantes, mais dispersas no território, está mais distante também do vício do álcool e de outras drogas. Estão mais seguros. E quando entardece nessas aldeias menores, não tem outros lugares pra ir, tem que ir para o *opy* [casa de reza], então é mais seguro. A partir desse território mais seguro é que a gente trabalha a questão do reflorestamento, da recuperação de áreas degradadas, do plantio. Isso também fortalece o território pra vários outros Guarani que queiram vir pra ele, como a gente já está fazendo, recebendo muitos Guarani de outras aldeias.

KT Em 2013, a gente ainda teve muita força espiritual, de ter o cuidado com todo mundo, de pensar as coisas mais coletiva do que individualmente. A ligação espiritual fortaleceu muito mais essa prática dentro do território. Mesmo com a turbulência da política lá fora, a gente conseguiu ter essa resistência internamente pra continuar o nosso modo de se cuidar. E a gente passou pela pandemia, que foi muito difícil, foi uma situação de não saber mesmo lidar com isso. A gente teve o governo do Bolsonaro, que foi um dos piores governos. E não precisa ser bem estudado, não precisa ser entendedor do conhecimento do não indígena, da cultura ocidental pra saber isso. A gente já sabia que seriam os quatro anos mais difíceis que a gente ia passar. Ao mesmo tempo, a gente continuou no território, continuamos na coletividade, se ajudando, fazendo o que a gente estava fazendo, plantando, colhendo. Eu acho que isso traz muito ensinamento pra gente.

O impeachment da Dilma foi em 2016, e a Portaria Declaratória saiu dia 5 de maio de 2016. Então foi um momento de muita resistência, foi um marco muito importante para a nossa luta, para garantir minimamente esse nosso pedaço de território. Essa instabilidade política também nos fez levantar pra fazer essa luta, com mais força, com mais resistência. Independente da situação, a gente tem que continuar sendo a gente mesmo. Acho que é essa identidade que nos fortalece cada dia, é por isso que acordamos pra continuar a nossa resistência.

A gente tem que continuar a fazer essa resistência no território, do jeito que a gente estava em 2013, 2014, 2015. A gente vai continuar com esse governo do mesmo jeito. Eu acho que isso que nos fortaleceu bastante também, de estar forte espiritualmente, não só fisicamente. Conseguimos lidar com várias situações, sofremos também várias ações dentro do território, tivemos invasores, tivemos ameaças, tivemos um conflito direto em uma das retomadas, coisa que a gente nunca tinha visto nesta região. Passaram esses quatro anos do governo Bolsonaro e hoje estamos em outro momento. Mas sabemos que não está tudo resolvido, que não está tudo certo.



JG A gente tem esse privilégio de ter a vida comunitária de verdade, que *jurua* não tem. É um pouco incômodo, uma tristeza assim, saber que muitos *jurua* também poderiam viver, poderiam continuar como a gente se tivessem essa oportunidade de ter uma vida coletiva, uma vida comunitária, uma terra ali pra plantar, um espaço que fosse espiritual, que de fato acolhesse todo o diferente, todas as pessoas nos seus pensamentos diferentes, nas suas reflexões diferentes.

A gente pisa essa terra todo dia. A gente não acorda na nossa casinha segunda-feira e vai pro trabalho, cumprir horário de trabalho e volta só à noite, e assim por diante. E aí no final de semana recebe uns familiares e faz um churrasquinho e fica ali nesse momento descontraído, de lazer, conversando, jogando conversa fora e tal. Mesmo isso é muito pouco tempo. Depois são mais cinco dias dessa vida maçante, cruel. E não tem outras coisas que acontecem na sua vida com mais pessoas, assim como na aldeia, em que a gente está sozinho por pouco tempo, depois lota de pessoas... E vêm um monte de problemas, que também são coisas que unem, e você precisa falar com outras pessoas, precisa se movimentar. Isso é um ponto muito problemático para o *jurua* de São Paulo, *jurua* de cidade. Nossa vida é comunitária, coletiva, de acordar com mais pessoas sempre na sua casa, e se não tem ninguém na sua casa, você vai pra onde tem. Você se nega a acordar e ficar lá sozinha ou ir fazer alguma coisa sozinha. Isso para os Guarani na aldeia não faz sentido. Você tem que se encontrar com pessoas, tem que conversar. E pros mais reservados, isso se realiza quando chega a tarde, quando você vai pra esse espaço sagrado que é a *opy*. A gente já tem isso há muito tempo.

KT Tem algumas palavras que não somem, que ficam com a gente. A gente fala português, só que algumas palavras ficam marcadas, pras lideranças principalmente. E uma das palavras que eu aprendi na luta foi “autonomia”. Eu acho que tudo que hoje a gente tem de resultado vem muito dessa palavra que é autonomia. Autonomia de fazer, de pensar, de não ser manipulado, não ficar preso a algumas decisões ou situações. Aqui, no território, a gente conseguiu estabelecer a partir desses entendimentos de luta, de reflexões, essa autonomia de fazer uma gestão, de pensar o território, de pensar os cuidados também pra esse povo que está aqui. Essa liberdade que a gente tem, que a gente criou também, é o que torna a gente um povo muito forte neste território.

Eu acho que aqui tivemos essa política autônoma, de entender, de escolher quem a gente quer no território, quem a gente quer ouvir, quem a gente quer que apoie a gente. Quando a gente fala da autonomia, ela é fundamental pra gente escolher com quem a gente quer estar. Muitos têm essa interpretação de que a autonomia só existe quando fica só a gente: a gente fazendo a gestão, cuidando do território, fazendo a política. Que autonomia é quando só está você, só o Guarani. Mas eu penso diferente: autonomia é você escolher também com quem você quer estar.

JG A gente tem esse pensamento de que a cultura de *jurua* na política não vai ser legal, não vai resolver tudo. Porque já é algo muito enrijecido, muita gente já está corrompida por essa ganância de querer de tudo e do melhor só pra si, só pra sua família. A gente não fica nessa ideia de que “a gente precisa que esse partido esteja no poder agora”.

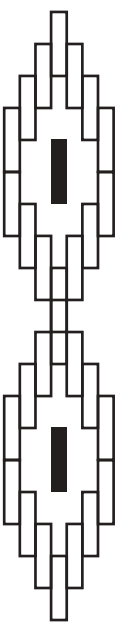
O povo Guarani, e acho que muitos povos indígenas deste país, está mudando um pouco nisso. Alguns Guarani estão se envolvendo com esse trabalho, com essa vida mais política de *jurua*, principalmente no pensamento de que “temos que ocupar os espaços, ocupar o espaço político, porque só assim seremos ouvidos, só assim vamos conseguir nossos direitos”. Mas, de uma forma geral, nos dez anos que passaram, a maior parte dos Guarani ainda pensa mais assim: “Vamos viver assim, vamos fazer o nosso *nhandereko* acontecer na prática”.

