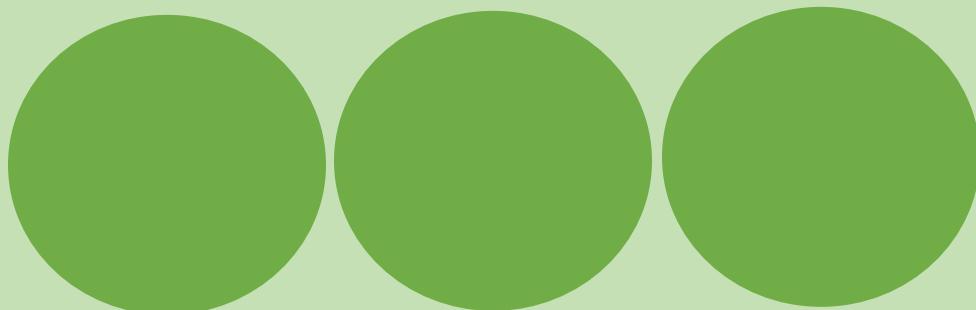


Dossiere temático:
Estado del arte de la investigación
en las IES en Iberoamérica



Diversidad cultural, género y fronteras: cruces y desafíos contemporáneos

Losandro Antonio Tedeschi
Marisa de Fátima Lomba de Farias
Coordinadores



Diversidad cultural, género y fronteras: cruces y desafíos contemporáneos

ISBN México (CENID): 978-607-8830-65-7

ISBN España (AEVA): 978-84-09-79895-7

<https://doi.org/10.23913/9786078830657>

Primera edición, 2025 Todos los derechos reservados.

© 2025, coordinadores. Losandro Antonio Tedeschi, Marisa de Fátima Lomba de Farias.

© 2025, autores. Cássio Knapp, Rossandra Cabreira, Losandro Antonio Tedeschi, Joice Graciele Nielsson, Ivo dos Santos Canabarro, Ana Maria Colling, Catia Paranhos Martins, Claudia Regina Nichnig, Paula Faustino Sampaio, Diallo Cíntia Santos, Diallo Alfa Oumar, Marisa de Fátima Lomba de Farias, João Victor Rossi, Sirley Lizott Tedeschi.

Los conceptos expresados en este documento son responsabilidad exclusiva de los autores. Esta obra cumple con el requisito de evaluación por dos pares de expertos.

Edición y diagramación: Orlando Patricia Santillán Castillo

Editorial Centro de Estudios e Investigaciones para el Desarrollo Docente. CENID AC es miembro de la Cámara Nacional de la Industria Editorial Mexicana Socio #3758.

Queda prohibida la reproducción o transmisión total o parcial del contenido de la presente obra mediante algún método sea electrónico o mecánico (INCLUYENDO EL FOTOCOPIADO, la grabación u cualquier sistema de recuperación o almacenamiento de información), sin el consentimiento por escrito del editor.

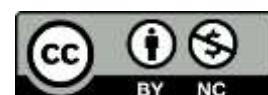
© 2025 Editorial Centro de Estudios e Investigaciones para el Desarrollo Docente. CENID AC Pompeya # 2705. Colonia Providencia C.P. 44670 Guadalajara, Jalisco. México Teléfono: 01 (33) 1061 8187 Registro Definitivo Reniecyt No.1700205 a cargo de la SECIHTI.

© 2025 Editorial de la Asociación Científica para la Evaluación y Medición de los Valores Humanos c/ de les cases sert nº 11, C.P. 08193, Bellaterra - Cerdanyola del Vallés (Barcelona).

CENID y su símbolo identificador son una marca comercial registrada.

Impreso en México / Printed in México

Si desea publicar un libro o un artículo de investigación contáctenos.
www.cenid.org redesdeproduccion@cenid.org



Diversidad cultural, género y fronteras: cruces y desafíos contemporáneos

Coordinadores

Losandro Antonio Tedeschi
Marisa de Fátima Lomba de Farias

Autores

Cássio Knapp, Rossandra Cabreira, Losandro Antonio Tedeschi, Joice Graciele Nielsson, Ivo dos Santos Canabarro, Ana Maria Colling, Catia Paranhos Martins, Claudia Regina Nichnig, Paula Faustino Sampaio, Diallo Cíntia Santos, Diallo Alfa Oumar, Marisa de Fátima Lomba de Farias, João Victor Rossi, Sirley Lizott Tedeschi.



Índice

Proceso de revisión de pares	5
Presentación	6
O Jegua como expressão do Teko Joja: uma descrição dos significados dos grafismos Guarani e Kaiowá <i>Cássio Knapp, Rossandra Cabreira</i>	8
Reflexiones sobre el cotidiano de género y desarrollo de mujeres campesinas e indígenas en la región de frontera del Brasil <i>Losandro Antonio Tedeschi</i>	23
O Corpo Feminino como Território Político: a ditadura militar brasileira e a violência de gênero como crime do patriarcalismo estatal <i>Joice Graciele Nielsson, Ivo dos Santos Canabarro</i>	40
Vozes silenciadas: a ditadura brasileira, a cultura e as mulheres <i>Ana Maria Colling</i>	54
Mulheres Kaiowá e Guarani em luta pelo bem viver de corpos-territórios <i>Catia Paranhos Martins, Claudia Regina Nichnig, Paula Faustino Sampaio</i>	68
(In)visibilidade do pensamento político de Amílcar Cabral no Brasil <i>Diallo, Cíntia Santos, Diallo, Alfa Oumar</i>	82
Autonomia, corpo e poder como estratégia (anti)patriarcal <i>Marisa de Fátima Lomba de Farias, João Victor Rossi</i>	93
Curículos, rizomas e a crítica à epistemologia ocidental reducionista <i>Sirley Lizott Tedeschi</i>	106

Proceso de revisión de pares

Los trabajos publicados en la presente obra se han sometido al proceso de revisión por pares de expertos que a su vez forman parte del comité editorial. Los evaluadores emiten un juicio sobre las propuestas de publicación con las observaciones que consideran pertinentes. Cuando la evaluación es positiva, las observaciones de los evaluadores se envían a los autores mediante los editores.

Comité Editorial

Angélica Jeannette Vera Sagredo

Universidad Católica de la Santísima Concepción / Chile

<https://orcid.org/0000-0003-1657-2241>

Jesús García Reyes

Universidad Nacional Autónoma de México / México

<https://orcid.org/0000-0003-1145-7164>

Ana Clara Sanz Ochotorena

Universidad de La Habana / Cuba

<https://orcid.org/0000-0002-5124-3905>

Evangelina Gabriela Dulce

Universidad de Buenos Aires / Argentina

<https://orcid.org/0000-0002-5601-1097>

Jaime Brenes Madriz

Instituto Tecnológico de Costa Rica / Costa Rica

<https://orcid.org/0000-0003-2325-8808>

Daniel Pablo de la Cruz Sanchez Mata

Universidad Complutense de Madrid / España

<https://orcid.org/0000-0001-5274-6267>

Rocío Calderón García

Universidad de Guadalajara, México

<https://orcid.org/0000-0003-0716-3446>

Presentación

Diversidad cultural, género y fronteras: cruces y desafíos contemporáneos es un libro que presenta resultados del trabajo colegiado realizado por los integrantes de la Cátedra UNESCO sobre género, diversidad cultural y fronteras de la Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) Brasil, en el marco del proyecto de colaboración que llamamos **Estado del arte de la investigación en las IES en Iberoamérica** trabajado en conjunto con el **Centro de Estudios e Investigaciones para el Desarrollo Docente, CENID, A.C.** Surge con el afán de contribuir a la generación de conocimiento, al conjuntar los resultados de las investigaciones realizadas en diversas Instituciones de Educación Superior (IES) públicas y privadas en Iberoamérica, esfuerzos conjuntos que han vuelto su mirada hacia diferentes espacios y actores escolares.

Esta se convierte en una lectura obligada para todo interesado en el tema y que, a manera de ocho capítulos, presenta una radiografía de diferentes constructos como son; comunicación, género y desarrollo de mujeres campesinas e indígenas, violencia de género, políticas social y cultural, pensamiento político, equidad de género. Son aportaciones que, desde la mirada de alumnos, docentes y de miembros de la sociedad, presentan resultados empíricos de investigación y revisiones teóricas, que abordan problemáticas distintas en torno a la educación.

La importancia de las publicaciones radica en la docencia universitaria apoyada en la investigación y en la vinculación con las empresas y gobiernos en búsquedas de soluciones, es decir, con el sector productivo y gubernamental dispuestos a entablar puentes con los investigadores de educación superior.

Es por ello por lo que, al generar proyectos de investigación, se vuelve necesario e imprescindible que los resultados obtenidos sean publicados para que sean conocidas las posibles soluciones institucionales, administrativas, sociales o empresariales.

Este libro reúne trabajos elaborados por docentes que han expuesto muchas de las ideas aquí expresadas y que fueron desarrolladas, debatidas y reconstruidas a través de la experiencia profesional; otras más se fueron construyendo a lo largo de trabajos en el campo de la tecnología educativa.

Pero sobre todo este libro reúne experiencias docentes, de investigación y de producción. Se da cuenta de una serie de productos de investigación que producimos en un intento de continuar integrando y reconstruyendo la práctica con la teoría. Se escribe desde el hacer, y sostendemos que es posible seguir haciéndolo siempre que la reflexión y el análisis crítico permitan volver a pensar la forma de trabajar y entender las prácticas, así como los contextos que les otorgan significación. Nos preocupan los problemas teóricos y prácticos de los docentes en el aula, por ello este intento de relatar experiencias y propuestas con el objeto de favorecer el desarrollo de la profesión docente.

Una buena práctica de la enseñanza incorpora lo que los alumnos saben, los mensajes de los medios, el trabajo con todos los sentidos y, si es posible, el último desarrollo de los procesos de la tecnología.

La búsqueda nos lleva, a lo largo del libro, a intentar reconstruir esas buenas prácticas y tratar de darle un nuevo fundamento, conscientes de que son apreciaciones de carácter provisional y que proponen respuestas políticas que deben sostenerse desde justificaciones éticas, en tanto implican la intervención del docente.

En la mayoría de ellas, la reflexión teórica de hoy se vio favorecida por las experiencias llevadas a cabo a través de los proyectos conjuntos diseñados por el Centro de Estudios e Investigaciones para el Desarrollo Docente, CENID, A.C., que nos han permitido reencontrar permanentemente ese vínculo entre los diferentes planteamientos teóricos, la producción de materiales y el trabajo profesional como docentes.

Se estableció un plan de trabajo inicial que poco a poco comenzó a cambiar, se tuvieron que librar obstáculos que surgían día a día hasta lograr reunir y analizar los trabajos pertinentes; pero una vez reunida la información una de las principales interrogantes se relacionaba con la organización de la misma para dar forma finalmente al estado del arte, debíamos definir cómo se iba a estructurar, sin embargo, la experiencia previa en resultados de investigación de los responsables del proyecto facilitó la organización de la información y la redacción del presente documento. Quizá aún haga falta presentar y divulgar los frutos del trabajo de investigación en eventos académicos y revistas, sin embargo, la labor hasta el momento resulta satisfactoria, al concretarse con el presente libro; el cual es parte de la evidencia del trabajo colaborativo, capacidades para la investigación, y sobre todo el grado de avance de nuestros programas posdoctorales y del cuerpo académico y otras esperamos que se puedan ir incorporando para fortalecer la colaboración y vinculación en el resto de capítulos futuros, esperando que con el tiempo se logre consolidar la línea de generación y aplicación del conocimiento Estudios sobre la Educación, Tecnología y Sociedad (EETS) que actualmente se cultiva, y se integren nuevos miembros que permitan llevar el trabajo de investigación futuro a buen puerto.

Director de la colección
Francisco Santillán Campos

O Jegua como expressão do *Teko Joja*: uma descrição dos significados dos grafismos Guarani e Kaiowá

The Jegua as an Expression of Teko Joja: A Description of the Meanings of Guarani and Kaiowá Grafisms

Cássio Knapp

Universidade Federal da Grande Dourados

cassioknapp@ufgd.edu.br

Id Orcid 0000-0003-2237-9966)

Rossandra Cabreira

Universidade Federal da Grande Dourados

rossandracabreiradasilva@gmail.com

Resumo

Esse trabalho apresenta as categorias analíticas elaboradas a partir da descrição dos *jegua*, grafismos dos povos indígenas Guarani e Kaiowá pesquisados a partir da dissertação de Rossandra Cabreira. Pesquisa desenvolvida na Reserva Indígena de Dourados, Mato Grosso do Sul. Assim, é a partir da compreensão do grafismo como manifestação da linguagem indígena, linguagem essa que assume a representação da cosmologia dos Guarani e Kaiowá que se apresenta uma discussão sobre o *teko joja* como fundamento do que compõe o sujeito Kaiowá e Guarani. O artigo propõe uma descrição analítica dos grafismos, abordando seus usos, sentidos e significados, evidenciando como essas pinturas corporais e desenhos revelam modos próprios de compreender o mundo e de transmitir saberes tradicionais.

Palavras-chave: Guarani e Kaiowá; Grafismo indígena; Cosmologia indígena.

Introdução

Neste trabalho, apresentamos o *Jegua*¹ dos povos indígenas Kaiowá e Guarani. Tema pesquisado inicialmente por Rossandra Cabreira para o Trabalho de Conclusão de Curso da Licenciatura Intercultural Indígena Teko Arandu, e posteriormente, como Dissertação de Mestrado em Educação e Territorialidade. Ambos os cursos fazem parte da Faculdade Intercultural Indígena, unidade acadêmica da Universidade Federal da Grande Dourados (FAIND/UFGD).

A pesquisa teve como objetivo refletir sobre essas imagens enquanto expressões da linguagem dos povos Guarani e Kaiowá, a partir da descrição de 65 grafismos, dos grupos indígenas que convivem no Cone Sul do estado de Mato Grosso do Sul no Brasil.

¹ Uma tradução para o *jegua* poderia ser grafismo, mas entendemos que na língua Kaiowá e Guarani, *jegua* representa muito mais do que somente o tipo do desenho pintado nas flechas, no cesto, no tecido. Assim, nesse texto chamaremos de ora *jegua*, ora grafismo entendendo que não é possível uma simples tradução.

Naquele momento objetivava-se descrever o *jegua* nas aldeias Jaguapiru e Bororó da Reserva Indígena de Dourados, localizada município de Dourados (MS). Buscou-se compreender de que modo essa manifestação da linguagem indígena pode se constituir em um aspecto fundante da abordagem didática em uma escola intercultural. Contribuindo com um recurso didático que refletisse com os estudantes a importância da sua identidade e a valorização da cultura indígena, e com isso, oportunizar mais elementos para a constituição de sua memória histórica, que para os Guarani e Kaiowá está representada por trás do grafismo, o seu *teko joja* (Benites, 2021).

A proposta naquele momento compreendia, portanto, identificar os grafismos que estão estampados em seus artesanatos, nas tranças das flechas, em seus *jaguaca* (adereço de pano que pode estar na cabeça ou na cintura) que são produzidos compreendendo o grafismo como linguagem não verbal, mas capaz de aprofundar conhecimentos sobre cada traço, descrevendo a história e as informações implícitas em cada elemento cultural.

Ao passo que neste texto, procuraremos fazer uma descrição analítica desses grafismos, categorizando seus usos e significados. Inicialmente apresentaremos o contexto em que foi realizado a pesquisa, isso é a Reserva Indígena de Dourados, que se constitui e a forma como o Teko Joja se manifesta neste espaço. Em seguida, apresentamos o sentido destas pinturas para a cura e a espiritualidade destes grupos indígenas. Por fim, procuraremos apresentar o que significa para os Guarani e Kaiowá o *Jegua/grafismo* exemplificando a forma como estes grafismos foram e são usados e o seus significados.

A Reserva Indígena de Dourados e a constante busca pelo *Teko Joja*

A Reserva Indígena de Dourados (RID), que abrigava o Posto Indígena Francisco Horta Barbosa, foi instituída pelo Decreto Estadual n. 401, em 3 de setembro de 1917, sendo está uma das oito áreas Reservadas Indígenas criadas pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI) no território do atual sul do estado de Mato Grosso do Sul, então Mato Grosso.

Inicialmente demarcada com 3.600 hectares a Reserva Indígena de Dourados acolheu indígenas retirados de suas áreas tradicionais de vários lugares que hoje coabitam o mesmo espaço com 18 mil moradores, entre indígenas das etnias Kaiowá, Guarani e Terena, de acordo com a Secretaria Municipal de Saúde de Dourados (Dias, Nogueira, 2021).

A RID localiza-se na rodovia Dourados/Itaporã Km 05. Atualmente é dividida em duas áreas: Jaguapiru e Bororó. A área Bororó localiza-se a aproximadamente cinco quilômetros da rodovia Dourados/Itaporã, que corta a Reserva no sentido leste/oeste, onde a população é de maioria das etnias Guarani e Kaiowá, mas ainda existe uma parcialidade de indígenas da etnia Terena.

Atualmente a Reserva conta com algumas estruturas físicas como: quatro Unidades Básicas de Saúde, atendidos pela Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), onde trabalham agentes de saúde e equipe de Saúde da Família, Programa de Assistência Integral à Família (CRAS Indígenas) e quatro Escolas Municipais de Ensino Fundamental mais uma Escola de Ensino Médio. Em toda área da RID já

foi instalada energia elétrica e possui duas torres de internet instaladas recentemente, que ainda não cobrem a totalidades das áreas.

A maioria da população é falante da sua própria língua como Guarani e Kaiowá e todos os falantes da língua materna indígena são bilíngues, entre os Terena não são todos os moradores desta etnia que são falantes de sua língua ancestral. Na comunidade, de quatro em quatro anos o Capitão é escolhido para comandar a aldeia. Ele é quem deve resolver os conflitos que existem dentro da Reserva, bem como, resolver as questões políticas da comunidade.

Na RID existem pessoas que ainda fazem os seus artesanatos, suas redes, flechas, seus colares, os seus grafismos, suas danças, suas roupas típicas com seus significados. Há ainda histórias que são contadas pelos mais velhos mantendo sua identidade e memória ancestral, que se materializa, por exemplo, no batismo do milho branco que é feito sempre no mês de fevereiro. Essa é a busca pela manutenção do *teko joja*,

O *teko joja* é a essência do ser indígena Guarani e Kaiowá, algo que nasce com a pessoa e não se aprende. Representa o modo de viver em reciprocidade, partilhando sabedoria, canto, moradia, conhecimento e ajuda mútua. Está presente nas relações familiares, no trabalho coletivo, nas danças, rezas, grafismos e na forma respeitosa de tratar os mais velhos.

Entre os Kaiowá, o *teko joja* sempre existiu na união e na solidariedade entre as famílias. Com a criação da Reserva de Dourados (RID) e a convivência forçada entre diferentes grupos em um espaço reduzido, o *teko joja* foi se enfraquecendo, restringindo-se ao âmbito familiar. Nas áreas de retomada, porém, ele reaparece com mais força, especialmente entre as crianças e nas escolas indígenas, onde a reciprocidade se manifesta.

Mesmo diante das transformações trazidas pelo tempo e pela sociedade envolvente, o *teko joja* continua vivo em novas formas de solidariedade, como ajudar, doar ou acolher quem precisa. Ele também possui um sentido espiritual: está ligado ao *kanhyguery*, o lugar sagrado onde ninguém morre e onde se alcança o verdadeiro *teko joja*, aprendido com sabedoria, respeito e amor.

Assim, o *teko joja* é tanto uma prática cotidiana de convivência e partilha quanto um princípio espiritual que orienta o viver bem entre os Kaiowá, transmitido de geração em geração como expressão da vida em harmonia.

O *jegua/grafismo Guarani Kaiowá* e sua divindade

Em seu trabalho de mestrado, Cabreira (2022) identifica que existem 65 tipos diferentes de grafismos Guarani e Kaiowá na região da Reserva Indígena de Dourados. Podemos apontar que estes se dividem em três categorias de representação no *teko joja*:

Yvy – terra onde se vive os humanos

kanhyguery – alma boa e ruim além da vida, lugar da morada de mortos que já foram daqui da terra.

Apykai – banco no sentido espiritual de descanso.

Essas três partes estão dentro do *teko joja* e também aparecem nos grafismos, porque cada traço mostra um pouco do que é a terra, o espírito e o descanso do ser. As três dimensões que orientam a vida e o desenho dos Kaiowá e Guarani.

É no *yvy* (terra) que é o lugar onde os grafismos se fazem presentes e onde eles possuem significado, beleza e traço geométrico. Contudo, o grafismo não é apenas um traço, mas também é um código que transcende um significado. Isso está presente nos artesanatos, flechas e *mbaraka*, expressões materiais da cultura em que são registradas as pinturas. No *taqua* essas representações estão no objeto sagrado que tem um grande significado, geralmente são encontradas no *mbaraka taqua*, jaguaca (cocar) e no *jo'asaha*.

O *Jegua/grafismo* é o caminho que mostra o que existe além deste mundo, pois vem sempre lado-a-lado com a vida (deste mundo), é *mborahei* (canto-reza) onde o *jara* (o dono das coisas) da vida os espera. É nesse lugar que nosso destino é traçado, antes de virmos ao mundo. Antes de vir ao mundo todas as coisas já são dadas a nós, então com passar do tempo, quando estamos na terra que o nosso *jara* predestinou antes de nós virmos ao mundo, já está marcado o que vai acontecer.

Seguimos em linha já traçada em nossa vida, que pode ser algo bom ou algo ruim. O *jegua/grafismo* mostra essa trajetória. É o *oguata* (estrada/caminho) que fazemos durante a nossa vida. Os *jara* já conhecem o que acontecerá em nossa vida, sabem quem são as pessoas que vão cruzar nossos caminhos, quem vão ser as pessoas que vão nos aborrecer. Essa trajetória só o tempo da caminhada pode nos ensinar, pois *kwarahy* e *jasy* (os irmãos sol e lua) são os únicos que sabem como a nossa história será no futuro. Eles não interferem em nenhum momento nesse nosso caminho, só interferem quando pode ferir outras pessoas, então eles vêm conversar para entrar em acordo e falar para tirar da terra. Quando morremos continuamos a viver como *kanhyhery* que se torna um guardião da terra.

O grafismo, o *jegua*, fala muito do que não vemos, mas que somos transportados todas as noites quando dormimos. Há muitos sonhos que se tornam realidade, as vezes dá uma sensação de que já estamos em tal lugar, mas no sonho somos transmutados à noite e *kwarahy* e *jasy* são nossos guias neste momento.

Nesse patamar antes de vir na terra já temos o *teko joja* desde o nosso nascimento, continuamos a ter depois da morte. O *teko joja* é o centro da nossa vida e o *jegua* já é realizado em nosso batismo quando nosso nome é apresentado ao mundo.

O grafismo na cerimônia de batismo é um ato de muito respeito, pois uma vez feito na criança essa criança será protegida pelos *nhanderu* até o dia de sua partida da terra. E é através deles que também recebemos o nome no batismo, muitos dos nomes são cantados no *mborahei*, como: *verandyju*, *xiru*, *teko'aku*, *taperendy*, *kangygwery* e, assim por diante. No *mborahei* são cantados em grandes festas como no batismo de milho, batismo de criança.

O *teko joja* está nas cores e nas plantas, é o *Jara* das plantas. Já os *nhanderu* conseguem ver aquilo que não enxergamos, através do *jo'asaha* eles enxergam o grafismo que está por trás do *jara*.

A cor que os Kaiowá usam é o laranja, o urucum é usado como remédio para não pegar um encantamento durante o resguardo de passagem de criança para adolescência. Esse também é usado para pintura corporal. Já o marrom, lodo de terra é usado apenas para pintar a si mesmo.

A cor branca é retirada da cinza de fogo *tanimbu katukue*, que é aquela parte que fica em cima quando a brasa se apaga. Essa cinza é remédio e é usado para pintura corporal, é muito usado para a criança que está com diarreia ou dor na barriga. Se faz em forma de cruz (*xiru*) na barriga, na sola do pé, na palma da mão, nas costas, na nuca e na testa para sanar a dor na barriga. Esse sinal é feito para que o corpo fique protegido.

Na cultura Guarani e Kaiowá existem muitos *jara*, existem os *jara* nas plantas, nos animais, nos rios e cada *jara* se manifesta em seu *jegua*. Por exemplo, o *jara* da cobra estão presentes nos “desenhos” da cobra, contudo nós não os enxergamos. Então os *jara* também usam os *jegua* para serem identificados, para saberem a que pertencem. O *jegua* é uma forma de identidade para os *jaras*, e quando vão entrar no mato não entram de qualquer jeito, porque tudo tem *jara* até a maneira de conversar dentro do mato tem que ser diferente. Por isso, para quem for buscar a madeira como matéria prima para seu artesanato precisa fazer *mborahei* antes de entrar na mata, até para achar mais rápido o seu produto que está procurando.

Ir até a mata para buscar matéria prima para o artesanato já não acontece muito, pois já houve muito desmatamento, então alguns produtos agora são comprados, como lona preta e linha de fazer crochê para fazer a sua trança entre outros. As tintas são compradas para pintar, pois já é difícil de achar na natureza.

Os *jaras* para os Kaiowá são muito sagrados, e existem mais de um deus, como afirmamos cada coisa tem seu *jara*. Existem na terra, no rio e no ar.

Para a comunidade Kaiowá e Guarani que residem aqui na aldeia Jaguapiro e Bororo, o *teko joja* significa muito. O *teko joja* é a maneira que o Kaiowá tem dentro de si, de compartilhar um com outro, é a essência da vida entre os indígenas. A maneira de viver o *teko joja* dentro da comunidade no passado era mais frequente, porque assim eles se ajudavam para plantar, caçar e pescar, vivendo unidos, compartilhando e ajudando uns aos outros sem cobrar nada.

Esse *teko joja* era ensinado pelos anciões para que as crescessem e aprendessem a respeitar os mais velhos, a não ter racismo e não serem preconceituosos uns com outros. Ter o *teko joja* na cultura é ter respeito pelos mais velhos que cantam e fazem as suas rezas. O *teko joja* ensina a comunidade a não ter a intolerância religiosa, ensina a ter maturidade para aprender a resolver seus problemas e para viver na comunidade.

No grafismo Kaiowá também temos o *teko joja*: é a maneira como cada um traz e coloca a sua mensagem através do grafismo, sua sabedoria e sua cultura, expressas em forma de “desenhos geométricos”: sua dor, sua felicidade, sua ira e seu amor. Na cultura Kaiowá não existiam muitos abraços entre pai, mães e filhos, mas tem um respeito que só é passado pelo canto e batismo. Isso ainda existe em algumas aldeias, para dar certo o casamento eles ainda fazem o ritual, mas de uma

forma que é muito criativa, o namoro dura o tempo da colheita do milho, do arroz e da batata. O rapaz deve fazer a sua roça e espera ela crescer. O casamento só acontece depois que estiver tudo pronto para que a sua esposa não passe fome. O marido deve aprender a fazer armadilha e aprender a caçar, enquanto isso a futura esposa também se prepara com a ajuda da sua mãe, e depois de pronto ainda as duas famílias se unem usando *teko joja* para uma festa de casamento. Para o casamento se concretizar são realizados quatro cantos:

- *oiko porã hagua* – viver em harmonia,
- *ojehesarerova'ey hagua* – para não haver traições
- *pono asy* – para não ficar doente.
- *pono ojopoi* – para não haver separação.

O sentido das pinturas e dos grafismos na cura e na espiritualidade indígena

A pintura serve para repassar uma mensagem e cada uma tem um nome. Temos nome de *yvyraija* que está aprendendo para ser *nhanderu, imarangatuva*, que significa sabedoria, *tape joavy* que significa vários caminhos a serem seguido. Temos pinturas que servem só para as moças, só para rapazes que nunca namoraram, ainda temos, para mulheres casadas, mulheres viúvas, mulheres que procuram relacionamento sério e também temos a pintura no rosto, que se baseia nos traços das asas da borboleta.

Essas pinturas são as mesmas utilizadas na feitura do cocar, na faixa da cintura, no arco da flecha, nas peneiras, cestarias, balaios e artesanatos de uma forma geral. Temos outros nomes, como: *mbatovy ruguai, sapeni ruguai, Tanabi jegua, uruvu resupa, pirakai rasã, xipokai jegua, gu'a rembe, uru resã*. Quando uma pintura é feita quem entende a mensagem passada, ou seja, quem sabe ler o grafismo, entende qual o momento que aquela pessoa que usa, está passando. Um exemplo: uma mulher que acabara de ficar viúva, ao usar o grafismo, estará dizendo por meio da pintura, que está passando por um momento de luto, não precisa ser questionada, quem souber ler o grafismo, estará informado.

A utilização do grafismo também depende das fases da vida, de criança, adolescente ou adulto. Logo após o nascimento começa o *jegua* junto com seu batismo e nomes indígenas. Nesta fase também pode ser usado um grafismo para dar proteção e crescer de forma saudável. Esse grafismo é dado pelo *nhanderu*, sendo, um símbolo que significa, proteção. Quando a criança cresce mais um pouco, o grafismo muda, indica que cresceu e que é uma moça ou moço, que está começando a entender outras coisas sobre a vida. Na fase adulta, o grafismo indica que se trata de uma mulher ou homem.

O grafismo é considerado um código ou uma linguagem porque a sua linha vertical ou sua geometria são símbolos. Cada marca expressa uma mensagem, que motiva diferentes situações e seus significados, tanto na vida cotidiana quanto nas cerimônias. Cada grafismo é uma linguagem ou uma mensagem que está sendo repassada. Cada grafismo traz uma história e um ensinamento.

Ressaltamos que atualmente, as pessoas desconhecem essas mensagens porque, com o tempo perderam algumas práticas com os mais velhos que dominam esse código. Tais práticas estejam sendo

retomadas a partir da escola, na tentativa de despertar os jovens para conhecer com mais profundidade o grafismo.

Isso gera novos sentidos e novos usos para o grafismo como, por exemplo, nas pinturas corporais durante a escolha da miss e mister indígenas, ou ainda nas práticas esportivas dentro da comunidade. Contudo, antigamente também existia um uso para a saúde espiritual, para que o *nhanderu* pudesse ver a doença e para que seu clamor chegasse ao criador e fosse curado. Eram usados pigmentos de urucum em todo o corpo, dos pés à cabeça, essa era a maneira de se proteger de doença espiritual.

Quando ainda são crianças são pintados para que o espírito mal não se aposse de sua alma. Por esse motivo, o grafismo e suas pinturas eram também usados para o tratamento espiritual e físico, para que qualquer ser do mato não se encante por quem está em tratamento. O ritual deveria ser acompanhado com reza e dança, de noite e antes do sol nascer. No dia seguinte, continuava até completar o seu ritual. O grafismo ainda é um meio de acreditar que há alguém que protege junto com a reza.

Acreditava-se que, no passado, como existia muito mato, era fácil de se pegar doença física e espiritual. Urucum é uma planta que era passada no corpo da pessoa que tinha doenças como depressão, ferida, dor na cabeça ou em condições especiais como “encanto” e gravidez. O urucum tem cheiro forte; acredita-se que, quando aplicado, seu efeito se processa e o paciente melhora. Quem fazia esse remédio era o curandeiro (rezador).

O tratamento de cura podia demorar um mês ou 15 dias, dependendo do paciente e de como está reagindo ao tratamento do *jegua*. Quando o tratamento era para uma criança, o remédio era passado pelo seu corpo e no rosto junto com reza, para que o espírito mal não se aproxime do doente. Na pessoa que tem depressão também era usado, mas o tratamento é diferente. Todos os dias antes que o sol nascesse era passado o *jegua* na testa do doente, cantado uma reza. Na parte da tarde o ritual continuava antes do pôr-do-sol, isso era repetido até que o doente se sentisse bem, como trazer o (*ayvu*) sua alma, sua felicidade, ou entrar em contato com seu corpo, alma e espírito no lugar. Dessa forma, o paciente se reencontrava com seu eu.

Para as meninas que começavam a menstruar deveriam ficar em resguardo por um longo período, e enquanto isso, usavam *jegua* no seu rosto, passavam urucum na sua rede ou no local em que iriam dormir. Isso tudo era para dar proteção, para que elas não caíssem em encantamento. Nas mulheres puérperas também era usado o mesmo tratamento, para elas não ficarem doentes ou com dor de cabeça, para não se encantar com algo além do seu marido. O tratamento é feito com reza, com remédio e *jegua*.

No princípio, o *teko jary ymaguare*, o deus de todos os *jary*, criou o *yrucum/urucum* de vários tipos para se pintar. Os *jara* quando criou a planta urucum foi para mostrar que quando é pintado, o *nhanderu guasu* e *hai*, nosso grande deus e nossa mãe, está na frente de quem está sendo pintado e está recebendo *jehovasa* (benção). O urucum foi a criação de *nhande rykei*, foi criado vários tipos de cores, a cor laranjada, mas existia também *yrucum* de cor vermelha, amarelo claro, preto e preto claro. No tempo *ymaguare*, a planta urucum era uma planta sagrada que quando era usada no *jegua* trazia benção. No grafismo eram dois tipos de *jegua*, um é para ritual, que era usado somente nos cantos e

na reza, feito em forma de círculo, no rosto. É sagrado, tem que ser muito respeitado, porque é identidade dos *nhanderu*, de onde vieram e marca de quem o enviou para a terra. Esse grafismo chama *jeguai rysy*. O desenho é feito bem pequeno, respeitando o limite de desenho da face do rosto em forma de círculo.

O outro tipo de grafismo é uma pintura comum, utilizada no rosto e também durante o período de resguardo da mulher que acaba de dar à luz. Nesse caso, o grafismo pode ser aplicado tanto na mãe quanto no marido e no bebê recém-nascido. Esse tipo de pintura é chamado *jeko'aku* e deve ser realizado no tempo adequado de seu *ary* (tempo sagrado ou ciclo próprio).

Esses grafismos para ritual eram feitos com cuidado. Acredita-se que quando foi usado exageradamente no passado, o *nhande rykei* e *haí* virou arara, porque ele pintou todo o seu rosto, deixou tudo vermelho e ainda derramou no seu corpo. Exagerou muito na pintura e então virou arara vermelha. O outro também que não respeitou a forma de se pintar e virou a coruja. Ele usou o *yrucum pytavy* e pintou todo o rosto. Já o que se chama *yrukuvu*, derramou em sua pele e se transformou em coruja de cor preto claro.

Tem ainda o *yrucum* amarelo claro. É bem fraco e foi usado exageradamente, não respeitou, passou em todo seu corpo todo, virou periquito. Urucum de cor verde, também gostou muito da cor, pintou o rosto, derramou no seu corpo e se transformou em papagaio.

Então é preciso respeitar a maneira como se usa o grafismo. Quando for se apresentar na frente do *nhande rykei* e vai ser pintado com o *jegua*. É por isso que a planta urucum tem muito valor na cultura Kaiowá e deve-se cuidar bem quando nasce no quintal, porque foi agraciada com *jehovasa*. Se não cuidar, também sofre consequência, é amaldiçoado pelo *nhande rykei rusu*.

Outra tinta usada era da planta jenipapo, que não existia muito nessa região. Dos seus frutos se faz a preparação de uma tinta que demora para sair do corpo. Outra tinta é urucum misturado com cinza de fogo (*tanimbukatukue*). Eles misturavam para quem tivesse alergia não ter lesão no rosto.

A ciência que envolve o grafismo Kaiowá e Guarani

O uso de grafismos entre as comunidades indígenas é bastante recorrente, contudo, observando nossa regionalidade, também é bastante comum que os indígenas não saibam o que, de fato, significam esses traços. Não sabem que existe uma mensagem que é passada por meio do grafismo e desconhecem seus significados e as formas que os mais velhos utilizavam. Ao contrário, defendemos aqui que cada pintura tem seu significado e que os indígenas Kaiowá e Guarani têm sua própria pintura. A partir do interesse pelo grafismo, os jovens são conduzidos à valorização de diversos outros conhecimentos tradicionais. Como o grafismo não se limita a um simples desenho, eles acabam descobrindo aspectos ligados à natureza, à espiritualidade, aos rituais, às festas e a novas formas de compreender as realidades que os cercam. Assim, não utilizam qualquer desenho de qualquer maneira, pois sabem que cada traço transmite uma mensagem específica, que precisa estar em sintonia com seu significado.

O grafismo Guarani e Kaiowá é representado por elementos da natureza, pois antigamente existia muito mato e nesse mato que os indígenas se inspiravam em animais para fazer seus utensílios e seus artesanatos. Os indígenas observavam nos animais da mata os traços que traziam em seus corpos. Os kunumi (meninos adolescentes) se pintavam de acordo com os animais que chamavam sua atenção, e as kunhataí (moças) faziam o mesmo.

Dessa forma, a partir do trabalho de Cabreira (2022), categorizamos o *jegua/grafismos* Guarani e Kaiowá em três usos:

- 1- Cerimônias ou rituais:** São grafismos que são utilizados apenas em rituais ou ceremoniais, como, por exemplo, do batismo. Estes grafismos somente podem ser feitos pelos *nhanderu*, *nhandesy* ou *yvyraya* (rezador, rezadora ou ainda um ajudante que um dia poderá vir a se tornar um *nhanderu* ou *nhandesy*) quando estão relacionados às atividades ritualísticas. Atualmente estes grafismos também são representados em outras atividades como em apresentações de estudantes por exemplo, nestes casos não é necessário que seja pintado por um *nhanderu*, *nandesy* ou *yvyraya*;
- 2- Festas:** São grafismos utilizados em dias festivos, que transmitem elementos alegres. Em geral são os que tem menos restrições de uso;
- 3- Esportes:** Os grafismos, que tradicionalmente estavam associados a atividades de força, como a caça ou a guerra, foram ressignificados nos dias atuais para as práticas esportivas. Geralmente inspirados em animais da natureza, esses grafismos simbolizam a força e buscam expressar aquele que se destaca por sua habilidade, sendo considerado único ou *marangatu* em Guarani. Atualmente, os adolescentes utilizam esses grafismos nos jogos e nas práticas esportivas realizadas nas escolas.;

Cabe ressaltar que atualmente observamos que podem ocorrer usos indiscriminados dos grafismos, uma vez que as pessoas não mais conhecem o que significam cada grafismo, ou mesmo não sabem qual o momento em que cada um deveria ser usado.

Assim como no grafismo, os demais elementos da cosmologia Kaiowá e Guarani também estão relacionados aos elementos da natureza. Por exemplo, no caso do *mborahei* (canto-reza) a representação da força e, portanto, do *tata* (fogo). Conforme o quadro abaixo:

Quadro 1. Exemplos da representação de elementos da natureza na cosmologia Guarani e Kaiowá.

Elemento da natureza	Ritual (<i>nhembo'e</i>)	Povos indígenas (<i>Ava kuera</i>)
Terra (<i>yvy</i>)	<i>Xiru</i> (elemento sagrado)	Vida e criação (<i>tekove jejapopyre</i>)
Fogo (<i>tata</i>)	<i>Mborahei</i> (canto) Há <i>Moröysa</i> (esfria)	Sobrevivência, guerreiro e proteção
Água (<i>omoröysa</i>)	<i>Nhemondeha</i> (roupa típica)	Essencial à vida
Ar (<i>pytuhē</i>)	<i>Guyra, jehovasa</i>	Dar a vida e respirar (<i>Jehovasa</i>)

Fonte. Elaborado por Cabreira (2022).

Paralelamente, é possível também fazer a mesma divisão para descrever os elementos da natureza associando com os quatro elementos: terra, fogo, água e ar representados no grafismo. Conforme representamos no quadro abaixo:

Quadro 2. Tipografia da representação dos elementos da natureza no grafismo Kaiowá

Elemento da natureza	No grafismo: <i>Animais (jegua)</i>
Terra (yvy)	Que vive na terra (<i>oiko yvyre</i>)
Fogo (tata)	Que rastejam e bravos: cobra
Água (omorõysa)	Que vive na água: peixe
Ar (pytuhẽ)	Que voam, livres: pássaro

Fonte. Elaborado por Cabreira (2022).

Importante lembrar que o grafismo Kaiowá tem seus próprios significados. Acredita-se que os traços não podem mudar, mesmo que pintados de cores diferentes sua simbologia permanece, ainda que para cada grafismo existe/existia uma cor apropriada. É sabido que outras etnias também podem apresentar os mesmos traços em suas pinturas corporais, contudo, o significado pode ser diferente do grafismo Kaiowá.

Para as tinturas dos grafismos, tradicionalmente o que os Kaiowá usavam era feito de *yrucum* (urucum), terra, carvão e cinzas. Essas eram as tintas utilizadas antigamente. Hoje em dia se usa muito o jenipapo, que é uma fruta que na língua Kaiowá chamamos de *mandypa* e também é uma fruta comida pelos Kaiowá. Outras tintas utilizadas hoje em dia são as tintas comerciais, como “tinta xadrez”. São compradas nas cores preta, azul, rosa, amarela e vermelha.

Contudo, reafirmamos, a cor não altera o simbolismo do grafismo. O traço de cada pintura expressa uma mensagem e um significado que não mudam.

Embora o grafismo Kaiowá não pudesse ser usado de qualquer jeito ou em qualquer ambiente, com o passar do tempo foram incorporados como parte do ornamento das coisas e das pessoas. Mas é importante lembrar que cada pintura tem que ser *nhemongarai* (batizada) primeiro para ser usada.