KT Hoje a gente tem um governo razoável, a gente vai ter um momento de respirar, eu acho. Não é que esteja tudo resolvido porque nasceu o Ministério dos Povos Indígenas. Não existe isso pra mim. O que existe é que a gente vai ter um tempo pra respirar, e pra gente pensar uma estratégia pra depois desses quatro anos. O que for pra lutar, a gente tem que lutar, mesmo nesse governo. A gente lutou muito internamente pra não perder a cabeça, pra não cair nessa tentação do poder, esse poder

² Apesar da publicação da Portaria Declaratória da TI Tenonde Porã em 2016, o território segue até hoje ocupado parcialmente por não indígenas, sendo necessário que a União realize a demarcação física e a desintrusão desses ocupantes, como prevê a lei, para que os Guarani tenham garantido o direito pleno à sua terra tradicional.

³ A TI Tenonde Porã consiste hoje em um território de aproximadamente 16 mil hectares localizado em sua maior parte no extremo sul do município de São Paulo, estendendo-se também pelos municípios de São Bernardo do Campo, Mongaguá e São Vicente. Nesse território, existem catorze aldeias, dentre as quais a mais populosa chama-se Tenonde Porã – dando nome também à Terra Indígena. O leitor deve atentar que os entrevistados, ao falarem em “Tenonde Porã”, referem-se ora à aldeia mais populosa, ora ao território como um todo, que compreende as todas as aldeias.

que é muito falado e que é muito forte até dentro das comunidades. A gente continuou sendo o que era, desde aquela época, então a gente conseguiu continuar a luta. Porque a gente sempre olhava pra quem somos. Eu acho que se a gente tem uma identidade que a gente reconhece e, ao mesmo tempo, vê todo esse resultado do que foi feito, a gente vai querer continuar essa luta. Eu vou continuar fazendo o que eu estou fazendo, porque estou vendo resultados importantes que vão servir para as futuras gerações, pro meu filho, pro meu neto. Eu vejo que essa construção, que se estabeleceu em 2013, só está se fortalecendo, está viva na gente.



JG O diferencial que a gente tem é isso. Como tudo na aldeia, nas manifestações também é possível fazer junto, é melhor fazer junto. Nessas manifestações os Guarani sabem que podem contar um com o outro, assim como pra fazer as aldeias novas, pra se arriscar nesse pedaço de terreno que não tem *jurua* morando, mas que tem muitos *jurua* se achando dono. Mas a gente pode ir porque vai ter os Guarani. Se a gente fez isso, se a gente parou a Bandeirantes, a Paulista, se conseguiu a Portaria Declaratória nesta Terra Indígena, então a gente pode sim fazer aldeias novas. Se acontecer alguma coisa, vem todo mundo. E foi por causa desse pensamento que hoje a gente tem quinze aldeias espalhadas nesta Terra Indígena.

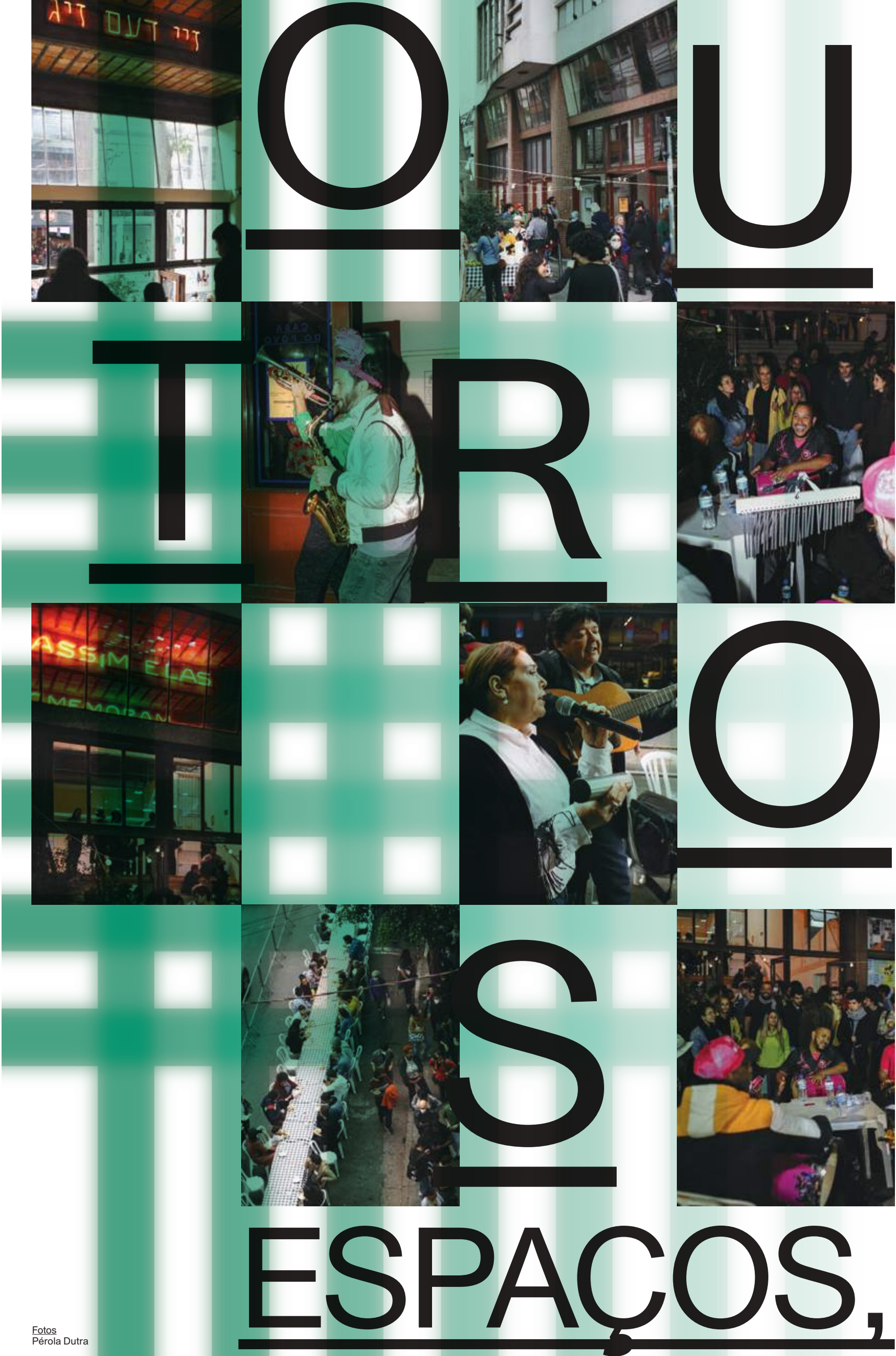
O jeito de fazer dos Guarani também mexe com os *jurua*. Não tem essa rigidez ou incitação à violência, que a gente vai chegar pra quebrar tudo ou pra matar ou pra morrer. Isso é algo que vai envolvendo as pessoas, todos ali presentes, até os seguranças do prédio do escritório da Presidência que ocupamos em 2016. Dava pra ver que eles não estavam numa postura de ameaçar, estavam relaxados. Daí isso me fortalecia de novo.

KT Quando a gente fala de 2013, todo mundo fica emocionado, falam assim: “Ah, vamos ver os vídeos de 2013!”.⁴ Eu vejo assim as lideranças que na época estavam começando, como eu, e isso nos motiva. Sempre quando tem alguma situação de conflito, até mesmo coisas internas, ou quando a gente está meio triste, a gente pensa: “A gente já fez tudo isso, vamos parar aqui?”. Isso nos fortalece, nos alimenta. Porque, como muitos *xeramoĩ* falam, a gente precisa de combustível. Pra muitas situações, a gente precisa de combustível, como o carro que não anda sozinho, que precisa de gasolina ou álcool ou diesel. Pras nossas vidas é a mesma coisa. Pro mundo da política eu preciso também do combustível. E o que seria esse meu combustível? É ver tudo o que eu já fiz, tudo que eu já participei junto, pra ver se vale a pena ou não continuar.

Eu acho que todas as transformações que aconteceram dentro do território, isso é o que nos leva sempre nesse caminho. Não existe só um caminho. Existe um caminho que a gente tem que seguir, só que tem muitas entradas e saídas. Eu acho que sempre que a gente está saindo, ou que está indo pra outro lado, a gente tem que voltar um pouquinho pra cá, pra seguir por esse caminho de novo. A gente tem isso muito vivo. O verdadeiro, ele também permanece mais tempo dentro da gente.

De 2013 pra cá, mudou muita coisa no território. O modo de a gente tratar a mulher, o modo de a gente cuidar do jovem, a forma como é feita a política internamente. É um resultado que suamos pra ter. A gente lutou bastante, até contra nossas famílias, de querer conscientizar, de falar: “Essa política é melhor, vamos continuar nessa luta”.

Continuar essa resistência nos fortalece. Falar que não é só pra gente que é importante garantir a questão do meio ambiente, garantir esse cuidado com a água. A gente sabe que não é só pra gente: é pros animais, pro *jurua* também que vive aqui nessa cidade gigante, onde muitas vezes a gente vê a falta de água. Aqui temos bastante água, água limpa. Temos o último rio limpo de São Paulo, o Capivari. E isso porque a gente se entende como parte dele, não como dono, como proprietário; temos esse entendimento de cuidar pra todos. Esse dever está muito forte em nós. Todas as lideranças têm isso, vamos cuidar do território pra todo mundo. E o mundo do *jurua*, ele oscila mesmo, fica, vai e vem. Eu não sei avaliar direito porque isso acontece, mas eu diria que é um momento de reflexão pra todos, pra pensar como vamos viver um pouco mais nesse planeta. É só um pouco mais, porque não sabemos até onde ele vai existir. Então vamos tentar aumentar um pouco os dias de vida nesse planeta. ■



⁴ Na página do YouTube da Comissão Guarani Yvyrupa, é possível encontrar os diversos vídeos mencionados por Tiago, produzidos entre 2013 e 2016, e feitos com o intuito de pressionar as autoridades pela demarcação das terras indígenas Jaraguá e Tenondé Porã (disponível em <<https://www.youtube.com/@ComissaoGuaraniYvyrupaCGY/videos>>).

Fotos
Pérola Dutra

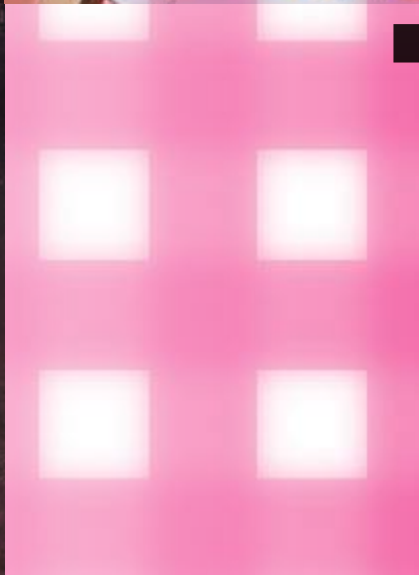


O



U

T



R



O



S



CORPOS

CO

O *eruv* é um fio de diâmetro milimétrico, transparente. Uma fronteira. Uma delimitação judaica real e imaginária, concreta e abstrata, visível e invisível, poética, física, ficcional, literária e literal, legal e comunitária.

Conta o *Séfer Ietsirá* que em todas as tardes do sexto dia da criação, antes mesmo do pôr do sol, dois talmúdicos se encontravam nas encostas do monte Moriá, em Jerusalém. Neste recinto sagrado, esculpiam conjuntamente um bezerro de barro e gravavam em sua testa a palavra *emet* (do hebraico, *verdade*). A história nos conta que, com o auxílio de algumas bênçãos, o bezerro nasce da lama, ganhando vida. Logo em seguida ambos talmúdicos matavam o animal e o serviam de alimento na ceia festiva. Yehuda Amichai nos lembra que a busca por um bezerro¹ (ou por um filho) sempre foi o princípio de uma nova religião nesses montes.²

Ao se pensar a respeito de *tempo* e *temporalidade* judaicos algumas clareiras já se mostram. Como nos recorda o escritor Amós Oz e sua filha Fania Oz-Salzberger, por mais que o conceito de *espaço-tempo* judaico mantenha-se interligado à cultura ocidental, sua definição ultrapassa de todas as formas possíveis a progressiva flecha ocidental. Ou seja, esse pensamento maniqueísta e dialético entre *passado* e *futuro* deve ser observado e interpretado com cautela. Isso porque a noção *temporal-espaçial* judaica está interligada a dois preceitos principais, o conceito de *comunidade* e o conceito de *identidade*, e vinculada à manutenção tanto dessa comunidade, como de suas relações interpessoais e a conexão com a criação divina.

Dessa maneira, o conceito judaico de *espaço-tempo*, assim como grande parte de suas reflexões teóricas, é moldado pelo consenso do debate talmúdico sobre os textos bíblicos, e surge em determinadas épocas enquanto demandas comunitárias reais. Ou seja, as tentativas de construção e demarcação propriamente judaicas ultrapassam as barreiras dos séculos e se consolidam nos símbolos religiosos, tradicionais, culturais e festivos em escalas corpóreas distintas – que, mais que lembretes diários, são declarações públicas e comunitárias de identidade e fé.

É dentro dessas tentativas de viver e manifestar judaísmos de formas comunitárias que nasce o *eruv*. Uma proposta de criar outras espacialidades e lugares de compartilhamento – entendendo a complexidade desses agrupamentos. O *eruv* divide o público e o privado, o secular e o sagrado, o trabalho e o *shabat*. E se torna um espaço comum, uma outra frequência. Um lugar onde as leis judaicas podem ser religiosamente realizadas de maneira segura durante o rito.