Da mesma forma que o cocar é feito de pena de pássaro e quem usa tem que saber qual o canto certo para isso. Da mesma forma que o colar que é feito de dente de animal tem que saber o canto para isso. Como já afirmamos, na cultura tudo tem seu *jara*.

De acordo com a cultura Guarani e Kaiowá, às vezes se não fizer o canto certo, se não respeitar o *jara*, já é o suficiente para deixar os jovens com depressão e até alguns chegam a tirar a sua própria vida (*Vÿareÿ*).

O grafismo sempre esteve presente na vida dos povos indígenas. Essas pinturas corporais sempre fizeram, portanto, parte da identidade indígena.

O grafismo surgiu a partir da representação da natureza, onde são reproduzidos traços da pele dos animais da mata. Os desenhos são naturais, feitos pelo *nhanderu* (rezador ou dono celestial das coisas), que cuida da mata. Além disso, existe o grafismo que o próprio *nhanderu* batizou antes de entregar a quem vai usá-lo.

Existem muitos tipos de grafismos; cada um tem seus significados e pode ser utilizado nas tranças de cestas e flechas, que as mulheres produzem em seus artesanatos, ou ainda em pinturas corporais e vestimentas.

Ao observar os animais, os indígenas conseguiram reproduzir as suas marcas até nas tranças das flechas, cestas, peneiras e balaios. Os materiais que eles usam para fazer essas tranças são tirados da natureza, sendo mais comum taquara, cipó Imbé e madeira. Conforme nossos interlocutores, as *Nhandesy* Floriza de Sousa, Marilda Duarte e Jaime Mariano explicam, temos grafismo de terra, água e ar (*yvy, y, yvytu*), dos animais terrestres que rastejam, animais da água e animais que voam (ver quadro 2).

As pinturas corporais são usadas em várias situações, como em cerimônia de dança e reza, na luta por terras indígenas, na festa de *kunumi pepy*, que é um ritual, na *xixa*, que é uma dança de bate pé.

A pintura corporal sempre vai estar relacionada com a natureza ou será dado pelo *Nhanderu*.

Os nomes apresentados na pesquisa de Cabreira (2022) foram pesquisados junto a anciã Maria Aparecida, da etnia Kaiowá, que realiza trabalhos artesanais como flechas, roupas, balaios e redes. Também contribuíram Natalina Ferreira, da etnia Kaiowá, que desenvolve diferentes tipos de artesanato em parceria com seu esposo, e Cassimiro Cabreira, igualmente Kaiowá.

Marilda Duarte, da etnia Guarani Nhandeva, atua na Escola Municipal Indígena Araporã, onde produz artesanatos como redes, colares e roupas tradicionais. Ela trabalha para repassar esses conhecimentos aos seus alunos.

Participaram ainda Jorge da Silva e Floriza de Sousa, ambos Kaiowá, *Nhanderu* e *Nhandesy*, que confeccionam diversos tipos de artesanato, além de Tereza Martins de Sousa, da etnia Guarani Nhandeva, também *Nhandesy*.

A professora Zélia Benites, reconhecida por seus amplos conhecimentos sobre grafismo e artesanato Guarani, e Roseli Concianza, moradora da Aldeia Panambizinho, *Nhandesy* e conhecedora da cultura Kaiowá de sua comunidade, que canta, realiza rezas e produz artesanatos como brincos, jeuaka, kuakuaha (cinta) e colares, também integram este grupo de mestres e guardiãs dos saberes tradicionais.

Abaixo apresentamos três imagens representativas do que estamos pontuando. Cabe observar que no trabalho de Cabreira (2022), foram catalogados 65 grafismos diferentes. Nossa proposta aqui é fazer uma descrição e análise com base em alguns elementos que identificamos: cerimônia ou ritual; festa; esporte; natureza/elementos da terra. De sorte que é importante que seja ressaltado, atualmente o

uso destes elementos já aparecem misturados, isso é, percebe que hoje são usados elementos que antigamente eram exclusivos para cada atividade.

Figura 1. Mboi Kuatia Rusu Ipochyva, nhorairõ, mbarete, mba'e (um tipo de cobra que voa)



Fonte. Retirado do trabalho de Cabreira (2022).

Tipologia: Festa (2).

Informante: Cassimiro cabreira.

Cores: laranjada.

Relação com a natureza: fogo, cobra que rastejam.

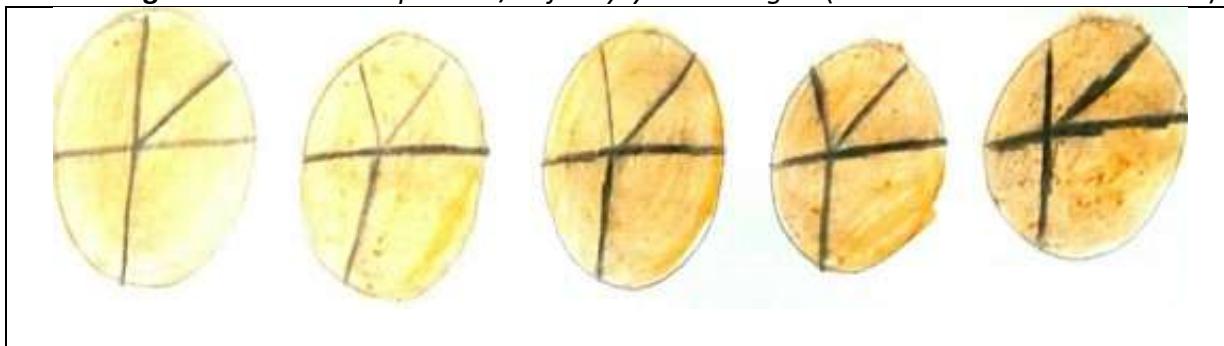
Com o que é pintado: jenipapo, urucum e terra

Quem pode usar: homens e mulheres

Quando usar: não pode ser usado com frequência, não pode ser usado na festa e em cerimônia.

Significado e História: A cobra é um animal muito bravo, quem usa pode ser atraído pela identidade de guerra é usado para ir à luta e na guerra.

Figura 2. Tanambi Pepo Rasã/Gejai Rysy kunha Jegua (desenho da asa da borboleta)



Fonte. Retirado do trabalho de Cabreira (2022).

Tipologia: Esporte (3).

Informante: Tereza de Sousa.

Cores: laranjada.

Relação com a natureza: ar, enfeite de borboletas.

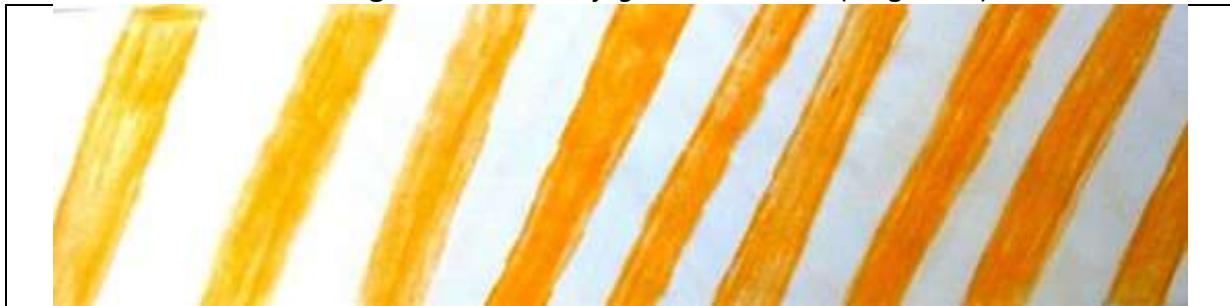
Com o que é pintado: urucum e jenipapo.

Quem pode usar: mulher.

Quando usar: quando vai para a guerra.

Significado: e História: enfeite de borboleta. Era feito um carimbo em *mimby* e depois era colocado no rosto de mulheres para a festa. Variação de borboleta de várias formas de segmento geométrico e vários traços. Significa a beleza da mulher Kaiowá.

Figura 3. Teko'aku jeguaha - Guarani (resguardo)



Fonte. Retirado do trabalho de Cabreira (2022).

Tipologia: Cerimônia ou Ritual (1);

Informante: Maria Aparecida Benites.

Cores: laranjada.

Relação com a natureza: água.

Com o que é pintado: urucum.

Quem pode usar: homens, mulher, moça.

Quando usar: quando estiver passando de transformação quando há uma mudança de importante na vida como filho, casamento.

Significado e História: *Tekoaku jeguaha* faz mudar sua vida filho marido menstruação esposa uma coisa marcante.

Outras informações: É utilizado no sentido de resguardo. Este *jegua* possui um significado semelhante para os Kaiowá, a diferença é que para os Guarani se realiza um traço, enquanto para os Kaiowá um círculo.

Considerações Finais

O trabalho teve como objetivo descrever o jegua entre os Kaiowá e Guarani. A pesquisa tem origem no estudo de Rossandra Cabreira (2022), que catalogou 65 grafismos desses povos na Reserva Indígena de Dourados (MS). Nosso registro do *jegua* foi realizado a partir da perspectiva do *teko joja*, como forma de valorizar a identidade e as memórias ancestrais dos Guarani e Kaiowá nesse território, uma vez que esses saberes guardam ensinamentos profundos sobre o modo de ser e de viver desses povos. Para isso, foi necessário, primeiramente, compreender o significado do *teko joja* na Reserva Indígena de Dourados. Observamos que, atualmente, ele passou por transformações, mas compreendemos que o *teko joja* nunca deixa de existir. Ele se manifesta em pequenas ações, gestos de solidariedade e na convivência cotidiana. O *teko joja* está presente nas pessoas de coração bom e, assim, é transmitido de geração em geração, permanecendo vivo naqueles que o cultivam.

Em seguida, discutimos o grafismo como ciência entre os Kaiowá e Guarani, concluindo que o *jegua* sempre esteve presente na vida desses povos. Essa presença reforça a identidade cultural, mesmo que os usos e significados dos grafismos tenham se transformado ao longo do tempo.

Na sequência, apresentamos exemplos da tipologia aplicada a três grafismos descritos por Cabreira (2022), destacando que alguns possuem lugares específicos de uso, enquanto outros só podem ser utilizados por homens ou por mulheres.

Por fim, destacamos que este trabalho contribui para a valorização da cosmologia Kaiowá e Guarani por meio do reconhecimento do *teko joja* como fundamento da vida e da arte desses povos. Compreender o *jegua* sob essa perspectiva é também reafirmar a continuidade dos saberes ancestrais e a força espiritual que sustenta a existência Guarani e Kaiowá no presente e no futuro.

Referências Bibliográficas

- Benites, Eliel. (2021). *A busca do teko araguyje (jeito sagrado de ser) nas retomadas territoriais Guarani e Kaiowá* [Tese de doutorado, Universidade Federal da Grande Dourados]. Faculdade de Ciências Humanas.
- Cabreira, Rossandra. (2022). *A etnografia do Jegua Kaiowá e Guarani: uma descrição analítica registrada no grafismo indígena*. [Dissertação de mestrado, Universidade Federal da Grande Dourados]. Faculdade Intercultural Indígena.
- Dias, F., & Nogueira, C. (2021, janeiro 18). *Com maior população aldeada de MS, Dourados monta plano de vacinação contra Covid-19 para indígenas*. **G1 - Mato Grosso do Sul**.
<https://g1.globo.com/ms/mato-grosso-do-sul/noticia/2021/01/18/com-maior-populacao-aldeada-de-ms-dourados-monta-plano-de-vacinacao-contra-covid-19-para-indigenas.ghtml>

Reflexiones sobre el cotidiano de género y desarrollo de mujeres campesinas e indígenas en la región de frontera del Brasil

Reflections on the everyday gender and development of rural and indigenous women in the border region of Brazil

Losandro Antonio Tedeschi

Catedra UNESCO Diversidad Cultural, Género y Fronteras

Professor titular na Universidade Federal da Grande Dourados – UFGD/Brasil

losandrotedeschi@ufgd.edu.br

<https://orcid.org/0000-0002-7454-8349>

Resumen

En este texto pretendo reflectir como desde los años 2000 se han incrementado discursos de combate a la desigualdad y exclusión en general de las mujeres y otros grupos marginalizados. Nosotros, que trabajamos con políticas de inclusión y desarrollo, somos cada vez más conscientes que las estrategias basadas en modelos económicos han sido incapaces de ofrecer un cambio genuino y positivo para muchas personas y comunidades carentes. Esto ha conducido a la búsqueda para construir herramientas y enfoques que vean más allá de la economía y hacia el mundo político, social y cultural. Esta desigualdad que afecta a los pueblos indígenas, campesinos, lo cual es sostenido desde las mismas organizaciones indígenas y populares, es un fenómeno estructural histórico, que a pesar de las políticas de desarrollo elaboradas por el estado, no ha tenido resultados, no solo por el modelo asimétrico y desventajoso para los pueblos, sino por la continua negación de las condiciones de equidad, bienestar e igualdad jurídica para los mismos. Focalizar la ciudadanía significa mirar a las personas que conforman un grupo, una comunidad o una nación y cómo trabajan dentro del grupo, comprendiendo la forma en que éste funciona. Tomar las actividades, funciones y responsabilidades de la gente como un punto de partida abre nuevas posibilidades para enfocar y, de hecho, revertir la marginalización de grupos tales como las mujeres. La exclusión de la ciudadanía por razones de género, clase, etnia está vinculada a políticas históricas del patriarcado, que hoy continúan siendo tan disimuladas y profundas que antes.

Palabras clave: ciudadanía, trabajo, género, fronteras

Abstract

In this paper I intend reflect as since the 2000s have grown speeches combating inequality and exclusion in general women and other marginalized groups. We who work with inclusive policies and development, we are increasingly aware that strategies based on economic models have been unable to offer a genuine and positive change for many individuals and underserved communities. This has led to the search for building tools and approaches that look beyond economics and into the political, social and cultural development. This inequality affecting indigenous peoples, peasants, which is supported from the very popular and indigenous organizations, is a historical structural phenomenon that despite development policies developed by the state, has had results, not only by asymmetric model and unfavorable to the people but by the continued denial of the fair, welfare and legal equality for same. Focus citizenship means looking at the people who form a group, community or nation and how they work within the group, understanding how it works. Take the activities, roles and responsibilities of people as a starting point opens up new possibilities to approach and, indeed, to

reverse the marginalization of groups such as women. The exclusion from citizenship on grounds of gender, class, ethnicity is linked to historical policies of patriarchy, which today remain as hidden and deeper than before.

Abstract: citizenship, work, gender, borders

Introducción

En años recientes, muchos(as) actores(as) del desarrollo han utilizado los derechos y responsabilidades de ciudadanía para enfocar metas del desarrollo, tales como la erradicación de la pobreza, el fin de la desigualdad de género, la discriminación y la democratización. Por su vez, activistas de los derechos de las mujeres, académicas feministas y movimientos sociales de mujeres han hecho uso de las ideas sobre la ciudadanía a fin de lograr una mayor igualdad de género.

Este artículo ofrece una reflexión sobre las categorías género, ciudadanía y desarrollo. Presenta debates claves en la literatura sobre género y ciudadanía e intenta mostrar que la ciudadanía, desde una perspectiva de género, está muy lejos de introducir derechos y participación política más amplios como metas del desarrollo. También destaco que comprender las formas en que los diversos grupos definen y experimentan la ciudadanía puede permitir a actores(as) del desarrollo y a ciudadanas y ciudadanos con quienes trabajamos hacer y pensar una nueva realidad en lo que se refiere a los derechos. En un ambiente donde el enfoque de la discriminación y la exclusión se coloca cada vez más firmemente en la agenda, junto al desarrollo económico y técnico, comprender la ciudadanía a partir de sus realidades locales y culturales puede ayudar a brindar un panorama más amplio de la base de dicha discriminación y exclusión. Este enfoque centrado en indígenas y mujeres campesinas (instaladas por la reforma agraria en Brasil) es un recurso esencial para efectuar cambios positivos.

La ciudadanía distante de las mujeres

La ciudadanía tiene que ver con la pertenencia a un grupo o comunidad y con los derechos y responsabilidades que esa membresía confiere. Por tanto, la ciudadanía puede ser una relación con el Estado y/o un grupo, sociedad o comunidad. Es al mismo tiempo una condición – o una identidad – y una práctica o proceso de relacionarse con el mundo social mediante el ejercicio de derechos/protecciones y el cumplimiento de obligaciones.

La exclusión y marginación de la ciudadanía no sólo tienen que ver con ser una persona extranjera en un sentido geográfico. Grupos como las mujeres, las minorías étnicas y las personas pobres pueden quedarse fuera de la ciudadanía plena. Las experiencias de ciudadanía, por tanto, también dependen de la posición y los roles sociales – roles que son dictados por relaciones sociales de poder desigual, formadas sobre la base de la raza, etnidad, casta, clase y género. Los roles y las relaciones dentro de las sociedades dictan quién está “adentro” y quién “afuera”, así como cuáles actividades son valorizadas. También conducen a diferentes tipos y niveles de exclusión de las ventajas que la pertenencia implica.

Los roles y las relaciones de género son una de esas relaciones de poder. El género se refiere tanto a los significados como a las prácticas sociales de ser mujer y ser hombre. Las relaciones entre grupos de mujeres y hombres y dentro de estos grupos difieren de una cultura a otra, han cambiado con el paso del tiempo y se transforman constantemente². Sin embargo, en todo el mundo las mujeres enfrentan desventajas en el acceso a los recursos y al poder, en comparación con hombres de su misma raza, clase o grupo étnico. Ellas a menudo también sufren una doble exclusión. Las mujeres que viven en comunidades étnicas minoritarias, por ejemplo, pueden ser discriminadas debido a su raza y a su género.

Los roles sociales y las responsabilidades de las personas son centrales para su experiencia de la ciudadanía. Los roles y la condición de las mujeres y los hombres varían de una sociedad a otra. Sin embargo, en la mayoría de sociedades las mujeres asumen una función mucho mayor en las tareas del hogar y el trabajo de cuidados, además de participar menos en la política formal y quizás menos aún en la obtención de salarios. Las nociones sobre la baja condición de las mujeres y la mayor posición de los hombres están arraigadas tan profundamente que hacen que esta relación entre mujeres y hombres parezca natural, aun para las mismas mujeres. Las luchas por la igualdad de género orientadas a revertir el desequilibrio de poder y recursos entre mujeres y hombres pueden lograr esto cuestionando y desafiando dichos roles³.

La ciudadanía puede ser un concepto dinámico que incorpore negociaciones relacionadas con la pertenencia, la exclusión, los roles y valores, el poder y la igualdad. Tales negociaciones pueden confluir en torno de las luchas para incluir los roles o actividades que quedan fuera de la ciudadanía o que son subvalorados en ésta – y, por tanto, para incorporar a quienes emprenden esas actividades. Es importante que estas luchas no fijen dichos roles, sino que permitan que sean negociados. Las personas asumen una variedad de actividades en la sociedad y se les debe ver como seres completos y complejos. Más que nada, las personas deben ser capaces de articular cómo ellas mismas ven su posición y sus contribuciones a los grupos a los cuales pertenecen.

En la última década, asistimos a un renovado interés por la cuestión de la ciudadanía desde una óptica del género, la extensa bibliografía sobre el tema así parece confirmarlo⁴. Y entre esas numerosas obras publicadas sobre el asunto, los temas giraban en torno de un eje común: ¿Por qué la ciudadanía no ha dejado de ser un problema para las mujeres? La senda para la respuesta, en gran medida, ya fué apuntada por Scott (2005) cuando, también en los años noventa, se cuestionaba: “la ciudadanía es neutra desde el punto de vista del género”⁵

² SCOTT, Joan. (2005,p.17)

³ Astelarra, 1992.

⁴ Algunos autores brasileños: CAMARA, Cristina; CAPPELLIN, Paola. Gênero, trabalho e cidadania nos anos 90. Contribuições para atualizar o referencial teórico. In: ABRAMO, Laís Wendel & ABREU, Alice Rangel de P. (orgs.). *Gênero e trabalho na sociologia latino-americana*. Rio de Janeiro, ALAST, 1998; DEMO, Pedro. *Cidadania menor: algumas indicações quantitativas de nossa pobreza política*. Petrópolis, Vozes, 1992, (Debates Sociais e políticos); BRITO, Maria Noemi Castilhos. *Gênero e cidadania: referenciais analíticos*. Estudos feministas, Rio de Janeiro, v.9, n.1, p.291-298, 2001; BONACCHI, Gabriella; GROPPY, Ângela. *O dilema da cidadania*. Direitos e deveres das mulheres. São Paulo: Unesp, 1994; SCOTT, Joan. *O Enigma da Igualdade. Revista Estudos Feministas*, vol 13. nº01 (jan-abril 2005) . Florianópolis: UFSC.

⁵ Scott, Janeiro a Abril de 2005.

Lo que la teoría feminista contemporánea ha puesto de manifiesto es un dilema importante a la hora de abordar la cuestión, tanto en la teoría como de la práctica de la ciudadanía, pues, ¿cómo ascender a un status – la ciudadanía – que se supone igualador y neutro cuando en la realidad la propia categoría comporta representaciones y prácticas desiguales desde el punto de vista del género? Carole Patemann⁶ se ha referido en ese sentido, específicamente en sus discusiones, a que se coloca entre reivindicar la inclusión en ese concepto patriarcal de ciudadanía, alegando la igualdad entre hombres y mujeres – igualdad que resulta ser falsa – o bien insistir en la importancia de las capacidades y actividades diferenciales de las mujeres para forjar la ciudadanía y la política, pero son esos aspectos los que precisamente la ciudadanía patriarcal excluye.

El universalismo implícito de la ciudadanía⁷, por tanto, se presentaría como una armadilla falsamente igualadora, y por su vez, el particularismo representaría los límites del concepto. Desde las teorías del contrato social clásico, el modelo de sujeto propuesto, se caracteriza por el discurso del igualitarismo, sin embargo, codificando la inferioridad implícita de cada uno de ellos, es como si fuese necesario reforzar la inferioridad femenina en el momento en que el universalismo iluminista parecía colocarlo en discusión⁸.

El universalismo moderno se fundamenta en una ideología individualista que defiende la autonomía y la libertad del individuo, emancipado de las creencias religiosas y de las dependencias colectivas. Por definición, la ideología racionalista ilustrada se fundamenta en la idea de una humanidad indiferenciada en la que todos los individuos tengan los mismos valores y los mismos derechos⁹.

⁶ Pateman, 1993.

⁷ Para Chiara Saraceno (1994), los individuos son ciudadanos en cuanto miembros de una comunidad en relación a la cual son responsables. Las mujeres fueron excluidas de la ciudadanía, no solamente por los intereses de la comunidad familiar, como también por su diferencia en relación a los “iguales” – los hombres. La autora afirma que la diferencia (en relación a los hombres-ciudadanos) fue política y simbólicamente construida, de tal forma que la exclusión de las mujeres aparece en el propio origen del concepto. Esta dificultad de inclusión de las mujeres en el universo de la ciudadanía es el resultado de la construcción histórica segundo la cual son portadoras de funciones ligadas a los papeles de la naturaleza, en cuanto esposas y madres de los ciudadanos. Según la autora, *“o fato de pertencer à comunidade, a unidade familiar pelo casamento e a responsabilidade de gerar filhos para a família (para o marido) constituem, para os “pais” da cidadania, a “causa” da incapacidade das mulheres de serem cidadãs, tornando-as ao mesmo tempo dependentes do marido. Reconhecê-las como sujeito de direito autônomo como os homens, de fato solaparia as bases da unidade da família, introduzindo a possibilidade do conflito legítimo e da negociação dos interesses entre iguais. As mulheres não são portadoras de interesses autônomos mas apenas os da família, tal como são definidos a partir dos interesses e poderes dos maridos-cidadãos. São suas relações “privadas” e contrapostas às “sociais”, que lhes negam o estatuto de cidadãs.”* (p. 28).

⁸ Sobre ese tema ver: TEDESCHI, Losandro A. História das Mulheres e as representações sobre o feminino. Campinas: Ed. Curt Nimuendaju, 2008

⁹ Desde un cierto punto de vista, mi posición es próxima de la de Elisabeth Badinter, porque pienso que no es posible conciliar la lucha feminista con un concepto totalmente fragmentado de razón, como el que es defendido por algunas posiciones pos-modernas. En este contexto, tal como algunas filósofas españolas, en particular, Célia Amorós, defiendo que fue la Modernidad que definió el paradigma racional capaz de permitir pensar modelos de vivir e de agitar libertadores e igualitarios, no siendo, por eso, posible continuar a luchar por igualdad de derechos y perspectivas transformadoras de la sociedad si no recapacitamos profundamente como el concepto moderno de racionalidad construyó sujetos de derecho.

Libertad, igualdad y fraternidad son las marcas ideológicas de la revolución francesa y de una nueva manera de entender las relaciones sociales y políticas. Sin lugar a dudas, estos derechos que son definidos con aspiraciones de universalidad, rápidamente, cuando van a ser concretizados políticamente, imponen restricciones a las mujeres.¹⁰

Carole Pateman (1993) define la ciudadanía como una categoría patriarcal construida sobre la imagen masculina, y la alternativa es criar una concepción de ciudadanía diferenciada, reconociéndose la capacidad que las mujeres poseen y que los hombres carecen: la maternidad. Por ejemplo, criticando el feminismo domesticado, Pateman argumenta que esta visión “dá devido peso à diferença sexual num contexto de igualdade civil, exige a rejeição de uma concepção unitária (isto é masculina) do individuo, abstraído de nossa existência encarando a divisão patriarcal entre o privado e o público”.¹¹ El contrato sexual explica que las mujeres fueron pactadas fraternalmente por los varones y que dicho pacto las excluía de los derechos civiles y políticos y que las confinaba al territorio doméstico. La ruptura de la universalidad ética, política y epistemológica no ha sido solamente una incoherencia de la ilustración sino también uno de los elementos más potentes de la deslegitimación política de las democracias modernas, pues excluye de la lógica democrática y del principio del mérito a las mujeres y se han aplicado a la lógica estamental: democracia para los hombres y el status adscriptivo para las mujeres¹². Pateman (1993) nos plantea que su objetivo es ir más allá de la igualdad y de la diferencia, y que el ámago del asunto no es la diferencia sexual, pero si la subalternización de las mujeres, y de cómo subvertir las mujeres que fueron subyugadas dentro de esa cultura.

En el contexto de la ilustración feminista y en el seno del principio de la igualdad se crea lo que Célia Amorós define como el “género vindicación”¹³. Esa filósofa entiende “vindicación” como una crítica política a la usurpación que los hombres han realizado de lo que los hombres mismos vienen definiendo como genéricamente “humanos” y por él reclama por la igualdad a partir de una irracionalización del poder patriarcal y una deslegitimación de la división sexual del trabajo.

Con las nuevas “luces” del siglo XVIII la diferencia entre hombres y mujeres fue esclarecida por la justificación de una diferencia social, cultural e histórica basadas en una visión biológica, en la cual los hombres y mujeres son tratados como radicalmente diferentes. El resultado de eso es que a partir de la idea de una diferencia biológica “natural”, se pasó a justificar y proponer inserciones sociales diferentes para los dos sexos. Sin embargo, permanece la pregunta sobre ¿cómo en un siglo donde la argumentación por la participación de todos era imperativa, la mitad de la población no podía sentirse incluida concretamente?

Las mujeres son la mitad de cada categoría social, de cada movimiento social o de cada sociedad. Y no solamente eso: “a posição das mulheres é um elemento estrutural que determina o carácter de toda a cultura”.¹⁴ Por todo eso, podemos decir que las mujeres forman un colectivo cualitativo y

¹⁰ Cobo, 1995.

¹¹Pateman, 1993, p.38.

¹² Amorós, 1985.

¹³ Idem.

¹⁴ Bock, 1989, p.160.

cuantitativamente distinto a los ya nombrados. Su singularidad está relacionada con su presencia en todos los grupos sociales, todavía que invisibilizadas y desapoderadas debido a su sexo.

Hay diversos tipos de discursos de legitimación de la desigualdad de género en las narrativas históricas. La tradición occidental judaico-cristiana, por ejemplo, incorpora en sus narrativas una representación sobre el trabajo femenino (doméstico = privado) y que pasa a ser entendida como labor de/en la casa, las tareas de la familia, que se realizan exclusivamente en el ámbito privado y como este esfuerzo aislado, condición de la “naturaleza”, como no-productivo.

Desde este debate, se pregunta Joan Scott si “existe um interesse das mulheres que atravesse as barreiras de classe, etnicidade e raça e, se assim for, em que consiste.”¹⁵ Amorós, responde a esta cuestión explicando que el sexismo es una forma identifiable de opresión, muchos de los efectos son percibidos por las mujeres con independencia de la raza, clase o cultura a que pertenecen. Utilizando investigaciones empíricas sobre el trabajo de las mujeres en los países pobres, concluyen que las condiciones de las mujeres en el tercero mundo son “similares, porém, mais agudas e acentuadas” que a de los países ricos.¹⁶

La desigualdad que experimentan las mujeres no es casual ni aleatoria. Por largos siglos sometidas a una socialización generalizada que se han concretizado socialmente en el ejercicio de las funciones (esposa, madre, cuidadora, guardiana de los buenos costumbres, da cultura, entre otros), cuyo contenido las separaba de lo público y lo político y las confinaba al territorio de los cuidados y de los afectos, han sido suficientes para que las sociedades patriarcales se hayan configurado lentamente como sociedades estratificadas desde el punto de vista del género.

Joan Scott explica muy bien que la “questão é que as mulheres são politicamente eficazes quando se mobilizam como categoria social”.¹⁷ El feminismo de tradición igualitaria considera la construcción de la identidad feminista como una condición de posibilidad para que las mujeres se constituyan en sujetos y para articular colectivamente la lucha política. Esa identidad, distante de bases calcadas en esencias o ontologías, como sugiere Amorós, es crítico-reflexiva con relación a la identidad femenina. El feminismo de la igualdad ha afirmado en numerosas ocasiones que no hay una identidad esencial femenina, ni tampoco una unidad original y previa que recuperar. El fundamento en construcción de una identidad feminista es que todas las mujeres comparten inicialmente una situación de discriminación. La identidad debe ser entendida instrumentalmente como el fundamento de la lucha contra la opresión, pero nunca como la exaltación de una diferencia o de una esencia. Sin identidad colectiva no hay movimiento social ni posibilidades de combatir las prácticas de exclusión impuestas a las mujeres.

La identidad¹⁸ se produce cuando los actores sociales, embasándose en los materiales culturales de que dispone, construyen una nueva identidad que redefine su postura en la sociedad e, al hacerlo,

¹⁵ Scott, 2007, p. 25.

¹⁶ Amorós, 1997.

¹⁷ Scott, op.cit. p.110.

¹⁸ Beauvoir, 1990.

busca la transformación de toda la estructura social. Los derechos de ciudadanía poseen sus fronteras en la esfera privada, y eso tuvo consecuencias desastrosas para la vida das mujeres, tales como la tradicional “cultura” de la violencia doméstica como un “asunto privado”, que no era de interés de las políticas de ciudadanía en la esfera pública.

Según Deere¹⁹ (2002), la ciudadanía fue caracterizada por una noción pasiva y una diferencia entre igualdad formal y real. En cuanto la igualdad formal se refiere a la igualdad de derechos, la real se refiere a la igualdad de resultados. La autora destaca que no solamente los pobres son incluidos en esa perspectiva de ciudadanía, sino también las mujeres. Se trata de un concepto individualista, sin distinción de clase o de género.

Sin embargo, la conquista de derechos para las mujeres campesinas e indígenas no representó en la verdad la expansión de la ciudadanía. En otras palabras, conquistada parte de los derechos legales de ciudadanía²⁰, se tornó evidente que los mismos no consiguieron alterar, por las vías tradicionales de la democracia representativa, el cuadro de profunda asimetría entre hombres y mujeres en las instancias de las relaciones de poder e género en el medio rural en Brasil.

La construcción de la ciudadanía es un "proceso de maduración", pues implica la reflexión sobre valores que fueron inculcados a lo largo de nuestra historia. Esos valores, distanciados de la noción de ciudadano pleno y participante, nos condicionan a aceptar formas tuteladas de ciudadanía que impiden la emancipación como individuos y, consecuentemente, como sociedad. La ciudadanía concedida a las mujeres campesinas presenta la marca del paternalismo y del personalismo, pues su extensión y contenido encuentran origen en las relaciones sociales de género, desiguales y opresivas, que les confirieron responsabilidades materiales y simbólicas en la esfera familiar, funcionando como instrumento de contención para el acceso de las mujeres a la vida pública.

Giuliani²¹(1997) considera que la conquista de la ciudadanía femenina en Brasil quedó reducida al acceso a los derechos sociales, sin haber sido ampliada a la esfera del trabajo, resaltando que la mera conciencia de la opresión no construye sujetos autónomos. Llama la atención para el hecho de que tener conciencia de las desigualdades, de la concentración del poder y privilegios, de todas las formas de injusticia y de su fundamento, por si solo no transforma la realidad. El sujeto autónomo es aquel capaz de emplear su creatividad para realizar transformaciones. Si la información y la conciencia están acompañadas de apatía y resignación, no hay perspectivas de cambios, una vez que, en estas condiciones, el individuo no influye en la dinámica social, nada de nuevo realiza y, por eso, permanece en la misma condición de objeto que aquel que no posee ninguna conciencia.

Deere y León²²(2002) argumentan que los Movimientos de Mujeres en América Latina no poseen una postura clara y enfática con relación a la posición económica y social desigual de las mujeres. El derecho de tomar decisiones sobre la propia vida depende de una cierta reserva financiera, lo que en el campo

¹⁹ Deere, 2002.

²⁰Assegurando garantias constitucionais, como salário-maternidade, aposentadoria aos 55 anos, reconhecimento profissional, auxílio-doença, indenização por acidente de trabalho, entre outras conquistas.

²¹ Giuliani, In: Priore, 1997, p. 640 a 667.

²² Deere, 2002.

no ocurre de manera equilibrada. Sin embargo, lo que podemos constatar con relación a la realidad de las mujeres campesinas en las regiones de la frontera sur brasiliense difiere de las constataciones y lecturas de ciertas analices más contextuales no llevando en cuenta las regionalidades. En nuestro caso, hombres y mujeres adquiriendo el derecho al beneficio de jubilación rural, se igualan en la esfera formal y acaban por construir ciertas negociaciones culturales entre ambos.

Scott²³ refiere también que, mientras las mujeres no tengan una postura clara y objetiva acerca de sus papeles, que extrapolen los espacios de lo privado y de la simple conquista de derechos sociales, continuarán reforzando representaciones y concepciones de un mundo masculino, criador de los significados del concepto de trabajo, de derechos laborales e hasta mismo de los derechos humanos. Así, vivimos en un mundo donde la ciencia y la cultura han sido construidas por el poder masculino y, por lo tanto, solamente se ha valorizado aquello que se relaciona a los hombres. En ese caso concreto de que nos estamos ocupando – la ciudadanía, desarrollo y género de las mujeres campesinas e indígenas –, todas las actividades relacionadas a la sustentación de la vida humana, que tradicionalmente han sido realizadas por las mujeres y, en gran medida, se caracterizan porque su resultado desaparece en el propio desarrollo de las mismas, no han sido valorizadas; al contrario, aquellas que se realizan en el mundo público, cuyos resultados trascienden el espacio doméstico, y que tradicionalmente han sido realizadas por los hombres, gozan de valor social.

Este clivaje tiene relación con la diferenciación que Hannah Arendt (1988) establece entre *labor* y *trabajo*. Para la autora, la labor guardaría relación con la satisfacción de las necesidades básicas de la vida y correspondería a aquellas actividades que no dejan vestigios, que su producto se agota al realizarlas y, por eso, generalmente han sido depreciadas. Por otro lado, el resultado del trabajo tendría un carácter más duradero y objetivo, en el sentido de la relativa independencia de los bienes de quien los producen, dado que no estaría ligado a los ciclos repetitivos y a las urgentes necesidades humanas y, consecuentemente, sería producto de actividades más valorizadas y reconocidas. Es notoria la semejanza - tanto en contenido como en la valorización social – de estos dos conceptos: trabajo doméstico e trabajo público, respectivamente²⁴.

La segunda razón tiene que ver con el funcionamiento de las representaciones sociales²⁵ en los sistemas económicos. Históricamente, los sistemas económicos han dependido de la esfera doméstica: han legitimado una determinada estructura familiar que ha permitido asegurar la necesaria oferta de la fuerza de trabajo a través de las mujeres²⁶. En el caso de las mujeres que viven ligadas a la tierra, la actividad de cuidar de la vida humana se constituye en nexo entre el ámbito doméstico y la producción del mundo público. Por eso es importante que ese nexo permanezca oculto, porque facilita el desplazamiento de los costos desde la producción capitalista hasta la esfera doméstica.

Creemos que el feminismo y los movimientos de mujeres deben prestar atención a las diferentes manifestaciones y las maneras por las que persistentemente reproducen los sistemas de opresión y

²³ Scott, p.5-22.

²⁴ Arendt, 1981, p. 64.

²⁵ Chartier, 1995. p. 37-45.

²⁶ Perrot, 1988.

dominación sociales, sin interpretar las diferentes manifestaciones como simples demostraciones de diferencia. Quiero decir, es necesario desalojar el patriarcado y entender el sistema sexo/género inserto en las redes sociales y políticas complejas. Dado que las coordenadas de las injusticias sitúan la gente en localizaciones sociales diversas²⁷, tenemos que ser capaces de reconocer (al menos no silenciar) estas diferencias. Y los análisis en este sentido no pueden ser entendidos o interpretados como modelos de la diferencia, sino como una manifestación (tan importante como otras) de las formas que asume el sistema sexo/género para mantenerse y perpetuarse.

La lucha por la ciudadanía de las mujeres campesinas e indígenas, es na práctica de la acción política un componente fundamental para que esos grupos sociales se tornen activamente participantes, pudiendo influenciar en los procesos de decisiones en diferentes instancias, buscando conquistar intereses comunes a través de la ampliación de la democracia. En este sentido, la ciudadanía tiene que ser considerada como un proceso dialéctico en construcción y de transformación social, principalmente en el campo de las relaciones de género, en la medida en que los derechos deban ser extendidos a todos y pensados a partir de sus necesidades.

La construcción de la ciudadanía para mujeres y hombres demanda nuevas representaciones de las relaciones de poder, resignificando el sentido de la libertad y de la igualdad de la ciudadanía, no más por la lógica dominante (masculina, patriarcal y liberal) que reduce ciudadanos y ciudadanas, hombres y mujeres a consumidores y propietarios y sí bajo la lógica que considere la diversidad de personas, la diversidad de las mujeres y las desigualdades existentes entre ellas propias, llevando a nuevas políticas de inclusión y desarrollo social.

Género y desarrollo y algunas controversias

La definición de desarrollo está marcada desde sus inicios, en la década de los 50, por una concepción formal basada en la centralidad del mercado capitalista como institución protagonista del desarrollo económico, separándola así de otras instituciones sociales tales como el parentesco o la religión. Esta concepción, según Esteva²⁸ (2000), alentó la extensión de la escasez como un fenómeno universal y al mercado como recurso frente a tal escasez asociándolo al crecimiento económico, entendido este como aumento de la renta *per capita*.

Así, se parte de una ideología económica occidental centrada en la escasez, lo que va a incidir de manera directa en las concepciones económicas de los países donde se ejecutan proyectos de desarrollo y en las relaciones de género. Las nociones de desarrollo anulan el valor de la diferencia e implica una imposición tácita de los valores occidentales a otras partes del mundo, lo que vendría a significar una nueva ola de colonialismo. La separación de dos mundos definidos así jerárquicamente ha creado un imaginario de ambos como mundos totalmente opuestos.²⁹

²⁷ Fraser, 1997.

²⁸ Esteva, 2000.

²⁹ Bhabha, 1998.

Algunos teóricos³⁰ proponen una definición del desarrollo que podríamos denominar cultural. Estas propuestas parten de entender el desarrollo como un proceso que mantiene sus propias lógicas a partir de la interacción con las comunidades locales concretas donde se llevan a cabo, es decir, el desarrollo es definido por todos los actores involucrados en él.

De esta forma, entendemos que esta nueva dinámica de transformación está vinculada a una mayor capacidad de reorganización social o de gestión social desde la base, donde los actores sociales (hombres y mujeres que viven en el local), involucrados, articulados y organizados, ejercen su papel de ciudadanos y ciudadanas. O sea, reivindican lo que les es de derecho, asumen el control social de las políticas públicas que rigen su territorio e interfieren, contribuyendo diferenciadamente, en la construcción de nuevas políticas adecuadas al escenario local.

Los procesos que van a posibilitar este movimiento son diversos, pero precisan ser democráticos, considerar las diferencias de género y étnicas existentes en el local e incidir directamente en el empoderamiento de grupos sociales específicos, antes marginalizados en las esferas de tomada de decisión. Las respuestas que surgen de las localidades serán reflejos de la mayor o menor capacidad de articulación de sus actores sociales.

Identificamos local como el territorio donde viven y se relacionan los individuos - mujeres y hombres - donde las redes sociales y productivas se hacen presentes, produciendo disputas e conflictos, que por su vez, generan respuestas, dando espacio para iniciativas revertidas para la posibilidad de creación de otra vía de desarrollo.

La condición de hombres y mujeres de una determinada localidad, según la investigadora Martha Lya Velásquez Toro³¹, en innúmeras sociedades la identidad masculina está más asociada a un poder de dominación, mientras que la identidad femenina a un poder de sumisión o a un "no-poder". La construcción de esas identidades se da socio-culturalmente, y valoriza papeles y funciones diferenciadas que hombres y mujeres asumen, en la familia, en la escuela, en el trabajo y en los diferentes ambientes de convivencia y socialización. La mujer, según Toro, está generalmente asociada a desempeñar un papel reproductivo – socializador y organizador – mientras que el hombre a un papel productivo – proveedor de la sobrevivencia familiar. Estos papeles también definen una ligación mayor de la mujer con el ámbito privado y del hombre con el ámbito público.

Cuando el foco del trabajo es el desarrollo local, lo que parece ser importante percibir es que la dimensión del género como construcción social, define funciones diferenciadas para hombres y mujeres en los ámbitos reproductivos, productivos, políticos, comunitarios y culturales específicos. Según Brumer (1990), de esa forma el enfoque de género en el contexto local, permite optimizar el análisis de la realidad específica e identificar de forma explícita las diferencias socialmente

³⁰ En la senda de ese pensamiento es posible destacar Amartya Sen - Profesor de la Universidad de Lamont y Harvard - Premio Nobel de Economía 1998. Información extraída de "**La cultura como base del desarrollo contemporáneo**"; Diálogos UNESCO. In: www.oie.es/cultura

³¹ Conferencista del Proyecto "Fortalecimiento del liderazgo de la mujer, la planeación del desarrollo y el proceso de paz con perspectiva de género – "Mujeres en la Gestión Local", Federación Colombiana de Municipios, Bogotá, Colombia, diciembre de 2001 In: www.coepbras.org.br.

determinadas y las formas de relacionamiento existentes entre mujeres e hombres en el territorio en estudio. Estas diferencias inciden en las condiciones y posiciones asumidas por hombres y mujeres, actores sociales, de la localidad³².

Visualizar y explicitar las diferentes condiciones en que viven mujeres y hombres en una localidad permite también, mejor dimensionar las relaciones de poder existentes en las relaciones entre: hombres y hombres, mujeres y mujeres y entre hombres y mujeres en un determinado territorio. Por otro lado, lo que se encuentra en la base del desarrollo a partir de lo local es la configuración de redes socio-productivas de base comunitaria y dinámicas democrático-participativas que van produciendo la ampliación de la esfera pública y construyendo ciudadanía. Si esa construcción atiende adecuadamente las demandas diferenciadas de los actores sociales (hombres y mujeres, jóvenes, adultos(as) y personas de edad avanzada) se amplían las posibilidades para la transformación de las relaciones desiguales de poder existentes en las comunidades locales.

Con la perspectiva de mediar el desarrollo local de base comunitaria, a partir del enfoque de género es pertinente la cuestión: ¿cuál es la importancia y el papel del/de la “mediador(a)” en este proceso? ¿Cuál es nuestro papel en cuanto mediadores(as) de los agentes de transformaciones? ¿Qué transformaciones queremos? Si no estamos hablando de un desarrollo impuesto de arriba para abajo, centralizado en sus formas de decisión y defendemos una propuesta participativa que cualifique e impulse el protagonismo local y las cuestiones de género, entonces el papel de mediación de los agentes de transformación precisa estar consonante con este movimiento.

Cabe resaltar que procesos participativos, estimuladores del desarrollo local están en constante construcción y no pueden ser traducidos en un método específico. La incorporación del enfoque de género en estos procesos es al mismo tiempo, una estrategia que evidencia que mujeres y hombres tienen necesidades, intereses y potencialidades de desarrollo diferentes y una herramienta que garante que los efectos o beneficios del desarrollo alcancen de forma equitativa a hombres y mujeres, agregando calidad al desarrollo local.

Incorporar la dimensión de género al desarrollo local contribuye para construir la democracia una vez que esta presupone la búsqueda de la igualdad con respeto por las diferencias, como base para un nuevo relacionamiento humano. Una de las representaciones más problemáticas y que coloca en cuestión la propia visión que se tiene del desarrollo es la que remite a las causas de la desigualdad como siendo un problema del sur, un problema del subdesarrollo³³.

Luego, el “desarrollo” sería la respuesta simple para acabar con las desigualdades. Al vehicular las imágenes y discursos sobre los/as otros/as somos muchas veces responsables por una mala interpretación de las causas complejas de las asimetrías. Enfocar demasiado al/a la otro/a nos hace olvidar de nosotros y del hecho de que las desigualdades no eligen sociedades, ellas ocurren de diferentes maneras y de formas diversas en sociedades distintas. Otra cara de la misma moneda es el

³² Brumer, p.124-42.

³³ Sobre el desarrollo y su eficacia en regiones de desigualdad étnica y de género, consultar: HOFFMANN, 2001.

“culturalismo” exagerado: la justificación “cultural” de las desigualdades esconde las verdaderas raíces de los desequilibrios de poder e no lleva en cuenta las evoluciones y convulsiones internas de la cultura³⁴.

Estos proyectos, por no consideraren una distinción entre “condición” y “posición” de las mujeres³⁵en contextos culturales diversificados, no consiguen traer cambios significativos en la vida de la población femenina. En verdad, muchos de ellos consiguieron ampliar el ingreso familiar, garantir el acceso de las mujeres a salud, la educación, etc., pero no proporcionaron cambios significativos en la posición social de las mujeres. Estas continuaran subyugadas, excluidas de cualquier esfera de decisión y autonomía³⁶.

Estas limitaciones en las políticas de desarrollo con enfoque de género, permanecieron durante mucho tiempo dominando los proyectos de desarrollo. La falsa preocupación con la preservación de la llamada cultura popular (mismo que ella sea opresora y violenta), el miedo en promover cambios cualitativos en la división sexual del trabajo y en la estructura familiar poniendo en riesgo el poderío masculino, sirvió apenas para mantener el dominio patriarcal intacto.

A partir dos años 80, las feministas comenzaron a cuestionar las estrategias de desarrollo y las intervenciones de estos proyectos que no atacaban los factores estructurales que perpetúan la opresión y exploración de las mujeres, en especial de las mujeres pobres. En este contexto es que los movimientos de mujeres passan a utilizar el concepto de empoderamiento.

El concepto de empoderamiento surgió con los movimientos de derechos civiles en los Estados Unidos en los años setenta (*empowerment*) a través de la bandera del poder negro, como una forma de auto valoración de la raza y conquista de una ciudadanía plena. El término comenzó a ser usado por el movimiento de mujeres ya en los años setenta. Para las feministas el empoderamiento comprende la alteración radical de los procesos y estructuras que reducen la posición de subordinación de las mujeres como género. Las mujeres se tornan empoderadas a través de la toma de decisiones colectivas y de cambios individuales.

De acuerdo con Cevasco³⁷, el empoderamiento de las mujeres, representa un desafío a las relaciones de poder dominantes. Es un desafío a la ideología patriarcal (que es también machista), influye en la discriminación no solo de género, sino también con las desigualdades sociales. Por un lado el

³⁴ Rosaldo; Lamphere, 1979.

³⁵ Los conceptos de condición e posición femeninas en la óptica desarrollista fueron elaborados por Yong, Kate. El potencial transformador en las necesidades prácticas: empoderamiento colectivo y el proceso de planificación. In. LEON, Magdalena. Op.cit. 234

³⁶ . No debemos olvidar que la incorporación masiva de las mujeres en el mercado laboral, especialmente en la industria, asegurando al mismo tiempo un aumento en el ingreso familiar y eliminar el aislamiento casa de la mujer, no proporcionan la autonomía de un individuo o de la división sexual de la mujer del trabajo. Significaba, en cambio, una sobrecarga de trabajo (segunda ronda), un aumento de las responsabilidades, el abandono de los niños, más vulnerables al acoso y la violencia sexual.

³⁷ Cevasco, 2005.

empoderamiento de las mujeres significa, el “desempoderamiento” de los hombres, del poder dominador y subordinador. Por otro lado, las mujeres más empoderadas inauguran formas de relacionamiento más solidarios, eliminando, por ejemplo, la responsabilidad masculina como siendo la única responsable por el sustento de la familia. Significa un empoderamiento de orden también psicológica/emocional que permite avanzar en la dirección de la disminución de los estereotipos de género y en la construcción de una sociedad más igualitaria y solidaria.

El empoderamiento de las mujeres representa un desafío a las relaciones patriarcales, en especial dentro de la familia, al poder dominante del hombre y la manutención de sus privilegios de género. Significa una mudanza en la dominación tradicional de los hombres sobre las mujeres, garantíéndoles la autonomía en lo que se refiere al control de sus cuerpos, de su sexualidad, de su derecho de ir y venir, bien como un rechazo al abuso físico y a violación sin castigo, el abandono y a las decisiones unilaterales masculinas que afectan a toda la familia.

Según León, el empoderamiento de las mujeres libera y empodera también a los hombres en sentido material y psicológico, ya que la mujer consigue tener acceso a los recursos materiales en beneficio de la familia y de la comunidad, a compartir responsabilidades, y también debido a que se permiten nuevas experiencias emocionales para los hombres y los libera de estereotipos de género.³⁸ El proceso de empoderamiento de la mujer trae consigo una nueva concepción de poder, asumiendo formas democráticas, construyendo nuevos mecanismos de responsabilidades colectivas, de tomada de decisiones y responsabilidades compartidas.

Pero algunos se desarrollan en contextos que les proporcionan una relativa libertad de ejercer sus propios valores y costumbres. A pesar de su importancia numérica, de proporcionar pistas interesantes en temáticas de empoderamiento y en términos de la diversidad de problemáticas que se plantean, existe poca información construida sobre la base de visibilizar su papel, sus potencialidades y su situación desde una perspectiva de género. Tener información diversa y sistematizada sobre estas nuevas identidades podría proporcionar criterios importantes con relación a procesos de ciudadanía, subjetividades, empoderamiento y potencialidades de los propios grupos de mujeres indígenas y campesinas en los contextos de mestizaje cultural, para el desarrollo y la superación de la pobreza en comunidades agrarias en región de frontera como la nuestra.

La intervención de los latifundios, terratenientes, en territorios indígenas, e incluso el desarrollo concebido por el Estado para estos territorios no toma en cuenta que la tierra tiene un significado diferente en la cosmovisión indígena, que no está reducida a conceptos de carácter económico productivo sino que incorpora significados holísticos e integrales en la relación de los seres humanos con la naturaleza, ausentes del desarrollismo de occidente. La tierra, el agua, los seres vivos, son elementos sagrados en la cosmovisión de las culturas indígenas y, por tanto, la lógica del desarrollo basada en los principios del comercio afecta de manera profunda a estos grupos no sólo por sus repercusiones en el equilibrio ecológico, sino en su cultura y relación con el mundo que les rodea.

³⁸ Leon, 1997, p.21

Esto, sumado a la desatención y negligencia tradicional de los gobiernos al desarrollo rural y territorios originarios, produce una serie de desequilibrios sociales derivados de la exclusión y marginalización de los pueblos indígenas, el deterioro de sus recursos naturales y la pérdida de control y gestión de sus territorios³⁹, como es el caso en nuestra provincia, donde la segunda mayor etnia indígena brasileña (Guarani-Kaiowá) viven en condiciones de pobreza extrema y son expulsos de sus tierras por el modelo económico que incentiva el padrón basado en el latifundio agro-exportador.

En estos contextos, las más afectadas son las mujeres, pues ellas están tradicionalmente especializadas en la administración de los recursos naturales y el medio ambiente así como de los cuidados con la salud derivados del conocimiento de su entorno natural. Sin embargo, Deere y León (2000), han señalado que la problemática de las mujeres en relación con la tierra no es tan lineal, poniendo en tela de juicio la supuesta complementariedad de géneros y demostrando que las mujeres están marginadas en muchos sentidos del control de los recursos, sobre todo en lo que se refiere a la propiedad y la posibilidad que ellas denominan de ‘negociación’.

Conclusiones

Sin embargo, si nos ubicamos en otro nivel, no ya como gestores sociales sino como diseñadores de un nuevo modelo de sociedad, no podemos admitir que, al igual que en las décadas pasadas, la mujer sea considerada sólo un recurso económico, una variable demográfica, soporte del ambiente o educadora ambiental, mientras en la práctica continúa excluida de los espacios de decisión.

Las mujeres rurales y indígenas, aunque debilitado por una situación de dependencia, son los actores principales en el mantenimiento de la vida en la comunidad rural. Hay un hecho establecido que nadie discute: sí, los hombres tienen poder y dinero, pero las mujeres ya han experimentado el sentido de las situaciones y la capacidad para formularlas. Es mucho más fácil las mujeres hablar por las mujeres que los hombres hablar de los hombres.

Teorizar en este campo es uno de los grandes desafíos del pensamiento feminista. Es necesario deconstruir el discurso que la cultura reforzó para analizar esta difícil relación de las mujeres con la naturaleza – indiscutiblemente diferente de la de los hombres – pero que debe ser explicada desde el lugar en el que la mujer ha sido colocada, y no a la inversa. Si la femineidad es inducida por la división de los papeles, aceptarla como principio de la cultura es también aceptar dicha división sexual del trabajo. Entre lo impuesto por la cultura y nuestra identidad gira el nudo a desatar.

Reconceptualizar el tema teóricamente es un paso necesario para definir una estrategia. No hay duda de que las mujeres deben participar en las decisiones locales, como de hecho ocurre. Pero además de ello, lo que podemos ver es un aumento de la participación femenina en las políticas de desarrollo, espacios en los que se están tomando decisiones que comprometen el futuro común, también el de las mujeres. Ahora bien, nuestra experiencia y convivio con grupos de mujeres campesinas ha demostrado que no se trata sólo de ampliar espacios y de que más mujeres se incorporen a las

³⁹ Hopenhayn, 1994.

estructuras de poder. Se requieren mujeres y hombres comprometidas(os) con los intereses de las mujeres, con lo protagonismo de las mujeres y con el fin de todas las formas de violencias. Este es el gran desafío del siglo XXI.

Bibliografias

- AMORÓS, Celia. (1997), *Tiempo de feminismo*. Madrid, Ediciones Cátedra.
- _____. (1985), *Hacía una crítica de la razón patriarcal*. Ed .Anthropos,(Barcelona).
- ARENKT, Hannah. (1981), *A condição humana*. São Paulo: Forense.
- ASTELARRA, Judith. (1992), *Recuperar la voz: el silencio de la ciudadanía*. ISIS Internacional, Ediciones de las Mujeres, n. 17.
- BEAUVOIR, Simone de. (1990), *O segundo sexo*. v.1. São Paulo, Círculo do Livro,(Fatos e mitos).
- BHABHA, Homi K. (1998), *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG.
- BIRGIN; Haydée. (1992), *las mujeres en las estrategias de desarrollo sustentable*. Este artículo foi publicado *Fin de siglo. Género Y cambio civilizatorio*, Ediciones de las Mujeres Nº 17, Isis Internacional.
- BOCK, Gisela. (1989), *História, História das Mulheres, História do Gênero*. Lisboa:Revista Penélope. Fazer e desfazer História, n.4.
- BONACCHI, Gabriella; GROPPPI, Ângela. (1994), *O dilema da cidadania*. Direitos e deveres das mulheres. São Paulo: Unesp. SCOTT, Joan. *O Enigma da Igualdade. Revista Estudos Feministas*, vol 13. nº01 (jan-abril 2005) . Florianópolis: UFSC.
- BRUMER, Anita. (1990), *Considerações sobre uma década de lutas sociais no campo no extremo sul do Brasil (1978-88)*, Porto Alegre: *Ensaios FEE*, ano 11, n.1.
- CEVASCO, Gaby. (2005), *Gênero y nación*. Lima: Instituto Flora Tristan, ed. Tarea.
- CHARTIER, Roger. (1995), *Diferença entre os sexos e dominação simbólica*. Cadernos PAGU: Unicamp.
- COBO, Rosa. (1995), *Fundamentos del patriarcado moderno*. Jean Jacques Rousseau. Madrid: Cátedra, coleção feminismos.
- DEERE, Carmem Daiana. (2002), *O empoderamento da mulher*. Direitos à terra e direitos à propriedade na América Latina. Porto Alegre: ed. da UFRGS.
- ESTEVA, G. (2000), *Antropología del desarrollo. Teorías y estudios etnográficos en América Latina*. Barcelona. Paidos Studio.
- FRASER, Nancy. (1997), *Iusticia interrupta: reflexiones críticas desde la posición 'postsocialista'*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- HOFFMANN, Rodolfo. (2001), *Distribuição da renda no Brasil: poucos com muito e muitos com muito pouco*, in Ladislau Dowbor e Samuel Kilsztajn (orgs.), *Economia Social no Brasil*. São Paulo: Editora SENAC.
- HOPENHAYN;Martín. (1994), *Una perspectiva cultural de las propuestas de la CEPAL* Revista CEPAL Nº 52 Abril. www.cepal.org
- JIMÉNEZ, Paula. (1995), *Diez palabras clave sobre mujer*. Navarra: Ed. Verbo divino, p.122.
- LEON, Magdalena. (1997), *El Empoderamiento en la teoria y práctica del feminismo*. In: LEON, Magdalena. *Poder y Empoderamiento de las mujeres*. Santafé de Bogotá.TM Editores.
- PATEMAN, Carole. (1993), *O contrato sexual*. Rio de Janeiro: Paz e terra.
- PERROT, Michelle. (1988), *Os excluídos da história: operários, mulheres e prisioneiros*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- PRIORE, Mary Del. (1997), *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Unesp: Contexto.
- ROSALDO, Michelle e LAMPHERE, Louise. (1979), *A Mulher, A Cultura, A Sociedade*, Rio de Janeiro, Paz e Terra.

- SARACENO, Chiara. (1994), *A dependência construída e a interdependência negada. Estruturas de gênero da cidadania*. In: BONACCHI, Gabriella; GROPPPI, Ângela. *O dilema da cidadania. Direitos e deveres das mulheres*. São Paulo: Unesp.
- SCOTT, Joan. (1995), *Gênero, uma categoria útil de análise histórica*. Educação e Realidade. Vol. 20, jul – dez.
- _____. (2007), *El movimiento por la paridad: un reto al universalismo Frances*. In: BORDERÍAS, Cristina (org) Joan Scott y las políticas de la historia. Barcelona: Icaria editorial, p25.
- _____. (1990), *Gênero: uma categoria útil para análise histórica*. Educação e realidade, Porto Alegre, v 16, n.2, p.5-22.
- _____. (2005), *O Enigma da Igualdade*. Revista Estudos Feministas, vol 13. nº.01 (jan-abril). Florianópolis: UFSC.
- TEDESCHI, Losandro A. (2008), *História das Mulheres e as representações sobre o feminino*. Campinas: Ed. Curt Nimuendaju.

O Corpo Feminino como Território Político: a ditadura militar brasileira e a violência de gênero como crime do patriarcalismo estatal

The Female Body as a Political Territory: the Brazilian military dictatorship and gender violence as a crime of state patriarchy

Joice Graciele Nielsson

Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul

joice.nielsson@unijui.edu.br

<https://orcid.org/0000-0003-3808-1064>

Ivo dos Santos Canabarro

Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul

ivo.canabarro@unijui.edu.br

<https://orcid.org/0000-0002-6937-4698>

Resumo

Este artigo investiga o papel do Estado na constituição dos crimes do patriarcalismo, averiguando tais crimes não mais como problemas de homens e mulheres em relações pessoais e privadas, mas como um modelo de atuação Estatal autoritária que inscreve no corpo feminino a violência de sua forma de dominação e sustentação de poder. Analisa a construção do patriarcado e sua evolução até o patriarcalismo da modernidade enquanto eixo de sustentação da forma de poder e organização política da modernidade colonial. Em seguida estabelece o campo teórico da violência de gênero, apresentando-a, a partir da configuração de sua dimensão pública e política, como crimes patriarcalistas, estruturantes do poder e soberania típicos dos Estados modernos. Por fim, analisa relatos de mulheres vítimas da violência institucional da repressão estatal na ditadura civil-militar de 1964, evidenciando de que modo a violência de gênero esteve presente neste período histórico, e a relevância da atuação cruel, violenta e autoritária sobre o corpo feminino para a perpetuação do Estado ditatorial. Infere, assim, que a continuidade e intensidade da violência patriarcalista, na configuração estatal, seja na ditadura, seja na democracia, releva a sua dimensão pública, política, e sua relevância na configuração e manutenção do poder.

Palavras-chave: Violência; Mulheres; Patriarcalismo; Ditadura.

Abstract

The present article investigates the role of the State in the constitution of the crimes of patriarchy, investigating such crimes no longer as problems of men and women in personal and private relations, but as a model of the authoritarian state action that inscribes in the female body the violence of its form of domination and support of power. It analyzes, initially, the construction of patriarchy and its evolution to its patriarchal configuration of modernity, as the axis of support of the power way and political organization of colonial modernity. In the second topic, it establishes the theoretical-conceptual field of gender violence, presenting it, from the configuration of its public dimension, and therefore, as patriarchalist crimes, structuring a model of power and sovereignty typical of the states

of modernity. Finally, it analyzes reports of women victims of the institutional violence of state repression in the 1964 civil-military dictatorship, to show how gender violence was present during this historical period, and the relevance of cruel, violent and authoritarian action on the female body for the perpetuation of the dictatorial state. From this analysis, he inferred that the continuity and intensity of patriarchal violence, in the state configuration, whether in the dictatorship or in democracy, reveals its public, political dimension and its relevance in the configuration and maintenance of power.

Keywords: Violence; Women; Patriarchy; Dictatorship.

Introdução

A reflexão teórica e crítica acerca da violência de gênero cresceu significativamente no Brasil, e no mundo, especialmente a partir das décadas finais do século passado, constituindo campos de pesquisa e conhecimento que culminaram na criação de legislações penais específicas, que passaram a criminalizar a violência doméstica – Lei Maria da Penha e Lei do Feminicídio. No entanto, apesar de todo este avanço teórico, conceitual e normativo, a violência permanece, evidenciando que crimes do patriarcado são crimes de poder. Portanto, há que se reconhecer a existência de uma dimensão pública e, assim, política de tais crimes, que configuram relações de poder que transcendem a relação individualizada entre homens e mulheres, e se vinculam à forma de estruturação do próprio modelo de Estado liberal colonial da modernidade. Tal dimensão, merece ser retomada e pensada a partir das especificidades da constituição cultural e estatal brasileira, em cuja tarefa passamos a utilizar a expressão *violência patriarcalista*.

Para tanto, problema central que orienta a realização deste artigo consiste em questionar o papel do Estado na produção e perpetuação da violência de gênero: até que ponto a violência de gênero e o feminicídio podem ser tidos como problemas de “marido e mulher nos quais o Estado deve, no máximo, meter a colher”, ou, podem ser considerados em sua dimensão pública, como uma *violência de Estado*, ou *violência patriarcalista*, praticada sob o corpo feminino, território privilegiado de perpetuação de uma pedagogia da残酷 que fornece as bases de sustentação do poder, em seus moldes atuais?

Seu objetivo principal, portanto, consiste em analisar o papel do Estado na constituição dos crimes do patriarcalismo – todas as formas de violência de gênero e feminicídio - averiguando tais crimes não mais como problema de um homem e de uma mulher, ou de homens e mulheres em relações pessoais e privadas, mas como um modelo de atuação Estatal autoritária que inscreve, no corpo feminino a cruel pedagogia de sua forma de dominação e sustentação de poder.

Dante de tais elementos, evidencia-se, como hipótese, que as tradicionais abordagens acerca da violência de gênero e do feminicídio devem ser observadas sob uma nova perspectiva, e entendidas como uma problemática que transcende aos gêneros para se converter em uma expressão do modelo estatal liberal da modernidade colonial, que necessita de uma pedagogia da残酷 para destruir e anular a compaixão, a empatia e os vínculos locais e comunitários. Todos, elementos tidos como

obstáculo a um capitalismo que depende desta pedagogia para sustentar seu modo de poder, promovendo e se sustentando a partir do que aqui chamaremos de *violência patriarcalista*.

A partir desta consideração da função estrutural da violência patriarcalista na constituição dos estados moderno coloniais, pretende-se, neste artigo, estabelecer uma continuidade entre a violência praticada sobre o corpo feminino exercida durante a ditadura civil-militar brasileira, e a violência praticada sobre este mesmo corpo nos auspícios da democracia. Seja escondida nos porões clandestinos da ditadura, na forma de tortura institucional, seja na forma de disciplinamento, controle, punição das mulheres em suas relações afetivas, em seus espaços domésticos, em sua vida privada, a violência patriarcalista permanece como uma forma de constituir a aliança de sustentação de um modelo de poder, que independe da forma de seu exercício – autoritário ou democrático.

A fim de comprovar tal hipótese, o trabalho analisa, em um primeiro tópico a construção do patriarcado e sua evolução até sua configuração patriarcalista da modernidade, como o eixo de sustentação da forma de poder e organização política da modernidade colonial. No segundo tópico, estabelece o campo teórico-conceitual da violência de gênero e do feminicídio, apresentando-os, a partir da configuração de sua dimensão pública, e, portanto, política, como crimes do patriarcalismo. Na última parte analisa relatos de mulheres vítimas da violência institucional da repressão do Estado na ditadura civil-militar de 1964, relatados e publicados no por meio do trabalho do Relatório da Comissão Nacional da Verdade CNV (2014), para evidenciar de que modo a violência de gênero se fez presente durante este período histórico, e a relevância da atuação cruel, violenta e autoritária sobre o corpo feminino para a perpetuação do estado ditatorial. Para sua realização, utiliza o método hipotético-dedutivo, ou seja, uma metodologia que nos permite desenvolver nossas hipóteses de trabalho a partir da pesquisa aplicada. O artigo contou com também com pesquisa qualitativa no Relatório da Comissão Nacional da Verdade, já publicado no Brasil em 2014.

Do patriarcado de baixa intensidade ao patriarcalismo moderno colonial

Com a evolução dos estudos acerca da violência de gênero e do feminicídio, especialmente na segunda metade do século passado, esta passou a ser reconhecida em sua especificidade, imersa em relações políticas de gênero e vinculada à complexidade da condição social, racial, e a posição das mulheres na sociedade. Diante deste quadro no qual a violência de gênero passou a constituir, segundo Bandeira (2014), tanto um campo teórico quanto de investigação próprios, este tópico pretende investigar as raízes de consolidação do patriarcado, e sua transformação em patriarcalismo, com os contornos típicos da modernidade colonial, liberal e capitalista como base da organização social estatal, que, estruturalmente, produz *violência patriarcalista* para sustentar seu poder.

Para tanto, importa considerar, com Rita Segato (2018) a preponderância do patriarcado na constituição de nossa sociedade. O patriarcado, afirma Segato, não sofreu uma diminuição a partir da constituição da ordem estatal da modernidade, mas intensificou-se com a articulação colonial moderna entre Estado e capitalismo, mas estas estruturas, no entanto, foram radicalmente alteradas em uma ordem colonial-moderna de alta letalidade para as mulheres, que tem seu início no processo de conquista. No mesmo sentido, Silvia Federici (2004, p. 398) estabelece uma continuidade entre a dominação das “populações do Novo Mundo e a das populações da Europa, em especial as mulheres

[...]. Também houve uma influência recíproca por meio da qual, certas formas repressivas, que haviam sido desenvolvidas no Velho Mundo, foram transportadas para o Novo”.

Com o processo de conquista e colonização, o sujeito masculino se torna o modelo de humano, paradigma da esfera pública e de tudo que seja dotado de politicidade, interesse geral e valor universal, enquanto o espaço das mulheres e tudo relacionado à esfera doméstica se esvazia da politicidade que gozava na vida comunal tornando-se um espaço à margem do poder. Adquire os predicados de íntimo e privado, e a vida das mulheres assume uma fragilidade e letalidade que permanecem deste então. O Estado e a esfera pública em geral resultam desta transformação de um espaço particular dos homens em uma esfera englobante de toda a realidade que se pretenda politizada. E a modernidade, com sua esfera pública estatal patriarcal torna-se uma máquina produtora de anomalias e de expurgos.

Esta mutação impõe uma nova significação nas relações de gênero, que passam a estar marcadas pela lógica do dano e da crueldade: conquista, rapina e violação não só como apropriação, mas como destruição atravessam o tempo desde a conquista até o presente (Federici, 2004). De tal modo, afirma Segato (2018), que o mandato de masculinidade desembocou em uma pedagogia da crueldade, à medida que a cena violenta produz efeito de normalização de uma paisagem de crueldade, e com isso, promove nas pessoas a destruição dos laços de empatia indispensáveis para o empreendimento predadores. A crueldade habitual é diretamente proporcional ao isolamento dos cidadãos mediante sua insensibilização frente ao sofrimento dos outros.

Assim, em sua versão colonial moderna, o patriarcado se vincula ao capitalismo, configurando aquilo que Joaquim Herrera Flores (2005) denomina de patriarcalismo. Para o autor (2005, p. 29), “utilizamos o termo patriarcalismo e não patriarcado, com o objetivo de rechaçar as posições estáticas que nos induzem a pensar na estrutura de opressão autônoma com respeito ao resto de opressões e dominações que dominam nas relações sociais capitalistas”. O termo passa a ser utilizado a fim de evidenciar um modelo de constituição de relações de poder da esfera estatal da modernidade colonial, que estrutura, a partir das desigualdades de gênero, as de sexo, de raça, e outras, inseridas em um contexto de vinculação com o capitalismo (Wermuth; Nielsson, 2018). Em síntese, afirma Federici (2004), na sociedade capitalista, o corpo é para as mulheres o que a fábrica é para os homens trabalhadores.

E a assimetria de gênero, constituída nesta ordem fundante do Estado, perdura e se intensifica até os dias atuais, especialmente na atual fase apocalíptica do capital, marcada pela concentração acelerada, e pela constituição de donos e senhores, em uma espécie de refeudalização de territórios que ressignificam a desigualdade de gênero como uma linguagem para pactos de lucros e de poder. Ao mesmo tempo, esta ressignificação passa despercebida, pois a administração – violenta – do corpo feminino permanece como um problema eminentemente privado ou doméstico.

Considerando, assim, que a finalidade do capital é a produção da diferença, mediante a reprodução e ampliação progressiva da hierarquia, ao ponto do extermínio de algumas formas de expressão questionadoras de seu êxito, podemos considerar, afirma Segato (2014), que somente a morte de alguns é capaz de significar o lugar e a posição de todos os dominados. Nestas economias simbólicas e materiais interligadas, o corpo das mulheres serve de ponte entre lucro e capacidade de domínio

jurisdiccional estatal, expressos em uma ordem moral na qual a violência patriarcalista produz a cumplicidade dos donos ao garantirem-se mutuamente a capacidade de destruir impunemente.

A violência de gênero e o Estado

É a partir desta compreensão de que “las condiciones estructurales de la organización social de géneros están en la base de la violencia feminicida” (Lagarde y de Los Ríos, 2012, p. 234) que se propõe um novo olhar acerca da dimensão pública da violência de gênero, ou, como temos chamado, da violência patriarcalista. Segato (2013) teoriza que sua prática emite mensagens ao largo de dois eixos de interlocução, e não somente um, como tradicionalmente considerado. Verticalmente, a violência fala com a vítima, e o discurso assume um cariz punitivo e moralizador de guardião das regras do Estado de direito, ao conter, disciplinar, reduzir a mulher pelo gesto violento do dono. Horizontalmente, é também uma mensagem que se destina aos outros homens, aos demais tutores responsáveis pelas mulheres em seus círculos domésticos.

Esta mensagem é transmitida por meio de uma “escritura en el cuerpo” (Segato, 2014), uma cicatriz social como signo para a dominação. Disseminando-se a pedagogia da crueldade, se expressa sobre o corpo das mulheres uma marca das tramas sociais, simbólicas e culturais que lhe dão legitimidade, e, ao mesmo tempo, uma impunidade institucional. Segundo a autora, diferentemente da violência instrumental, que necessariamente busca um certo fim, esta violência expressiva diz respeito a relações determinadas e compreensíveis entre os corpos, entre as pessoas, entre as forças sociais e um território. É uma violência que produz regras implícitas, que fazem circular marcas de poder, ilegais e pouco evidentes, mas efetivas.

Um ato de violência patriarcalista, portanto, produziria efeitos no eixo vertical, vinculando posições assimétricas de poder com sujeição entre agressor e vítima, e no eixo horizontal, vinculando o agressor a seus pares, com os quais busca manter uma relação de simetria. Mantém-se, assim, uma confraria, ou irmandade masculina, cuja participação seria uma imposição do “mandato de masculinidade”, uma espécie de “obrigação” por parte dos homens, uma regra que pesa sobre eles. O mandato de masculinidade exige constantes provas de pertencimento à classe dos homens, de modo que a misoginia, a homofobia a transfobia e seus crimes respectivos se originam na interpretação destas existências como desacatos às suas imposições. Qualifica-se, neste caso, uma violência expressiva, muito mais que instrumental, cuja finalidade é a expressão do controle absoluto de uma vontade sobre outra, neste caso perpetrada pelo próprio Estado no limbo da lei. Expressar que se tem em mãos a vontade do outro é a finalidade da violência expressiva.

A partir deste complexo, comprehende-se uma aproximação entre corpo feminino e território. Assim, sanção, violência ou poder sobre o corpo da mulher torna-se um lugar privilegiado para significar o domínio e a potência coesiva de uma coletividade, e práticas de longa duração confirmam esta função de capacidade normativa sobre o corpo feminino como um índice da união e força de um grupo social. Os crimes do patriarcalismo, em termos expressivos inscrevem sobre um corpo território a mensagem de domínio, soberania e poder, reforçando a potência e coesão da confraria masculina, e comprovando seu poder ao garantir, muitas vezes, impunidade aos participantes.

Assim, aponta Segato (2006), a violência se comporta como uma linguagem capaz de vincular até mesmo aqueles que não participam diretamente da ação enunciativa. A linguagem da violência patriarcalista transmite uma mensagem de poder soberano, de donos que matam, ou sujeitam mulheres para expressar poder. No entanto, para se afirmar, o poder soberano não necessita somente da capacidade de matar, mas precisa, antes, semear o terror para dirigir sua mensagem a todos os outros homens, aos tutores ou responsáveis pelas vítimas em seu círculo doméstico, e aos responsáveis por sua proteção como representantes do Estado, para demonstrar os recursos e poder irrestrito que possui.

Sem a subordinação psicológica e moral, a única coisa que persiste é o poder de morte, e este por si só não é soberania. O traço por excelência da soberania não se vislumbra no antigo poder puro de matar um ser subjugado, mas inclui sua derrota psicológica e moral, sua transformação em território meramente receptor da exibição do poder discricionário de morte do dominador, evidenciando sua condição de vida abjeta e matável (Agamben, 2010). No lugar de populações governadas dentro de um território fixo, o soberano passa a efetivar a gestão de um rebanho humano móvel, que corta as fronteiras nacionais, e a territorialidade, assim, é dada pelos corpos, sobre e nos corpos. Dentre todos os corpos a mercê desta manipulação, é o corpo feminino aquele que se adapta a esta função enunciativa, porque é, e sempre tem sido imbuído de significado territorial.

Por isso, é necessário observar, segundo a autora, o perigo de uma certa indistinção daqueles com poder de decisão, e que estimulam uma percepção indiscriminada dos crimes misóginos em um determinado espaço: crimes passionais, violência doméstica seguida de morte, ciúmes, abuso sexual, estupro seguido de morte, assassino serial, tráfico de mulheres, crimes de pornografia, assédio sexual, são expressões cotidianas na mídia e em boletins de ocorrências policiais. Lidas isoladamente, reduzem os crimes do patriarcalismo a problemas entre um homem e uma mulher, casos isolados, privados, domésticos nos quais, no máximo, o Estado passa a ter o “dever” de intervir, investigar e punir.

Esta indistinção, repetida cotidianamente, alimenta a tendência de estereotipar e capturar todas as agressões sofridas por mulheres dentro do universo íntimo, da domesticidade e da pessoalidade, remetendo a causa a formas individuais de emoções e afetos. A privatização, ou seja, o confinamento de todos os crimes de gênero à esfera da intimidade produz, e realimenta os estereótipos de equivalência entre “feminino” e “íntimo”, afetando negativamente as práticas de investigação policiais e judiciais, assim como a administração da justiça capaz de contemplar a queixa das vítimas. Estabelece-se, assim, um verdadeiro círculo vicioso, com a construção de um imaginário coletivo no qual os crimes contra mulheres continuam sendo ocorrências que não compõem a esfera pública, que pertencem à domesticidade própria da modernidade colonial.

O corpo da mulher torna-se um índice, por excelência, da posição sacrificial, de quem rende um tributo, de vítima cujo sacrifício e consumação poderão ser facilmente absorvidos e naturalizados pela comunidade. Sobre ela, aflora o mandato de masculinidade, como a primeira e permanente pedagogia da expropriação de valor e dominação. A violência patriarcalista –misógrina, racista, homofóbica, heteronormativa - se revela precisamente como condição estruturante de nosso modelo de sociedade e Estado, que se expande ao expressar o arbítrio de um mundo marcado pela soberania patriarcal

resultante da concentração da renda, e da expansão de uma esfera de controle da vida estatal/paraestatal, regida pela violência.

O corpo feminino como território político: um olhar sobre a violência patriarcalista cometida pelo Estado durante a Ditadura Militar

O presente tópico analisa um período específico da história, o período da ditadura civil-militar (1964-1985), considerando que, neste momento, a constituição autoritária e violenta do Estado alcançou plenitude, embora, sua relação com o corpo feminino permaneça ainda um desafio a ser compreendido. Pode-se considerar que o enfrentamento à ditadura militar brasileira pelas mulheres foi algo ímpar na América Latina, embora as ditaduras tenham se espalhado na segunda metade do século XX em praticamente todo o continente. Em todos os países sul-americanos que tiveram ditaduras as mulheres participaram ativamente do processo de resistência e luta pela redemocratização, mas no Brasil, o enfrentamento foi algo realmente marcante. As mulheres lutaram com seus companheiros de organizações e partidos, num cenário político de repressão a qualquer forma de enfrentamento ao regime militar.

Mesmo em um universo ainda restrito, muitas novas interpretações foram sendo construídas, contribuindo com a historiografia brasileira, que manteve durante muito tempo um certo tabu em relação à imbricação entre ditadura e mulheres. Atualmente as publicações vem mostrando que, a participação das mulheres no enfrentamento à ditadura foi intensa, contando com a participação em diferentes espaços públicos (Jelin, 2002).

Portanto, deve-se considerar o modo como o Estado ditatorial atuou sobre o corpo feminino, praticando a violência patriarcalista, não apenas como forma de repressão institucional típica, mas como forma de manutenção de uma lógica soberana de poder que utilizou a pedagogia da crueldade como modelo estruturante de atuação. O Estado ditatorial estimulou sobre os corpos femininos toda sorte de violências. Para os corpos domesticados, a violência e o controle se davam no lar, para os corpos rebeldes, a violência típica da institucionalidade ditatorial, evidenciando que, sobre seus corpos, a violência patriarcalista e seus mecanismos foram ainda mais cruéis, praticando formas específicas de violências de gênero.

Esta atuação pode ser percebida com clareza nos processos de torturas a que as mulheres foram submetidas, o que revela que elas foram atingidas com certos rituais de crueldade, que deixaram em seus corpos as marcas expressivas e sacrificiais de domínio soberania e pertencimento a que nos referimos no tópico anterior. De acordo com o Relatório da Comissão Nacional da Verdade no Brasil (Brasil, 2014), de modo rotineiro, nos espaços em que a tortura foi um meio de exercício de poder e dominação total, a feminilidade e a masculinidade foram mobilizadas para perpetrar a violência, rompendo todos os limites da dignidade humana.

Como salientam Borges, Silva e Albuquerque (2016, p. 11), as violências de gênero e sexuais cometidas durante este período revelam que o poder institucional partiu de uma premissa de inferioridade feminina ou de inferiorização pelo feminino. Sob esta perspectiva, pode-se evidenciar que, “se há violência contra as mulheres dentro de casa e na rua, houve também nos porões da ditadura,

perpetrada por agentes do Estado, pelo poder institucionalizado". E, não por coincidência, tais agentes do Estado eram, quase em sua totalidade, pertencentes ao sexo masculino, evidenciando a vigência de patriarcalismo de Estado.

Especificamente as mulheres que participaram da resistência à ditadura civil-militar, afirma Colling (2017), eram punidas por um duplo desvio: o de irromper com a expectativa de papel de gênero defendida pelo projeto moral civil-militar, à medida que ocupavam o espaço público, considerado exclusivo de homens, e o de ousarem fazer oposição ao regime. Eram assim consideradas "desviantes" ao se afastarem do espaço que lhes era reservado, "o mundo privado, no santuário do lar, cuidando de seu marido e dos filhos" (Colling, 2017, 85). Sobre essa mulher, portanto, inflgia-se um castigo que ultrapassava a simples repressão à resistência política, mas, segundo reconhece a Comissão Nacional da Verdade (Brasil, 2014a, p. 404), se organizava "através das hierarquias sociais e das relações sociais de poder – elas próprias constitutivas da sociedade, das identidades coletivas e individuais –, a estruturação baseada na hierarquia de gênero e sexualidade transparece na violência estatal do período".