O *eruv* é um símbolo do *shabat* – o sétimo dia da criação. Momento em que Deus, após seis dias de intensas *melachot* (do hebraico, *ação* e *atividades criativas*), não criou mais nada – contemplando o Mundo e suas coisas. Durante o rito do *shabat*, judeus, judias e judies recordam o ato da criação divina do Mundo por meio do descanso espiritual, do não trabalho criativo. Em função disso, pode-se definir *melachot* como atividades que interferem no

descanso, na ordem natural das coisas, bem como na maneira que o mundo estava no exato momento em que foi concebido o *shabat*.³

O *eruv* surge a partir da última proibição judaica: a transferência de um objeto entre uma propriedade pública para uma propriedade privada e vice-versa. Já que retirar algo de um espaço, de sua localidade, e colocar em outro lugar é uma interferência direta na ordem natural das coisas. O *shabat* parte do princípio da contemplação: quando o indivíduo observa o Mundo sem a pretensão de criar nada mais, permite-se então uma reflexão sobre os seus atos, gerando uma maior aproximação com familiares, com a comunidade e com Deus. Os humanos foram criados para terem prazer com a conexão divina. Objetos – como bolsas, celulares, carteiras, livros – são considerados elementos da vida externa, do mundo mercantilizado e, por isso, são listados enquanto artifícios de refúgio que permitem distanciamentos entre o seu corpo e o corpo do outro.

Tendo isso em vista, revisitemos a proibição do transporte de objetos. A lei judaica permite sim o ato de carregar objetos em espaços privados durante o *shabat*. Há a permissão de sair de um cômodo em direção a outro carregando uma travessa, um copo de água ou um livro. Isso é possível porque a filosofia judaica parte do pressuposto de que há uma familiaridade entre os diversos indivíduos que compartilham um certo espaço de convivência: a moradia, o lugar em que se vive, se come e se compartilha com outras pessoas. O *shabat* não considera carregar dentro da casa – o espaço privado – uma ação proibida, já que acontece dentro de uma pequena comunidade.

Além disso, o *eruv* é uma brecha na lei, uma ficção legal cuidadosamente elaborada. Entende-se que todas as tradições, os costumes e as leis, apesar de trabalharem em sua maioria com o simbólico e com o subjetivo, nascem de demandas concretas de uma comunidade. O *eruv* é, afinal, uma necessidade. A construção máxima de pertencimento comunitário. Uma tentativa de demarcar espaços urbanos públicos, de se apropriar dessas territorialidades para delimitar uma comunidade e construir territorialidades próprias – já que o território, em seu sentido simbólico, existe através da apropriação realizada por algum grupo. Dessa maneira, o *eruv* é uma proposta para manter a comunidade apesar de suas restrições do dia de descanso espiritual, valendo-se do cercamento de uma certa região, para que este espaço se torne uma localidade apropriada, fechada e domesticada.

Na prática o *eruv* é uma expansão do espaço doméstico da casa para o domínio público de ruas e calçadas. Pode ser imaginado como uma refeição compartilhada expandida no território; uma vontade de viver os diversos judaísmos em comunidade, para além do círculo familiar – em que os espaços podem e devem ser alargados.

por Tamara Crespin

MUNITÁRIOS

Este é o *eruv* que deve ser utilizado para permitir que nós possamos trazer coisas de dentro para fora. De nossas casas para os nossos quintais. De nossos quintais para nossas casas. De casa em casa, de quintal em quintal, de terraço em terraço. De nossas casas e nossos quintais para becos e vielas, e de becos e vielas para suas casas. Para nós, e para todas aquelas pessoas que vivem aqui, e quem se juntar conosco durante o rito do *shabat* e nas festividades.⁴

Nessa lógica, além da construção simbólica, religiosa e conceitual, o *eruv* se instala fisicamente nas cidades delimitado pelos *tshurat hapetach* – dois postes fixos nas extremidades das calçadas paralelas e ligados por um fio de *nylon* transparente. Essa interferência no espaço público cria a ideia de uma porta, um umbral, uma passagem entre externo e interno – aquilo que está dentro do *eruv* e o mundo exterior.

O *eruv* é um marcador legal e social de pertencimento comunitário. Estar dentro dessa territorialidade, dessa construção fictícia de bairro, inventado e apropriado pelas comunidades judaicas, permite uma simbolização, uma marcação de pertencimento identitário. Um estabelecimento *kosher*, apesar de não funcionar durante o rito do *shabat*, deve estar dentro dessas delimitações enquanto um símbolo de pertencimento. Ou seja, o *eruv* é um assunto comunitário. Isso porque, durante o rito do *shabat*, há a obrigação da ida às sinagogas, bem como da realização de ofícios religiosos e de preces. A sinagoga, além de um símbolo de pertencimento comunitário, é um local de encontro, de convívio e de socialização. Se, por conta das leis restritivas do *shabat*, uma pessoa que necessita de um objeto para sair de sua casa e ir a esse espaço de culto não pudesse realizar sua locomoção sem a existência do artifício de *eruv*, a comunidade estaria automaticamente excluindo indivíduos que utilizam bengalas, cadeiras de rodas, pessoas com mobilidade reduzida, pessoas com deficiência, adultos com crianças de colo que necessitam de carrinhos de bebês. Nem mesmo crianças pequenas saíam de suas casas para a confraternização com outros de sua idade, privados de viver um judaísmo em coletivo.

O *eruv* se sustenta enquanto um fortificador de comunidade – no sentido mais amplo dessa palavra. Já que, segundo Luiz Antônio Simas, a necessidade de viver em comunidade, de conectar e de manter conexões, “representa a agregação de diversos elementos em busca de objetivos comuns”. O *eruv* nasce enquanto resposta à vida comunitária, surgindo no limiar, na brecha da lei, no tensionamento das interpretações talmúdicas.

Ao cercar uma certa territorialidade, o *eruv* não incide diretamente em espaços públicos como os conhecemos. O *eruv* cerca espaços que são considerados *carmelit*, a ponto de domesticá-los, torná-los seus. *Carmelit* são os lugares que tentam se aproximar de um espaço público, porém, segundo as leis religiosas, não o são: as ruas de bairro, pequenas vilas de casas, ruas de comércio menos movimentadas. O *eruv*, ao conceber os espaços *carmelit* – espaços do pequeno, do pouco trânsito – procura compreender que as pessoas que percorrem por essas zonas já fazem parte de um microcosmo; a ideia de casa, de intimidade entre os transeuntes, a comunidade em si já existe.

QUANDO A RUA VIRA CASA

O *eruv* é uma área dispersa e apropriada. É uma territorialidade agrupada transformada em casa, apesar de estar nas ruas. Na Casa do Povo, a festa-proposta do *eruv*⁵ extrapolou a comunidade judaica e os limites da calçada, e trouxe uma experiência de comunidades temporárias aos mais diversos coletivos e grupos de bairro e sua vizinhança.

Frequentemente dizemos que comemos nossas festas, e foi exatamente isso que aconteceu. Dançantes, cantores, poetas, enxadristas, fazedoras de sabão, lutadores de boxe, passantes, crianças, pessoas comuns – todes se uniram à enorme mesa de almoço posta em meio à rua, compartilhando as experiências daquela manhã. O lançamento do livro *Yiddish*, de Samuel Kilsztajn, no primeiro andar, ocorreu simultaneamente à oficina de sabão; o Bingo do Povo, do Grupo Mexa, em conjunto com a Estação Gráfica. No terraço, pessoas dos mais diversos coletivos acompanhavam os resultados das lutas do Boxe Autônomo ocorrido naquela tarde, enquanto um grupo de arquitetes e ativistas discutiam as possibilidades do aluguel social no Fundo Fica. O som badalado da Versa, no segundo piso, se misturava com o samba do grupo Pagode na Lata que acontecia na rua. Coreanos escutavam o coral Tradição no primeiro andar, enquanto judeus participavam da oficina de bordados com o coletivo Empreendedoras Sin Fronteras. As comunidades temporárias se estabeleceram, as barreiras foram alargadas; as trocas, maiores. A Casa do Povo celebrou e reinventou o bairro em que vive, se tornando um espaço comum, aberto e coletivo.

Durante o evento, a última música cantada pelo Coral Tradição, regido pela maestrina Hugueta Sendacz, nos traz esperança. *Lechaim!*, eles disseram. Aqueles que desconhecem a gramática hebraica não saberiam responder porque a palavra *haim* (em português, *vida*) é escrita no plural.⁶ Os grandes sábios explicam a impossibilidade de se celebrar apenas uma única vida no judaísmo, já que a filosofia judaica crê que todos os seres humanos são compostos por duas partes – a primeira, espiritual (a alma); a segunda, física (o corpo e a carne). A vida mundana e a vida transcendental de cada indivíduo estariam em constante equilíbrio.

Perguntemos por que essa foi a última música? Porque nós, judeus, judias e judies, mas, principalmente, nós, manifestantes de um judaísmo em diáspora, celebramos a vida em todos os seus aspectos possíveis. Celebramos a vida nas festividades e nas banalidades do cotidiano. Celebramos a vida nos costumes e nas festas ortodoxas e tradicionais. Em uma palestra em 2021,⁷ a pesquisadora e vice-presidente do Instituto de Arquitetos do Brasil de São Paulo (IAB-SP), Gabriela de Matos, disse: “Os povos em diáspora celebram a vida”.

Para nós, judeus, judias e judies, o *Lechaim!* não basta ao se tentar diferenciar a vida mundana da vida do mundo porvir. Sua justificativa permanece no limbo por causa do inegável instinto de compartilhamento comunitário. Uma legítima celebração à vida judaica, de seu vizinhe, companheiro, amigue. Uma celebração à vida de minha comunidade, que, ao mesmo tempo, não procura se distanciar de uma dinâmica exterior. Dentro dessa essência nasce o plural. Uma celebração da divergência, da vida alheia, da vida de outras culturas, outras vivências e outras tradições.

É em busca dessa celebração de vida, de rito e, principalmente, de uma celebração identitária plural e não dogmática e de seu possível compartilhamento, que permitimos a construção de novas territorialidades, de outras frequências, dos *eruvim*, dos espaços de compartilhamento. Ao fim, há uma necessidade judaica de criação de espaços comunitários, que se apresentam enquanto respostas diretas e/ou indiretas ao processo de diáspora e, assim, à preservação de uma identidade na qualidade de grupo. Dentro dessa busca surgem as delimitações, os atos de memória, de lembrança, de comemorações e de festividades. Tais demarcações buscam compreender o alcance e a silhueta de um corpo e como ele regula, resguarda e simboliza seus próprios limites de pertencimento. Ou seja, muito mais do que limitações, essas demarcações, sejam elas reais e/ou imaginárias, constroem espaços comunitários de identificação coletiva.

Como nos lembra Ivo Minkovicius em *Você sabe onde fica o Bom Retiro?*:

"Acredito que exista em nosso interior uma espécie de planejamento urbano-afetivo. Ele é projetado aos poucos durante a nossa vida. É resultado dos lugares que passamos frequentemente e que estabelecem vínculos fortes conosco, a ponto de nos sentirmos em casa, mesmo estando nas ruas."⁸

O *eruv* é isso. É estar em casa, mesmo estando nas ruas. ■

¹**Tamara Crespin** (São Paulo, 1999) é filha de Luciana, que é filha de Dora, que é filha de Trena – que nasceu no *shtetl* de Łódź, mas morou no Bom Retiro. Judia, estudante de arquitetura e ensaísta, atualmente pesquisa e investiga as intersecções das artes visuais, colagem, design gráfico e literatura expandida. Compreende a judeidade como parte intrínseca de suas produções e a diáspora como lugar de possibilidade.

Ser um aluno negro



Breno Chaves na Escola Scholem Aleichem na década de 1960. Acervo ICIB/Casa do Povo

numa escola judaica

Elaborado a partir de entrevista com Breno Chaves por Jean Camoleze

A educação é uma pauta constante na luta dos movimentos sociais negros, principalmente como um direito que vem sendo conquistado paulatinamente dentro de um sistema racista. A exclusão da população negra nos sistemas educacionais no Brasil é um problema crônico em um país que não erradicou as estruturas escravocratas. Entre diversos fatores de discriminação racial temos a ausência de políticas públicas antirracistas no campo educacional e a precarização econômica que exclui a maioria da população, principalmente por causa da cor da pele. A dificuldade de acesso dos negros à educação formal sempre esteve presente na história do país, seja no período colonial, imperial, ditatorial e republicano.

Neste contexto vale perguntar como era a participação negra em uma escola progressista, nas décadas de 1960 e 1970. É o caso do Ginásio Israelita Brasileiro Scholem Aleichem (GIBSA), criado em 1949 e que desenvolveu as suas atividades na Casa do Povo de 1953 e 1981. O GIBSA promovia uma educação secular e interdisciplinar voltada para a formação de sujeitos autônomos e críticos e a valorização do trabalho coletivo. Fundado e administrado por (e voltado para) pessoas ligadas ao campo judaico progressista – muitas das quais eram também da Casa do Povo, a proposta pedagógica da escola seguia universalista. Havia, portanto, uma pequena parcela de alunos não judeus e, dentre eles, poucos alunos negros.

Ao observarmos as fotografias do arquivo do Ginásio Israelita Brasileiro Scholem Aleichem é possível observar o recorte de pessoas negras que estudavam na escola. Ouvir esses alunos amplia o contexto desses registros imagéticos e possibilita reflexões sobre a história da educação. Esse trabalho de coleta de depoimentos está apenas começando e pretende ser levado adiante pela equipe dos acervos da Casa do Povo com o intuito de formar um Programa de História Oral.

Dentre os alunos negros no GIBSA, conversamos com Breno Chaves, que, com suas irmãs, estudou na escola na década de 1960. Breno é músico, filho de um homem negro e de uma mulher branca. Ele se casou com uma mulher judia e se tornou pai de dois filhos. Para o *Vozes de Nossa Voz*, relatou suas memórias dos tempos de infância e adolescência, incluindo suas experiências no GIBSA como parte de uma família inter-racial. Na entrevista a seguir, procuramos destacar tanto a abertura e a capacidade de acolhida do GIBSA, como a presença de um racismo cotidiano que não parece ter sido endereçado como tal, e, por isso, surge nas estruturas e nas intersubjetividades.