Também a Comissão Nacional da Verdade (Brasil, 2014a) reconheceu que durante as sessões de torturas, violências específicas que diziam respeito à condição feminina foram praticadas sobre estes corpos: situações como gravidez, parto e amamentação, menstruação, exposição, reprodutividade, estupro, maternidade, e muitas outras que constituem o universo íntimo das mulheres – curiosamente aquele no qual muitas vezes o Estado "se recusa a meter a colher" – foram mobilizados na prática de todas as formas possíveis de violência: "Há relatos que mostram perícia distinta na tortura de grávidas, com a utilização de técnicas e cuidados específicos quando se pretendia evitar que abortassem ou quando pretendiam efetivar o aborto, ou mesmo quando esterilizar uma mulher era o objetivo" (Brasil, 2014a, p. 411).

Em outro momento do Relatório, a Comissão explicita uma série de situações que compreendem a violência patriarcalista aqui investigada: "Além da penetração vaginal, anal e oral, também constituem violência sexual golpes nos seios; golpes no estômago para provocar aborto ou afetar a capacidade reprodutiva; introdução de objetos e/ou animais na vagina, pênis e/ou ânus; choque elétrico nos genitais; sexo oral". Ainda, reproduzir "atos físicos humilhantes; andar ou desfilar nu ou seminu diante de homens e/ou mulheres; realizar tarefas nu ou seminu; maus-tratos verbais e xingamentos de cunho sexual; obrigar as pessoas a permanecer nuas ou seminuas e expô-las a amigos, familiares e/ou estranhos" ou, a "ausência de intimidade ou privacidade no uso de banheiros; negar às mulheres artigos de higiene, especialmente durante o período menstrual; e ameaças de violação sexual" (Brasil, 2014a, p. 419-420).

Para além destes relatos, também foram cometidos feminicídios, ou seja, assassinatos de mulheres nos marcos da violência patriarcalista. Veja-se, alguns, dentro muitos outros casos, relatados no Relatório da Comissão Nacional da Verdade (2014a), de mulheres que enfrentaram a tirania do Estado, foram perseguidas, torturadas e mortas. Os casos utilizados como exemplos, foram praticados pelos mecanismos do próprio Estado, o que foi reconhecido na implantação da Comissão Nacional da Verdade (CNV) no Brasil em 2011, (Canabarro, 2014).

Uma destas mulheres foi Lucia Maria de Souza. De acordo com o Relatório da Comissão nacional da Verdade (Brasil, 2014b, p. 1361), Lucia nasceu em São Gonçalo (RJ) em 22/06/1944 e foi educada em um asilo. Trabalhou para uma fábrica da Coca-Cola e com o dinheiro pode financiar seus estudos. Entrou na Escola de Medicina e cirurgia do Rio de Janeiro e entre 1969 e 1970 foi responsável pela impressão e distribuição do jornal Classe Operária. Participava também do Comitê Universitário do PC do B fazendo parte da Secretaria de Agitação e Propaganda na qual era editora do jornal A Luta. Em 1971, no quarto ano de faculdade passou a integrar o Destacamento A da Guerrilha e ser conhecida como Sônia. Realizava partos e pequenos procedimentos na localidade.

Em 2010 a Corte Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) e a Organização dos Estados Americanos (OEA) condenaram o Brasil pelo desaparecimento de 62 pessoas na região do Araguaia e dentre elas estava Lucia Maria de Souza. Há mais de uma versão sobre as circunstâncias da sua morte. Numa delas, no Relatório Arroyo, foi descrita como sendo no dia 24/10/73: No dia 24 Sônia e um de seus companheiros militantes foram ao encontro de outros dois indivíduos e, não encontrando-os, retornaram à tarde no mesmo local onde fora marcado o encontro. Haviam sido avisados de que não deveriam percorrer por um “piseiro antigo”, pois poderia haver soldados ali. Entretanto, Sônia acabou indo e decidiu caminhar descalça, deixando sua botina no caminho. Na volta não encontrando a botina, achando que fosse uma brincadeira, chamou pelo nome de um conhecido, ao que apareceu uma Patrulha do Exército que atirou contra ela, ferindo-a. Segundo relatos, os soldados teriam perguntado seu nome enquanto ainda estava viva, ao que ela teria respondido ser guerrilheira que lutava por liberdade e, ouvindo isso, o comandante teria dito: “Tu queres liberdade. Então toma ...” e disparou vários tiros matando-a. Os relatórios do Ministério da Marinha e do Ministério do Exército confirmam a data do óbito, entretanto, o Ministério do Exército acrescentou ao relatório que Lucia foi morta em confronto com as forças de segurança ocorrido entre Xambioá e Marabá. (Brasil, 2014b, p. 1362).

Lucia Maria de Souza foi vítima de desaparecimento forçado durante a Operação Marajoara, planejada e comandada pela 8ª Região Militar (Belém) com cooperação do Centro de Informações do Exército (CIE). Ainda, segundo depoimentos, ela teria morrido em uma localidade denominada Grota da Borracheira ou Grota da Água Fria. (Brasil, 2014b)

Outra mulher, vítima da violência patriarcalista do Estado ditatorial brasileiro foi Alceri Maria Gomes da Silva (BRASIL, 2014b, p. 446). Nascida em 25/05/1943 em Cachoeira do Sul (RS), mudou-se para Canoas com sua família onde completou o ensino médio e trabalhou na Fábrica Mechelletto, onde começou a participar do movimento operário filiando-se ao Sindicato dos Metalúrgicos. Em Setembro de 1969 mudou-se para São Paulo para fazer parte da luta contra a ditadura militar. Ela morreu em 17 de Maio de 1970, em São Paulo aos 27 anos de idade. Existem ao menos três versões das possíveis causas de sua morte, dentre elas, destaca-se a de um jornalista que afirmou que Alceri teria sido atingida pelas costas em uma emboscada do Destacamento de Operações de Informações – Centro de Operações de Defesa Interna (DOI-CODI) em São Paulo.

A segunda versão, a partir de depoimentos de presos políticos afirma que Alceri foi morta por agentes da Operação Bandeirante (Oban), na qual, sua casa teria sido invadida e Alceri executada sumariamente. Já a terceira versão, relatada à sua irmã mais velha, Talita, através de uma companheira de militância de Alceri, afirma que ela havia sido presa e teria contraído tuberculose na cadeia, mas

que teria morrido em decorrência das torturas a que foi submetida. Segundo o comandante do DOI-CODI, major Carlos Alberto Brilhante Ustra, uma equipe teria sido designada a se dirigir ao local onde Alceri e demais companheiros se encontravam e, ao chegar lá os agentes fizeram uma revista na qual teriam encontrado um alçapão onde estava Alceri, e que esta, ao ser descoberta, junto a um parceiro, teriam ambos atirado na direção dos agentes, que os mataram em seguida. Destaca-se que a família de Alceri não obteve acesso à certidão de óbito dela, tampouco, soube do local onde ela foi enterrada e que, inclusive, a família teria sido ameaçada caso tentasse investigar as circunstâncias de sua morte. Alceri morreu na Rua Caraguataú, em Tatuapé, São Paulo (SP). (Brasil, 2014b).

E ainda o caso de Iara Lavelberg (Brasil, 2014b, p. 695). Nascida em 07/05/1944 em São Paulo (SP), Iara, oriunda de família judia, concluiu o ensino médio na Escola Israelita do Cambuci, casou-se aos 16 anos com um médico e, em 1963 entrou para a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP, no curso de Psicologia. Iara participouativamente da vida acadêmica, onde, além de outras coisas foi presidente da Associação Universitária dos Estudantes de Psicologia. Em 1968 ingressou na pós-graduação e atuou como professora-assistente no curso de Psicologia da USP. Foi militante da Organização Política Revolucionária Marxista Política Operária (Polop), da Vanguarda Armada Revolucionária Palmares (VAR – Palmares), da Vanguarda Popular Revolucionária (VPR) e do Movimento Revolucionário 8 de Outubro (MR – 8). Em 1969 se envolveu em um romance com Carlos Lamarca e os dois passaram a viver no Rio de Janeiro; em Junho de 1971 mudaram-se para a Bahia, ela para Salvador e ele para o sertão. Em decorrência desse envolvimento, Iara passou a ser uma das pessoas mais procuradas pelos órgãos de segurança do Estado. Iara morreu em 20 de Agosto de 1971 aos 27 anos de idade.

Segundo a Comissão Nacional da Verdade (BRASIL, 2014b, p. 696), o Relatório da Operação Pajussara informava que o apartamento de Iara no bairro Pituba foi cercado por agentes do DOI-CODI e, ao perceber o cerco, Iara teria se abrigado no apartamento vizinho. Segundo a versão do DOI-CODI, Iara teria se suicidado a fim de evitar a sua prisão. Descobriu-se mais acerca da Operação Pajussara após ter sido encontrado um diário de Lamarca junto a cartas que ele havia escrito para Iara e que estavam com os militantes do MR – 8. A partir desses dados chegaram ao apartamento de Nilda Carvalho Cunha onde Iara estaria escondida. Neste cerco Nilda, de apenas 17 anos, morreu cerca de dois meses depois em decorrência às torturas a que foi submetida. Os familiares de Iara não se conformaram com a versão de sua morte e buscaram a verdade. Em um parecer do caso à CEMDP, a relatora Suzana Keniger Lisboa afirmou que haviam indícios de Iara ter sido executada no local do cerco. Em 23/09/1997, o Secretário de Justiça de São Paulo, Belisário dos Santos Jr., afirmou em entrevista que quando entrevistou Lamartini Lima acerca do laudo pericial de Lamarca, o médico lhe relatou que Rubem Otero lhe confidenciou que durante o cerco ao apartamento de Iara, já no interior do apartamento, percebendo uma porta trancada, o sargento teria disparado com uma metralhadora contra a porta e, quando esta foi aberta, foi encontrada ali uma mulher agonizando. A versão oficial que afirma que se tratou de suicídio foi contestada, pois haviam indícios de que tentaram falsear a causa da morte de Iara.

Em audiência pública realizada em Março de 2013 pela Comissão da Verdade Rubens Paiva de São Paulo, com a participação de dois parentes de Iara, o médico legista, o advogado da família e demais pessoas, os depoimentos revelaram que os responsáveis pelo Cemitério onde ela havia sido enterrada dificultaram a exumação do corpo, mas que, quando realizada, exames concluíram que Iara foi assassinada. A sobrinha de Iara que esteve presente na audiência, Mariana Pamplona, foi a roteirista

de um documentário intitulado Em busca de Iara, produzido em 2013 que conta sua história e a busca peça verdade acerca de sua morte. (Brasil, 2014b).

Os casos apresentados ilustram como os mecanismos de Estado agiram em relação as mulheres, promovendo violências e também a morte. São casos reais, com protagonistas que vivenciaram os anos de repressão no Brasil, nos quais as mulheres foram as que mais sofreram com os casos de torturas com especificidades de gênero. Muitas mulheres que foram mortas, muitas vezes eram dadas como desaparecidas, e seus corpos nunca foram encontrados.

Através deles, pode-se vislumbrar personagens reais, em que as protagonistas foram pessoas que viveram num período histórico muito repressor. Foi uma violência sem limites, muitas delas foram mortas e, as que sobreviveram as torturas, carregam para o resto de suas vidas as marcas, que além de físicas são psicológicas. Para isso foi fundamental a CNV, para nos revelar dimensões significativas da ditadura no Brasil, pois a partir de então é possível fazer uma nova produção historiográfica buscando os personagens reais. Isso nos mostra que o Estado repressor patriarcalista foi responsável por uma política de opressão que tinha mulheres como suas vítimas potenciais.

A violência de gênero, neste sentido, se assemelha a rituais que fomentam a unidade de sociedades secretas e regimes totalitários e selam apoio a eles por parte da confraria masculina. Assim, pode-se afirmar que também os crimes patriarcalista cometidos pelos agentes estatais no período ditatorial, além de um eixo horizontal, que dizia respeito à punição/disciplinamento/castigo da vítima rebelde, continham uma mensagem horizontal autorizativa/50mbito50va para toda a confraria masculina, responsável por disciplinar, controlar, punir suas mulheres no 50mbito privado e doméstico, bem como a outros agentes estatais responsáveis por investigar e punir tais crimes. Foi na prática da violencia patriarcalista, praticada sobre o corpo de mulheres rebeldes, mas também sobre mulheres “comuns”, em seus lares, que se selou a cumplicidade do mandato de masculinidade, pelo qual o estado ditatorial angariava apoios necessários para se perpetuar no poder.

Conclusão

Os casos de mulheres torturadas e mortas na ditadura civil-militar brasileira nos causa ainda um grande impacto, pela crueldade com que foram executadas com requintes que nos causam indignação. Foram executadas pelo direito de matar do Estado. Os testemunhos que apresentamos no artigo, nos fazem lembrar toda uma estrutura social patriarcal que influenciou diretamente nas práticas de torturas realizadas dentro dos próprios mecanismos do Estado. Foram práticas recorrentes, com testemunhas que conseguiram se salvar e dar os seus depoimentos. Infelizmente muitas morreram e só nos restaram as testemunhas das testemunhas, ou seja, as que sobreviveram para contar suas histórias.

A história do tempo presente nos mostra com detalhes as vítimas da ditadura, sejam homens e mulheres que sofreram por lutar por seus ideais. As mulheres, especificamente, protagonizaram um verdadeiro cenário de lutas e resistências, era preciso resistir a opressão e o autoritarismo de Estado. Mas toda a resistência à ditadura foi severamente reprimida, pagaram com suas próprias vidas a ousadia de se rebelar contra o sistema. Resistiram a um Estado autoritário e opressivo, que não mediu

esforços para reprimir, castigar e matar. Trazer à tona a memória destas mulheres é recuperar uma dimensão histórica de lutas e resistências. O corpo feminino considerado como um objeto, plausível aos horrores da tortura e ao direito a morte pelo Estado. Os testemunhos que a CNV nos traz atualmente são extremamente relevantes, nos mostram com clareza os detalhes das torturas, as práticas dos horrores que as pessoas sofreram. No caso das mulheres, com requintes de crueldade as colocando ainda mais numa posição de inferioridade perante os torturadores. É preciso sim discutir esse tema com as novas gerações para que tenham consciência das práticas da ditadura militar brasileira, é uma memória ainda em construção.

Deste modo, há uma extensão entre a memória feminina proibida, clandestina ou ignorada durante a ditadura militar, e a memória feminina privatizada, individualizada, menosprezada na esfera pública democrática e sua luta por conquistar o espaço político. Lembranças traumatizantes que estão vivas no cotidiano de “mulheres comuns”, em suas famílias e conversas mais íntimas veem à tona, paralelamente às denúncias públicas de horrores vivenciados na clandestinidade dos porões estatais da ditadura, reclamando o reconhecimento da continuidade de ambas enquanto violência pública, patriarcalista. Na publicização destas narrativas constitui-se a transmissão da experiência coletiva, de um passado que não passou, que ainda é ferida aberta, e a consolidação do reconhecimento da politicidade, seja da violência patriarcalista sofrida, seja do ato narrativo de resistência.

Referências

- Agamben, G., 2021. *Homo sacer*: o poder soberano e a vida nua I. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Borges, R. M.; Silva, S. S. da; Albuquerque, L. G. 2016. Crimes sexuais na ditadura civil-militar brasileira (1964-1985) - Perspectivas das violências institucional e de gênero. *Sistema Penal & Violência*, Porto Alegre, v. 8, n. 1, p. 3-15.
- Brasil. Comissão Nacional da Verdade. *Mortos e desaparecidos políticos / Comissão Nacional da Verdade*. – Brasília: CNV, 2014a. Vol. 01. Disponível em: http://cnv.memoriasreveladas.gov.br/images/pdf/relatorio/volume_1_digital.pdf. Acesso em: 13 de Jan. 2019.
- Brasil. Comissão Nacional da Verdade. *Mortos e desaparecidos políticos / Comissão Nacional da Verdade*. – Brasília: CNV, 2014b. Vol. 03. Disponível em: http://cnv.memoriasreveladas.gov.br/images/pdf/relatorio/volume_3_digital.pdf. Acesso em: 13 de Jan. 2019.
- Canabarro, I. S. Caminhos da Comissão Nacional da Verdade (CNV): memória em construção. In: *Sequência* (Florianópolis), nº 69, p 215-234, dez 2014.
- Colling, A. M. 1997. *A resistência da mulher à ditadura militar no Brasil*. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos.
- Federici, S. *Calibã e a Bruxa*: mulheres, corpo e acumulação primitiva. Tradução do coletivo Sycorax. Editora Elefante, 2004.
- Herrera Flores, J. *De habitaciones propias y otros espacios negados*: una teoría crítica de las opresiones patriarciales. Spain: Universidad de Deusto, 2005.
- Joffily, M. Os Nunca más no Cone Sul: gênero e repressão política (1984-1991). In: PEDRO, Joana Maria; WOLFF, Cristina Scheibe; VEIGA, Ana Maria (Org.). *Resistências, gênero e feminismos contra as ditaduras no Cone Sul*. Florianópolis: Editora Mulheres, 2011, pp. 213-232.
- Lagarde y de Los Rios, M. *Antropología, feminismo y política*: violencia feminicida y derechos humanos de las mujeres. Disponível em: <https://www.ankulegi.org/wp-content/uploads/2012/03/0008Lagarde.pdf>. Acesso em: 25 fev 2019.
- Lagarde y de Los Rios, M. *Cautiverios de las mujeres*: madresposas, monjas, putas, presas y locas. 4. ed. Ciudad del México: UNAM, 2011.
- Laval, C.; Dardot, P. *A nova razão do mundo* - Ensaio sobre a sociedade neoliberal. São Paulo: Boitempo, 2016.
- Lisboa, S.; González, L. Justiça machista: brasileiras são condenadas pelo crime e pelo gênero. Revista on line Galileu. Matéria publicada em 01/03/2018. Disponível em: <https://revistagalileu.globo.com/Sociedade/noticia/2018/03/justica-machista-brasileiras-sao-condenadas-pelo-crime-e-pelo-genero.html>. Acessada em: 21 jan. 2019.
- Muniz, Diva do Couto Gontijo. As feridas abertas da violência contra as mulheres no Brasil: estupro, assassinato e feminicídio. In: *Mulheres e violências: interseccionalidades*. Brasília: Technopolitik, 2017.
- Segato, L. R. *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*. 1a. ed. Buenos Aires: Tinta Limón, 2013.
- Segato, R. L. *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2016.

Segato, R. L. *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres*. Revista Sociedade e Estado, 2014.

Wermuth, M. D.; Nielsson, J. G. Ultroliberalismo, evangelicalismo político e misoginia: a força triunfante do patriarcalismo na sociedade brasileira pós-impeachment. *Revista Eletrônica do Curso de Direito da UFSM*, Santa Maria, RS, v. 13, n. 2, p. 455-488, ago. 2018.

Wermuth, M. D.; Nielsson, J. G. O Campo como Espaço da Exceção: uma Análise da Produção da Vida Nua Feminina nos Lares Brasileiros à Luz da Biopolítica. *Revista Prim@ Facie*, João Pessoa: PPGCJ, v. 15, n. 30, 2016.

Vozes silenciadas: a ditadura brasileira, a cultura e as mulheres⁴⁰

Silenced Voices: The Brazilian Dictatorship, Culture, and Women

Ana Maria Colling

Pesquisadora UNESCO Cátedra Diversidade Cultural, Gênero e Fronteiras

E-mail: acolling21@yahoo.com.br

ORCID: <https://orcid.org/00000-001-5500 4517>

Resumo

A história da repressão durante a ditadura militar brasileira foi uma história de homens e as relações de gênero estavam aí excluídas. Ousar adentrar o espaço público, privado, masculino foi o que fizeram muitas mulheres ao se engajarem nas diversas organizações clandestinas existentes no Brasil durante a ditadura militar. A mulher militante cometia dois pecados aos olhos da repressão: o de se insurgir contra a política golpista, fazendo-lhe oposição e de desconsiderar o lugar destinado socialmente à mulher, rompendo os padrões estabelecidos para os dois sexos. Faziam política, coisa de homens e invadiam o espaço público, lugar de homens. As próprias organizações de esquerda não propiciavam o debate sobre as relações feminino/masculino, sobre as questões femininas, porque havia uma contradição maior a ser resolvida: a oposição entre a burguesia e o proletariado. Isto reforçava o poder masculino dentro das organizações. A repressão tinha sempre como alvo o corpo feminino, não somente para torturar, mas para ameaçar, para humilhar. Caracteriza a mulher militante como “puta comunista”, ambas categorias desviantes dos padrões estabelecidos pela sociedade, que enclausura a mulher no mundo privado e doméstico.

Palavras-chave: ditadura militar; tortura; feminismo; mulheres militantes

Abstract

The history of repression during the Brazilian dictatorship eliminated gender relations. Female political activists dared to participate in a masculine public space. In the eyes of the repression, activist women committed to sins: to question the military coup and to occupy a social space destined only to men. Even the left-wing organizations do not propitiated discussion about the relations between masculine/feminine, because there was a more important contradiction to be resolved, that of bourgeoisie and proletariat. And this reinforced the masculine power inside those organizations. The repression always aimed women's body, not only to torture them but also to humiliate them. Characterizing activist women as “the communist whore”, the repression tried to confine women to a private and domestic space.

Keywords:military dictatorship; torture; feminism; female political activist

⁴⁰ Texto publicado pela Revista argentina Contenciosa, Año VI, nro. 8, 2018 - ISSN 2347-0011

Introdução

A história do Brasil ainda está por ser contada. Especialmente a história do tempo presente. Depois de ser proibida nos terríveis tempos da censura, o período da ditadura militar no Brasil (1964- 1985) pouco a pouco está sendo narrado. Muitas biografias, na maioria masculinas, algumas análises e quase nada da participação feminina.

A carência de história contribui para a falta de memória de um país e pela compreensão equivocada que alguns possuem sobre este período. Nestes tristes tempos em que vive nosso país, durante a campanha pelo impeachment da presidente Dilma Rousseff, (primeira presidenta mulher do país e ex-militante de esquerda que lutou contra a ditadura militar), os atos e passeatas dos vestidos de verde-amarelo pediam a volta da ditadura militar. Nos discursos pelo impeachment no Congresso nacional brasileiro (2016) um deputado ligado aos militares, dedicou seu voto ao coronel Brilhante Ustra⁴¹, que torturou Dilma. Parece que esta fato não provocou repúdio da população brasileira.

Minha proposta neste texto é dar visibilidade trazendo ao palco vozes, mas também silêncios. Michele Perrot em *Práticas da Memória feminina*, nos alerta que frequentemente as mulheres apagam delas mesmas as marcas que adquiriram dos passos que deram no mundo, como se deixá-las aparecer fosse uma ofensa à ordem. Esse apagar de marcas seria uma forma de adesão ao silêncio que a sociedade impõe às mulheres, especialmente no mundo público/político. Para Perrot a história oral é uma revanche das mulheres, que estão ausentes, nos arquivos públicos e oficiais. Foi o que fizemos.

Brasil do golpe. As vozes que foram caladas

A renúncia do presidente eleito Jânio Quadros em 1961, após sete meses de governo, leva ao poder seu vice João Goulart, herdeiro de Getúlio Vargas. De 1961 a 1964, o Brasil é marcado por intensos debates políticos, culturais e artísticos. Talvez, em toda sua história, nosso país tenha vivido um período tão efervescente como esse.

Este período é marcado pelo interesse pela cultura popular e um grande esforço para que essa cultura exprima as aspirações e reivindicações do povo – no teatro, no cinema, na poesia, na educação. A população brasileira participava de um grande debate nacional, envolvendo estudantes, intelectuais, operários e camponeses. As Ligas Camponesas, de Francisco Julião traziam à cena política do país, pela primeira vez, os trabalhadores rurais organizados.

Estudantes e intelectuais assumiam posições de defesa das reformas estruturais, desenvolvendo intensa militância política e cultural. A União Nacional de Estudantes (UNE), em plena legalidade, com trânsito nas instâncias do poder, discutia as questões nacionais e as perspectivas de transformação que mobilizavam o país.

⁴¹ O coronel Carlos Alberto Brilhante Ustra conhecido como “Major Tibiriçá” foi responsável pelo centro de tortura Doi-Codi entre 1970 e 1974. Em outubro de 2008 num processo inédito no Brasil, Ustra torna-se o primeiro oficial a ser declarado e condenado como torturador no Brasil. Morreu em 1990 sem pagar pelos seus crimes.

Ligados à UNE, surgiram no Rio de Janeiro, em 1961, os Centros Populares de Cultura que colocaram na ordem do dia a discussão de estratégias para a construção de uma cultura “nacional, popular e democrática”. Atraindo jovens intelectuais, os CPCs, que aos poucos se organizavam em todo o país, tentavam desenvolver uma atividade conscientizadora junto às classes populares. Defendiam a “arte revolucionária” que deveria estar a serviço da revolução social.

Trabalhando em contato direto com a população, encenavam peças de teatro em portas de fábricas, favelas e sindicatos; publicavam cadernos de poesia, vendidos a preços populares, e iniciavam a realização pioneira de filmes autofinanciados. De dezembro de 1961 a dezembro de 1962, o CPC do Rio de Janeiro produziu as peças *Eles não usam black-tie* e *A vez da recusa*; o filme *Cinco vezes favela*, a coleção *Cadernos do povo* e a série *Violão de rua*. Promoveu ainda cursos de teatro, cinema, artes visuais e filosofia. Através da UNE volante organizou uma excursão que por três meses percorreu todas as capitais do Brasil, para manter contato com bases universitárias, operárias e camponesas.

Não era de estranhar, portanto, logo após o golpe militar, a sanha dos militares recair sobre a UNE e a universidade brasileira. A universidade era vista como foco responsável pelo surgimento de um expressivo movimento de resistência, tornando-se, na conjuntura pós 68, alvo de ofensivas por parte do Estado autoritário.

Organizou-se também um amplo movimento cultural didático-conscientizador que se transformou em uma série de grupos e pequenas instituições que surgiam vinculadas a governos estaduais e prefeituras ou geradas pelo movimento estudantil. Em Pernambuco, com o apoio do governo de Miguel Arraes, o Movimento de Cultura Popular formava núcleos de alfabetização em favelas e bairros pobres. Um novo método criado por Paulo Freire causava impacto: ao invés das tradicionais cartilhas imbecilizantes, procurava colocar a palavra política no comando do processo de aprendizado como forma de conscientização da situação social vivida pelas populações analfabetas e marginalizadas.⁴²

Podemos dizer que o Brasil, nos primeiros anos da década de 60, talvez como em poucos momentos de nossa história, vislumbrou as camadas progressistas e as camadas populares próximas ao poder político. Mas, de uma hora para outra, o discurso progressista e revolucionário ficou emudecido pelo barulho conservador, pela voz da Ordem, da Moralidade, da Pátria, da Família, das Tradições. O golpe militar não cortou tudo logo, mas aos poucos. Na produção cultural engajada, o teatro foi o primeiro setor a se recompor e a recuperar a atuação política.

Nesse mesmo 64, em dezembro, em Copacabana/RJ, Oduvaldo Viana, Armando Costa e Paulo Pontes, deram a primeira resposta ao golpe. Nas vozes de Zé Keti, João do Vale e Nara Leão foi encenada *Opinião*. Frente a um público jovem, o show parecia interpretar o sentimento de toda uma geração de intelectuais, artistas e estudantes. Era preciso falar, cantar, manifestar. Nara entoava, com sua voz doce, “mais do que nunca é preciso cantar”, da marcha de *Quarta-feira de cinzas*, de Chico Buarque, aludindo à esperança e à resistência.

⁴² Após o golpe, Paulo Freire é exilado e seu método proibido. Em seu lugar institui-se o MOBRAL (Movimento Brasileiro de Alfabetização) que tinha como objetivo que as pessoas assinassem seu nome somente. Durante muito, no Brasil, quando uma pessoa queria chamar a outra de desinformada, menos inteligente, chamava de Mobra.

O lavrador, a reforma agrária, a favela, os ventos da revolução cubana e a ideia da revolução no Brasil alimentavam cantores e espectadores. A plateia trajava o figurino da época – a barba e a boina de Che Guevara, a cor cáqui e a camisa de corte militar. Em 1965 foi encenada *Liberdade, Liberdade*, de Vianinha e Ferreira Gullar. Augusto Boal e Gianfrancesco Guarneri fizeram sucesso com *Arena conta Zumbi*, em 66, e, em 67, *Arena conta Tiradentes*. Os personagens históricos servem para manter acesa a defesa da liberdade.

O cinema brasileiro entrava nessa onda cultural, onde eram permitidos novos temas e novos estilos. Era o tempo do Cinema Novo, aquele que pregava uma ideia na cabeça e uma câmera na mão. Já, em 1961, Glauber Rocha, vindo da Bahia, montava *Barravento*, com Nelson Pereira dos Santos. Para Glauber, o cinema novo era uma questão de verdade e não de fotografismo. A câmera era um olho sobre o mundo. Em 1963, Nelson Pereira dos Santos filmou *Vidas Secas* e, em 64, Glauber, com *Deus e o diabo na terra do sol*, elevou o cinema brasileiro a um novo patamar dentro do quadro de nossa cultura. Em 1966, Paulo César Saraceni discute os impasses que rondavam a esquerda após o golpe militar, com o filme *O desafio*. No ano seguinte, Glauber Rocha apresentou *Terra em Transe*, considerado como o ponto alto do Cinema Novo, que, em 68, ganhou forma de movimento com o tropicalismo.

A década de 60 foi a década da discussão. Havia muito que discutir naqueles tempos: a altura das saias, a Guerra do Vietnã, o tamanho dos cabelos, a pílula anticoncepcional, o tropicalismo, Marcuse, Panteras Negras... Falava-se especialmente sobre música. Era o tempo dos festivais. A jovem guarda, representada por Roberto Carlos, Erasmo Carlos e Vanderléa, que falava do amor, do beijo e do calhambeque, perdia espaço para a música de protesto, de contestação. A juventude dos 60 respirava política e a música deveria acompanhar esse processo. Até a Bossa Nova, que rimava amor, dor e flor, andava empoeirada nas discotecas. Nos festivais, faziam sucesso *Arrastão*, de Edu Lobo, na voz de Elis Regina, *Disparada*, de Geraldo Vandré, *Roda Viva*, de Chico Buarque e *Sinal Fechado*, de Paulinho da Viola.

No III Festival da Música Popular Brasileira, em 1967, dois baianos, Gilberto Gil, com *Domingo no Parque*, e Caetano Veloso, com *Alegria, Alegria*, inovavam com músicas cinematográficas. Na música de Caetano, a novidade de uma letra construída a partir de referências do cotidiano urbano: de bancas de revista, das fotos e dos nomes, das espaçonaves e das guerrilhas. A família, o casamento, a roupa, o corpo e o amor passavam a ser valorizados e politizados pela intervenção do grupo baiano. Os tropicalistas subvertiam alguns valores estabelecidos e revolucionavam o comportamento anunciando uma posição que seria marcante nos anos seguintes, a de que “não é possível uma revolução social sem uma revolução individual” – uma posição do maio francês. A juventude estudantil, que contestava o regime instalado em 64, envivia as apresentações musicais num ambiente de participação, onde se tornar adepto desta ou daquela música assumia ares de opção política.

No mesmo ano de 1967 o grupo teatral Oficina, tendo à frente José Celso Martinez, encenou em São Paulo *O Rei da Vela*, de Oswald de Andrade. Rompendo com a linguagem do teatro tradicional, o Oficina seguia a linha de provocação cruel e total, tentando mobilizar o público através da instigação agressiva. José Celso pretendia colocar o público cara a cara com a miséria. Suas encenações foram cercadas de debates e escândalos. Ao encenar *Roda Viva*, de Chico Buarque, usava o deboche, a

espinafração e a alegoria para demonstrar as contradições do Brasil. Na montagem da peça em São Paulo o teatro foi invadido pelo Comando de Caça aos Comunistas, que destruiu os cenários e espancou os artistas. Em Porto Alegre a cena se repetiu.

Com o *Rei da Vela*, o Teatro Oficina aproximou-se do cinema de Glauber Rocha, especialmente em *Terra em Transe*, e da renovação da música popular brasileira, conduzida pelo grupo baiano. Acompanhava o trabalho de vanguarda das artes plásticas com Hélio Oiticica. Era preciso fazer da arte não mais um instrumento de veiculação política direta, mas um espaço aberto à invenção, à provocação, à procura de novas possibilidades expressivas, culturais e existenciais.

O tropicalismo apareceu como uma manifestação de rebeldia, às vezes caótica, berrante e demolidora, marcada pelo anticonvencionalismo, seguindo a mudança dos costumes. A disposição rebelde do grupo baiano não se orientava apenas na crítica aos padrões de sistema. A recusa à política tradicional atingia a própria militância de esquerda, presente no meio estudantil e que se comportava no campo das relações pessoais de forma um tanto rígida e conservadora.

Esse desajustamento entre os baianos e essa juventude que só respirava política aflorou no Festival Internacional da Canção, em setembro de 68, em São Paulo, quando Caetano, acompanhado d'os Mutantes cantou *É proibido proibir* – grafite riscado nas paredes da Sorbonne, em Paris. Usando roupas espalhafatosas e requebrando, propunha derrubar estantes, prateleiras e livros, numa alusão à revolta da juventude francesa. A plateia vaiava intensamente, presenteando os cantores com bananas, tomates, ovos e bolinhas de papel picado. Caetano, cantando fora do tom e sem melodia, respondia ao público jovem e politizado: "Mas é isso que é a juventude que diz que quer tomar o poder? Estão querendo policiar a música brasileira. Se vocês em política forem como em estética, estamos fritos". E gritava desafinado e provocador para a plateia: "É proibido proibir".

Para a juventude que considerava que, mais que fazer amor, ler e estudar, era preciso fazer política, Geraldo Vandré correspondia ao sinal dos tempos. Esse moço, que já havia cantado *Disparada* e *Ventania*, transformou *Caminhando ou Pra não dizer que não falei de flores* no hino dos tempos políticos. Se a música juntou num só coro as vozes da juventude rebelde, também atraiu a ira dos militares, nos versos "Há soldados armados, amados ou não, quase todos perdidos de armas na mão, nos quartéis lhes ensinam antigas lições, de morrer pela pátria e viver sem razão". Após o Festival, quando *Caminhando* perdeu para os belos trinados de Sabiá, Vandré passou a ser uma das pessoas mais visadas pelos militares e, após o AI-5, uma das mais caçadas.

Se, em 1968, o AI-5, um golpe dentro do golpe, mergulhou o Brasil nas trevas, na escuridão da ditadura militar, esse mesmo ano encontrou mobilizada a juventude do mundo inteiro. Nos Estados Unidos a Guerra do Vietnã levou a juventude norte-americana a um movimento pacifista, era o "faça amor não faça guerra", "uma flor no lugar do fuzil". Surgiu uma nova esquerda valorizando o domínio da problemática pessoal ou de lutas tidas como secundárias – liberação sexual, lutas dos negros, das mulheres. O movimento *hippie* fervilhava.

Na França, no maio de 68, as ruas de Paris viraram-se transformadas em cenário de uma verdadeira guerra civil. Os estudantes colocavam em prática novas formas de luta e de organização. A "imaginação

“no poder” era o grito das barricadas. Na Tchecoslováquia, na primavera de 68, tanques russos do Pacto de Varsóvia desfilavam pelas ruas de Praga. As medidas liberalizantes do comunismo tcheco precisavam ser detidas. Igualmente a Itália, Inglaterra, Alemanha, México etc. transformavam 1968 no ano louco, apaixonado.

No Brasil, a censura e o sufoco conviviam com o desenvolvimento da indústria cultural que, juntamente com a modernização do país, procurava o padrão internacional. Surgiu a TV Globo, pelas mãos da ditadura. Censores da Polícia Federal estavam presentes nas redações de jornais e revistas, nas emissoras de rádio e de TV. O jornal *O Estado de São Paulo* preenchia os espaços censurados com trechos da poesia de Luís de Camões; o *Jornal da Tarde*, com receitas de doces e salgados.

Se Caetano, Gil, Vandré e Chico dividiam a torcida da juventude, a folclórica dupla Dom e Ravel cantava aquele música que tocava em todo lugar, numa perfeita propaganda do milagre brasileiro. Em lugar do protesto, o melodioso ufanismo verde-amarelo: “Eu te amo, meu Brasil, eu te amo, meu coração é verde-amarelo-branco-azul-anil. Eu te amo, meu Brasil, eu te amo, ninguém segura a juventude do Brasil”.

Os tempos dificeis eram retratados por Chico Buarque, que se escondia da tesoura da censura com o nome de Julinho da Adelaide. Sua música *Acorda Amor*, demonstrava o temor de ser acordado pela polícia da repressão, a esperança era a de aparecer ladrão. Ou nos versos proibidíssimos da música *Apesar de Você*: “A minha gente hoje anda falando de lado e olhando pro chão, viu?” Ou ainda no recado ao amigo que se encontra exilado, manda notícias frescas no disco, dizendo que aqui a coisa está preta.

O humor e a sátira foram afiados instrumentos de crítica ao regime militar, com Millor Fernandes, Henfil (quem não se lembra das cartas à mãe?), Jaguar e Ziraldo. O surgimento do *Pasquim*, em 1969, e, mais tarde, dos semanários *Movimento* e *Opinião* abriu efetivamente um espaço, ainda que um tanto censurado, para o debate político e cultural.

Inovando a forma e o conteúdo, diferentes em suas linhas editoriais e no tratamento dos mais diversos temas, outros jornais foram surgindo ao longo da década de 70, como *Bondinho*, *Movimento*, *Versus* e *Em Tempo*. Outros ainda surgiram em torno das lutas dos movimentos feministas, como *Brasil Mulher* e *Nós Mulheres*; do movimento negro, o *Tição* e dos homossexuais, o *Lampião da Esquina*.

Os anos 60 e 70 foram anos de vanguarda estética e de amargura política. A ditadura militar, com a violência repressiva, a censura, a caça aos inconformados, aguçou nos intelectuais e artistas o sentimento de oposição e a luta pela liberdade.

O Brasil do golpe

O Brasil viveu de 1964 a 1979 sob o comando de uma ditadura militar marcada pela perseguição, pela tortura, por mortes e desaparecimentos. O cotidiano era perpassado por atos institucionais, atos complementares, leis de segurança nacional e decretos-leis. Um regime autoritário, que tentava

estabelecer uma ordem (a sua), entendendo como desordem qualquer manifestação de opinião contrária ao que impunha.

O período militar brasileiro pode ser dividido em três fases distintas: a primeira que vai do golpe em 1964 à instituição do AI nº 5 em 1968; a segunda, que corresponde ao período de maior centralização política e repressão, de 1968 a 1974; e a terceira relativa ao processo de abertura política, de 1974 à revogação do AI nº 5, em dezembro de 1978.

Várias tentativas de golpe são efetivadas antes de 1964. Alfred Stepan, analisando os movimentos golpistas de 1945, 1954, 1955, 1961 e 1964, conclui que os militares não se consideravam isolados do sistema político, mas ligados a ele, e, às vezes, sensíveis à opinião civil. (STEPAN, 1975, p. 75). A crítica ao presidente deposto João Goulart era marcada pela atenção que ele dava à classe operária em detrimento das classes médias.

A legitimação do intervencionismo militar se fundamentava na doutrina de segurança nacional elaborada pela Escola Superior de Guerra (ESG). O elo de ligação entre os civis e a ESG foi dado pelo IPES (Instituto de Pesquisas Econômicas e Sociais), formado por empresários anticomunistas.

A ESG que sempre foi anticomunista e, portanto, em tempos de guerra fria, não foi difícil encontrar seu aliado externo nessa batalha. Se o comunismo era o inimigo, os Estados Unidos, principal país anticomunista, eram um aliado natural. Para os EUA a questão era estratégica: com exceção do Chile e do Equador, o Brasil fazia fronteiras com todos os países da América do Sul, portanto, poderia desempenhar um papel de hegemonia anticomunista para os Estados Unidos em toda América do Sul. O IPES, durante a preparação do golpe militar, descobriu novos atores de mobilização. A “Marcha da Família com Deus pela Liberdade”, realizada em São Paulo no dia 19 de março de 1964, reunindo cerca de 500 mil pessoas, foi organizada pela Campanha da Mulher em Defesa da Democracia (CAMDE), com a colaboração do governo do estado de São Paulo, de setores da Igreja Católica, da FIESP e da Sociedade Rural Brasileira. O instituto, que fazia parte do novo bloco do poder, era quem organizava a classe média, neste caso as mulheres, como grupo de pressão na derrubada do governo Goulart.

Nos primeiros anos após o golpe foram apresentados sucessos significativos no controle da inflação e na racionalização da burocracia e da estrutura tributária, mas esses sucessos foram contrabalançados por políticas sociais que afetavam os mais pobres, como a desativação das campanhas de alfabetização de adultos, das ligas camponesas, dos sindicatos. Aliava-se a isso, o crescimento do controle estrangeiro na economia. Extinguiram-se os partidos políticos, criando-se por decreto a ARENA e o MDB. Dois partidos para dar a impressão de uma democracia.

O AI-5 (o golpe dentro do golpe), acirrou a censura à imprensa (justificada pelos militares como legítima) agora submetida aos tribunais militares, e, professores e estudantes são enquadrados no decreto 477⁴³. Logo após o golpe os primeiros “subversivos” a serem procurados não eram militantes

⁴³ Decretado em 26 de fevereiro de 1969 previa a punição de professores, alunos e funcionários de universidades acusados de subversão ao regime. Os professores atingidos eram demitidos e ficavam impossibilitados de trabalhar em qualquer outra instituição educacional do país por cinco anos, ao passo que os estudantes eram expulsos e ficavam proibidos de cursarem qualquer universidade por três anos. O 477 perdurou até a Lei da Anistia em 1979.

dos partidos de esquerda, de oposição ao regime militar, mas os procurados estavam nas Forças Armadas, soldados rasos e generais, de que alguma maneira se identificavam com o governo deposto. Segundo o trabalho da Arquidiocese de São Paulo⁴⁴ que examinou os processos militares, a ordem de procura que se inicia pelos próprios militares, é seguida de sindicalistas, estudantes políticos, jornalistas e religiosos.

Após o AI-5, peças de teatro, filmes, músicas, livros serão mutilados ou proibidos Os debates sobre o ensino e a realidade brasileira que faziam parte da vida universitária eram considerados agora “atos de subversão”. Era o poder da tesoura sufocando o Brasil. Os donos do poder no regime militar misturam acusações de subversão com insinuações de imoralidade para garantir a adesão da classe média conservadora, aquela que havia marchado 4 anos antes em nome da família e da liberdade, e que agora podia ter um filho morto pela repressão.

Como exemplo de discursos de moral e bons costumes, utilizados pelos militares e seus apoiadores, para garantir o apoio da classe média conservadora, registramos o congresso da UNE na pequena cidade de Ibiuna em São Paulo em outubro de 1968. Foram presos mais de 700 jovens estudantes pela manhã, que saíram enrolados em cobertores. Logo após os militares vão à imprensa e mostram cartelas de anticoncepcionais, dizendo aos pais que se achavam que suas filhas estava fazendo política estavam enganados.

A ditadura militar, em sua nefasta tarefa de repressão,, conseguiu calar o movimento estudantil e os movimentos de massa por muito tempo. Os artistas precisavam trocar seus nomes, falar nas entrelinhas,, com duplos sentidos e trocadilhos. Chico Buarque de Holanda, nosso maior cantor, anuncia que novos tempos viriam em um hino de resistência: “Hoje você é quem manda, falou tá falado, não tem discussão. A minha gente hoje anda falando de lado e olhando pro chão viu (...) Apesar de você, amanhã há de ser outro dia, você vai se dar mal, etc e tal.”

O ano de 1968 vira o mundo de cabeça para baixo. A juventude de todo mundo vai às ruas. Um grafite em paris simbolizava o sonho dos jovens que pretendiam uma outra moral e uma outra cultura: “A obscenidade não é mais uma mulher que exibe o púbris, mas o general que exibe a medalha ganha no Vietnã”. No Brasil os jovens também foram às ruas, mas reprimidos pelas forças policiais. Na “Passeata dos 100 mil” no Rio de Janeiro, juntamente com os jovens, caminhavam artistas, intelectuais, parlamentares e religiosos. Desfilavam aos brados de “Abaixo a Ditadura” ou “O povo unido jamais será vencido”.

Uma das grandes iniciativas que marcaram o regime militar foi a montagem de um moderno sistema de informações. A “comunidade de informações” surgiu como um desdobramento da instituição militar. A criação e a montagem em 1964, do Serviço Nacional de Informações (SNI) combinou as

⁴⁴ O Projeto Brasil Nunca Mais foi organizado pelo arcebispo de São Paulo, Dom Evaristo Arns e uma grande equipe de 1979 a 1985. A ampla documentação que sistematizou informações de 1961 a 1979, sobre a repressão e a tortura, foi transformada em livros é ainda hoje o principal material de pesquisa para quem trabalha este período.

funções de uma agencia central de informações com as de assessoria para a formulação de políticas nacionais. Centro de influência na vida social, política e militar do país, tornou-se o esteio político das Forças Armadas. Montou-se uma rede de informações na vida ativa do país, dos ministérios palacianos ao movimento sindical e estudantil; o SNI transformou-se em um superministério, intocado e intocável, tão poderoso, que seu criador, o General Golbery de Couto e Silva em certa oportunidade declarou: “eu criei um monstro”.

Em 1969 é fundada em São Paulo a OBAN (Operação Bandeirantes), reconhecida oficialmente pelas autoridades militares; precursora dos DOI-Codis (Departamento de Operações Internas – Centro de Operações de Defesa Interna) criados no ano seguinte e responsável pelas práticas de torturas e mortes no Brasil.

O processo de abertura é iniciado com a supressão do AI-5, quando as Forças Armadas sentiram-se impossibilitadas de continuar a desempenhar seus papéis no estado, agora endividado pelos empréstimos junto ao FMI e gastos faraônicos em sua gestão.

A ditadura e as mulheres

Onde andavam as mulheres nos tempos de radicalização política? O movimento feminista a partir de 1960 repercutiu no cotidiano das mulheres e homens brasileiros? Estabeleceu uma ruptura com os padrões patriarcais estabelecidos? Contra o movimento feminista que recém iniciava, muitas mulheres se levantaram fazendo eco às palavras masculinas.

Os anos 70 irão marcar uma reviravolta do movimento feminista, que coloca no centro das discussões a relação homem-mulher. Começa-ser a ler e escrever muito sobre a sexualidade nesta época. As revistas femininas que tinham suas páginas ocupadas exclusivamente por dicas de culinária, corte e costura, decoração, moda e beleza, agora escrevem sobre a família, o casamento, o corpo e o amor. Nas livrarias, em cada três livros, um tratava de questões sexuais.

O Segundo Sexo de Simone de Beauvoir passa a ser leitura obrigatória entre as mulheres interessadas em mudanças. A frase com que a autora francesa inicia o segundo volume – “não se nasce mulher, torna-se mulher” – é incorporada pelas feministas. A relação da escritora com seu companheiro, Jean Paul Sartre, sem casamento e sem filhos, é admirada porque baseada em igualdade e respeito.

A produção teórica sobre a condição feminina aparece com força neste período. Em 1971, em plena vigência do AI-5, a feminista Rose Marie Muraro viabiliza a vinda ao Brasil de Betty Friedan, para o lançamento do livro *A Mística feminina*. Betty e um grupo de feministas americanas haviam escandalizado o mundo inteiro com a queima de sutiãs em praça pública, simbolizando a liberdade da mulher. No Brasil a imprensa toda noticia o fato, e, apesar das críticas ferozes, a estada da feminista serve para discussão das questões específicas das mulheres.

Como que por ironia, o jornal que mais critica e desmerece a autora é o Pasquim, jornal alternativo, muito perseguido pela ditadura militar, e que durante o período da repressão chegava às bancas coberto por tarjas negras impostas pela censura. Dois livros de Rose Marie Muraro, quatro anos depois,

são proibidos pela lei falcão como pornográficos. Seus títulos: *A mulher na construção do mundo futuro* e *Libertação sexual da mulher*.

1975 é um divisor de águas na luta das mulheres. As resistências no meio da esquerda e da Igreja se amenizam com o Ano Internacional da Mulher, promovido pela ONU. A “rainha do lar” começa a ceder espaço para a militante também engajada na luta pela redemocratização do país. O debate feminista ia se impondo, questionando o relacionamento entre homem e mulher, as discriminações e a violência sofridas pelas mulheres. “Quem ama não mata” foi ouvido em todo o país e virou seriado de televisão, denunciando a impunidade do homem que matava em nome da honra.

Nesta década, as mulheres, já organizadas, combinaram a luta contra ditadura e por melhores condições de vida, com a discussão dos problemas específicos das mulheres como sexualidade, contracepção, aborto, dupla jornada de trabalho e a discriminação econômica, social e política. Era como se fosse uma reação não-armada à repressão política. A questão do “específico feminino” é colocada no clima de contestação geral. A ação política da mulher no período da ditadura militar se dá, portanto, em duas frentes – na luta contra a repressão e na luta contra as desigualdades entre homem e mulher, respeitando as diferenças existentes. A literatura, especialmente a produção acadêmica, acompanha as mudanças discutindo o tema feminismo, ainda hoje considerado marginal.

No segundo semestre de 1975 é criado o Movimento Feminino pela Anistia, com o propósito de mobilizar a opinião pública contra as arbitrariedades do governo militar. Movimento importantíssimo que levou esposas, mães, filhas e companheiras a saírem às ruas para denunciar prisões, torturas, assassinatos e desaparecimentos dos atingidos pela repressão. As mulheres haviam mudado. Quatorze anos antes haviam saído às ruas para pedir a deposição de um governo popular e foram fundamentais na instalação do governo autoritário com a “Marcha da família com deus pela liberdade”.

A história da repressão durante a ditadura militar e assim como a oposição a ela é uma história masculina, basta que olhemos a literatura existente sobre o período. As relações de gênero estão aí excluídas, apesar de sabermos que tantas mulheres, juntamente com os homens, lutaram pela redemocratização do país, engajando-se nas diversas organizações clandestinas existentes no país durante a ditadura militar.

Na história do regime militar brasileiro, como em todos os projetos políticos autoritários, a construção de sujeitos ocorre de forma unitária e não diversificada. A sociedade é dividida em dois blocos antagônicos: situação e oposição, igualando-se os sujeitos. A esquerda tradicional repete a mesma fórmula: ou se é sujeito burguês ou proletário. As diversidades são entendidas como divisionistas da luta principal. Estes dois discursos constroem sujeitos políticos únicos, desconsiderando a presença feminina e enquadrando-a em categorias que a desqualificam. Nesta medida, institui-se a invisibilidade da mulher como sujeito político.

Quando realizei meu trabalho de pesquisa sobre a construção do sujeito político “mulher subversiva”, senti dificuldade em encontrar estas mulheres para trazê-las à visibilidade.⁴⁵ Recorri aos Arquivos da repressão, documentos do DOPS - Departamento do Serviço de ordem Política e Social do Rio Grande do Sul e do SOPS - Serviço de Ordem Política e Social, mas pela fragilidade da documentação fui obrigada a recorrer ao recurso metodológico utilizado para recuperar sujeitos escondidos pela história tradicional - a história oral. A revanche das mulheres como diz Michelle Perrot. De imediato constato que a mulher, militante política é encarada como um ser “desviante”, não uma mulher ideal e desejável. Esta estava no espaço a ela destinado, o santuário do lar, cuidando do marido e dos filhos.

A mulher militante política nos partidos de oposição à ditadura militar cometia dois pecados aos olhos da repressão: de se insurgir contra a política golpista, fazendo-lhe oposição e de desconsiderar o lugar destinado à mulher, rompendo os padrões sociais estabelecidos para os dois sexos. Que mulher é esta, invasora de um campo que não é seu? A maneira mais simplista de responder esta questão, é de que não se trata de uma mulher; a militante política é um desvio de mulher. A perplexidade dá lugar a uma caracterização necessária para enquadrar esta mulher em uma categoria, já que ela não faz parte do modelo histórico feminino que povoa os sonhos e o imaginário masculino.

A primeira medida que a polícia da repressão utiliza para tentar desqualificar a militante política é desmerecê-la em sua vontade própria, como um ser pensante que toma atitudes políticas. O passo seguinte, é acusá-la de viver na promiscuidade. Se estão neste espaço, público/político, certamente estão à procura de homens ou são homossexuais, portanto, a maneira mais simplista de conceituar esta mulher é desmerecê-la, unindo dois conceitos que são socialmente desabonatórios ao feminino: comunista e prostituta. A repressão caracteriza a mulher militante como PUTA COMUNISTA. Ambas categorias desviantes dos padrões estabelecidos pela sociedade.

Em todas as ditaduras, nesta mais do que nunca, o corpo é alvo do poder. Segundo Foucault, o poder de punir funciona numa ocupação meticulosa do corpo e do tempo do culpado, no enquadramento de seus gestos e de suas condutas (Cf. FOUCAULT, 1991). O corpo torturado é a maior demonstração de poder e crueldade sobre o ser humano, desrespeitando os limites dos direitos humanos. O corpo da mulher humilhada, machucada, torturada durante a ditadura militar no Brasil, ainda é um tema a ser estudado pelas historiadoras e historiadores. A ameaça de violentar as mulheres, suas filhas, é uma constante. São recordações dramáticas de mulheres torturadas e violentadas. Muitas ainda hoje não conseguem falar, pelas marcas em seu corpo e na alma.

Qual o limite entre o gozo e a tortura? Uma militante conta que um famoso torturador do Rio Grande do Sul, Pedro Seelig, depois de um interrogatório, urinou sobre a presa, urinou sobre ela, para mostrar que ela e seu corpo não eram nada (Cf. COLLING, 1997). Foram várias formas de tortura aplicadas sobre a mulher: ameaça de tortura física, de estupro, de prisão e tortura de familiares. A humilhação e a tortura física com uma técnica utilizada: a nudez e a vendagem dos olhos. Conta uma militante:

⁴⁵ Em meu livro *A resistência da mulher á ditadura militar no Brasil*, entrevistei mulheres presas pela polícia da repressão durante a ditadura militar.

"uma das primeiras coisas que eles fazem é te encapuzar. Depois tiram toda a roupa. Tu está encapuzada, pelada, rodeada por homens em silêncio, que fazem pequenos ruídos para demonstrar sua presença. Tu terminas numa posição fetal, porque quer se tapar, não tem como se tapar, tu não sabes o que eles estão olhando, daí tu vai te encolhendo, te encolhendo, vira um feto." (COLLING, 1997, p.82)

Os militares ao tratar a mulher política, de imediato tentam a sua desqualificação como sujeito autônomo. Sua caracterização dá-se como apêndice dos homens, incapaz de decisão política. Para a repressão, a mulher não tem capacidade de decidir pela sua entrada no mundo político; quando ela ali aparece é porque foi colocada por um homem. A sua filiação a partidos de esquerda não assume importância política; é necessário sempre identificar quem é seu marido, seu pai ou seu amante. A única mulher que é respeitada com decisão própria, segundo os arquivos da repressão, é a religiosa. Ela não possui companheiro, marido e têm atrás de si, protegendo-lhe, um poder maior - a Igreja. Torna-se elemento perigoso, independente de partidos políticos. A religiosa, pela sua condição celibatária, não entra na convenção do casamento e dos lugares destinados ao casal dentro dele e, assim, sua influência junto à população é maior.

"Para os militares e torturadores, tu vinhas para a política como apêndice, porque tu tinha um marido, um namorado, ou tu vinhas para transar com todo mundo ou para conquistar alguém. Ou ainda, porque tu não eras bem mulher, era machorra, sapatona, homossexual. Segundo eles, ou é prostituta ou mulher macho para se meter nestas atividades. Dois desvios do feminino." (COLLING, 1997, p. 84)

Por outro lado, as próprias mulheres militantes assumem a dominação masculina, tentando camuflar a sua sexualidade numa categoria sem sexo - a militante política. Como espaço fundamentalmente masculino, impunha-se às mulheres a negação de sua sexualidade como condição para a conquista de um lugar de igualdade ao lado dos homens. As relações de gênero diluíam-se na luta política mais geral. O desmerecimento feminino, atribuindo-se pouca importância, assumindo o discurso masculino de que o lugar do poder, no mundo político é reservado aos homens, aparece constantemente nas falas femininas. Julgavam-se sem importância para serem presas juntamente com os homens.

Não somente homens, mas também mulheres esqueciam que a luta pela igualdade passa pelo reconhecimento das diferenças. Os partidos de esquerda, onde militavam estas mulheres, não tinham a preocupação em analisar e resolver as intrincadas relações de poder entre os gêneros, presentes também dentro das organizações. As próprias mulheres não tinham uma clara compreensão de como deveriam se constituir como sujeitos políticos. Um exemplo evidente da compreensão equivocada das relações de gênero transparecia na relação com outras mulheres. Diz um das entrevistadas: *"a direita, as alienadas e nós, as deusas". As militantes - as "deusas" - tinham a política como preocupação. Não entendiam como estas outras mulheres conseguiam viver, passar pela vida sem atuação política.*

Ao ouvir os depoimentos de participantes nos grupos de oposição à ditadura, revela-se que a família também se mostrava desgostosa pela opção de suas filhas. Gostariam que elas permanecessem nos papéis sociais destinados à mulher - o casamento, segundo ela, único passaporte para a felicidade feminina. Apesar disso, a participação das mães na luta contra a repressão tem se constituído em um fato político extremamente importante.

Apesar das diferenças entre as mães argentinas, signo dos direitos humanos, no Brasil há inúmeros exemplos da coragem e determinação das mães na libertação de seus filhos e filhas prisioneiros. Na defesa da vida de sua prole, as mães tornam-se militantes aguerridas que desconhecem limites. Por isso, eram temidas pela repressão. A diferença das mães argentinas e brasileiras é que lá uniram-se em torno da busca de filhos e netos desaparecidos e pela redemocratização nacional, no Brasil os motivos da luta eram semelhantes, mas eram lutas isoladas.

Nos acostumamos a relacionar a luta pela democratização política do país, pela liberdade do país, com a luta igualitária entre os sexos. Mas vamos nos dar conta que a questão de gênero perpassa a questão social e a questão política. Não é por ser de esquerda, preocupado com os destinos gerais do país que o militante político nas décadas de 60 e 70, terá uma percepção de igualdade entre os sexos. Ele também defende que o comando político deve ser dos homens. A esquerda não propiciava o debate sobre as relações feminino/masculino, sobre as questões femininas porque, segundo ela, havia uma contradição maior a ser resolvida: a oposição entre a burguesia e o proletariado. Isto reforçava o poder dos homens nas organizações de esquerda.

Conclusão

A ditadura militar ainda está a doer nas entranhas históricas brasileiras. Por não ter sido revisitada por uma crítica nacional, ela continua a assombrar a todos nós. Personagens influentes daquele período continuam detendo poder em nossa política atual. A anistia ampla e irrestrita anistiou a todos – torturados e torturadores.

As relações de gênero, a desigualdade entre os sexos, presente naquele período continuam alarmantes nos dias de hoje. Além da disparidade na política, a violência contra a mulher coloca a nu o poder de uns sobre outras.

Durante a ditadura militar brasileira, a mulher militante não era apenas uma opositora ao regime militar; era também uma presença que subvertia os valores estabelecidos, que não atribuíam à mulher espaço para a participação política. Como esta questão está presente na sociedade e nas próprias organizações de esquerda, pode-se concluir que as relações de gênero têm uma dimensão que perpassa todas as instâncias e instituições sociais.

Foram tempos difíceis aqueles da ditadura militar. Especialmente para as mulheres que tinham que lutar contra o inimigo externo – os militares -, e com o interno – as organizações de esquerda, que olhavam para aquele movimento “com a impaciência de quem é interrompido em meio a uma atividade séria pela visão inoportuna de um ato obsceno”. (Ventura, 1988, p. 36.) A luta pela causa específica da mulher era considerada inoportuna, inconveniente e divisionista.

Se a história política é uma coisa de homens, a história da ditadura militar no Brasil é a radicalização da invisibilidade do feminino. A mulher militante política, engajada em partidos políticos de oposição à ditadura, não era encarada como sujeito histórico, sendo excluída do jogo do poder. Apesar de tantas mulheres, juntamente com os homens, lutarem pela redemocratização do país, foram excluídas dos relatos históricos e das documentações sobre o período.

Referências

- ARNS, Dom Paulo Evaristo (prefaciador). *Brasil nunca mais. Um relato para a história*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- COLLING, Ana Maria, *A resistência da mulher à Ditadura Militar no Brasil*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997.
- _____. As mulheres e a ditadura militar no Brasil. In: *Historia, Genero y Politica em los '70*. Buenos Aires: Feminaria Editora, 2005, p.89-101.
- _____. “A ditadura militar e o corpo feminino”. In: *Faces e interfaces da violência de gênero*. Goiânia: Editora UFG, 2017, p. 81-98.
- _____. “50 anos da ditadura militar no Brasil: questões feministas e de gênero”. In: *Revista Opsis*. Goiânia: Editora UFG, 2015. P. 370-383.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir. A história da violência nas prisões*, Petrópolis, Vozes, 1991.
- FERREIRA, Elizabeth Xavier. *Mulheres, militância e memória*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1996.
- OBERTI, Alejandra. “Violencia política, identidad y gênero em la militância de los '70”. In: *Historia, Genero y Politica em los '70*. Buenos Aires: Feminaria Editora, 2005, pp. 260-276.
- PERROT, Michelle. *Mulheres Públicas*. São Paulo: Unesp, 1998.
- _____. *As mulheres e os silêncios da história*. Bauru/SP: Edusc, 2015.
- _____. “Práticas da Memória Feminina” .In: Bresciani, Maria Stella Martins (org.). *A Mulher no Espaço Público*, São Paulo, Marco Zero, 1989.
- SAPRIZA, Graziela. “Memorias del cuerpo”. In: *Historia, Genero y Politica em los '70*. Buenos Aires: Feminaria Editora, 2005, pp. 39-60.
- STEPAN, Alfred. Os militares na política: as mudanças de padrões na vida brasileira. (Trad. Ítalo Tronca). Rio de Janeiro: Artenova, 1975.
- VENTURA, Zuenir. 1968. *O ano que não terminou*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

Mulheres Kaiowá e Guarani em luta pelo bem viver de corpos-territórios⁴⁶

Kaiowá and Guarani women Fighting for the well-being of bodies-territories

Catia Paranhos Martins

Faculdade de Ciências Humanas

Universidade Federal da Grande Dourados, MS, Brasil

catiamartins@ufgd.edu.br

<https://orcid.org/0000-0003-4905-5865>

Claudia Regina Nichnig

Centro de Ciências Humanas e da Educação

Colegiado de História, Mestrado em História Pública

Universidade Estadual do Paraná, PR, Brasil

claudia.nichnig@unespar.edu.br

<https://orcid.org/0000-0002-9689-8112>

Paula Faustino Sampaio

Faculdade de Ciências Humanas

Universidade Federal da Grande Dourados, MS, Brasil

paulasampaio@ufgd.edu.br

<https://orcid.org/0000 0002 3993 5060>

Resumo

O artigo discutiu as lutas protagonizadas pelas mulheres Kaiowá e Guarani contra as violências e violações de direitos humanos, em especial na Audiência Pública *Violência obstétrica: mulheres indígenas e negras por um parto humanizado* e a *Kuñangue Aty Guasu – Grande assembleia das Mulheres Kaiowá e Guarani*, na região de Dourados – Mato Grosso do Sul. Numa proposta interdisciplinar foram tecidas considerações a partir do diálogo entre as narrativas das mulheres Kaiowá e Guarani, os estudos de gênero, feministas e sobre saúde coletiva. Mulheres Kaiowá e Guarani fazem de seus corpos território de luta contra as violências coloniais na construção do bem viver (*teko porã*) e exigem o cumprimento de direitos e garantias fundamentais previstos na Constituição do Brasil de 1988 aos povos indígenas.

Palavras-chave: Direitos Humanos; Saúde; Violências de Gênero; Mulheres indígenas; Violência Obstétrica.

⁴⁶ Uma versão ampliada do material foi publicada por Nichnig, C., Sampaio, P. F., & Martins, C. P. (2024). “A gente nem sabe quando não é violência”: as lutas das mulheres Kaiowá e Guarani pelo bem viver. *Revista Feminismos*, 12(1). <https://doi.org/10.9771/rf.12.1.59963>

Introdução

Neste texto, teceremos considerações sobre as lutas das mulheres Kaiowá e Guarani da região de Dourados - Mato Grosso do Sul (MS) para refletirmos sobre os enfrentamentos dessas mulheres às violências e violações de direitos humanos. Na qualidade de pesquisadoras não indígenas, ousamos sonhar junto com elas com o fortalecimento da rede de cuidados na perspectiva intercultural e com o bem viver, o *teko porã*.

Tendo em vista a resistência dos povos indígenas ao colonialismo, partimos de ações protagonizadas por mulheres Kaiowá e Guarani, nas quais participamos na condição de apoiadoras, termo usualmente utilizado para denominar pessoas que trabalham alinhadas com os movimentos indígenas de luta por direitos. Destacamos a Audiência Pública *Violência obstétrica: mulheres indígenas e negras por um parto humanizado*, realizada em 2019, e as reuniões da *Kuñangue Aty Guasu, Grande Assembleia das Mulheres Kaiowá e Guarani*, que exigem o cumprimento de direitos e garantias fundamentais previstos na Constituição do Brasil de 1988.

Os processos de territorialização dos povos Kaiowá e Guarani em Mato Grosso do Sul foram estudados por Brand (1997), Cavalcante (2013), Chamorro (2015), Pereira (2016), dentre outros, e apresentam interpretações sobre o emprego do termo *tekoha* pelos Kaiowá e Guarani. Nos apoiamos no sentido etimológico de *tekoha* apresentada por Aline C. Lutti Crespe (2015, p. 25): “*Teko* significa modo de ser e *ha* é um indicativo de lugar.” Deste modo, o termo reporta “a um lugar onde se viveu, se vive ou se pode viver o *teko*, o modo de ser kaiowá. Este modo de ser não pode ser de qualquer jeito; muito pelo contrário, o modo de ser que os Kaiowá e os Guarani se referem é o bom modo de ser (modo reto, certo), chamado de *teko porã*.”

Numa proposta interdisciplinar são tecidas considerações a partir do diálogo entre as narrativas das mulheres Kaiowá e Guarani e os estudos de gênero, feministas e sobre saúde. Compomos a nossa proposta com a análise dos documentos produzidos pelas próprias Kaiowá e Guarani e com o registro de suas narrativas em diário de campo, que serão apresentadas entre aspas e em itálico.

A defesa radical da vida

Para compreensão das sujeições dos corpos das mulheres nos últimos séculos, partimos das contribuições foucaultianas sobre a história da medicina que se configura como estratégia biopolítica no governo da vida. No projeto da sociedade capitalista e do Estado Moderno, o saber/poder da medicina transformou os eventos fisiológicos em doenças, uma poderosa fonte sexista, cuja norma funciona para regulação e controle do que foi construído como a “essência” do corpo feminino. (Vieira, 2002).

Quando olhamos para o adoecimento das mulheres brasileiras em geral, as principais causas de morte são câncer, doenças cardiovasculares e causas externas, evidenciando o feminicídio ainda subnotificado (Elizabeth FLEURY-TEIXEIRA, 2015). Mas ao prestarmos atenção às políticas de saúde, a vida das mulheres é medicalizada para a concepção, parto e contracepção.

Ao fazermos o recorte para o parto e nascimento, temos um complexo e perverso cenário marcado pela oferta de assistência que desconsidera as evidências científicas, com excesso de intervenções nos corpos das mulheres e recém-nascidos (Maria do Carmo LEAL *et al.*, 2017; Ministério da Saúde BRASIL, 2014a; Simone Grilo DINIZ, 2009a) e com uma das mais altas taxas de cesáreas do mundo (Malaquias BATISTA FILHO; Anete RISSIN, 2018). Segundo Lansky *et al.* (2019), “o excesso de intervenções no parto no Brasil tem sido reportado como violência obstétrica e contribui para os índices elevados de morbimortalidade materna e neonatal” (LANSKY *et al.*, 2019, p. 2811).

Para diminuir a mortalidade materna e infantil, é necessário enfrentar o “paradoxo perinatal brasileiro”, ou seja, os avanços tecnológicos em saúde e no acesso aos serviços não correspondem a melhores resultados para mulheres e bebês. “Nos últimos 20 anos, houve uma melhoria nos indicadores da saúde materna no Brasil, assim como grande ampliação do acesso aos serviços de saúde. Paradoxalmente, não há evidências de melhoria na mortalidade materna.” (Simone Grilo DINIZ, 2009, p. 313).

As mulheres, quando ouvidas, denunciam que “[...] uma em cada quatro [...] brasileiras que deram à luz em hospitais públicos ou privados relatam algum tipo de agressão durante o parto” (FUNDAÇÃO PERSEU ABRAMO, 2010). Quando o recorte é por raça/cor, a pesquisa esclarece que as informações sobre as mulheres indígenas são insuficientes, mas sugere que o resultado seja considerado como uma tendência.

As violências obstétricas, temática antiga e já denunciada a partir do uso de outros termos (DINIZ *et al.*, 2016), vão desde a não garantia da assistência adequada no momento oportuno até os excessos de intervenção no corpo de mulheres sem o respaldo na literatura científica. Somamos, ainda, os comentários depreciativos como exemplos emblemáticos: “*Na hora de fazer, não doe tanto assim...*”; ou “*Mais um filho?*”. Tais práticas desrespeitam as orientações da Organização Mundial de Saúde (1996).

O estudo de Maria do Carmo Leal e colaboradores (2017) teve como objetivo avaliar, a partir do inquérito nacional “Nascer no Brasil”, as iniquidades na atenção pré-natal e parto com foco na dimensão raça/cor. Destacamos que, “apesar da centralidade da questão da saúde da mulher e da criança nas políticas de saúde no Brasil, até o momento foram conduzidas poucas pesquisas voltadas para a análise das influências da raça/cor no tocante à experiência de gestação e parto” (Maria do Carmo LEAL *et al.*, 2017, p. 02).

Sobre as mulheres negras e pardas em comparação às brancas, Leal *et al.* (2017) afirmam que a assistência oferecida é de péssima qualidade e com maior risco de terem um pré-natal inadequado, falta de vinculação à maternidade, ausência de acompanhante e peregrinação para o parto. Além disso, mulheres negras “receberam menos orientação durante o pré-natal sobre o início do trabalho de parto e sobre possíveis complicações na gravidez [e ainda] receberam menos anestesia local quando a episiotomia foi realizada” (LEAL *et al.*, 2017, p. 05).

Nesse cenário de violência, ressaltamos a invisibilidade quando o nosso interesse são as mulheres indígenas já que “não foram incluídas na presente análise devido ao número extremamente pequeno

de mulheres nessas categorias de raça/cor” (LEAL *et al.*, 2017, p. 3), embora “reconhecidamente em situação de vulnerabilidade em termos de condições de saúde e de situação socioeconômica” (LEAL *et al.*, 2017, p. 13).

Os entrelaçamentos das iniquidades em saúde compostas pelas desigualdades de renda, raça/cor, gênero, bem como as supostas justificativas técnicas e rotinas naturalizadas fazem profissionais cometerem atrocidades em nome da assistência à saúde. Mulheres e seus corpos continuam objetificados pelas inúmeras relações de saber/poder. E, fazendo coro com as provocações de feminismo negro, ressaltamos que o saber médico continua, de forma majoritária, restrito aos sujeitos de pele branca (BIANCARELLI, 2016).

Como evento fisiológico, a assistência ao parto e nascimento deve centrar-se no protagonismo das mulheres, da fisiologia e nas boas práticas (OMS, 1996). Entretanto, pontuamos que é fundamental entender o evento em seus aspectos de cunho social, familiar e étnico-cultural, tal como as mulheres e comunidades Kaiowá e Guarani nos ensinam. Eis aqui um dos muitos desafios, já que os olhos dos colonizadores nada ou pouco enxerguem dos mundos que há para além de um corpo biológico esquadinhado pela racionalidade moderna.

Destacamos as inúmeras especificidades em relação às Kaiowá e Guarani, tais como: desafios no acesso aos serviços de saúde; início da vida sexual, considerada como prematura aos olhos de profissionais; restrições alimentares na gestação e puerpério; necessidade de proteção espiritual; e importância das mulheres mais velhas com os seus conhecimentos, ervas e cantos/rezas.

Em Dourados, os partos já são hospitalares desde o final dos anos de 1980, aspecto que merece ser desnaturalizado. Em diálogos com as mulheres Kaiowá e Guarani, elas nos contam que se sentem acuadas pelas rotinas e silenciadas por todo aparato hospitalar, com os excessos de intervenções e modos assépticos de fazer saúde. Dentre os inúmeros questionamentos, destacamos: como manter os cantos e as rezas Kaiowá e Guarani quando impera o silêncio branco da biomedicina?

Tal como Carmem Simone Grilo Diniz e Alessandra S. Chacham (2006) clamam, “é chegado o momento de reconhecer as práticas dolorosas, perniciosas e não científicas adotadas nas maternidades como problemas de saúde pública e direitos humanos” (DINIZ; CHACHAM 2006, p. 84). Em continuidade, ressaltamos a necessidade de ter chegado o momento de respeitar os aspectos étnicos, como direitos humanos, aqui em especial da cosmologia Kaiowá e Guarani.

Denúncias e Audiências Públicas

A partir da Constituição Federal de 1988, foram intensificados os mecanismos de participação popular, sendo que a audiência pública foi um dos instrumentos utilizados para que as decisões políticas ou legais sejam cercadas de legitimidade e transparência (SOARES, 2002).

Em consonância com os movimentos nacionais, em 2015, o Ministério Público Estadual em Dourados organizou uma audiência para discutir o parto humanizado e fornecer subsídios aos procedimentos instaurados sobre os casos de violências obstétricas.

Já em 2019, o Ministério Público Federal convidou para o diálogo os movimentos sociais de mulheres indígenas e negras, bem como pesquisadoras, trabalhadores da rede SUS e órgãos indigenistas. As situações de violência obstétrica contra gestantes indígenas e negras foram amplamente descritas pelas participantes e, ao mesmo tempo, denunciavam a invisibilidade das ocorrências.

A Audiência Pública “Violência obstétrica: mulheres indígenas e negras por um parto humanizado”, realizada em 2019, reuniu representantes da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) e demais representantes da rede SUS, da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) e Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS) e do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), da Sociedade de Ginecologia e Obstetrícia e do Conselho Estadual de Medicina e Enfermagem, do Coletivo de Mulheres Negras de MS (CM Negras) e da Grande Assembleia das Mulheres Kaiowá e Guarani – *Kuñangue Aty Guasu*, além de conselheiros de saúde e vereadores de Dourados e região e membros da sociedade civil organizada.

A articulação das mulheres Kaiowá e Guarani foi destacada pela participação da Grande Assembleia das Mulheres Kaiowá e Guarani – *Kuñangue Aty Guasu*. Embora o movimento das mulheres negras seja mais antigo e com mais coletivos organizados pelo Brasil, nessa ocasião foram os coletivos de mulheres indígenas que conseguiram se organizar e trouxeram um número maior de mulheres para debaterem as questões sobre as violências.

Foi um dia emocionante e de trabalho intenso, marcado por muitas trocas afetivas e indignação coletiva. A acessibilidade da audiência foi garantida com a tradução simultânea de toda a discussão no português e no guarani. Tal estratégia promoveu a escuta de mulheres indígenas que ainda são tão silenciadas, em diferentes tempos e espaços. Ressaltamos a importância das pesquisadoras e demais participantes não indígenas, ou *karai*, estarem no lugar de escuta e não de fala. Sabemos que as Kaiowá e Guarani, bem como as mulheres negras, foram e são silenciadas e subalternizadas pela racionalidade branca. “Diferentemente da colonização, a colonialidade do gênero ainda está conosco; é o que permanece na intersecção de gênero/classe/raça como construtos centrais do sistema de poder capitalista mundial” (María LUGONES, 2014, p. 939).

Propondo formas de resistência à dominação colonial, ocupando o lugar de escuta, buscamos compreender a relação entre saberes médicos e tradicionais. Os saberes sobre os corpos das mulheres Kaiowá e Guarani são desqualificados, pois como nos alerta Graciela Chamorro (2008) a imposição de uma cultura ocidental submeteu a um não lugar a palavra indígena. Neste contexto, as denúncias das violências feitas durante a audiência revelam também a negação pela cultura ocidental dos saberes das mulheres sobre o corpo e a vida. Conquanto, as Kaiowá e Guarani entrelaçam saberes sobre corpos-territórios, luta e resistência.

Quando uma mulher indígena chega à frente das outras e de autoridades e representantes do poder público e denuncia a situação de violência a que são submetidas nos serviços de saúde, mas não somente, estamos diante de uma inversão. É o desejo dessa mulher de que seu próprio corpo, e das demais mulheres, seja respeitado, como território, bem como quando clamavam por respeito aos saberes de cuidados tradicionais.

Das falas contundentes de participantes, citamos denúncias de ausência de métodos (farmacológicos ou não) para o alívio da dor e outras violências sofridas durante o trabalho de parto nos hospitais, quando ouvem comentários, tais como: “*as indígenas estão acostumadas a parir de cócoras e não sentem dor*”, “*elas não precisam de medicação*” e “*faz direito a força, seu filho vai nascer por baixo e não por cima*”.

A colonialidade do saber impôs o saber médico em detrimento dos saberes tradicionais. Enfrentando a colonialidade, as *Nandesy* explicaram, em guarani, sobre os cuidados, demonstrando a importância da reza na construção do corpo, antes, durante e depois do parto. O “*medo do hospital, dos médicos e enfermeiras*” foi ressaltado por elas. Já que “*a gente nem sabe quando não é violência*”, “*não somos informadas de nada*”. E quando voltam para a aldeia, “*o corpo está mutilado*” com o “*corte por baixo ou por cima*”.

Destacaram a importância da colheita das ervas para as massagens na gestante, embora haja muita dificuldade já que áreas destinadas às populações indígenas estão cada vez mais restritas. O confinamento em pequenas áreas, como a Reserva Indígena de Dourados, criada no começo do século XX, como mostram Mota e Cavalcante (2019), faz com que as parteiras precisem “*buscar as ervas longe de casa*”, como nos contaram.

Em seus depoimentos, as mulheres Kaiowá e Guarani mostram os sentidos e significados da presença das rezadeiras (*Nandesy*) e das parteiras (*Jari*) acompanharem as mulheres desde a gravidez, durante o trabalho de parto e após o nascimento da criança. Para Lauriene Seraguza (2013, p. 123), “a relação das mulheres kaiowá e guarani com a criação e a transformação da corporalidade sugere a mulher como representante próxima da alteridade...”.

As Kaiowá e Guarani denunciaram o impedimento que sofrem as *Nandesys* por parte dos profissionais da saúde. Os serviços impedem a realização dos *rituais*, quando as *Nandesys* não são parentes próximas das parturientes. Ressaltamos que a família extensa, a parentela Kaiowá e Guarani, também é invisibilizada. Deste modo, a audiência pública foi espaço político onde estas mulheres evidenciaram seus conhecimentos, denunciando o saber e poder médico e estatal.

À exceção da prática médica monopolizadora e dominadora do corpo da parturiente Kaiowá e Guarani, estão as práticas que podem ser nomeadas como intermedicalidade e interculturalidade. São práticas que relacionam saberes biomédicos e conhecimentos tradicionais nos cuidados à saúde “de maneira a valorizar os cuidados tradicionais, em relação aos procedimentos advindos da biomedicina; que não os nega ou os exclui” (Mariana Pereira da SILVA, 2013, p. 92).

Considerando a relação interculturalidade, colonialidade do poder e diferença colonial, Catherine Walsh (2007, p. 9; 17) propõe a interculturalidade crítica, elemento fundamental no projeto político do movimento indígena para “transgredir as fronteiras do que é hegemônico, interior e subalternizado” no processo de construção de um espaço que incorpora e negocia os conhecimentos indígenas e os ocidentais. Neste sentido, as Kaiowá e Guarani defendem práticas de cuidado protagonizadas pelas mulheres mais velhas, que não excluem o saber médico, mas o denunciam como prática colonial, transgredindo a fronteira entre os saberes tradicionais e o saber médico.

As mulheres Kaiowá e Guarani insistiram em (re)afirmar que as boas práticas no parto e no nascimento dizem respeito ao acompanhamento das parteiras e rezadoras, ressaltando como a medicina *dos brancos ou dos karai* é sempre invasiva. Há uma latente ideia de que “é preciso descolonizar o discurso institucional quando se trata de mulheres indígenas e negras. Os desafios para o enfrentamento da violência e do racismo institucional precisam ser discutidos” (BRASIL, 2019b).

Desta forma, as discussões promovidas na audiência foram em consonância com o respeito aos princípios da Dignidade à Pessoa Humana, da Igualdade, o Direito à Saúde e à Vida das Mulheres, previstos na Constituição Federal, princípios estes que se constituem como a legitimação dos direitos humanos na legislação brasileira. Assim, buscou-se colocar em prática a interculturalidade crítica como um instrumento de diálogo que reconhece os saberes e os direitos dos povos indígenas, considerando centralmente o processo de subalternização a que foram submetidos pelo colonialismo interno (WALSH, 2007; 2009; CAVALCANTE, 2017).

Enquanto as mulheres indígenas não tiveram respeitados seus conhecimentos tradicionais continuarão invadidas pelos procedimentos médicos. Partindo de uma perspectiva intercultural crítica, apostamos na criação de espaços de dialogicidade com o auxílio do pensamento crítico, em que a interculturalidade está ligada a um projeto social, cultural, educacional, político, ético e epistêmico em direção à descolonização e à transformação.

A análise da problemática através dessa perspectiva pode produzir um espaço epistemológico que traz ao debate os conhecimentos considerados subalternizados de forma crítica, reconhecendo os saberes Kaiowá e Guarani. Assim, mulheres denunciam as violências que sofrem em seus corpos-territórios, bem como lutam e sonham com o bem viver, com a vida boa, tal como fazem nas reuniões da *Kunāngue Aty Guasu* que abordaremos a seguir.

As reivindicações das Mulheres Kaiowá e Guarani na *Kunāngue Aty Guasu*

O acirramento das disputas pela terra em Mato Grosso do Sul produziu inúmeras violências e também a organização dos movimentos indígenas. É do final da década de 1970 que lideranças Kaiowá e Guarani se reúnem nas *Aty Guasu*, a Grande Assembleia. Desde 2006 as mulheres passam a organizar as próprias reuniões que num primeiro momento foram denominadas de *Aty Kunā Guasu* e depois de *Kuñangue Aty Guasu* (Priscila de Santana ANZOATEGUI, 2017).