A transcrição completa da entrevista com Breno Chaves está disponível no site do acervo da Casa do Povo. Nela, ele toca em diversas outras questões não diretamente atreladas ao recorte feito para este artigo. O ex-aluno destacou ainda outros pontos interessantes tais como a autonomia que os alunos tinham e o papel da arte no currículo escolar, o que inclusive o levou a se tornar um músico profissional, a sua atuação até hoje!

Jean Camoleze

Breno Chaves na Escola Scholem Aleichem na década de 1960. Acervo ICIB/Casa do Povo



Breno Chaves: A história do Ginásio Scholem Aleichem aconteceu da seguinte forma. Acho que eu tinha, sei lá, tipo dois meses e o meu pai foi fazer uma viagem de avião. Eu não sei exatamente para onde. Nessa viagem, tinha duas mulheres: uma delas não iria viajar, mas estava acompanhando a outra que não estava muito bem. E a mulher, que não iria viajar, chegou e falou: “O senhor tá indo pra São Paulo?”. Meu pai respondeu que sim. “Olha, ela tá indo viajar, ela não tá muito bem, mas você pode ficar meio com ela?” Ele falou que tudo bem. Essa mulher que não estava bem era a Fanny Abramovich,¹ que era aqui da diretoria do Ginásio Scholem Aleichem. Eles começaram a conversar durante a viagem. Meu pai queria muito que minha irmã mais velha, a Angélica, mudasse de escola. Ela tinha vindo do Sul e estava morando em São Paulo. Ela tinha, se eu não me engano, seis anos de idade, e tinha ido para aquela escola Batista Brasileira. Não deu certo, e ele queria tirar minha irmã da escola e começou a conversar com a Fanny sobre essa questão. Ela falou “coloca ela no Scholem”. Ele falou “o Scholem não é uma escola judaica?”. Ela respondeu “é, mas é uma escola progressista, vai conhecer”. Minha irmã entrou no Scholem. Começou a estudar. Daí a minha irmã do meio, que tem uma diferença de três anos, quando ela veio do Sul depois dessa irmã mais velha, já foi direto para o Scholem. Eu com três anos de idade vim estudar no Scholem. Nós três estudávamos lá: os três diferentes na escola. Eu entrei aqui no maternal. Eu tenho alguns flashes. Eu lembro, tinha um lugar que tinha um canteiro de areia, que a gente brincava ali. Eu lembro de alguns amigos.

O Scholem era muito agradável, porque a gente tinha aula de música. A professora dava um relaxamento antes da aula. Os professores eram muito bons. Os professores eram excelentes. Eu não gostava de estudar hebraico, de estudar iídiche, porque era uma coisa que não tinha uma função para mim. Meus amigos gostavam, pois eles queriam ir para Israel e também tinham o Bar Mitzvá. Eu não iria me converter. Não ia acontecer nada. Então era uma coisa que ficava meio ali. Mas, assim, é engraçado. Meu sogro, às vezes, vinha com os livros e eu “ah, isso aqui não é isso” e ele perguntava “mas você lembra ainda?”. Algumas coisas do alfabeto ainda lembro. Então sempre é bom. São experiências de vida que você vai acumulando. Mas era tranquilo a rotina da escola, bem legal. Depois tem uma fase que a gente começou a estudar à tarde também. A gente ia comer no Salada Record. Era maravilhoso. A gente adorava. Aquela coisa da independência. A gente comia nos lugares sozinho, com os amigos. Estamos falando do quarto ano do primário. Tínhamos, sei lá, que idade temos no quarto ano? Dez, doze anos?

JC Você falou que começou a estudar com suas duas irmãs no GIBSA e que eram os “três diferentes”. O que seria ser diferente em uma escola judaica progressista, local em que a maioria dos alunos eram filhos de pessoas que tinham sido tratados como diferentes também, em particular na Europa?

JC De uma certa forma, essa sensação estava presente no ambiente como uma reprodução do racismo da sociedade em geral?

Breno Chaves é violonista e professor com atuação nacional e internacional. É membro fundador do Elipsodial Guitar Trio.
Jean Camoleze é historiador, Mestre e Doutor em Ciência da Informação pela UNESP/Marília-SP. É coordenador de Acervos da Casa do Povo e colabora com os acervos da Casa Sueli Carneiro e do MST.

LEIA,
DIFUNDA

NW APOIE!

BC A escola acolheu muito bem a gente. Era muito tranquilo nesse sentido. Eu sentia que algumas pessoas que trabalhavam na escola tinham um olhar meio aquela coisa. Eu lembro de um senhor que trabalhava no almoxarifado: o seu Meler! Ele era bravo com todo mundo, na verdade, mas acho que ele olhava a gente e pensava “o que esses caras tão fazendo aqui?”. Mas nunca tive nenhum problema. A gente inclusive era muito querido na escola. Tinha algumas questões com alguns alunos: o “Pezezinho”, “não toma banho”... e eu era muito tranquilo, então não ligava. Entrava por aqui e saía por ali. Agora minha irmã do meio, ela era muito sarcástica, então ela contava umas histórias doidas. Era uma turminha muito engraçada, porque na turma dela tinham uns que não eram judeus também. Um dia, ela contou uma coisa engraçadíssima. Umas meninas perguntaram “vocês têm cozinha em casa?”, e minha irmã respondeu “é claro que não; a gente faz uma fogueira assim no meio da sala e a gente cozinha lá”, e a menina ficou olhando com uma cara! Então minha irmã tinha essas tiradas. Os amigos também frequentavam muito minha casa. Não tenho nenhum trauma. Mas a gente sentia que tinha essa coisa...

BC Eu sentia uma coisa de clima mesmo. Às vezes, tinha uns comentários. Não lembro exatamente, mas tinha umas coisas meio racistas assim de leve. Mas acho que eu tive uma boa educação. Meu pai veio do Rio Grande do Sul, negro, chegou aqui com 30 anos e a malinha. Desquitado. Deixou duas filhas lá e veio para São Paulo. O pai dele, meu avô, tinha uma grande serralheria no Rio Grande do Sul, em Porto Alegre. Era uma serralheria tão grande que fizeram todo o mobiliário de um supermercado. Mas meu pai não queria aquilo. Então foi um cara que largou aquela ambiente do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, e veio a São Paulo para, sei lá, vencer na vida. Foi atrás da história dele. Meu pai enfrentou muito racismo. Teve momentos, eu lembro, que ele estava tocando uma obra, uma construção, e tinha uma amiga que às vezes ia com ele, que era arquiteta também, porque às vezes quando chegava na obra, as pessoas não respeitavam ele, porque era negro. Entendeu? Mas ele é o arquiteto, ele que tá fazendo. Meu pai tinha dois cursos superiores. A gente nunca foi rico, mas meu pai foi um cara muito bem-sucedido. Ele nunca foi também um cara atrás de dinheiro. A história dele era o conhecimento, o estudo. Ele conquistou um notório saber. Um cara muito bacana. Ele foi um vencedor mesmo. Ele teve que lidar muito com o racismo, e ele passou isso para a gente: essa coisa de você ter orgulho, de você não se sentir menor. A minha mãe, por exemplo, foi filha temporona. Então a diferença dela para o meu tio é de doze anos. Quando eu nasci, tinha essa preocupação: como é que eu ia ser? Mas se nascer escurinho? Se nascer não-sei-o-quê? Imagina, a minha avó era de 1898. A minha avó tinha escravos alforriados na fazenda. O meu avô também. Eles tinham dois anos de diferença de idade. Eram racistas mesmo, entendeu? Mas quando eu nasci, acabou com isso. Eu era o neto mais querido deles, porque era o neto da filha predileta. Então eu tenho três primos por parte de mãe. Claro, são queridos. Mas eu era o xodozinho. Então eu me sentia muito protegido. A parte branca da família, digamos assim, me protegia. Então eu sempre circulei muito tranquilo por esses lados todos. Tanto para lá quanto para cá. ■

Quem apoia a Casa do Povo garante a continuidade de Nossa Voz!

Acesse o código QR e escolha um valor para contribuir.



Nossa Voz

Intitulada Céu da boca, esta edição do *Nossa Voz* nos apresenta à plasticidade de uma cosmologia que se organiza entre a magnitude do céu e da Terra e a intimidade dos nossos buracos, cavidades, brechas, dobras, músculos, salivas, ossaturas – e também vozes, risos, gemidos, gritos, grunhidos, respiros. Composta por quatro seções: **Waimahsã**, **Copo d’água**, **Beijo na boca** e **Língua solta**, a edição abriga noções de cuidado-coletivo, afetividades, corpo como fonte de saber não hegemônico, Terra, tecnologias e imaginação de mundos com/desde a boca.

Waimahsã, expressão apresentada pelo filósofo João Paulo Lima Barreto, diz respeito aos seres humanos que habitam os domínios da Terra, da floresta, do ar e da água. Detém a capacidade de metamorfose e camuflagem: assumindo a forma de animais e peixes e adquirindo suas características e habilidades físicas. São fontes de conhecimento com as quais os especialistas Tukanos devem se comunicar para aprender. Entrevistado para esta edição, Barreto nos conta sobre uma epistemologia rio-negrina dos corpos, suas possibilidades de transformação e de cuidado – o corpo como síntese e microcosmos do universo.

Já a artista, acadêmica e ativista em prol da libertação animal e das pessoas com deficiência Sunaura Taylor, descreve como a animalização tem sido usada como ferramenta de segregação de pessoas com deficiência e de outros grupos minorizados.

Jeff Barbatto, artista visual, apresenta uma curadoria de cerâmicas da sociedade Moche, no Peru. Para esse povo, pessoas nascidas com fissura labiopalatina ou lábios mutilados eram marcadas pela divindade Illapa – o deus dos raios, dos relâmpagos e dos trovões.

Numa autoficção, a artista Lua Cavalcante contrapõe o discurso patologizante associado a pessoas com deficiência a um texto poético ligado a seu nascimento.

Provocado por esta edição, o artista Uarê Erremays fabula um repertório visual entre a intimidade e concretude

do espaço da boca e as formas de imaginação de mundos a partir deste orifício que nos alimenta, nos faz gritar, falar, rir, se drogar, salivar, morder, beijar e gozar.

Em Copo d’água, abordamos diferentes dimensões de *cuidado*. Numa conversa com Matusza Sankofa, Raphael Escobar e Vanda Canuto, que trabalham com redução de danos, o cuidado foi discutido em seu aspecto coletivo. Em suas falas, o simples gesto de oferecer um copo d’água para usuários de drogas que visitam seus espaços de acolhida se demonstrou fundamental. Em diálogo com este grupo, o artista Pedro Marighella desenhou o bloco de carnaval organizado pela Cracolândia (São Paulo): o Blocolândia.

Copo d’água também pode ser lido sob a dimensão dos prazeres e gentilezas cotidianos, como nos relata tatiana nascimento, quando recebe um copo d’água fresca ao ser vista amamentando. Convidada a entrar em diálogo com a noção de "erótico", de Audre Lorde, nascimento nos relembra da “feitura cotidiana de prazeres como princípio ancestral, fundamental y escuro de bem-viver” de uma mãe solo trabalhadora autônoma. Em interlocução com este pensamento, a filósofa Maria Fernanda Novo discorre sobre as anas de leite e seu “papel no trabalho invisível na alimentação da maquinaria colonial extrativista, realizado majoritariamente por mulheres negras”.

Cuidado coletivo e interdependência tomam-se chave quando nos relacionamos com os *disability studies* (estudos das desabilidades ou das deficiências). A curadora e editora Júlia Ayerbe nos introduz a referências formais e informais deste campo.

As relações interpessoais e de cuidado ganham novos contornos em Beijo na boca. Nos deslocamos para dimensões afetivas e de intimidade, como o amor e o trabalho das prostitutas – apresentado pela trabalhadora sexual e escritora que cunhou o termo putafeminista, Monique Prada.

O coletivo Mulheres da Luz, que atua na garantia de direitos das mulheres em situação de prostituição no Parque da Luz (São Paulo), realizou na Casa do Povo uma oficina

우리 목소리

de desenho com a artista Vânia Medeiros. O desenho, neste contexto, é compreendido como dispositivo para cartografias pessoais e do território.

Na esteira dos debates afetivos, a ativista e psicóloga indígena Guarani, Geni Nuñez, estabelece correlações complexas sobre as possibilidades de descolonização dos afetos – conectando, por exemplo, corpos, terras, religiões, patriarcado, sexualidades e afetividades.

Ainda na seção Beijo na boca, conduzida por um jogo de Tarô, a curadora Rita Vénus nos introduz à sua relação íntima com essas cartas. Num exercício de falar sobre o Brasil hoje, a autora navega entre sonho e lembrança, casa e templo, relato e fabulação.

Por fim, Língua solta reúne conversas sobre cuidado a partir do território e da linguagem. Renato Sztutman e Bruna Franchetto discutem as aproximações entre as línguas indígenas e o idiche, como línguas sem Estado e que resistem a demarcação imposta pelo progresso. Já Letícia Cesarino apresenta as dimensões do *cuidado*: como alerta, explicando os bastidores da polarização política nas redes sociais e a agência não humana dos algoritmos nas plataformas digitais. Na sequência, A TRANSÁLIEN e Novíssimo Edgar abrem canais multidimensionais em forma de poema, imagem e som – defendem o papel das ancestralidades no presente, quando “se faz necessário aprender a fazer refúgios, parque de diversões e abrigos ou apenas refazer tudo quando a realidade não faz jus”.