Desde a demarcação das terras tradicionais ao acesso com qualidade à saúde e o fim das violências são reivindicações das próprias Kaiowá e Guarani em seus espaços políticos de discussões. Outras exigências são pela garantia do intérprete nos serviços do SUS, por cuidados ofertados a partir da cosmologia e pela “saúde diferenciada”, como propõe a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas desde 2002.

Reunidas na *VII Kuñangue Aty Guasu, Grande Assembleia das Mulheres Kaiowá e Guarani*, realizada em setembro de 2019, *Tekoha Yvy Katu Potrerito*, Japorã – MS, denunciaram que:

Atualmente a medicina do não indígena avança sobre o corpo da mulher indígena, o espaço estranho do hospital assusta, as violências obstétricas continuam quando vidas dão vidas a vidas. A medicina do não indígena tem uma concepção diferente do nosso olhar Guarani e Kaiowá, deixa as doenças adormecidas, não tem paciência em cuidar de um corpo indígena onde a pele é da cor da terra, a língua é diferente, os modos e costumes são diferentes. (DOCUMENTO FINAL VIII KUÑANGUE ATY GUASU, 2019, p. 05)

Com o aprofundamento da economia de mercado, sujeitos vinculados a territórios são marcados como foco do biopoder, resultando, de acordo com Rita Laura Segato (2016, p. 68), em novo paradigma de territorialidade e de concepção de território. O impacto é acentuado na posição e no papel das mulheres, dada sua relação ancestral com o território. O corpo da mulher é, nas palavras de Segato (2016, p. 69), “*bastidor o tableta sobre el cual los signos de adhesión son inscritos*”.

Na *V Kunängue Aty Guasu*, realizada em setembro de 2017, no *Tekoha Kurusu Ambá*, entre os municípios de Coronel Sapucaia e Amambai – MS, Élida Oliveira deu seu depoimento emocionante. Em 2015, ela teve seu filho recém-nascido no *Tekoha Ñu Vera* retirado por agentes estatais (Tatiane KLEIN, 2018). Meses depois, “foi acusada de não ser mãe do próprio filho porque ninguém a havia visto grávida na aldeia”. Apesar do teste de DNA provar o laço sanguíneo, Élida Oliveira não recuperou a guarda da criança, sob a alegação dos relatórios do Judiciário de que ela “não tinha condições de cuidar dele”. A medida protetiva concedida pela Justiça mantém a criança em situação de abrigamento (Fabiana CAMBRICOLI, 2018).

Diante da situação nos últimos anos de aumento do número de crianças Kaiowá e Guarani retiradas de suas parentelas por ação do poder público, a antropóloga Silvana Jesus do Nascimento (2014) afirma tratar-se do processo de múltiplas violências. No entendimento da autora, os casos de desnutrição e de subnutrição infantil e os próprios conflitos internos decorrentes da situação de reserva iniciada no Mato Grosso do Sul no começo do século XX, impuseram alterações ao modo de viver, em especial no processo de socialização das crianças Kaiowá.

É possível identificar nos processos judiciais de medida protetiva e de restituição do poder familiar informações sobre crianças indígenas em situação de racismo, conforme mostra Anzoategui (2018) com base no “Relatório Mapeamento qualificado de todos os casos de crianças e jovens indígenas em situação de acolhimento institucional e familiar da região de Dourados/MS” (FUNAI, 2017).

Élida Oliveira e demais mulheres Kaiowá e Guarani denunciaram a ação do poder público de retirada de crianças dada à situação de vulnerabilidade. Na perspectiva de Adriana Fernandes Carajá *et al.* (2019, p. 251) “a voz dessas mulheres indígenas é o grito de resistência que insiste, apesar das tentativas de controle social”. Trata-se também de ação denotativa da situação de extrema violência a que Kaiowá e Guarani estão submetidos. As violências contra as mulheres indígenas foram debatidas durante o VII *Kunängue*, em 2019, no *Tekoha Yvy Katu Potrerito*, município de Japorã – MS, localizado numa região de fronteira entre Brasil e Paraguai.

Conforme vimos demonstrando, as mulheres Kaiowá e Guarani constroem formas de resistência às violências acometidas, seja por companheiros e familiares, mas, sobretudo, vítimas de uma violência de Estado. “*El territorio, en otras palabras, está dado por los cuerpos*” (SEGATO, 2016, p. 67). Compreendo que o colonialismo tem a violência como meio de dominação do corpo-território, é importante destacar que a violência colonial é uma realidade nos dias atuais, enfrentadas por mulheres indígenas que vivem nos meios urbanos e nas aldeias.

Tânia Zimmerman, Lauriene Seraguza e Ana Viana (2015, p. 106), ao analisarem os boletins de ocorrência e os *depoimentos de mulheres vítimas de violência doméstica* das reservas Limão Verde e Amambai – MS, no período de 2007, quando teve início o registro destes casos na delegacia pesquisada, mostram: “Além do depoimento de mulheres vítimas de violência doméstica, levantamos 63 casos dessa violência nos boletins de ocorrência, dos quais 14 se configuraram em estupro, somando-se a um atentado ao pudor. As demais ocorrências eram de violência doméstica, resultando em 5 mortes de mulheres”. Em pesquisa que analisou boletins de ocorrência, em 2017 e 2018, registrados na Delegacia de Polícia Especializada ao Atendimento às Mulheres de Dourados, Sarah Machado apontou a ínfima quantidade de registros de mulheres indígenas, o que aponta para a dificuldade do acesso, diante das grandes distâncias, ausência de preparo para o atendimento de mulheres falantes da língua guarani, mas também questões como as resoluções de conflitos que não necessariamente buscam as iniciativas dos não indígenas (*karaí*), que levam a criminalização e o encarceramento (MACHADO, 2020b).

Na VI *Kuñangue Aty Guasu*, realizada em julho de 2018, na Reserva Indígena de Amambai – MS, mulheres exigiram “intérpretes de nossa língua para o nosso atendimento em todos os hospitais, postos de saúde, dentro e fora de nossas aldeias no Mato Grosso do Sul. Não podemos ser atendidas por pessoas que não conhecem o nosso modo de ser e não conseguem comunicar conosco com dignidade” (VI KUÑANGUE ATY GUASU, 2018, p. 4). A questão da dificuldade de serem ouvidas e compreendidas, devido à incompreensão da língua guarani em espaços públicos, nos faz refletir sobre a dificuldade ou não de acesso destas mulheres às políticas públicas, como as referente a Lei Maria da Penha (NICHNIG, 2024). As mulheres indígenas denunciam que a Lei Maria da Penha não abrange as diferenças dos povos indígenas, apontando as fragilidades da Lei e mostram que em função do racismo, não dispõem do dispositivo legal, embora sejam acometidas de violências, tal como denunciaram nas *Kuñangue Aty Guasu*.

É possível perceber que as mulheres indígenas ainda são alijadas ao sistema Policial e de Justiça, diante da dificuldade de registro das ocorrências, no acesso às Delegacias de Polícia, devido às grandes distâncias das aldeias às cidades e em virtude da produção e da reprodução do racismo no funcionamento das instituições.

Ainda que os movimentos feministas tenham denunciado as diversas formas de violência familiar e conjugal, como práticas comuns em todas as classes sociais, assinalando a ideia patriarcal subjacente das mulheres como propriedade dos homens a partir do casamento e das relações familiares (Claudia Regina NICHNIG, 2013). O conceito de violências de gênero, que se manifesta no espaço doméstico, implica “uma complexidade necessária para a prática das violências contra mulheres, ressaltando seu

caráter estrutural implicado em redes de poder, e vivenciadas em diversos contextos” (MACHADO, 2016, p. 12).

A imagem da mulher indígena como fêmea com sexualidade excessiva, entregue aos desejos dos colonizadores, é recorrente na literatura fundacional do Brasil. Já a compreensão da relação entre mulher indígena e colonizador como assimétrica, de exploração e de violência, só recentemente vem sendo abordada em uma contranarrativa (LASMAR, 1999). Inicialmente, os estudos sobre violências contra as mulheres no Brasil não enfatizavam um recorte étnico. O que podemos dizer é que havia (ou ainda há em alguns espaços) uma completa invisibilidade dos modos indígenas de viver, como se estes fossem sujeitos do passado colonial e não integrassem a população brasileira.

Para Lourdes Maria Bandeira (2019), violência de gênero é uma categoria analítica polissêmica, que favorece a compreensão das relações sociais. Partindo deste entendimento, é fundamental considerar na análise da violência de gênero a diferença colonial no sentido proposto por Walsh (2007), em diálogo com Segato (2016, p. 97), para quem “*entender las formas de la violencia de género hoy es entender lo que atraviesa la sociedad como un todo*”. Os casos de violência obstétrica, como uma das formas de violência de gênero, marcam as mulheres Kaiowá e Guarani e revelam a agudeza das relações sociais desiguais e do racismo subjacente.

Assim, entendemos necessária a discussão da implementação da Lei Maria da Penha em todo o território nacional a partir de uma perspectiva dos estudos de gênero e feministas e da interculturalidade crítica. Esta perspectiva nos possibilita perceber outras facetas das violências que acometem as mulheres, incluindo aquelas exercidas por agentes do Estado, eivados por preconceitos racistas e higienistas e que sob o manto da científicidade e neutralidade estão protegidos.

Considerações finais

Muitos são os aprendizados com as Kaiowá e Guarani, que resistem às violências do projeto colonial, ao nos colocarmos no lugar de apoiadoras e de escuta dos movimentos protagonizados por elas, tal como a audiência pública e as assembleias *Kuñangue*. Em que pese a situação de violência que marca a história dos povos indígenas, “os povos indígenas não estão no fim da história, senão no início de um futuro diferente” (Meliá, 2015, p. 17). Neste sentido, as Kaiowá e Guarani de Mato Grosso do Sul protagonizam a resistência com seus corpos-territórios. Respeito aos corpos e demarcação de terras são partes integrantes da luta pelo bem viver, da boa vida o *teko porã*.

Referências

- Anzoategui, P. (2018) *Kuñangue Aty Guasu: A Grande Assembleia das Mulheres Guarani e Kaiowá.*(2018) In: ENCONTRO DE HISTÓRIA DA ANPUH-MS, 14, Dourados, MS. Anais. Dourados, MS: Universidade Federal da Grande Dourados.
- Anzoategui, P. (2017) *Somos todas Guarani-Kaiowá: entre narrativas (d)e retomadas agenciadas por mulheres Guarani e Kaiowá sul-mato-grossenses.* Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, Brasil.
- Bandeira, L. (2019) “Violência de gênero: a construção de um campo teórico e de investigação”. In: HOLLANDA, H. (Org.). *Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto.* Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, p. 293-313.
- Batista filho, M., Rissin, A. (2018) “A OMS e a epidemia de cesarianas”. *Revista Brasileira de Saúde Materno Infantil*, v. 18, n. 1, p. 3-4. Disponível em <https://doi.org/10.1590/1806-93042018000100001>.
- Biancarelli, A. (2016). “Por que as cotas raciais são importantes?” *Revista Conselho Regional de Medicina de São Paulo*, ed. 77. Disponível em <https://www.cremesp.org.br/?siteAcao=Revista&id=877>.
- Brand, A. (1997). *O impacto da perda da terra sobre a tradição kaiowá/guarani: os difíceis caminhos da palavra.* Doutorado (História) – PUC/RS, Porto Alegre, RS, Brasil.
- Brasil. MPF – Ministério Público Federal. *Ata da Audiência Pública Violência obstétrica: mulheres indígenas e negras por um parto humanizado.* Dourados – MS, 2019b. Disponível em <http://www.mpf.mp.br/ms/sala-de-imprensa/docs/2019/ata-ap-violencia-obstetrica. Acesso em 15/03/2020.>
- Cambricoli, F. *Defensoria Pública do MS e Funai questionam processos de retirada de crianças indígenas das famílias.* O Estado de S. Paulo. Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/580598-defensoria-publica-do-ms-e-funai-questionam-processos-de-retirada-de-criancas-indigenas-das-familias.>
- Carajá, A. et al. (2019) “Mães órfãs de seus filhos: vozes gritam por seus direitos”. In: Mendes, N., Merhy E.; Silveira, P. (Orgs.) *Extermínio dos Excluídos.* Porto Alegre: Editora Redereunida, p. 241(-262.
- CAVALCANTE, T. (2013) *Colonialismo, Território e Territorialidade: a luta pela terra dos Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul.* 2013. Doutorado (História) – Universidade Estadual Paulista, Assis, SP, Brasil.
- CAVALCANTE, T. (2017) “A interculturalidade crítica como possibilidade para um diálogo sobre as territorialidades no Brasil”. *Tellus [online].* Campo Grande, ano 17, n. 32, p. 85-101.
- CHAMORRO, G. (2015) *História Kaiowá: das origens aos desafios contemporâneos.* São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora.
- CHAMORRO, G. *Terra madura, yvy araguyje: fundamento da palavra guarani.* Dourados, MS: Editora da UGD, 2008.
- CRESPE, A. (2015) *Mobilidade e temporalidade Kaiowá: do tekoha à reserva, do tekoharã ao tekoha.* Doutorado (História) – UFGD, Dourados, MS, Brasil.
- DINIZ, C. et al. (2006) “A vagina-escola: seminário interdisciplinar sobre violência contra a mulher no ensino das profissões de saúde”. *Interface (Botucatu)*, Botucatu, v. 20, n. 56, p. 253-259.

- DINIZ, C., CHACHAM, A. (2006) “‘O corte por cima’ e o ‘corte por baixo’: o abuso de cesáreas e episiotomias em São Paulo”. *Questões de Saúde Reprodutiva*, Rio de Janeiro, ABRASCO, v. 1, n. 1, p. 80-91.
- DINIZ, S. (2009) “Gênero, saúde materna e o paradoxo perinatal”. *Revista Brasileira de Crescimento e Desenvolvimento Humano*, São Paulo, v. 19, n. 2, p. 313-326.
- FLEURY-TEIXEIRA, E. (Org.) (2015) *Dicionário feminino da infâmia: acolhimento e diagnóstico de mulheres em situação de violência*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ.
- FUNAI – Fundação Nacional do Índio. *Relatório Mapeamento qualificado de todos os casos de crianças e jovens indígenas em situação de acolhimento institucional e familiar da região de Dourados/MS*. Coordenação Regional da Funai de Dourados/MS. Serviço de Promoção dos Direitos Sociais e de Cidadania – SECISC, novembro de 2017. Disponível em <http://www.suas.sedhast.ms.gov.br/wp-content/uploads/2019/09/3.2-RELATÓRIO-Mapeamento-Qualitativo-dos-casos-de-acolhimento-institucional-de-crianças-e-jovens-indígenas-CR-Dourados-1.pdf>. Acesso em 03/05/2020.
- FUNDAÇÃO PERSEU ABRAMO. (2010). *Pesquisa mulheres brasileiras e gênero nos espaços público e privado*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo.
- VII KUNĀNGUE ATY GUASU. *Documento Final VII Kuñangue Aty Guasu - Grande assembléia das Mulheres Kaiowá e Guarani*. 20 de set. 2019. Tekohá Yvy Katu Potrerito, Japorã-MS. Disponível em <https://apublica.org/wp-content/uploads/2019/10/relatorio-final-da-vii-kunangue-aty-guasu-2019.pdf>.
- VI KUNĀNGUE ATY GUASU. *Documento Final VI Kuñangue Aty Guasu*. 14 de jul. 2018. Reserva Índigena de Amambai-MS. Disponível em: <https://www.cimi.org.br/wp-content/uploads/2018/07/Documento-Final-da-VI-Kunägue-Aty-Guasu.pdf>.
- HOOKS, B. (2019) *Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra*. São Paulo: Elefante.
- KLEIN, T. (2018) ‘Esquece do seu filho’: o Brasil está tirando crianças indígenas de suas mães e colocando para adoção. Disponível em <https://theintercept.com/2018/07/28/kaiowaa-maes-filhos/?comments=1>.
- LANSKY, S. et al. (2019) “Violência obstétrica: influência da Exposição Sentidos do Nascer na vivência das gestantes”. *Ciência e Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 8, p. 2811-2824, ago. Disponível em <http://dx.doi.org/10.1590/1413-81232018248.30102017>.
- LASMAR, C. (1999) “Mulheres indígenas: representações”. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, 143. Disponível em <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/11989/11264>.
- LEAL, M. et al. (2017) “A cor da dor: iniquidades raciais na atenção pré-natal e ao parto no Brasil”. *Cadernos de Saúde Pública* [online]. Rio de Janeiro, v. 33, supl. 1, e00078816. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/csp/v33s1/1678-4464-csp-33-s1-e00078816.pdf>.
- LEAL, M., GAMA, S. (2014) “Nascer no Brasil”. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 30, supl. 1, p. S5. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-311X2014001300001&lng=pt&nrm=iso.
- LUGONES, M. (2014). “Rumo a um feminismo descolonial”. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, dez. Disponível em <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2014000300013>.
- MACHADO, I. V. (2016) “Lei Maria da Penha: conquistas e desafios”. In: VEIGA, Ana Maria; LISBOA, T. K.; WOLFF, C. S. (Orgs.) *Gênero e violência: diálogos interdisciplinares*. Florianópolis: Edições do Bosque, p. 8-26.

- MACHADO, S. (2020). Violência doméstica: análise de documentos em uma delegacia de atendimento à mulher. Mestrado (Psicologia) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, Brasil.
- MARTINS, E. (2020). “A liderança política/capitão na ótima dos Kaiowá e Guarani na Reserva Te'yikue, Caarapó – MS”. In: SILVA FILHO, Eduardo Gomes da. *História e Antropologia: conexões do tempo presente*. São Leopoldo, RS: Casa Leiria, p. 195-210.
- MELIÁ, B. (2015) “Prefácio. Memória, história e futuro dos povos indígenas”. In: CHAMORRO, Graciela; COMBES, Isabelle (Orgs.). *Povos indígenas em Mato Grosso do Sul: história, cultura e transformações sociais*. 1ª edição. Dourados: UFGD, p. 15-17.
- MOTA, J.; CAVALCANTE, T. (2019) (Orgs.). *Reserva Indígena de Dourados: Histórias e Desafios Contemporâneos*. Ebook, São Leopoldo: Karywa, 285p.
- NASCIMENTO, S. (2014) “Múltiplas vitimizações: crianças indígenas Kaiowá nos abrigos urbanos do Mato Grosso do Sul”. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 20, n. 42, p. 265-292. Disponível em <https://doi.org/10.1590/s0104-71832014000200011>.
- NICHNIG, C. (2024) Corpos-territórios Kaiowá e Guarani na Kunangue Aty Guasu: Em luta contra as violências de gênero. Tese. Doutorado em História. Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Estado de Santa Catarina.
- NICHNIG, C. (2013) *Mulher, mulheres, mulherio: discursos, resistência e reivindicações por direitos*. Rio de Janeiro: Multifoco.
- OMS – Organização Mundial de Saúde. *Assistência ao parto normal: um guia prático*. Genebra, OMS, 1996.
- PEREIRA, L. (2016) *Os Kaiowá em Mato Grosso do Sul: módulos organizacionais e humanização do espaço habitado*. Dourados, MS: Ed. UFGD.
- SAMPAIO, P. (2019) “Problema de História: violência de gênero contra os povos indígenas”. In: GOMES, Ana Maria; REIS, Aparecido Francisco dos; SILVA, Vivian da Veiga (Orgs.). *Gênero, sexualidades e conservadorismo*. Campo Grande, MS: Life Editora, p. 25-38.
- SEGATO, R. (2016) *La guerra contra la mujeres*. Madrid: Traficantes de sueños mapas.
- SERAGUZA, L. (2013) *Cosmos, corpos e mulheres Kaiowá e Guarani*. Mestrado (Programa de Pós-Graduação em Antropologia) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, Brasil.
- SILVA, M. (2013) *Entre vivências & narrativas de Jarí – Parteiras de Amambai/MS e AIS do Posto de Saúde Bororó II/MS*. Mestrado (Programa de Pós-Graduação em Antropologia) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, Brasil.
- SOARES, E. (2022) “Audiência pública no processo administrativo”. *Revista de Direito Administrativo*, Rio de Janeiro, v. 229, p. 259-284. Disponível em <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/rda/article/view/46444>. ISSN 2238-5177. <http://dx.doi.org/10.12660/rda.v229.2002.46444>.
- VIEIRA, E. (2022) *A medicalização do corpo feminino*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ.
- WALSH, C. (2009) “Interculturalidade crítica e pedagogia decolonial: in-surgir, re-existir, re-viver”. In: CANDAU, Vera Maria. *Educação intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas*. Rio de Janeiro: 7 Letras, p. 12-43.
- WALSH, C. (2007) “Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial”. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFOGUEL, R. (Ed.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo*

global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

ZIMMERMANN, T., SERAGUZA, L., VIANA, A. (2015) “Relações de Gênero e violência contra mulheres indígenas em Amambai – MS”. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 9, n. 1, jan./jun. Disponível em <https://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/53538/34130>.

(In)visibilidade do pensamento político de Amílcar Cabral no Brasil

(In)Visibility of the Political Thought of Amílcar Cabral in Brazil

Diallo Cíntia Santos⁴⁷

Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul/UEMS

cintia@uem.br

Orcid:0000-0001-9142-3284

Diallo Alfa Oumar⁴⁸

Universidade Federal da Grande Dourados/UFGD

alfadiallo@ufgd.edu.br

Orcid: 0000-0002-7257-878X

Resumo

O ensaio apresenta o pensamento político de Amílcar Cabral, formulado no contexto das lutas anticoloniais africanas, com destaque para os processos de libertação da Guiné-Bissau e de Cabo Verde. A reflexão estabelece diálogo com o que preconiza a Lei nº 10.639/2003 e as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, que, nas duas últimas décadas, têm impulsionado a valorização das narrativas, trajetórias e epistemologias produzidas por africanos e afrodescendentes. Partindo da atuação de Cabral à frente do Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC), discute-se como o autor articulou cultura, consciência política e práxis revolucionária em um projeto de emancipação dos povos africanos colonizados.

Palavras-chave: Pensamento político africano; Anticolonialismo; Cultura; Educação das Relações Étnico-Raciais.

Résumé

Le présent essai analyse la pensée politique d'Amílcar Cabral, élaborée dans le contexte des luttes anticoloniales africaines, en particulier celles de la Guinée-Bissau et du Cap-Vert. Cette réflexion établit un dialogue avec les principes de la Loi n° 10.639/2003 et les Directives Curriculaires Nationales pour l'Éducation des Relations Ethnico-Raciales et pour l'Enseignement de l'Histoire et de la Culture Afro-

⁴⁷ Professora Dra. Adjunta da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, coordenadora do Centro de Estudos, Pesquisa e Extensão em Gênero, Raça e Etnia- CEPEGRE, chefe da Divisão de Ações Afirmativas e Equidade/DAAFE/PROAFE, membro da Cátedra Unesco/UFGD. ORCID:0000-0001-9142-3284. cintia@uem.br

⁴⁸Doutor em Direito pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS, professor titular e pesquisador da Faculdade de Direito e Relações Internacionais (FADIR) da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), instituição em que atuo como docente nos cursos de graduação de Relações Internacionais e do Direito. Orcid: 0000-0002-7257-878X. Coordenador do Grupo de Estudos e de Pesquisa em Racismo Institucional (GEPRI) da Fadir/UFGD. E-mail: alfadiallo@ufgd.edu.br

Brésilienne et Africaine, qui, au cours des deux dernières décennies, ont favorisé la reconnaissance et la valorisation des narraatives, trajectoires et épistémologies produites par les peuples africains et afrodescendants. À partir de l'action de Cabral à la tête du Parti Africain pour l'Indépendance de la Guinée et du Cap-Vert (PAIGC), on examine comment il a articulé les notions de culture, conscience politique et praxis révolutionnaire dans un projet d'émancipation des peuples africains colonisés.

Mots-clés : Pensée politique africaine ; Anticolonialisme ; Culture ; Éducation aux relations ethnico-raciales.

JËFANDIKUKAT BU NDAW⁴⁹ : Jëfandikukat bii mi ngi xamle xalaat bu Amílcar Cabral, ki doon jëfandikukat bu mag ci njàngat yi ngir génn saxaar ak koloniyalism bi ci Afrig, bés bu ñu bari ci Guinée-Bissau ak Cabo Verde. Cabral dafa doon gëm ne ndamul jëmm ak njàng dañuy doxandiku ci njàngat yi di teey ak xel yu ñiul ak yu afrik, te moo doon jël loolu ci yoon wi muy defar boppam. Cabral doon ndimbal ci Parti Africain pour l'Indépendance de la Guinée et du Cap-Vert (PAIGC), te mu artiku ndax cosaan, xam-xam ak doxalin jubluwaay ngir génn xare ak koloniyalism.

Kàddu yu èpp solo : Xalaat bu politig Afrig ; Xare ak koloniyalism ; Cosaan ; Njàng ak nàmmu naguw yi ci àdduna.

Introdução

O presente ensaio discorre sobre o pensamento político de Amílcar Cabral, que surge no contexto das lutas anticoloniais africanas, em especial, em Guiné Bissau e Cabo Verde. Assim como, dialoga com o preconizado pela Lei nº 10.639/2003 e Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana que, ao longo das últimas duas décadas têm impulsionado a produção de conhecimentos que reconhecem e valorizam as narrativas, trajetórias e corpos teóricos produzidos por sujeitos africanos/as e afrodiásporicos/as.

Este texto soma-se ao demais trabalhos acadêmicos, que buscam romper com a lógica hegemônica eurocentrada, responsável por perpetuar a subalternização, a invisibilidade e o silenciamento das epistemologias negras e africanas. Assim, partindo da atuação de Amílcar Cabral como líder do Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC), apresentamos como ele articulou o conceito de cultura, a consciência política e a práxis revolucionária em um projeto de emancipação dos povos africanos colonizados.

No Brasil, a circulação de informações sobre uma África produtora de conhecimentos milenares, que alicerçaram e ainda sustentam áreas como a matemática, a astronomia e a medicina (Diop, 1999), permanece pouco estimulada, restringindo-se, em grande parte, a alguns programas de pós-graduação, núcleos ou centros de pesquisa específicos.

Em contrapartida, a imagem do continente africano como fonte de mão de obra escravizada, de onde milhões de homens e mulheres que foram brutalmente deslocados, configurando o maior crime contra a humanidade, segue amplamente disseminada. Esse imaginário hegemônico, marcado pelas

⁴⁹ Tradução em Wolof, língua amplamente falada na África ocidental.

continuidades do processo colonial, tem sido, em parte, responsável pela perpetuação de processos de exclusão, violência, subalternização e morte (física, moral e psicológica) que afetam a população afro-brasileira.

No campo educacional, ainda que se pesem, o arcabouço legislativo, bem como, as políticas de equidade, educação das relações étnico-raciais e quilombola, o cenário de desigualdade racial se repete e, reforça a urgência de conteúdos e práticas pedagógicas que desestabilizem a narrativa eurocentrada, ao mesmo tempo em que, valorizem os saberes e epistemologias africanas e afro-diaspóricas.

Nesse sentido, é necessário trazer para o centro do debate os movimentos sociopolíticos elaborados por africanos e africanas, bem como por sujeitos afro-diaspóricos, a fim de reconhecer e valorizar pensamentos outros, que apresentam projetos societários pautados na promoção da igualdade racial, no enfrentamento ao racismo e na construção do bem viver. Uma vez que, esses corpos teóricos, práticos e metodológicos organizam alternativas epistemológicas e políticas à colonialidade do poder, do ser e saber que ainda moldam os países do sul e suas instituições.

É nesse contexto que abordamos o pensamento de Amílcar Cabral, cuja obra oferece um corpo teórico e político indispensável para entender os processos de libertação nacional no continente africano, como também de reconstrução identitária e de valorização das culturas africanas, em especial da bissau-guineense e caboverdiana, além da, proposição de emancipação humana, aliada à luta anticolonial. Seu legado inspira reflexões sobre educação, cultura e autonomia dos povos africanos e afro-diaspóricos, revelando caminhos possíveis para uma pedagogia comprometida com a justiça social, revelando-se como uma importante epistemologia africana, orientada pela práxis, pela valorização dos saberes ancestrais e pela centralidade da cultura como instrumento de libertação coletiva.

Liderança e Unidade

Nascido em Bafatá, na Guiné-Bissau, em 12 de setembro de 1924, Amílcar Lopes Cabral passou parte da infância em Cabo Verde, onde iniciou sua formação escolar. Em 1945, foi contemplado com uma bolsa de estudos e ingressou no Instituto Superior de Agronomia de Lisboa, espaço no qual entrou em contato com grupos antifascistas e com importantes intelectuais e líderes africanos, como Mário Pinto de Andrade, Agostinho Neto e Marcelino dos Santos, ao frequentar a Casa dos Estudantes do Império, local que se tornaria um dos principais centros de articulação política e intelectual dos movimentos de libertação africano.

Durante sua estadia em Portugal, Cabral avançou e adensou seus estudos sobre o marxismo, entretanto, paralelamente, elaborou uma percepção crítica das teorias europeias, a partir da qual defendia que as experiências e modelos políticos alienígenas ao contexto africano não poderiam ser replicados ou aplicados, indiscriminadamente às realidades locais. Para ele, a luta de libertação da Guiné-Bissau e de Cabo Verde deveria considerar os aspectos socioculturais, políticos e geográficos específicos de cada território, articulando teoria e prática a partir das condições concretas de vida do povo. Essa perspectiva enraizada nas experiências africanas, orientou sua concepção de revolução e

fundamentou o projeto do Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC), do qual foi fundador e principal líder.

Colocar em perspectiva os modos da dominação colonial, em África, as reflexões e críticas de Amílcar Cabral voltaram-se ao sistema capitalista. Para o líder, o imperialismo constitui um estágio avançado do desenvolvimento do capitalismo, resultante da “concentração gigantesca do capital financeiro nos países capitalistas através da criação dos monopólios”. Cabral, afirmou que naquele momento histórico, o capital financeiro, representado pelos monopólios e bancos, tendiam a sobrepor-se ao capital de livre concorrência, tornando-se a força dominante do sistema econômico mundial. (Cabral, 2013, p. 239).

Ao avançar em sua análise o autor explica que a partir das crescentes necessidades de expansão dos mercados e do acesso a matérias-primas, somadas à “sede insaciável de mais-valia”, emerge a dominação imperialista do mundo. Assim, “a criação de monopólios no interior dos países imperialistas é acompanhada da conquista e da monopolização de colônias por estes países” (Cabral, 2013, p. 240).

Cabral, portanto, nos conduz a compreensão de que o imperialismo não é apenas como um fenômeno econômico, mas sim, um mecanismo de exploração estrutural que produz e perpetua as relações de dependência e subalternização entre as nações europeias e os povos colonizados da África. Ao pensar estratégias para superar a dominação colonial, Amílcar Cabral, mobiliza e incorpora as suas reflexões os conceitos de cultura, unidade, luta, libertação e educação.

No pensamento político de Amílcar Cabral, o tema da unidade e luta ocupa lugar central, constituindo o pilar ideológico de seu projeto político e organizacional. Para ele, a unidade representa o esforço de “transformar um conjunto diverso de pessoas num conjunto bem definido, buscando um caminho” (Ndjai, 2012). Assim, a unidade, enquanto princípio de organização, implica reconhecer que “quaisquer que sejam as diferenças que existem, é preciso ser um só, um conjunto, para realizar um dado objetivo” (Ndjai, 2012). Nesta concepção, o termo unidade possui um sentido enraizado na experiência histórica concreta, expressando a capacidade de reunir diferentes sujeitos em torno de um propósito comum, ou seja, a criação de uma organização política voltada à construção do Estado. Cabral reconhece que o pressuposto da unidade é a diferença, pois, sem a diversidade, não haveria necessidade de buscar a unidade (Cabral apud Andrade, 1976, p. 118). Essa visão pluralista demonstra sua compreensão dialética da realidade africana, onde a coesão política só é possível mediante o respeito às particularidades culturais e regionais dos povos.

Nesse sentido, Amílcar Cabral observa que:

Nós somos um povo, ou membros de um povo, que a certa altura de sua história tomaram um certo rumo no seu caminho, criaram certos problemas no seu espírito e na sua vida, orientaram a sua ação numa certa direção, puseram certas perguntas e buscaram respostas. Tudo pode ter começado por uma pessoa só, por duas, três, seis. A certa altura, apareceu este problema no nosso seio — Unidade. E o Partido foi tão advertido, quer dizer, entendeu isso tão bem, que, no seu próprio lema, adotou como princípio, como base de tudo — unidade e luta. (Cabral, 1974, p. 3)

Portanto, o lema “Unidade e Luta”, incorporado pelo Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC), sintetiza, assim, uma concepção de emancipação que ultrapassa a dimensão militar, afirmando-se como uma práxis ética, política e cultural voltada à libertação coletiva e à afirmação de uma nova consciência nacional.

Um dos eixos centrais do pensamento de Cabral é a constatação de que “a cultura é a arma mais poderosa na luta pela libertação”. Sob este ponto de vista ele entende a cultura como expressão genuína da identidade de um povo. Que carrega seus modos de ser, estar, produzir e existir no mundo. Por isso, sua proteção deve ser compreendida como elemento central de resistência à colonização. Pois, o domínio colonial ao tentar destruir os modos de existência local, por meio de imposição de valores estrangeiros produz a alienação sob os africanos/as. Assim, a luta pela independência deve incluir a recuperação e valorização da cultura nacional, vista como base para a unidade e a dignidade dos povos africanos.

Líder do movimento de libertação anticolonial Amílcar Cabral , teve uma enorme notoriedade mundial e conseguiu desencadear um bem-sucedido processo de luta armada de libertação nacional, em 1963, nas florestas da então Guiné Portuguesa que culminou com cinco fatos importantes: (i) notadamente o seu assassinato na cidade de Conacri em janeiro de 1973, (ii) a independência unilateral da República da Guiné-Bissau em setembro de 1973, (iii) a restauração do regime democrático em Portugal em abril de 1974⁵⁰, (iv) o reconhecimento da independência da República da Guiné-Bissau por Portugal em novembro de 1974 e a independência da República de Cabo Verde em 1975.

O pensamento de Amílcar Cabral insere-se no campo do panafricanismo, pois articular uma visão de unidade continental ancorada na solidariedade entre os povos africanos e na valorização de suas singularidades culturais. Desse modo, seu projeto político buscou unir duas perspectivas distintas de luta de emancipação nacional. a da Guiné-Bissau e a de Cabo Verde, em um mesmo ideal de libertação, reconhecendo, ao mesmo tempo, as particularidades históricas, culturais e geográficas de cada território. Essa articulação entre diversidade e unidade expressa a dimensão ética e política de seu pensamento.

Além disso, Cabral manteve uma preocupação mais ampla com o destino do continente africano, defendendo a libertação integral da África do domínio das potências coloniais europeias e a construção de uma consciência política e cultural autônoma. Como afirma Lopes (2011, p. 168), Cabral elaborou um pensamento concomitantemente nacional e continental, orientado pela ideia de que a emancipação de um povo africano deveria pavimentar caminhos para a emancipação de todos.

Nesse sentido, em diálogo com N’krumah (1994), sua concepção de luta se alinha ao ideal panafricanista de unidade, autodeterminação e desenvolvimento autônomo, projetando a revolução como um processo coletivo de reconstrução do continente.

⁵⁰ A influência de Amílcar Cabral na restauração da democracia em Portugal se deu por meio da sua luta anticolonial e a disseminação de ideias democráticas através do PAIGC contribuíram para desestabilizar o regime de Salazar e inspirar movimentos de resistência em Portugal.

Para alcançar seus objetivos, Amílcar Cabral, propõe a luta armada, contra os países colonizadores, como um dos meios, para que os povos africanos, em geral, de Guiné Bissau e Cabo Verde, em particular, pudessem alcançar suas respectivas emancipações políticas, sociais, culturais e econômicas.

A luta armada

Amílcar Cabral sustentava que a luta armada se estabelecia como princípio político imprescindível e, não apenas um meio militar. Conforme apontou o líder “a nossa luta, tomada no seu aspecto fundamentalmente político, no seu aspecto principal que é o aspecto político” (Cabral apud Andrade, 1976, p. 117). Para Cabral, as estratégias e táticas de combate compunham os princípios gerais do partido, cuja finalidade era a libertação de Guiné-Bissau e do Cabo-Verde.

O objetivo, entretanto, não estava circunscrito à dimensão beligerante, para além disso, tratava-se de construir um projeto político e ético de aniquilamento do colonialismo e de todos os seus efeitos econômicos, culturais e psicológicos. (Cabral, apud Andrade, 1976, p.117). Podemos inferir que a luta, em sua concepção, era antes de tudo um ato de libertação humana, ancorada pela tomada de consciência política e pela unidade popular, que na concepção cabralista seria indispensável para a superação das estruturas de dominação impostas pelo colonialismo português.

O herói da independência da Guiné-Bissau e do Cabo-Verde pregava a concomitância da unidade com a luta, culminando numa simbiose entre o PAIGC e a ação revolucionária. Tanto o partido quanto o líder tinham esta visão bem clara, pois sem unidade não tem como ter uma luta vitoriosa. O partido, portanto, tinha como missão agrupar as pessoas que comungavam do mesmo objetivo: a independência. Para tanto a luta era ao mesmo tempo meio, e fim, contra as forças coloniais. No contexto da descolonização africana, o PAIGC entendeu que a libertação da Guiné-Bissau e do Cabo Verde estava intrinsecamente ligada a unidade dos seus povos, conforme o ditado popular a “União Faz a Força”.

De modo geral a libertação era compreendida por Cabral, como a luta contra o colonialismo português, nesta perspectiva, guineenses e caboverdianos/as conheciam bem o opressor, em outras palavras, o inimigo comum a todos era externo. Para a realização da unidade, contudo, seria necessário consolidar um consenso nacional, ancorado na singularidade dos aspectos sócio-étnicos-culturais, com o intuito de que pensamentos externos pudesse fomentar divisões internas. Como observa Ndjai (2012), para Cabral a unidade “também é um meio, não é um fim”, pois deve ser constantemente cultivada e fortalecida a fim de sustentar a luta e consolidar a independência conquistada.

Sob esse olhar, para Cabral a luta é a essência da vida e ela está intimamente ligada a libertação e a unidade. Desde os primórdios a natureza humana está conectada a luta pela sobrevivência. Assim o líder entendia que para sobreviver à dominação colonial, cabia aos povos uma reação à altura, materializada na resistência armada, ao sistema colonial, pois toda ação provoca uma reação. Enfim, a estratégia de libertação contra o imperialismo territorial é luta.

O revolucionário bissau-guineense afirmava que esta luta é o resultado de “uma força nova que se opõe à força colonialista.” (Cabral, 1974, p. 5). Embora não tenha durante a sua trajetória se

preocupado em se posicionar ideologicamente, mesmo quando questionado por parceiros, podemos deduzir, a partir de suas terminologias e análises que ele se aproximava do marxismo, acrescentando um olhar baseado nas especificidades africanas.

Em algumas ocasiões, respondendo aos jornalistas de forma evasiva, simplesmente afirmava que a sua ideologia é o nacionalismo para conquistar a independência para os seus povos da Guiné e Cabo Verde e, para ele, ter ideologia é saber o que se quer em determinadas condições próprias. (Jornal A Semana, n º473, Praia, 29 set. 2000.)

De acordo com Tcherno Njai (2012), Cabral ao formular e desenvolver sua concepção sobre certas categorias hegemônicas para a teoria social, política, elaborou os seguintes corpos teóricos:

A luta de classe não pode ser considerada a força motriz da história (para certos agrupamentos humanos), já que, em cada sociedade, é o nível das forças produtivas que indica o Estado em que se encontra a sociedade, a sua capacidade de agir ou reagir ante a natureza. Portanto, o nível das forças produtivas é a verdadeira e permanente força motriz da história.

A pequena burguesia africana, nas condições africanas, é hoje a única camada social capaz de organizar e dirigir a luta, portanto é ela que é capaz de utilizar e herdar o aparelho do Estado colonial. Mas, depois de conquistar o poder, ela tem de se suicidar como classe e ressurgir como aliada aos operários e camponeses, ou alternativamente traer a revolução.

A luta de libertação, encarada como uma contribuição eficaz para abreviar a liquidação total do imperialismo.

O Partido e povo devem ser dirigidos pelos melhores filhos da nossa terra, pois tanto a luta quanto o Partido exigem uma direção segura, unida e consciente. (NDJAI, 2012, p.57)

O nacionalismo do Amílcar Cabral fica evidente através dos exemplos supracitados, o que pode ser confirmado pelas suas obras e discursos. Ele vai além, pois conseguiu por muito tempo aniquilar a política sorrateira do colonizador, que é a de dividir para reinar. Infelizmente sua morte se deu para uma traição orquestrada por Portugal e executada por um parceiro de luta.

Amílcar Cabral traz a luta de classes a partir de um novo paradigma, que é a dominação colonial. Para ele a luta de classes neste ambiente se dá entre colonizadores e colonizados, sobretudo os africanos, que deveriam ser reconhecidos como sujeitos históricos e não objetos de exploração. Para o líder, antes do imperialismo não existia luta de classes no continente africano, esse fenômeno apareceu com a apropriação privada dos meios de produção comunitária, por parte dos invasores europeus.