O conjunto de textos reunidos em Céu da Boca ganha corpo e forma pelo projeto gráfico do Estúdio Margem, que, mais uma vez, conduz o leitor pelas quebras, vazios e sobreposições improváveis. Uma espécie de coreografia que desnaturaliza a leitura, ampliando, ritmando, criando liga entre o que vem e o que vai diante dos olhos, mas também das mãos, da boca e de outros órgãos e sentidos.

Cláudio Bueno, João Simões e Vânia Medeiros

Nuestra Voz

אונדזער שטימע

Cláudio Bueno, João Simões e Vânia Medeiros são artistas, curadores e educadores que compõem uma coletividade sem nome, baseada na convivência e troca afetivo-intelectual, colaborando nos últimos anos em diferentes projetos e processos, como aulas, programas públicos de exposições, publicações etc.

A cada edição de Nossa Voz, procuramos uma palavra que opere como disparadora, algo que temos chamado de conceito horizonte. Não chega a ser um tema, desdobrado de forma ilustrativa, mas um guia pelas inquietações que atravessam a nós e à Casa do Povo. Sendo uma continuidade da programação no papel, Nossa Voz é um espaço de elaboração, reflexão e discussão, de forma crítica e aprofundada, dessas inquietações.

A Organização Mundial da Saúde declarou, em 5 de maio de 2023, o fim da pandemia da Covid-19. En- tramos, portanto, no “novo anormal” – uma estranha situação na qual, de um lado, vivemos um acirramento das desigualdades e das tensões pré-pandêmicas, e, de outro, aquilo que alguns analistas têm chamado de a “Grande Renúncia”, uma espécie de greve geral silenciosa que aponta para uma insatisfação com a condição de vida dos trabalhadores no capitalismo avançado. É nesse sentido que escolhemos falar de cuidado – tanto como alerta – *cuidado!* – quanto pela necessidade de nos cuidarmos e de cuidarmos umas das outras.

Para editar este número, convidamos Cláudio Bueno, João Simões e Vânia Medeiros, curadores do programa público da exposição *A parábola do progresso*, no Sesc Pompeia, com curadoria geral de Lisette

Lagnado ao lado de Yudi Rafael e André Pitol (da qual a Casa do Povo participou como território convidado) – a exposição se organizava ao redor das ideias de cuidado, hospitalidade e convivência. A forma como os editores responderam a este convite foi levando o *Nossa Voz* para o Céu da boca!

Nossa comunidade de leitores reencontra nesta edição retrancas conhecidas, como Vozes de Nossa Voz e Acontece na Casa, que foram repensadas em conversas com o coletivo editorial. Em Vozes de Nossa Voz, olhamos para a presença de alunos negros no Ginásio Israelita Scholem Aleichem, que funcionou na Casa do Povo de 1953 a 1981. A entrevista com Breno Chaves é o início de um trabalho maior que estamos desenvolvendo a partir dos acervos da institui- ção. Já a seção Acontece na Casa retoma o rastro de dois projetos recentes da Casa do Povo: *Eruv*, conceito judaico que foi o ponto de partida para uma festa de bairro que realizamos em agosto de 2022; e na esteira do progra- ma pedagógico *Nhande’i Va’e Reko*, coordenado pela aldeia Kalipety da TI Tenondê Porã, convidamos Jera Guarani e Karai Tiago para conversar com o Centro de Trabalho Indigenista – parceiro deste projeto. A conversa coletiva é também uma oportunidade de olhar para as comemorações de dez anos das Jornadas de Junho de 2013 e seus ecos nos movimentos indigenis- tas. Inquietações similares seguem aqui neste editorial – escrito em muitas mãos e falado por muitas bocas.

Leia e difunda

Nossa Voz é a Casa do Povo no papel.

Entre publicação de arte e jornal comunitário, *Nossa Voz* dá continuidade a suas raízes históricas, judaicas e humanistas, em sintonia com as urgências do presente. O jornal inicialmente circulou entre os anos 1947 e 1964, editado por ativistas ligados à institui- ção, até ser fechado pela ditadura civil-militar. Retornou como publicação impressa 50 anos depois. Em edições anuais e gratuitas, *Nossa Voz* experimenta diferentes formatos para ler e ecoar vozes que ensaiam outros mundos possíveis em escala real.

⇨ #jornalhossavoz

Ficha Técnica

Editores **Nossa Voz** Ana Druwe e Benjamin Seroussi

Editores convidades Cláudio Bueno, João Simões, Vânia Medeiros

Coordenação editorial Débora Donadel

Projeto gráfico Margem (Alexandre Lindenberg, João Pedro Nogueira, Joyce Kiesel Bitencourt, Letícia Souza)

Revisão Dimitri Arantes e Bruna Wagner

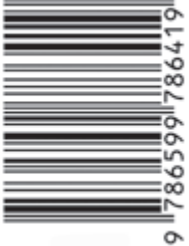
Gráfica Cinelândia

Tiragem 3.000 exemplares

Colaboradores A TRANSÁLIEN, Alberto César Araújo, Breno Chaves, Bruna Franchetto, Geni Nuñez, Hugo Salustiano, Jean Camoleze, Jeff Barbatto, Jera Guarani, João Paulo Barreto, Júlia Ayerbe, Karai Tiago, Letícia Cesarino, Lua Cavalcante, Lucas Keese, Marcelo Hotimsky, Maria Fernanda Novo, Matusza Sankofa, Monique Prada, Mulheres da Luz, Novíssimo Edgar, Pedro Biava, Pedro Marighella, Raphael Escobar, Renato Sztutman, Rita Vénus, Sunaura Taylor, Tamara Crespin, tatiana nascimento, Uarê Erremays, Vanda Canuto

Agradecimentos Benjamin Bartu, Cleone dos Santos (em memória), Julia Dolce, Museo Larco, Rafael Coutinho, Rosario Narvaez Vargas, Thais Yamashita, *The Baffler* (Matthew Shen e Rosalie Ryan)

ISBN 978-65-997864-1-9



9 786599 786419

PÓRTO DO LITORAL, SÃO PAULO

PÓRTO DO LITORAL, SÃO PAULO

GENOA CAPITAL

Itaú

CSN

C A S A D O P O V O

Secretaria de Cultura e Economia Criativa

SÃO PAULO GOVERNO DO ESTADO

MINISTÉRIO DA CULTURA

GOVERNO FEDERAL

BRABILI

UNIÃO E RECONSTRUÇÃO

Acesse *Nossa Voz* no banco de dados da Casa do Povo



Aponte a câmera do celular para o código QR. ⇨ **acervo.casadopovo.org.br/**

Este número é dedicado à memória de Carlos Frydman, militante incansável e sempre otimista, que, entre os anos 1947 e 1964, foi revisor das páginas em iídiche do jornal Nossa Voz.

Usamos a boca para
a linguagem e para
comer, mas ela é
profundamente privada,
um orifício que contém
germes, respiração e
baba. A boca é sexual.
A boca é animal.
p.14



Capa: ilustrações de Uarê Erremays, revisitadas pelo Estúdio Margem

Céu da boca