A luta anticolonial do Cabral se alinhou com a filosofia marxista-leninista, pois o colonialismo seria um imperialismo e a luta de libertação nacional um componente da luta global contra o imperialismo. Defendeu também que a revolução precisa de um partido que esteja na vanguarda para liderar as massas trabalhadoras, e que o PAIGCC tinha esta incumbência, para promover a transformação da vida econômica daquela época. (Cabral, 1974, p.14.)

A articulação entre unidade e luta para Amílcar Cabral, deve ser indissociável para o êxito do processo de libertação. Esses dois fatores fundamentam sua teoria política, uma vez que a unidade é condição necessária para a luta, ao mesmo tempo em que a luta é o meio pelo qual a unidade se consolida e se renova.

Portanto, ele argumentava que um nacionalismo ético e inclusivo, comprometido com preservação da união entre os povos da Guiné-Bissau e de Cabo Verde, era a melhor estratégia para impedir as divisões artificiais fomentadas pelo colonialismo, que buscava introduzir rivalidades étnicas, regionais e culturais como instrumento de dominação. Nesta perspectiva podemos considerar que a unidade, era compreendida não apenas como princípio organizador do Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC), mas também como instrumento pedagógico e político de resistência, imprescindível à construção de um projeto nacional autônomo e solidário.

Apesar de muitos estudos e pesquisas, assim como publicações, em torno da figura de Amílcar Cabral, tenha realçado diversas facetas desse líder histórico, especialmente como teórico, líder político, negociador internacional, agrônomo, ativista cultural e poeta, destacamos seu relevante papel como homem de cultura e, portador de uma perspectiva pedagógica, que foi determinante para o processo de libertação colonial e pós-colonial, por ele desencadeado.

Papel da educação para a libertação

Segundo Amílcar Cabral, a cultura é um instrumento basilar para a compreensão e a caracterização dos movimentos de emancipação, razão pela qual necessita de uma investigação ampla e permanente. Para o autor, as culturas estão em constante transformação no tempo e no espaço, sejam elas materiais, físicas ou simbólicas. Desse modo, apontava para o fato de que em África havia diferentes culturas e rejeitava qualquer tentativa de homogeneização do continente. Ao reconhecer essa diversidade, seu pensamento se torna especialmente fértil para refletir sobre os projetos de unidade africana, que evitassem a generalização cultural ou o apagamento das singularidades históricas e culturais de cada povo/etnia.

Em sua obra *Revolution in Guinea*, 1969, Amílcar Cabral transcende as reflexões sobre o fim do colonialismo e fornece instrumentos de análise, conceitos, valores e problemáticas que permanecem válidos no contexto pós-colonial e contemporâneo, dentre eles, destaca-se a cultura. De acordo com Cabral “a cultura é a arma mais poderosa na luta pela libertação”, em outras palavras, a cultura traduz a identidade de um povo, elemento crucial para o enfrentamento ao colonialismo. Assim sendo, os invasores tentam impor sua cultura e valores no intuito de aniquilar as culturas dos povos invadidos. Cabe a estes recuperarem e valorizarem a cultura nacional, cuja finalidade seria a dignidade dos povos africanos.

O itinerário político e intelectual de Amílcar Cabral, percorre o pensamento estruturado no questionamento e nos enfrentamentos colonialismo português na África, à luta de libertação em prol das independências da Guiné Bissau e do Cabo Verde, assim como, abarca à pedagogia global da libertação dos povos, do século XX. Tal corpo teórico sobrevive ao seu tempo histórico e nos convida a fixá-lo no campo da história universal, como um dos grandes pensadores e líderes conhecidos.

Os estudos sobre Amílcar Cabral, são produzidos em várias universidades e centros de pesquisas ao redor do mundo, por eminentes pesquisadores/as. Que ressaltam na sua complexa biografia os traços comuns dos historiadores, dos utópicos, os traços de liderança, de estrategista, de pedagogo e de diplomata. Além das estratégias políticas e culturais inovadoras e estruturantes para os enfrentamentos políticos da época.

Amílcar Cabral criador do PAIGC, panafricanista, líder da luta anticolonial em Guiné Bissau e Cabo Verde contra Portugal, nos ensina que a luta emancipatória dos povos está alicerçada na preservação das culturas locais articulada à unidade nacional, assim como, exige por parte dos colonizados/as uma tomada de consciência de si e do outro, que conduz a uma avaliação crítica, a respeito dos mecanismos coloniais que produzem a dominação cultural, que se desdobra em dominações políticas sociais e econômicas.

Ainda que se pesem, as críticas, ao enfrentamento armado contra o colonialismo. Cabral, não reconheceu nesse ato uma barbárie ou tragédia humana, mas sim um processo de libertação tanto do oprimido, como do opressor. Reconfigurando a visão de uma guerra que, na prática, conduziu à independência da Guiné-Bissau, do Cabo Verde e das demais colônias portuguesas na África. Assim como, contribuiu para a Revolução dos Cravos, que culminou com o fim do regime fascista e colonial, restaurando as liberdades democráticas no Portugal.

A maior influência de Amílcar Cabral, no Brasil, pode ser identificada nas obras de Paulo Freire. Na década de 1970, Freire visitou vários países africanos, dentre os quais a Guiné Bissau, o que possibilitou realizar trabalho decisivo para a sua trajetória. Assim como, no campo da alfabetização de adultos e no encontro com a teoria e a prática educacional de Cabral. Cabe salientar que fisicamente Amílcar Cabral e Paulo Freire nunca se encontraram e não se conhecem, pois o Freire esteve na Guiné-Bissau em 1976 e o revolucionário bissau-guinéense foi assassinado em 1973.

Ao entrar em contato com os paradigmas de Amílcar Cabral, bem como, com as experiências vividas por um povo que tentava assumir o seu papel como sujeito de sua história, Freire reflete, e percebe que a transformação da realidade poderia ocorrer, por meio, da conscientização dos seres humanos. É importante destacar que a influência de Frantz Fanon e de Albert Memmi já se encontrava na obra Pedagogia do Oprimido; todavia o tema da libertação ainda se localizava na relação entre consciência e ideologia.

Na obra a Descolonização das Mentes, José Eustáquio Romão e Moacir Gadotti, demonstram que Freire e Cabral, são atores da práxis, isto é, homens comprometidos com o pensamento crítico. Para eles, o conhecimento só pode ser legitimado, epistemologicamente, se tiver origem na prática. Ao mesmo tempo em que politicamente, se tornar instrumento de intervenções mais qualificadas e mais conscientes.

Apesar de o ilustre pedagogo brasileiro conhecido mundialmente ter afirmado categoricamente que bebeu da sabedoria do Amílcar Cabral, por meio, das suas obras e de entrevistas com pessoas que conviveram com o revolucionário bissau-guineense, este último é quase desconhecido na academia

brasileira. O apagamento do estudo de pensadores africanos em geral e do Amílcar Cabral, em particular, no Brasil, está ligado ao epistemicídio, ao racismo estrutural e institucional.

Considerações Finais

Este breve ensaio nos conduz a compreensão de que para Cabral a libertação dos povos africanos não poderia ser alcançada apenas pela luta armada, mas exigia sobretudo uma libertação cultural, como forma de devolver dignidade, identidade e consciência ao povo oprimido, em outras palavras o autor apontava para necessidade de proteger e de valorizar as culturas, a fim de, enfrentar as rivalidades entre povos locais, fomentadas pelos colonizadores europeus.

Para além, de constituírem palavras de ordem: Unidade e Luta, são também princípios que fundamentam a pedagogia revolucionária de Cabral. Sob essa ótica, a unidade, como meio e processo, deveria ser constantemente estimulada para que a luta permanecesse viva; a luta, por outro lado, só teria sentido se orientada para conquista da solidariedade e pelo bem coletivo. Assim, Cabral nos mostra que a emancipação é uma conquista alcançada por meio de uma construção coletiva e na capacidade dos povos de ressignificarem sua própria história.

A dimensão educadora da prática política de Amílcar Cabral é em certa medida refletido na obra de Paulo Freire, no que tange o sonho da libertação pela consciência crítica e pela valorização da cultura popular. Para ambos não há emancipação sem o diálogo entre saberes, sem a escuta das vozes silenciadas, sem a descolonização das mentes. Nesse sentido, consideramos que o pensamento de Cabral amplia a pedagogia freireana, ao defender uma ética da resistência africana que valoriza e reconhece a memória, a ancestralidade e o pertencimento.

Porém, é preciso reconhecer que, no Brasil, Amílcar Cabral ainda é um autor pouco estudado. O silenciamento sobre o corpo teórico produzido por ele, nas universidades brasileiras, sobretudo nos cursos de formação docente denuncia a persistência do racismo epistêmico, que invalida e marginaliza os saberes produzidos por intelectuais africanos/as e afrodescendentes/as. Superar esse negligenciamento é uma tarefa urgente, para a consolidação de uma educação verdadeiramente emancipadora.

Assim, com este breve ensaio discorremos sobre o legado de Cabral, apontamos a urgência de se construir pontes teóricas, metodológicas e práticas entre África e Brasil, com o intuito de se apropriar de pensamentos construídos para além, do eixo ocidental e, que visam a construção de uma sociedade alicerçada na promoção da igualdade racial, no enfrentamento ao racismo e discriminações correlatas.

Referências

- Andrade, M. P. de. (1976). *Obras escolhidas de Amílcar Cabral: Unidade e luta* (Vol. 2). Lisboa: Serra Nova.
- Cabral, A. (1969). *Revolution in Guinea: Selected texts*. New York: Monthly Review Press.
- Cabral, A. (1974). *Guiné-Bissau: Nação africana forjada na luta*. Lisboa: Nova Aurora.
- Cabral, A. (2013). “Portugal é imperialista?”. In *Unidade e luta* (Vol. 2, pp. 239–242). Praia: Fundação Amílcar Cabral.
- Cabral, A. (1969, novembro 24). *Alguns princípios do partido*. Recuperado em 14 de outubro de 2025, de <https://www.marxists.org/portugues/cabral/1969/11/24.pdf>
- Diawara, G. (2010). *Abubakari II: Explorateur mandingue*. Paris: L’Harmattan.
- Diop, C. A. (1999). *Nations nègres et culture: De l’antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels d’Afrique Noire d’aujourd’hui*. Paris: Présence Africaine.
- Gadotti, M., & Romão, J. E. (2012). *Paulo Freire e Amílcar Cabral: A descolonização das mentes*. São Paulo: Instituto Paulo Freire.
- Jornal A Semana. (2000, 29 setembro). *Edição nº 473*. Praia.
- Lopes, C. (Org.). (2011). *Desafios contemporâneos da África: O legado de Amílcar Cabral*. São Paulo: Editora Unesp.
- Ndjai, T. (2012). *O pensamento político de Amílcar Cabral: Teoria e prática em momentos decisivos na libertação da Guiné-Bissau (1959–1969)* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Espírito Santo]. Repositório UFES. <https://repositorio.ufes.br/server/api/core/bitstreams/ddf87da4-cdf7-4b0d-8bad-41c1587e12f3/content>
- Nkrumah, K. (1994). *L’Afrique doit s’unir*. Paris: Présence Africaine.

Autonomia, corpo e poder como estratégia (anti)patriarcal

Autonomy, body and power as an (anti)patriarchal strategy

Marisa de Fátima Lomba de Farias

Universidade Federal da Grande Dourados

marisa.lomba@ufgd.edu.br

<http://lattes.cnpq.br/2092414039602121>

<https://orcid.org/0000-0002-3846-5140>

João Victor Rossi⁵¹

Universidade Federal da Grande Dourados

rossivjoao@hotmail.com

<http://lattes.cnpq.br/4886742639194414>

<https://orcid.org/0000-0002-9908-7518>

Me carrega onde eu não puder andar

Me dá as mãos pra me levantar, se eu cair

[...]

É nisso que eu estou também, me agarrando

Nesta árvore chamada esperança

Vai florescer e vai dar muitos frutos.

Gaby Amarantos, Elza Soares, Alcione e Dona Odete – Última lágrima (2021)⁵²

Resumo

O texto analisou como as representações de gênero e sexualidade foram historicamente construídas para manter sistemas de dominação patriarcal, colonial e capitalista, impondo normas e papéis rigidamente definidos sobre os corpos femininos e feminilizados. Teve como objetivo refletir, a partir de uma abordagem transdisciplinar e de epistemologias feministas decoloniais, sobre os processos de subjetivação e resistência que atravessam os corpos-territórios. A metodologia adotada foi baseada em metodologias qualitativas de aproximação, ancorada em práticas colaborativas, horizontais e reflexivas, construídas em diálogo com diferentes grupos e localidades. Os resultados apontaram que, embora as representações hegemônicas do feminino atuem como dispositivos de controle simbólico e biopolítico, também emergem fissuras, insurgências e práticas cotidianas de resistência e existência. Evidenciou-se o impacto das epistemologias críticas sobre as vivências de mulheres plurais, ressaltando a potência de redes de afeto, cuidado e transformação. Concluiu-se que é fundamental desnaturalizar as categorias binárias e a noção de “essência feminina”, reconhecendo o(s) gênero(s) como construção

⁵¹ Atualmente está como professor substituto no curso de Ciências Sociais da Universidade Federal da Grande Dourados, é mestre e doutorando em Antropologia na mesma instituição.

⁵² A epígrafe é formada por trechos da música “Última lágrima”, presente no álbum Purakê, lançado em 2021, da cantora paraense Gaby Amarantos, que conta com a participação especial de Elza Soares, Alcione e Dona Odete. Disponível em: <https://www.letras.mus.br/gaby-amarantos/ultima-lagrima-part-elza-soares-alcione-e-dona-odete/>. Acesso em out. 2025.

histórica e política. O trabalho defende(u) as desobediências e a criação de modos de existência dissidentes, que afirmem a multiplicidade, a escuta e a potência dos saberes.

Palavras-chave: Feminismo, decolonialidade, subjetividade, cuidado, corpo.

Abstract

The text analyzed how representations of gender and sexuality have historically been constructed to maintain systems of patriarchal, colonial, and capitalist domination, imposing rigidly defined norms and roles on female and feminized bodies. Its objective was to reflect, from a transdisciplinary approach and decolonial feminist epistemologies, on the processes of subjectivation and resistance that traverse bodies-territories. The methodology adopted was based on qualitative approaches, anchored in collaborative, horizontal, and reflexive practices, constructed in dialogue with different groups and localities. The results showed that, although hegemonic representations of the feminine act as devices of symbolic and biopolitical control, cracks, insurgencies, and everyday practices of resistance and existence also emerge. The impact of critical epistemologies on the lived experiences of diverse women became evident, highlighting the power of networks of affection, care, and transformation. It was concluded that it is essential to denaturalize binary categories and the notion of "feminine essence," recognizing gender(s) as a historical and political constructions. The work defends disobedience and the creation of dissident modes of existence that affirm multiplicity, listening, and the power of knowledge(s).

Key words: Feminism, decoloniality, subjectivity, care, body.

Corpos em disputa, corpos em criação: saberes e fazeres coletivos

Para este texto, há uma imensidão de reflexões e recortes possíveis que nos instigam a pensar os conceitos fundamentais da vida social e a expandi-los em múltiplas maneiras de expressão: vozes, artes visuais, músicas, danças, performances teatrais, etc. São manifestações e atravessamentos em nossos corpos, entrelaçados aos saberes e fazeres que nos constituem e nos conectam. Escolhemos, por meio da representação de corpos-território não binários – o nós e por nós, muitas e muitos –, compartilhar pensamentos e conhecimentos construídos por muitos caminhos de extensão, ensino e pesquisa (inversão proposital) (com)partilhados, socializados, apreendidos no campo (assentamentos de reforma agrária, comunidades quilombolas), na cidade (escolas públicas, comunidades localizadas nas periferias urbanas), na universidade. Muitos projetos aprovados na UFGD e em órgãos de fomento como a CNPQ, FUNDECT e CAPES⁵³, comunidades em situações de vulnerabilidade; mulheres negras, brancas, indígenas, grupos de pessoas LGBTQIA+ estiveram/estão envolvidas, são décadas de contato de docentes e discentes com tais comunidades e grupos. Tais projetos de extensão e pesquisa acontecem em diálogo teórico e metodológico concebido como Metodologias Qualitativas de

⁵³ Projetos que recebem apoio financeiro da FUNDECT (Fundação de Apoio ao Desenvolvimento do Ensino, Ciência e Tecnologia do Estado de Mato Grosso do Sul), do CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico) e CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior). Atualmente está em andamento o Projeto: "Vida de Mulheres nas Ocupações Urbanas Santa Felicidade em Dourados-MS, Dubai e Comunidade do Porto do Capim em João Pessoa-PB", vinculada ao Edital nº 17/2023 - Programa de Desenvolvimento da Pós-Graduação (PDPG/CAPES) - Políticas Afirmativas e Diversidade (CAPES). Trata-se de "uma iniciativa conjunta entre a Secretaria de Alfabetização Continuada, Diversidade e Inclusão - SECADI/MEC e a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES

Aproximação, pois os caminhos de reflexão e ação não são lineares, mas construídos no cotidiano multifacetado e espiralado.

Nesses caminhos procuramos (re)inventar práticas e teorias em diálogo com conhecimentos, reconhecidamente, legítimos aos diferentes grupos sociais em seus lugares de fala, de morada, de luta política, por isso, não fazemos/faremos sozinhas ou nas universidades, isoladas do cotidiano. Buscamos estudar a realidade, a vida de mulheres plurais, e refletir sobre nossas próprias vidas, tomando como referencial as Epistemologias Feministas Decoloniais (Rago, 2019) questionadoras de bases quantitativas, economicistas, produtivistas e não valorativas da diversidade da experiência social.

Esta perspectiva olha o passado e o presente com coragem para abrir o futuro, os possíveis da história. Proporciona o fortalecimento de redes de convivência em diversos espaços sociais porque não é neutra, é dialogada, localizada e traz à tona as emoções, as sensibilidades, os afetos que nos perpassam, e como poucas perspectivas, essas epistemologias dialogam com os sentimentos destrutivos, disruptivos, o estresse, os choros, as depressões, as explosões de sentimentos ambíguos, as revoltas necessárias. Elas consideram que um redemoinho de sensações está em nós mulheres e, assim, fazem parte do conhecimento que criamos.

Mais do que nunca, precisamos revigorar convivências e diálogos, favorecer a aproximação das nossas teorias e do nosso fazer acadêmico, levando em conta orientações que viabilizem nossas forças subjetivas e coletivas, em diálogo aberto a outras experiências onde outras mulheres e identidades se insiram.

Enfim, as epistemologias feministas decoloniais são autorreflexivas e convocam a articulação entre forças sociais, acadêmicas, subjetivas e políticas para promover processos de emancipação e transformação nas múltiplas escalas, do cotidiano às estruturas institucionais (Rago, 2019).

Nesses caminhos coletivos de aprendizagem, as perspectivas epistemológicas decoloniais nos inspiram e orientam na construção desse fazer investigativo comprometido com a escuta sensível, o reconhecimento das vozes e a valorização dos saberes situados. Nossa metodologia se ancora em práticas colaborativas, horizontais e reflexivas, que rompem com lógicas hierárquicas de produção de conhecimento, priorizando os vínculos, as experiências e os atravessamentos das pessoas envolvidas. Nosso principal objetivo é compreender, a partir de uma abordagem transdisciplinar, como se dão os processos de (re)produção de desigualdades, territorialidades e subjetividades cotidianamente.

Buscamos evidenciar as potências e resistências presentes nas práticas diárias que envolvem a educação e o campo simbólico, sempre atentas às dinâmicas de poder, às intersecções de gênero, sexualidade, raça, etnia e classe, e à proposição de caminhos que tensionem e reinventem modos, práticas, direitos e políticas.

Inspiradas em Gilles Deleuze e Félix Guattari, retomamos a potente enunciação que abre o clássico Rizoma (1995): “Como cada uma de nós era várias, já era muita gente”. É nesse campo fértil da multiplicidade que deve ser rizomática, insurgente e inacabável, que escolhemos nos movimentar, reiterando, com insistência ética e política, o compromisso de sermos muitas, de estarmos entre

muitas e de fazermos com muitas. Esta escrita, por isso, se constrói na primeira pessoa do plural e adota o feminino como linguagem “universal”, uma escolha que envolve visibilidade, memória e pertencimento e, também, tensiona os limites do que se convencionou chamar de universalidade.

O filósofo espanhol Paul B. Preciado (2022) nos convoca a desobedecer às normas de inteligibilidade que sustentam o binarismo de gênero, a heterossexualidade compulsória e as formas institucionais de subjetivação. Ao escrevermos juntas buscamos/produzimos dissidências, recusas às formas hegemônicas de enunciação e afirmações de corpos coletivos e insurgentes, em constante trânsito entre margens, fronteiras e devires...

Normas e transgressões: reflexões críticas sobre gênero e sexualidade

Preciado (2020) aponta críticas à epistemologia binária ocidental e à gestão biopolítica dos corpos, inspiradoras em nossa trajetória de estudos. O sistema sexo-gênero hegemônico é definido como uma estrutura hierárquica que busca, primariamente, preservar a dominação patriarcal sobre a reprodução da vida, impondo uma divisão binária que segmenta a vida social em apenas duas categorias: homem ou mulher, vivo ou morto, colonizador ou colonizado. A política desse regime não se manifesta apenas nas leis, mas como normas que forçam os corpos a escolherem um de seus lados, definindo a subjetividade como a cicatriz deixada por esse corte na multiplicidade do que poderiam ter sido.

As homossexualidades e transexualidades foram rejeitadas e inviabilizadas principalmente através da sua patologização e enquadramento compulsório no regime binário da diferença sexual. Este regime, considerado por Preciado (2022) uma epistemologia política e não uma ordem simbólica natural, foi cristalizada no final do século XIX e na primeira metade do século XX. A psicanálise freudiana e lacaniana assim como a psiquiatria, contribuíram, fundamentalmente, para a fabricação e normalização de uma sexualidade e identidade de gênero heterosexual e binária. A homossexualidade rotulada como um desvio da norma e a transexualidade como uma doença, foram colocadas em um lugar de exclusão, perversão e até mesmo psicose. Corpos foram diagnosticados como incapazes de resolver completamente o complexo de édipo ou de terem sucumbido à inveja do pênis. Essas violências foram (e são, em certa medida) mantidas por meio de processos sistemáticos que envolvem epistemologias, os saberes biomédicos e instituições outras.

Essas exclusões e perversões estão registradas em uma memória coletiva e se expressam nos corpos em ações cotidianas que emergem por meio de inquietações, dúvidas, devires que trespassa realidades miúdas, pessoais e coletivas e se enredam aos corpos-territórios e às histórias de vida/corpo. Constituem-se experiências escritas por mãos trêmulas ou se entretecem nas narrativas silenciosas dos entrelugares dos corpos-territórios, corpos que, simultaneamente, são “dominados”, “controlados”, “violados” e “violentados”. E, ao mesmo tempo, resistem, lutam e se reinventam. Cada corpo-território, em sua singularidade e em sua pluralidade, sabe o que sente ou já sentiu; conhece as dores e as suavidades das experiências corporais, aquilo que pesa, aquilo que alivia, o que fortalece ou fragiliza. Somos todas pensadoras e fazedoras de histórias de vida/corpo, tecendo nossas trajetórias junto a tantas outras vidas entrelaçadas.

Então, (nos) perguntamos: quanto tempo, quantas atividades, quantos pensamentos e momentos de lazer nossos corpos experienciam, em consonância com nossos desejos e necessidades múltiplas? Muito pouco!... nossos corpos são como máquinas para o trabalho repetitivo e obrigatório, o lazer foi cooptado pelo capitalismo, e nossos desejos e necessidades nos são negados e transformados em dimensões de controle masculino/patriarcal.

Um emaranhado de (im)possibilidades de “ser e estar no mundo” plenamente, nos invadem e desequilibram a dominação e as violências incorporadas pelo corpo-território, geram forças para refletirmos sobre os modos de romper as fronteiras implacavelmente impostas pelo capitalismo e pelo patriarcado, estruturas que, historicamente, configuraram os principais dilemas de nossas agruras e, simultaneamente, os focos de nossos inconformismos, resistências e rupturas.

O patriarcado é uma engrenagem de poder que cria verdades inquestionáveis, naturaliza comportamentos exigidos das mulheres. Como aponta Marcia Tiburi, em seu livro Feminismos em Comum, o patriarcado formula e impõe dogmas e leis inquestionáveis com o objetivo de “manter privilégios de gênero, sexuais, de raça, de classe, de idade, de plasticidade” (Tiburi, 2018, p. 40) É um programa de pensamento que organiza as relações familiares e sociais direcionado por homens com poder de um patriarca, um sistema em constante transformação para aprimorar a dominação dos homens sobre as mulheres na organização social como um todo. Por isso, (re)afirmamos que o patriarcado se reinventa e alimenta os algozes. Trata-se de um sistema engrenagem articulado, que se reinventa constantemente com o apoio capitalista e vice-versa. Nos momentos em que parece fragilizado, acreditamos estar prestes a superá-lo, mas ele se revigora, criando e recriando novas estratégias de dominação.

Ao contemplarmos o que nos cerca, constatamos que as dificuldades, os obstáculos e as violências se manifestam em formas concretas e cotidianas, fornecendo matérias para inúmeras páginas e reflexões, questionamentos e insurgências, e a Filosofia tem nos ensinado, entre muitas coisas, a importância de questionar até mesmo aquilo que parece óbvio ou inquestionável. Em um tempo em que a ciência, muitas vezes, perde legitimidade justamente por “ousar” interrogar o que é dado como certo, torna-se evidente: o pensamento crítico pode se tornar alvo de descrença, desvalorização e até perseguição. O “inquestionável” é uma armadilha: onde há certeza, não há espaço para o surgimento da sabedoria e nem para o exercício da resistência. A certeza nesse sentido, não apenas paralisa o pensamento como também inviabiliza qualquer possibilidade de transformação.

Por isso, viva as ciências humanas e suas inquietações constantes! Nelas encontramos a coragem de enfrentar/confrontar as verdades estabelecidas, abrir caminhos para novas formas de compreender o mundo e, sobretudo, manter vivo o espírito crítico em meio a um cenário que frequentemente tenta silenciá-lo.

Nesse trajeto reflexivo, apontamos que as identidades inquietantes, inconformadas, podem se rebelar diante de valorações impostas que reificam simbologias exteriores, punitivas e rígidas sobre o que seria o corpo feminino, mesmo quando tais representações pareçam positivas por serem simbólicas, religiosas, pactuadas institucionalmente, como por exemplo: “ser mulher é ser delicada, calma, ter a

responsabilidade para com os filhos, com o marido, com pessoas idosas, mulher é essência divina”, atualmente exaltando-se o modelo de mulher “recatada e do lar”⁵⁴.

Ao mesmo tempo, estas representações geram insatisfações e perspectivas de questionamento e podem abrir brechas para outros sentidos corpo feminino, corpo masculino, de maternidade e paternidade, de ser mulher que *pode ser* mãe, trabalhadora fora ou dentro de casa, fora e dentro de casa – o que predomina – ou nada disso, apenas mulher, corpo/corpos/sentidos e significados.

Os papéis sociais cumpriram e cumprem a ordenação de padrões e lugares sociais de atuação feminina, mas também geram questionamentos e promovem rupturas. Somos corpos-territórios e é fundamental que tenhamos controle sobre ele, que sejam compreendidos objetiva (biologicamente) e subjetivamente (gênero e sexualidade). Uma simbiose criativa, alegre, potente e liberta.

“Ser mãe é coisa de mulher”: entre o que somos e o que esperam de nós

Ao longo da história, foram instituídas múltiplas representações do que é ser “mulher” que obstruem a emancipação, a ruptura dos padrões hegemônicos de comportamento sexualidade. Para o filósofo Michel Foucault (2018) o poder atua de maneira produtiva ao criarativamente discursos e categorias de saber que especificam e regulam a experiência do sexo (e sexual), moldando a forma como é compreendida e controlada socialmente. Nesse contexto, destacamos a representação da mulher associada e definida intrinsecamente à sua função biológica, carregada, também, pelas patologias compulsórias que reforçaram o controle social sobre seus corpos e comportamentos. Essa construção histórica contribuiu para a conformação de um modelo de feminilidade que se torna alvo de normatizações e vigilâncias específicas, refletindo as relações de poder nos campos do saber, do corpo e da sexualidade.

O autor ressalta que as técnicas de controle e problematização sexual, incluindo a histerização, foram inicialmente intensificadas na/pela burguesia. Este grupo social buscou construir para si uma sexualidade discursivamente eficaz, cultivando seu corpo de classe por meio de uma combinação paradoxal de curiosidade e terror, valorizando o alto preço político de seu corpo em contraposição à nobreza e às classes operárias.

Nesse cenário, a figura da mulher “ociosa” e/ou “nervosa” tornou-se um dos primeiros arquétipos intensamente sexualizados. Além disso, o dispositivo de sexualidade foi consolidado no âmbito da família moderna, não como um espaço de repressão do sexo, mas como um lócus de incitação contínua à sexualidade, em que a mulher, assumindo os papéis de mãe e esposa, tem seus comportamentos regulados e psicologizados para garantir tanto a funcionalidade do ideal de família, quanto a

⁵⁴ Essa expressão ganhou ampla repercussão no Brasil a partir de 2016, quando foi usada em uma reportagem da revista Veja (2016) para descrever Marcela Temer, então esposa do vice-presidente, Michel Temer, à época e que assumiria a presidência após o controverso processo de impeachment de Dilma Rousseff, no mesmo ano e amplamente denunciado como um golpe institucional por diversos setores sociais e institucionais. A matéria exaltava as qualidades tradicionalmente atribuídas ao modelo conservador de feminilidade, como discrição, beleza e dedicação ao ambiente doméstico, reproduzindo estereótipos de gênero que reforçam papéis sociais patriarcais. A frase rapidamente se tornou um símbolo ambíguo, ora utilizada como referência por parte de quem compartilha esse viés, ora como ironia contestatória para denunciar a tentativa de retomada e reprodução de valores conservadores.

manutenção da saúde social. A família, atua, então, como mediadora que fixa e intensifica a sexualidade imposta, articulando-se com o sistema de alianças e faz perdurar as relações de poder que extrapolam a esfera privada.

Assim, foram instituídas inúmeras representações do feminino que impedem a emancipação e a ruptura dos padrões impostos de comportamento e de vivência da sexualidade, ou seja, dificultam o fortalecimento da capacidade de as mulheres controlarem o seu próprio corpo-território e o tempo de experienciar este corpo. Uma representação formadora da subjetividade das mulheres, que destacamos é a de “ser mãe”, é a condição do cuidar, objetivada e configurada “imprimida em nossas vidas”. Estamos falando em um sentido simbólico, rede de significados aceitos por nós mesmas – um exemplo está na dificuldade de desprendimento dos afazeres da casa e dos cuidados direcionados à família, com destaque à prole.

Historicamente, o útero tem sido ‘objeto’ de intensa expropriação política e econômica, não sendo um órgão privado, mas um espaço biopolítico de exceção, um “laboratório do estado-nação”. A heterossexualidade, mais do que uma prática sexual é um regime político e uma tecnologia social de reprodução politicamente assistida, e utiliza o casamento para assegurar o agenciamento reprodutivo. A hegemonia da masculinidade e feminilidade normativa é reforçada pelo seu acesso prioritário aos dispositivos técnico-científicos de reprodução, relegando corpos enquadrados como “minorias” ao silêncio e esterilização política (Preciado, 2020).

Embora o termo, “minorias”, seja amplamente utilizado, consideramos fundamental problematizá-lo, sobretudo por sua imprecisão conceitual e política. Compreendemos “minorias” como uma categoria de poder que expressa desigualdades historicamente construídas no acesso a direitos, oportunidades, representações e visibilidade. Nesse sentido, estão em jogo os processos de minorização, ou seja, a produção social de inferiorização e subalternidade de determinados grupos. A subalternidade não é uma “marca” ou um modo definidor das pessoas/mulheres hierarquizadas nas relações de poder, mas uma condição, posição a que são inseridas com o intuito de invisibilizá-las e fragilizá-las enquanto sujeitas sociais (Bidaseca, 2010).

Recusamos, portanto, a noção de um centro normativo como parâmetro para as demais existências e reconhecemos que o uso sem os devidos cuidados pode reforçar a marginalização, alimentar hierarquias simbólicas e perpetuar violências estruturais que já marcam as nossas histórias e os nossos corpos. É necessário deslocar a linguagem para desestabilizar as lógicas que (se) sustentam (n)as exclusões.

Nos inspiramos pela reivindicação de novas formas de aliança e afeto. A figura da mãe biológica atada à casa pela naturalização do vínculo materno oculta e desvaloriza a importância de outras figuras de cuidado cujos vínculos com a criança são marcados por relações de opressão racial e de classe.

Vamos ao texto “Racismo e sexism na cultura brasileira” da antropóloga e feminista negra, Lélia Gonzalez (2020), que qualifica a nossa interpretação do duplo fenômeno do racismo e do sexism, os quais, quando combinados, produzem resultados violentos sobre as mulheres negras, em particular, constituindo o racismo como a “sintomática que caracteriza a neurose cultural brasileira”.

Essa perspectiva de análise é elaborada a partir das noções de ‘mulata’ e ‘doméstica’ que são atribuições de uma mesma sujeita, cuja nomeação depende da situação na qual a mulher negra é vista/colocada. Contudo, é a figura da ‘mãe preta’ que se revela como a verdadeira mãe na cultura brasileira, pois cabe a ela amamentar, banhar a criança, ensinar a falar e exerce a função materna de fato, compartilhando os valores que constituirão o imaginário da criança brasileira.

A representação – “de ser mãe” – elabora um sentido ressignificando a própria linguagem, o verbo *“dedicar* transforma-se em *dedicar-se*, provocando uma mudança de sentido, pois confere à ação uma dimensão temporal ininterrupta reavivando o sentido religioso que há em dedicar-se, o empenho de continuidade, de ligação profunda, [...]” (Lispector, 1984, p. 22). O sentido do *dedicar-se*, para nós, impõe um conjunto de atribuições que se ligam ao eixo principal “ser mãe”, tanto que as principais atenções e responsabilidades estão voltadas aos cuidados com a família, com pessoas de mais idade, com crianças, cuidar... dedicar-se... cuidar, um ininterrupto ciclo. Muitos movimentos de resistência de mulheres nos dizem sobre a necessidade do reconhecimento do trabalho dentro de casa, com remuneração e direitos, desvinculado do princípio essencialista de que as mulheres teriam como missão essencial, a da maternidade e a do cuidado.

As representações sociais se constituem e, ao mesmo tempo, interiorizam-se nas práticas sociais, estão na linguagem, nos pensamentos, comportamentos, signos e símbolos, em condições ambíguas e não muito definidas ou delimitadas. Podem impulsionar ou ofuscar expectativas, interferem nas decisões cotidianas, por isso, podem surpreender ao abrir ou fechar perspectivas de sentidos para a vida.

Com pesquisas e estudos críticos acerca dessas representações sociais e suas interferências na realidade e na vida das mulheres, podemos aturdir outras manifestações valorativas potenciais às rupturas, quando conhecimentos concretos e nascidos das experiências femininas/feministas permitem desvelar as formas de poder e dominação, abrindo o possível histórico e social (Lefebvre, 1983).

Assim sendo, as representações sociais têm potencial de sustentar domínios e o próprio patriarcado, mas também, permitem sonhar, imaginar, criar, compartilhar e acreditar que outras relações e poderes pulverizados, são possíveis.

A memória individual e coletiva – ancestral – cingem essas representações falsas e verdadeiras, por isso, não obstante, sabermos que a “luta vale nossas vidas”, que resistir e buscar as transformações nos importam e, nas últimas décadas alcançamos muitos objetivos, ainda assim, sentimos o peso secular da tradição sobre os nossos corpos-territórios. Por outro prisma, um dos maiores desafios, talvez, causadores de sofrimento, sentimento de impotência e culpa, sejam exatamente esse, o conflito ou a junção “a mulher e a mãe”, ou seja, conciliar os papéis historicamente e cotidianamente reforçados, a nós atribuídos como essência, destino, configuração biológica, com a missão de cuidadoras e sensíveis e, por outro lado, a experiência dos nossos desejos e dos nossos projetos e sonhos.

A representação da maternidade como destino fortalece o patriarcado enraizado na sociedade e gera sentimento de culpa nas mulheres por não desejarem esta condição. Pode suscitar um peso terrível

para corresponder ao que se impõe como “uma mãe responsável” e que “ama incondicionalmente”, naturaliza a sobreposição das responsabilidades de dentro e fora das relações privadas (trabalho fora e dentro de casa), ratifica a valorização extrema do espaço privado onde as dominações e violências são naturalizadas e intensificadas.

Sob tais objetivações, nós – mulheres – ainda apresentamos dificuldades em delegar tarefas a outrem, pois incorporamos as obrigações socialmente construídas que são reforçadas por meio da educação formal e não formal, na constituição de valores e de comportamentos dominantes. Notamos como a moralidade das doutrinas religiosas e conservadoras são eficazes em suas propostas de condicionamento social e são aceitas/internalizadas como verdades incondicionais.

Entre os mecanismos controladores da moral está, especialmente, a crença na “essência feminina”, uma pré-determinação organizada em diversos modelos e regras a serem seguidos. Tal concepção se estruturou ao longo dos tempos por meio de padrões comportamentais e fixadores de modelos. Trata-se de uma imposição do que é ser mulher e, nesse sentido, é quase obrigatório ser mãe, cuidar da prole e de suas ramificações, ser delicada, ser paciente.

Destacamos a simbologia de ser mulher/mãe porque entendemos, e propomos a reflexão a partir também deste ponto, por se constituir no valor moral cristão sobre o qual são edificadas as dominações e violências contra nós, pois essa simbologia afeta direta e profundamente nossos corpos-territórios, justamente onde a nossa força vital, nossas emoções, sensações e desejos coexistem.

Não falamos contra a maternidade, trazemos as reflexões sobre uma maternidade dominante modelada e forçada pelo patriarcado que nos impede de, até mesmo, sentir prazer e insegurança nessa condição, com seus desafios e sem idealizações. Mas um caminho a ser aberto, também, para não almejar nada disso, como condição exclusiva de nossas existência e poder traçar outros caminhos, outras maternidades e modos de viver disruptivos ao modelo hegemônico da heteronormatividade.

Na maternidade, está para além da dimensão biológica – como a concepção ou a gestação – especialmente em um contexto onde diversas tecnologias reprodutivas já ampliam significativamente as possibilidades de reprodução. A importância está na vida com responsabilidade social, política, cultura, simbólica e ética envolvida na formação de pessoas potentes: sujeitas humanas singulares, únicas, marcadas por histórias e relações profusas. A maternidade, nesse sentido, não se limita a gerar biologicamente, mas implica participar ativamente da constituição de vidas que carregam sentidos, valores e pertencimentos.

A pós-modernidade permitiu e influenciou uma realidade com deslocamentos de espaços e de afetos, de modo que a maternidade e a paternidade foram redefinidas e marcadas por uma pluralidade de possibilidades, como a adoção de crianças por casais homoafetivos. Por isso, a maternidade não tem significados ligados somente ao corpo como lugar de reprodução biológica, mas também de sentidos e significados sociais (Joaquim, 2006).

As representações sociais sobre o corpo feminino não surgem isoladamente, tampouco de forma neutra; elas são construídas e fortalecidas no cotidiano, a partir das experiências sociais

compartilhadas por mulheres, homens e crianças. Incorporadas de modo pouco racionalizado, essas representações são produto de um grupo social historicamente hegemônico e operam como dispositivos simbólicos de legitimação do poder patriarcal. Por estarem profundamente enraizadas na vida cotidiana, orientam comportamentos, regulam expectativas e, ao mesmo tempo, provocam insatisfações nem sempre conscientes ou plenamente compreendidas.

A construção do gênero, portanto, é um processo contínuo e coercitivo, se manifesta por meio de um roteiro ensaiado e demanda a estilização dos corpos pelo social. Essa performance de gênero cria a ilusão convincente de uma identidade imemorial, disfarçando seu caráter performático e a natureza do acordo coletivo necessário para sustentá-la.

O entendimento sobre gênero é uma representação produzida por diversas tecnologias e discursos institucionais, que operam para implantar essa representação em nosso corpo e mente. O que é tomado por ordem da(s) opressão(s) é, na verdade, a marca imposta pelo opressor, uma construção sofisticada e mítica que reinterpreta atributos físicos. A falha em performar o gênero corretamente é controlada por convenções regulatórias e punitivas, reforçando a noção de que o gênero não é um fato, mas uma ficção cultural (Butler, 2019).

O caráter político dessa construção é intrínseco, uma vez que o gênero é uma forma primeira de significar as relações de poder e as categorias binárias “mulher” e “homem” são, fundamentalmente, categorias políticas e econômicas (Scott, 2019). As estruturas hierárquicas da sociedade são sustentadas pela crença na relação pretensamente natural entre o masculino e feminino, e questionar esses arranjos coercitivos ameaça o sistema por inteiro. Diante da rejeição institucionalizada da diferença, que sustenta a opressão em uma economia baseada no lucro, emerge a necessidade de uma luta política que não caia na falsa aparência de uma homogeneidade de experiência entre as feminilidades⁵⁵ e também masculinidades. Acreditamos que a implosão das categorias rígidas é um dos objetivos contra o contrato heterossexual e a recusa ao poder econômico, ideológico e político que colocam a masculinidade como epicentro (Wittig, 2019).

A representação da chamada “essência feminina” se estrutura a partir de categorias binárias e hierárquicas – bem/mal, homem/mulher, sagrado/profano, sexo/gênero, etc. – que organizam simbolicamente o mundo social e naturalizam as diferenças e produzem desigualdades. Essa “essência” é forjada no vivido, ao mesmo tempo em que o legitima, criando um ciclo de repetição que leva muitas mulheres a internalizarem os papéis que foram impostos/atribuídos socialmente. A maternidade e a ética do cuidado, nesse processo, tornam-se o ponto de partida e de chegada de uma travessia que, na verdade, roupa do corpo feminino sua pluralidade de possibilidades e sentidos. Os corpos das

⁵⁵ Ao longo do texto, utilizamos de maneira intercalada (e proposital) os termos “feminilidades”, “mulheres” e “mulher”, assim como “masculinidades”, “homens” e “homem”. Essa escolha não é aleatória: visa destacar as camadas de complexidade implicadas em tais categorias. Termos como “feminilidades” e “masculinidades” nos permitem tensionar as normatividades de gênero, deslocando o olhar das identidades fixas para os modos plurais e performativos de existência (Butler, 2017). Já os termos “mulher”, “mulheres”, “homem” e “homens” são construídas de maneira estratégica para marcar posições historicamente situadas e socialmente construídas dentro da lógica binária de gênero e sexualidade. Ao brincar com essas nomenclaturas, o texto convida à reflexão sobre as formas como os corpos são generificados, reconhecidos e politicamente inscritos no tecido social.

mulheres, que poderiam ser autônomos e expressivos, são deslocados para o enaltecimento da função materna e do sacrifício como destino (Scott, 2019; Wittig, 2019).

A rigidez dessas categorias dicotômicas é, portanto, fundamentalmente política. Não se trata de uma organização “natural” do mundo, mas de um sistema de significações que legitima relações desiguais e de poder. A “essência feminina”, nesse sentido, é uma ficção cultural: um mito de mulher imposto por uma ordem opressora que define os sexos como opostos complementares. A naturalização em torno das capacidades biológicas encobre o caráter político e econômico das próprias categorias, em especial, à das mulheres, que (se) sustenta na lógica da dominação masculina. O feminismo, portanto, ao desvelar essa estrutura, aponta para a necessidade de eliminação das categorias de sexo como forma de subversão do sistema.

Nas potencialidades de (se) construir a partir das feminilidades, com possibilidades e contrassensos que isso envolve, as identidades múltiplas podem emergir. Quanto mais se vivenciam experiências que desafiam as representações sociais conservadoras sobre o que é ou não é “ser mulher”, mais a concepção de mundo se expande, e a capacidade de se reconhecer como protagonista ganha forças subjetivas inimagináveis.

Refletimos teoricamente sobre realidades e situações concretas presenciadas/vivenciadas diuturnamente: há acomodações, permanências, mudanças, questionamentos e resistências, desde sempre. Ao rememorarmos o passado, trabalhamos a nossa memória individual e coletiva, e temos a chance de transbordar em resistências de nossas ancestrais, resistências vividas, presenciadas, aprendidas, internalizadas por meio de narrativas e registros históricos em nossos corpos-territórios.

Considerações finais para continuar pensando...

Ao iniciarmos este texto apontamos a amplitude do tema por refletir aspectos da vida social em perspectiva de gênero não binária, não formativa, não rígida, mas sim relações ativas e performativas de gênero e sexualidade, vividas por corpos-território abertos aos devires. O “nós e por nós, muitas e muitos” sem fronteiras subjetivas ou controle sobre as vidas/corpos-território. Diuturnamente, vidas seguem em ebulação, insurgindo-se contra as forças conservadoras que impõem modelos e comportamentos sustentados por uma moral amalgamada de preconceitos.

As Epistemologias Feministas Decoloniais abrem um vasto caminho para as reflexões inacabadas e em constante construção, pois a vida é feita de tentativas, experimentos, avanços, recuos, performances inesperadas e criativas. Novas linguagens, discursos, premissas transgressoras surgem-se e confrontam os mais variados mecanismos do poder patriarcal, sempre ávido por controlar as subjetividades femininas, feministas e outras tantas possíveis (Rago, 2019). É fato que uma gama de conhecimentos e experiências libertárias e emancipadoras borbulha nos labirintos das vidas/corpos-territórios como lavas de um vulcão.

Mesmo tempo em que estamos experimentando esse novo matiz conceitual e não normativo, com aberturas para diversas maneiras de *ser* e de viver a sexualidade e os gêneros, amplia-se a possibilidade de liberdade para a expressão dos desejos e dos prazeres. Nesse movimento insurgente, sustenta-se

uma lógica que coloca a liberdade e o (des)controle do corpo e da sexualidade como representações do profano, atuando contra os conservadorismos orientados por uma moral judaico-cristã de representações sociais do corpo feminino como o “templo do sagrado”.

Partindo da crítica a essas representações, é possível construir conhecimento que, enquanto tal, é apropriado socialmente - é presença. Nesse sentido, ele pode ser incorporado à cultura, de modo a orientar novas perspectivas de gênero e de sexualidade. Através do vivido e das tentativas humanas de existir e buscar novos caminhos, se institui uma prática de reflexão correspondente às condições concretas de existência. Então, práticas e teorias novas, potentes, performativas, estéticas, artísticas, cosmológicas, etc... Podem emergir no encontro entre as vidas de mulheres quando fortalecidas em suas subjetividades, colocando em evidência a invenção e a (re)invenção de sexualidades geradoras de liberdade e de novos significados para a efetiva diferença, na multiplicidade das identidades e em constante devir para outros mundos possíveis. Desse modo, as representações perdem seu sentido de estagnação, de imobilidade, de aprisionamento e novos conhecimentos colocam sonhos e utopias no horizonte feminino, proporcionam espaços para a apropriação e valorização do próprio corpo.

Com isso, as mulheres podem proferir o que são, por que agem de determinada maneira, o que desejam, o que as desacomodam e o que precisa ser modificado. Dentre essas premissas, afirmam por quais direitos lutam e como querem/escolhem seu posicionamento social e político. Resistências contra quem diz o que podem ser, quem tenta as definir, são fundamentais, pois, muitas interposições do mercado, de religiões, nas escolas, de homens, são recorrentes. E, como diria Foucault (1995, p. 20): “não me pergunte quem sou e não me diga para permanecer o mesmo: é uma moral de estado civil; ela rege nossos papéis. Que ela nos deixe livres quando se trata de escrever”. Tais resistências são formadas e formadoras por um feixe de identidades fluídas e múltiplas, tangenciadas pela interseccionalidade de gênero, raça/etnia, classe social, culturas.

Essas identidades múltiplas não são essências, mas sim consciências dos possíveis (Lutfi; Sochaczewski; Jahnel, 1996), que dão sentido às experiências dos corpos e mentes que se fortalecem em suas vivências. As mulheres, em suas diferenças entre si e em relação aos homens, têm o direito de viver e expressar essa condição com liberdade e não com inferioridade. Suas vozes devem ressoar para além do domínio masculino que historicamente prevalece na sociedade e ultrapassar os papéis que lhes foram atribuídos ao longo dos séculos. Essas vozes precisam se unir às de outras mulheres e feminilidades que, muitas vezes, não encontram espaços legítimos para manifestações – elas permanecem isoladas com suas angústias, utopias e vivências, que precisam ser convertidas em forças de resistência e luta contra qualquer representação do corpo feminino que o aprisione. Especialmente contra as dominações normativas e as violências de gênero, mas também contra tantas outras formas de opressão que somente as singularidades podem nomear.

Referências

- Bidaseca, K. (2010). *Perturbando El Texto Colonial. Los estudios (pós) coloniales em América Latina*. SB. (Série Estudios Poscoloniales)
- Butler, J. (2017). *Problemas de Gênero: Feminismo e Subversão da identidade* (R. Aguiar, Trad.). Civilização Brasileira.
- Butler, J. (2019). Atos performáticos e a formação dos gêneros: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista. Em H. Buarque De Hollanda (Ed.), *Pensamento feminista: conceitos fundamentais* (p. 213-230). Bazar do Tempo.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1995). Rizoma. (A. G. Neto & C. P. Costa, Trad.). Em *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia* (1ª ed.). Editora 34. Disponível em: https://historiacultural.mpbnet.com.br/pos-modernismo/Rizoma-Deleuze_Guattari.pdf. Acesso em: out. 2025.
- Foucault, M. (1995). *Arqueologia do Saber*. (L. F. B. Neves, Trad.) (4ª ed.). Editora Forense Universitária.
- Foucault, M. (2018). *História da sexualidade 1: A vontade de saber*. (M. T. da Costa Albuquerque & J. A. Guilhon Albuquerque, Trad.) (7ª ed.). Paz e Terra.
- Gonzalez, L. (2020). *Por um feminismo afro-latino-americano: Ensaios, intervenções e diálogos* (F. Rios & M. Lima, Orgs.). Zahar.
- Joaquim, T. (2006). Cuidar dos outros, cuidar de si: questões em torno da maternidade. Livros Horizonte LDA.
- Lefebvre, H. (1983). *La presencia y la ausencia*. Fondo de Cultura Econômica.
- Linhares, J. (2016, 18 abril). Marcela Temer: bela, recatada e “do lar”. Revista VEJA. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/brasil/marcela-temer-bela-recatada-e-do-lar>. Acesso em: out. 2025.
- Lispector, C. (1984). *A hora da estrela* (7ª ed.). Nova Fronteira.
- Lutfi, E. P., Sochaczewski, S., & Jahn, T. C. (1996). *As Representações e o Possível*. Em J. de S. Martins (Ed.), Henri Lefebvre e o Retorno à Dialética. Hucitec.
- Preciado, P. B. (2020). *Um apartamento em Urano: Crônicas da travessia* (E. Aguiar, Trad.; V. Despentes, Prefácio) (1ª ed.). Zahar.
- Preciado, P. B. (2022). *Eu sou o monstro que vos fala: Relatório para uma academia de psicanalistas* (C. Rodrigues, Trad.) (1ª ed.). Zahar.
- Rago, M. (2019) Epistemologia feminista, gênero e história. Em H. Buarque De Hollanda (Ed.), *Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto* (p. 371-387). Bazar do Tempo.
- Scott, J. (2019). Gênero: uma categoria útil para análise histórica. Em H. Buarque De Hollanda (Ed.), *Pensamento feminista: conceitos fundamentais* (p. 49-80). Bazar do Tempo.
- Tiburi, M. (2018). *Feminismos em Comum: para todas, todos e todos* (5ª ed.). Rosa dos Tempos.
- Wittig, M. (2019). Não se nasce mulher. Em H. Buarque De Hollanda (Ed.), *Pensamento feminista: conceitos fundamentais* (p. 83-92). Bazar do Tempo.

Currículos, rizomas e a crítica à epistemologia ocidental reducionista

Curricula, rhizomes and the critique of reductionist western epistemology

Sirley Lizott Tedeschi

Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul - Brasil

tedeschi@uem.br

<https://orcid.org/0000-0002-4557-8282>

Resumo

O texto é um ensaio teórico construído por meio de revisão de literatura, o qual objetiva analisar, em um primeiro momento, a epistemologia reducionista ainda presente nos currículos que, com base no cartesianismo, pretende produzir identidade de raiz única. Em um segundo momento, discutir a potência dos currículos na produção de identidades-rizoma. Para a análise e discussão, recorre, principalmente, às reflexões de Glissant (2003; 2021), Deleuze (1974; 1988), Deleuze e Guattari (2011), Hall (2003), entre outros, e entende que currículos interessantes são aqueles que produzem devires, que se assemelham a raízes gramíneas acentradas que se engalfinham sem hierarquização, que se retroalimentam das múltiplas conexões transversais e caóticas. Desse modo, pretende contribuir na construção de possibilidades curriculares menos reducionistas e mais rizomáticas.

Palavras-chave: Currículos; Cartesianismo; Rizomas.

Abstract

This text is a theoretical essay developed through a literature review, aiming first to analyze the reductionist epistemology still present in curricula which, based on Cartesian thought, seeks to produce a single-rooted identity. In a second moment, it discusses the potential of curricula in fostering rhizomatic identities. For analysis and discussion, the essay primarily draws on the reflections of Glissant (2003; 2021), Deleuze (1974; 1988), Deleuze and Guattari (2011), Hall (2003), among others, and argues that compelling curricula are those that generate becomings, resembling decentralized grass roots that intertwine without hierarchy and are nourished by multiple transversal and chaotic connections. In this way, the essay aims to contribute to the development of less reductionist and more rhizomatic curricular possibilities.

Keywords: Curricula; Cartesianism; Rhizomes.

Introdução

Para produzir uma “compreensão” dos seres e das ideias, o pensamento ocidental, conforme Glissant (2021), sempre colocou a exigência de transparência como princípio. Ele diz que, de acordo com essa epistemologia, “para poder te ‘compreender’ e, portanto, te aceitar, devo reduzir tua densidade a essa escala ideal que me fornece fundamentos para comparações e, talvez, para julgamentos. Preciso reduzir” (Glissant, 2021, p. 219, grifo do autor). Salienta que até agora a imagem

do homem-sujeito centrado sobre si, unificado e coerente, fixo e permanente – que fez de sua imagem a ordem da semelhança, mascarando-a de um ente universal, matizado de racismo e de colonialismo – constantemente vem impedindo o acontecimento daquilo que ele define como Relação. Conforme o escritor martinicano, Relação é uma forma de leitura das pluralidades culturais e identitárias vigentes nas sociedades modernas onde o “Um” se transforma em pluralidade e o “Eu” se transforma em um nós abrangente e dinâmico. Ou seja, “o Um é substituído pelo plural, o absoluto, pelo relativo, a hierarquia, pela relação igualitária, a História, pelas histórias” (Damato, 1996, p. 185).

Com base nas reflexões de Édouard Glissant sobre a noção de Relação – conceito que aparece diretamente ligado “à imagem marcante da ‘identidade-rizoma’, da qual o autor se serve, a um só passo, para definir sua poética relacional e introduzir a problemática da alteridade, que trata como ‘o pensamento do Outro’” (Lima, 2016, p. 9, grifo do autor) – nós nos propomos a analisar/discutir, por um lado, a epistemologia reducionista ainda presente nos currículos e que pretende produzir identidade de raiz única – expressão utilizada pelo autor martinicano como referência ao cartesianismo e à metáfora arbórea do conhecimento. Por outro lado, a analisar/discutir a potência dos currículos na produção de identidades-rizoma – expressão também utilizada por Glissant (2005) e inspirada em Deleuze e Guattari (2011) para inventar/producir/fabricar outras possibilidades epistemológicas de compreender o mundo, neste caso, mundo-rizoma no qual todos têm necessidade de todos, onde todas as culturas têm necessidade de todas as culturas.

Na forma de ensaio teórico, esta pesquisa propicia dialogar com às reflexões de Glissant (1981; 2005; 2021), Deleuze (1988;1974), Deleuze e Guattari (1992; 2011), Hall (2003), Bhabha (2013), entre outros, e contribuir na construção do conhecimento para pensar possibilidades curriculares menos reducionistas e mais rizomáticas. Entendemos que todas as identidades se prolongam numa relação com o Outro e, portanto, desejamos currículos interessantes que produzam devires e relações de saberes e poderes a partir da imagem do rizoma; currículos que se assemelham as raízes gramíneas acentradas, currículos que se engalfinham sem hierarquização, currículos que se retroalimentam das múltiplas conexões transversais e caóticas. Trata-se de currículos que, ao se abrirem ao inesperado e inusitado, rompem com as amarras que lhe foram impostas, e sabem que “o critério mais importante para selecionar e priorizar saberes/culturas, conhecimentos/pensamentos ou disponibilizar signos em um currículo é a vida” (Paraiso,128,2023).

Sobre reducionismos – ou sobre a identidade-raiz

Foram muitos os ruídos provocados por Foucault (2016) ao anunciar em *As palavras e as coisas* que “o homem não passa de uma invenção recente, uma figura que não tem dois séculos, uma simples dobra de nosso saber, e que desaparecerá desde que este houver encontrado uma forma nova (Foucault, 2016, p. XXI). Ao anunciar que o homem-sujeito centrado sobre si mesmo não é um fato dado, um ser concreto, o autor reforça a ideia de que ele é apenas efeito da *episteme* que começa a ser construída no final do século XVIII, portanto, apenas uma figura do saber do seu tempo. Bruni (2006) argumenta que as novas ciências que surgem naquele contexto – Filologia, Biologia, Economia – “ao romperem com a forma clássica do modo de ser do saber – a representação– colocam em seu lugar o Homem pensado como origem, sujeito e ser da linguagem, da vida e do trabalho (Bruni, 2006, p.34). Portanto, Foucault (2016) anuncia a morte do Homem que as ciências e a filosofia estabeleceram

como modelo, “o Homem de Razão e o Homem de Bem, senhores da ordem, competentes para o exercício da exclusão do Outro” (Bruni, 2006, p.35).

Embora a filosofia grega, especialmente a filosofia platônica, já tinha instituído a ideia de uma razão universal e de um sujeito uno e idêntico, dotado de capacidade para pensar/conhecer a origem de tudo o que existe, ressaltamos que, na filosofia grega, a verdade se manifesta fora do âmbito do sujeito, e este pode acercar-se daquela pelo filosofar. A filosofia moderna – principalmente a filosofia cartesianas – embora se aproprie desses ideais, inverte a perspectiva grega; agora é o sujeito que, utilizando-se de seu intelecto, descobre as verdades. Por isso Foucault (2016) avalia René Descartes, filósofo racionalista do século XVII, como uma das figuras representativas da invenção desse homem/sujeito/idêntico a si mesmo e dotado de capacidade para esclarecer a ordem do mundo.

Descartes (1973) toma a Dúvida Metódica como um caminho que parte de uma série de peripécias humanas para legitimar esse sujeito cognoscente. Ternes (2000) defende que a Dúvida Metódica:

[...]suspeita da tradição escolástica, transpõe as ilusões dos sentidos, distingue o sonho da vigília, desembaraça-se da loucura (não posso ser como aqueles insensatos...), desmarcara o *Gênio Maligno*, e, por fim, aporta na primeira evidência. Enfim, apesar de tudo, Eu Penso! Cogito! (Ternes, 2000, p.60, grifo do autor).

Nas *Meditações Metafísicas*, o filósofo francês afirma que “após ter pensado bastante nisto e ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre concluir e ter por constante que esta proposição, *eu penso, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito” (Descartes, 1973, p. 100, grifo do autor). Ao postular duas substâncias distintas – mente e matéria –, Descartes (1973) estabelece o dualismo que marca fortemente a filosofia desde então. Ele acreditava que o sujeito individual, colocado no centro da “mente” seria dotado de uma capacidade de explicar todas as coisas por meio de um reducionismo capaz de extrair os elementos essenciais e irredutíveis de todas as coisas. *Cogito ergo sum*, enfatiza Hall (2003):

[...]era a palavra de ordem de Descartes: ‘Penso logo existo’ [...] Desde então, esta concepção do sujeito racional, pensante e consciente, situado no centro do conhecimento, tem sido conhecida como o ‘sujeito cartesiano’” (Hall, 2003, p. 27, grifo do autor).

Instaura-se, desse modo, a ordem da razão e se produz, para utilizar uma expressão de Foucault (2016) uma distância incontornável entre “as palavras e as coisas”. O mundo se torna, apenas, nossa representação, “mundo-visão, visão de um sujeito solitário, ausente desse universo apenas contemplado” (Ternes, 2000, p. 60).

Como efeito dessa epistemologia racionalista – que se propaga a partir de Platão e se consolida na modernidade com Descartes – Glissant (2005) afirma que os povos da Europa e as culturas ocidentais concebem toda a identidade como:

[...]uma identidade de raiz única e exclui o outro. Essa visão da identidade se opõe à noção hoje “real”, nas culturas compósitas, da identidade como fator e como resultado de uma crioulização, ou seja, da identidade como rizoma, da identidade não mais como raiz única, mas como raizindo ao encontro de outras raízes (Glissant, 2005, p. 27, grifo do autor).

O autor martinicano reforça que o pensamento hegemônico do Ocidente se enraíza neste conceito de identidade, que chama de identidade-raiz, expressão tomada de Deleuze e Guattari (2011). Os filósofos franceses dizem que a Árvore ou a Raiz, imagem cartesiana do conhecimento, não para de desenvolver a lei do Uno – lei que enfraquece/mata toda a multiplicidade ao redor dela. O conhecimento, nessa perspectiva, “é tomado como uma grande árvore, cujas extensas raízes devem estar fincadas em solo firme (as premissas verdadeiras), com um tronco sólido que se ramifica em galhos e mais galhos, estendendo-se assim pelos mais diversos aspectos da realidade” (Gallo, 2008, p. 76). A perspectiva arbórea remete à unidade, todas as ramificações remetem ao mesmo (raiz/caule). Essa metáfora inspirou uma triste imagem do pensamento – inclusive nos currículos – que não cansa de avaliar/julgar/nomear toda a multiplicidade a partir de uma unidade superior, identidade/raiz.

Partindo da crítica de Deleuze e Guattari (2011), a noção de identidade-raiz, Glissant (2021) enfatiza que a metáfora arbórea do conhecimento – de raiz única com um tronco que toma tudo para si, matando o que está ao seu redor – se opõe à ideia de rizoma –, “raiz ramificada distribuída em redes na terra ou no ar, sem que nenhum tronco intervenha como um predador irremediável” (Glissant, 2021, p. 34). Ele toma o pensamento rizomático dos filósofos franceses como referência para aquilo que chama de “poética da Relação, segundo a qual toda a identidade se desdobra numa relação com o Outro” (Glissant, 2021, p.34). Isso implica a aceitação das diferenças e o relacionamento com o Outro sem a pretensão de impor nenhuma verdade.

Desse modo, o autor faz emergir a noção de uma “totalidade-mundo” em oposição à unicidade e universalidade. Contrapõe à ideia do Uno, à concretude da diversidade dos povos que habitam o mundo, às trocas constantes e ao contato dialógico, assim como, à interdependência e simbiose entre os diversos, que produz, como efeito, identidades-rizoma. No lugar do “eu”, sujeito universal, estável, unificado, proliferam novas imagens de subjetividades: “como socialmente construída; como dialógica; como inscrita na superfície do corpo; como especializada, descentrada, múltipla, nômade (Rose, 139, 2001); como efeito de práticas, em tempos e contextos específicos. Assim, os autores nos mostram novos modos de se perceber as culturas e dissolvem os pressupostos metafísicos que servem de fundamento a uma identidade abstrata e que se coloca como universal.

A poética da Relação de Glissant (1981) é uma maneira de pensar/frequentar o mundo que leva em conta a diversidade de todos os povos; que garante a todos os povos e culturas um lugar no mundo.

O Diverso, que não é o caótico nem o estéril, significa o esforço do espírito humano em direção a uma relação transversal, sem transcendência universalista. O Diverso tem necessidade da presença dos povos, não mais como objeto a sublimar, mas como projeto a pôr em relação. O Mesmo requer o Ser, o Diverso estabelece a Relação. [...] Como o Mesmo se eleva no êxtase

dos indivíduos, o Diverso se espalha pelo transporte das comunidades. Como o Outro é a tentação do Mesmo, o Todo é a exigência do Diverso (Glissant, 1981, p. 190).

O autor nos faz ver que toda cultura é heterogênea e forma-se a partir “do contato necessário com outras culturas, não havendo, portanto, razão de ser para a perpetuação das noções de ‘origem’, ‘genealogia’ ou ‘princípio’, tão recorrentes nos discursos histórico e antropológico ocidentais” (Lima, 2016, p. 7, grifo do autor); nos faz ver que o diverso passa pela totalidade dos povo, das culturas, das comunidades; nos desafia a desconstruir as grandes sínteses aglutinadoras que , no Brasil, nos fizeram esquecer “de tudo aquilo que arranha, desafina e desafia, ainda hoje, o seu desejo de construção de hibridações e amálgamas tecidas sem zona de contato densa, larga e duradoura” (Kiffer; Pereira, 2021, p. 20). Conforme os autores, em nosso país:

O seu edifício letrado (o seu cânone) branco, e majoritariamente masculino, esqueceu de um conjunto imenso de vidas, modos de existir, vozes e corpos não brancos [...] multiplicando exclusões, impedimentos, silenciamentos, e também insurgências e reivindicações antes pouco ou não ouvidas. Poderíamos ainda dizer, esquecidas? (Kiffer; Pereira, 2021, p. 21).

No entanto, essas vozes e corpos, modos de existir não brancos, cada vez mais estão adentrando espaços institucionais, derrubando barreiras e construindo caminhos. No que se refere às instituições educacionais, os currículos estão sendo pressionados a se rizomatizarem, a serem tecidos nos encontros dinâmicos de todas as possibilidades e potencialidades das humanidades, da mistura de todas as histórias – particulares ou coletivas – que são sempre diferentes, da abertura à multiplicidade e à errância. Sob esse aspecto, só a diferença assegura a energia e a preservação do diverso nos currículos, onde todos os elementos heterogêneos entram em contato e se valorizam sem estabelecer nenhuma hierarquia.

Sobre rizomatizar os currículos

Nietzsche (1998) se referia ao homem como um animal que julga, e Descartes (1973) enfatizava a necessidade de reduzir para melhor conhecer. Decorre disso, em certa medida, aquilo que Skliar (2019) destaca, referindo-se a Elias Canetti: “Eu o conheço, disse ele orgulhoso antes de começar a sua difamação” (Skliar, 2019, p.152). Usar epistemologias, linguagens, ações, para “enclausurar, para reduzir, para enjaular, para agravar, para injuriar, para apequenar, aprisionar, enclausura, reduz, enjaula, agrava e apequena, [...] sobretudo, a relação, a vida” (Skliar, 2019, p.152).

É preciso interromper as epistemologias do Uno, da Identidade Raiz que ainda marcam os currículos, pois, conforme Tedeschi e Pavan (2017), ao assumir a epistemologia ocidental, predominantemente identitária, a educação e o currículo, em certa medida:

[...]ainda apostam na existência de princípios universais capazes de garantir o acesso às verdades essenciais, apostam nas grandes narrativas com explicações totalizantes sobre a vida e a sociedade e, principalmente, apostam na

existência de um sujeito uno e idêntico. Mais que se apoiar nesses princípios, as instituições educacionais – entre outras – são encarregadas de transmiti-los, universalizá-los e naturalizá-los (Tedeschi; Pavan, 2017. p. 694).

É preciso desconfiar de qualquer universalismo e essencialismo, de qualquer nostalgia por uma origem perdida, desconfiar de qualquer fim último para o qual a história se encaminharia de forma inevitável. Preferir a diferença à identidade, como destaca Corazza (2003). É preciso se recusar a entender o mundo com base em negações que sempre confirmam/afirmam o mesmo e o idêntico. “Sair da órbita da contradição. Reprimir ou libertar. Natureza ou cultura. Indivíduo ou sociedade. Sujeito ou objeto. Realidade ou aparência. Desejo ou civilização. Poder ou resistência” (Corazza, 2003, p.10). Para libertar a diferença, a autora destaca a necessidade “de um pensamento sem contradição, sem dialética, sem negação: um pensamento que diga sim a divergência[...]. Um pensamento não identitário” (Corazza, 2003, p.10). Em vez de “isto e não isto” reforçado pelo pensamento identitário, a diferença afirma o “isto, e aquilo e mais aquilo....”, conforme a autora.

Em virtude disso, não devemos perguntar o significado ou significante de um currículo. Seguindo o pensamento de Deleuze e Guattari (2011), não se buscará nada compreender num currículo, “perguntar-se-á, com o que ele funciona, em conexão com o que ele faz ou não passar intensidades, em que multiplicidades ele se introduz e metamorfoseia a sua, com que corpos sem órgãos ele faz convergir o seu” (Deleuze; Guattari, 2011, p.18). Ao rizomatizar os currículos, a raiz principal já não existe, é abortada por raízes secundárias que se desenvolvem de forma muito diversa, como a grama, a erva daninha, raízes sem começo e sem fim e que se encontram sempre no meio. Conforme os autores:

Um rizoma não começa nem conclui, ele se encontra sempre no meio, entre as coisas, inter-ser, *intermezzo*. A árvore é filiação, mas o rizoma é aliança, unicamente aliança. A árvore impõe o verbo ‘ser’, mas o rizoma tem como tecido a conjunção ‘e...e....e...’. Há nesta conjunção força suficiente para sacudir e desenraizar o verbo ser (Deleuze; Guattari, 2011, p.48, grifo do autor).

Curriculos que se rizomatizam estabelecem conexões e são heterogêneos. Podem se conectar com tudo, pois qualquer ponto do rizoma pode se conectar com qualquer outro ponto. Diferente da árvore ou da raiz que intencionam sempre fixar um ponto, estabelecer uma hierarquia, o rizoma “não se presta a nenhuma hierarquização nem a ser tomado como paradigma, pois nunca há um rizoma, mas rizomas” (Gallo, 2008, p.76). Os currículos, nessa perspectiva, não recorrem aos refúgios generalizantes do universal como valor que os tranquiliza, ao contrário, eles contestam o universal generalizante e reivindicam a exigência das especificidades, das singularidades.

Ao se rizomatizarem, os currículos sabem que “o Outro do pensamento está sempre posto em movimento pelo conjunto dos confluentes, onde cada um é transformado pelo outro e o transforma” (Glissant, 2021, p. 186); sabem da necessidade de eliminar qualquer exigência a priori de determinada racionalidade para poder pensar, para poder viver e ter todas as formas de existência contempladas nos currículos; compreendem as identidades como sistemas de relação, como identidades-rizoma e questionam a identidade-raiz. Afinal, identidade-rizoma ou identidade-relação, para Glissant (2021), está ligada “à vivência consciente e contraditória dos contatos entre as culturas; está dada na trama

caótica da Relação [...]; não idealiza nenhuma legitimidade como garantia de seu direito, mas circula em uma extensão nova” (Glissant, 2021, p.174).

Decorre disso a necessidade de compreendermos, com Bhabha (2013), que todas as afirmações e sistemas culturais são construídos em espaços contraditórios e ambivalentes e que “as reivindicações hierárquicas de originalidade ou ‘pureza’ inerentes às culturas são insustentáveis, mesmo antes de recorrermos a instâncias históricas empíricas que demonstram seu hibridismo” (Bhabha, 2013, p.74, grifo do autor). Ele diz que as mudanças culturais e as práticas transformadoras que se movimentam na instabilidade, práticas nem sempre visíveis, não podem ser articuladas como práticas culturais sem o reconhecimento de um espaço indeterminado de ação dos sujeitos da enunciação. Destaca que esse espaço indeterminado ou “Terceiro Espaço”, embora não representável, “constitui as condições discursivas da enunciação que garantem que os significados e os símbolos da cultura não tenham unidade ou fixidez primordial e que até os mesmos signos possam ser apropriados, traduzidos, rehistoricizados e lidos de outro modo” (Bhabha, 2013, p.74).

Se estamos todos juntos nessa “totalidade-mundo”, na trama caótica da Relação, e se todos precisam de todos, como afirma Glissant (2021), precisamos considerar o “estar juntos” para pensar o que ocorre nos contextos escolares e curriculares. Neste caso, compreendemos com Skliar (2019) que o “estar juntos” não significa somente a potência do encontro ou a capacidade de desenvolver um projeto comum, mas, também, a impotência, o desencontro, o descobrimento das múltiplas fragilidades. Para o autor, o “estar juntos” – juntos com as outras culturas, juntos com o diverso – tem a ver com estar no afeto, afetar e ser afetado e, nesse sentido, fazer coisas juntos no currículo não significa fazer “as mesmas ações nem uma identidade ou consenso entre pontos de vista, nem equivalência em seus efeitos pedagógicos” (Skliar, 2019, p.52). Ele destaca que:

Se o que se concebe no interior das instituições educativas é um “estar juntos” sem percalços, perdemos o mais essencial da vida em comunidade: uma tensão incessante entre identidades e diferenças, a pluralidade das formas de vida, a possibilidade de transformar certas existências em outras e, o mais importante, o perceber que não há destinos traçados de antemão e que possivelmente, as escolas sejam o único lugar onde, para muitos indivíduos, põe-se em jogo a invenção de outra linguagem e a concretização de destinos diferentes (Skliar, 2029, p.52, grifo do autor).

Vivemos durante muito tempo pressionados por um pensamento ocidental cuja maior ambição era a previsibilidade, a certeza – por isso a vontade de reduzir. Ocorre que, com Glissant (2005), percebemos “que em matéria de relações culturais, ou seja, desses espaços-tempos que as comunidades segregam em torno de si e enchem de projetos, de conceitos e frequentemente de inibições, a regra é a impossibilidade da previsão” (Glissant, p. 102). É o caos- mundo de Glissant (2005), “o choque, o entrelaçamento, as repulsões, as atrações, as convivências, as oposições, os conflitos entre a cultura dos povos na totalidade mundo contemporâneo” (Glissant, 2005, p.99), produzindo sempre algo inesperado.

E os currículos são lugares onde o caos-mundo adentra/precisa adentrar e, com ele, a diversidade epistemológica, o “encontro de elementos culturais vindos de horizontes absolutamente diversos e que realmente se crioulizam, realmente se imbricam e se confundem um no outro para dar nascimento a algo absolutamente imprevisível, absolutamente novo [...]” (Glissant, 2005, p.17-18). Ocorre disso que a educação e o currículo, conforme Fleuri (2003), passam a ser entendidos:

[...] como o processo construído pela relação tensa e intensa entre diferentes sujeitos, criando contextos interativos que, justamente por se conectar dinamicamente com os diferentes contextos culturais em relação aos quais os diferentes sujeitos desenvolvem suas respectivas identidades, torna-se um ambiente criativo e propriamente formativo, ou seja, estruturante de movimentos de identificação subjetivos e socioculturais (Fleuri, 2003, p. 31).

Entretanto, as relações entre culturas diferentes não podem ser consideradas, nos currículos escolares e nas instituições sociais como um todo, a partir de uma lógica binária – negro/branco, centro/periferia, dominador/dominado, sul/norte, homem/mulher, normal/anormal, entre outros –, pois, conforme o autor, isso impede a compreensão da “complexidade dos agentes e das relações [...], a reciprocidade das inter-relações, [...] a pluralidade e a variabilidade dos significados produzidos nessas relações” (Fleuri, 2003, p. 24); pode , inclusive, levar a supor que quaisquer significados produzidos por um sujeito social são determinados de forma unidirecional pela referência cultural de outro sujeito. Ainda ressalta que:

Esse entendimento pode reforçar o processo de sujeição à medida que, ao enfatizar a ação de um sujeito sobre o outro, obscurece o hibridismo das identidades, a ambivalência e a reciprocidade das relações sociais, assim como a capacidade de autoria dos diferentes sujeitos sociais (Fleuri, 2003, p. 25).

O que está sendo colocado em questão é a própria ontologia do Ocidente, ou seja, no lugar do “Eu” cartesiano – dono de si mesmo, orgulhoso e dominador – coloca-se o “sendo”, o ser em Relação de Glissant (2005). Por isso, não se trata de uma defesa das identidades, ou de uma pluralidade de identidades-raiz, “mas da indução à imaginação de uma identidade rizomática (ou submarina) constantemente afetada pelo de-fora (e o afetando), ainda que sem se dissolver num amálgama indefinido: trata-se sempre de soma, nunca de dissolução” (Theophilo, 2022, p.1018).

Nessa perspectiva, rizomatizar os currículos significa estar aberto para pensar o impensado, o ainda não pensado do pensamento curricular, o diferente de si, o seu outro, a exterioridade. E, precisa ter presente, segundo Corazza (2003), que esse pensamento “nada é sem as forças efetivas que agem sobre ele e as indeterminações afectivas que o forçam a pensar de outro modo, pela criação de novos conceitos requeridos pela experiência real, e não apenas possível, dando lugar a novas experimentações de vida” (Corazza, 2003, p.32).

Portanto, ao mesmo tempo em que os currículos ainda marcados pelo reducionismo cultivam uma certa “repugnância singular em pensar a diferença, em descrever os afastamentos e dispersões, em desintegrar a forma tranquilizadora do idêntico” (Foucault, 2008, p.13) – como se tivessem medo de pensar o outro, o diverso, a diferença, no tempo de nosso próprio pensamento; ao se rizomatizarem,

os currículos se afastam da pretensa calma que oferece o idêntico – o mesmo rosto, a mesma voz, os mesmos seres, os mesmos pensamentos – e se aventuram na diferença – diferença que projeta “o desforme, o indefinido, a perturbadora sensação do estranho sem nome” (Skliar, 2019, p.69).

Talvez por tudo isso, o pensamento de identidade como raiz, pensamento reducionista, que marca as culturas ocidentais e que, em certa medida, está presente nos currículos, se sente pressionado a se rizomatizar diante de políticas educacionais/curriculares e de movimentos de grupos minoritários que fomentam o acesso e permanência, no espaço escolar, dos sujeitos antes invisibilizados ou desconsiderados como sujeitos de conhecimento, assim como, do fortalecimento dos seus conhecimentos, demandas políticas, valores, corporeidade, condições de vida, sofrimentos e vitórias, como afirma Gomes (2012). Esses grupos socioculturais e raciais provocam/incomodam o currículo eurocêntrico/reducionista e abrem possibilidades de os currículos se rizomatizarem.

Algumas considerações

Vivemos um momento na história, segundo Mbembe (2018), em que a Europa deixou de ser o centro de gravidade do mundo. Entretanto, ele salienta que, tratando-se dessa reviravolta, estamos ainda aprendendo a dar os primeiros passos. De resto, se tal declaração “nos é graciosamente concedida, se ela suscita perplexidade ou se, em vez disso, mergulha-nos num tormento, uma coisa é certa: esse desmantelamento, também ele carregado de perigos, abre novas possibilidades para o pensamento crítico” (MBEMBE, 2018, p.11).

Recordemos, com Glissant (2021), que o pensamento europeu sempre concebeu a identidade estabelecendo uma relação do mesmo com o mesmo e não em termos de pertencimento mútuo, de copertencimento a um mesmo mundo. Referindo-se ao autor martinicano, Mbembe (2018) salienta que, na verdade, existe um só mundo, o *Todo-mundo*, mas composto por mil partes, composto de todos os mundos, “como se quisesse sublinhar a dimensão ao mesmo tempo epifânica e ecumênica do próprio conceito de humanidade – conceito sem o qual o mundo em si, em sua coisidade, nada significa” (Mbembe, 2018, p. 310).

Romper com esse espelho moderno ocidental, que não para de girar sobre si mesmo, que reduz a diferença à identidade e, pensar a diferença e a vida, o semelhante e o dessemelhante sem reducionismos, são alguns dos grandes desafios do campo educacional e curricular. Dizemos isso pois, desde a antiguidade com Platão, passando por Descartes na modernidade, o ocidente, com sua epistemologia racionalista, se empenhou na construção e consolidação da identidade-raiz, tratando uma vez ou outra de esclarecer e limpar nossa consciência fratricida, nomeando/renomeando o Outro, não de qualquer forma, “mas a partir de nosso patrimônio a partir de nossa Consciência Humanitária, isto é, como ‘vítima’ – a ser socorrida, [...] a ser integrada [...] – ou como ‘culpável’ – que deve ser desmascarada” (Placer, 2011, p. 80, grifo do autor). E fez isso na tentativa de convencer a todos de que o Ocidente sempre esteve comprometido com a alteridade.

As instituições educacionais e seus currículos, historicamente, foram/são afetados por esses ideais e, de algum modo, têm dificuldade de lidar com as singularidades. Decorrem disso a necessidade e o desafio de construções/criações curriculares com perspectivas mais rizomáticas, e menos arbóreas;

currículos que produzem identidades como perspectivas em devir, e não identidades-raiz, como totalidades consagradas.

Como saber se estamos nos afastando da vontade de conhecer/reduzir para melhor fixar/essencializar as identidades? Como saber se estamos dando os primeiros passos para rizomatizar os currículos? O que podemos dizer é que sempre que rizomatizamos os currículos nos afastamos da ideia de conhecimento da forma como compreendido pela epistemologia ocidental, pois compreendemos que conhecer não é buscar semelhança na diferença para melhor classificar; que conhecer não é “um trabalho de depuração para eliminar todas as diferenças espúrias e chegar ao cerne das ‘coisas’” (Corazza, 2003, p.41, grifo da autora); que o conhecimento não extraí e nem abstrai todas as diferenças para fazê-las convergir ao Uno. Com Glissant (2021), dizemos que rizomatizar os currículos tem a ver com reivindicar o direito a “opacidade” – “que não é o encerramento em uma autarquia impenetrável, e sim a subsistência em uma singularidade não redutível” (Glissant, 2021, p. 2020). Reivindicar o direito à opacidade nos currículos significa negar a pretendida transparência do modelo universal traçado pelo pensamento ocidental. Significa reivindicar a descontinuidade, a temporalidade caótica, profetizar o desmantelamento do sistema de valores construídos pelo ocidente, assim como seu exercício sobre os demais povos, convocando o Ocidente, como pensa Glissant (2021), a dividir poética e politicamente esse direito.

Se “o opaco não é o obscuro, mas ele pode sê-lo e ser aceito como tal, [se] ele é o não reduzível, que é a mais viva das garantias de participação e de confluência” (GLISSANT, 2021, p.222), então, currículos que se rizomatizam reivindicam “a opacidade do diverso, que anima a transparência imaginada da Relação” (Glissant, 2021, p.222), pois o imaginário não reduz, mas pressupõe o real sem determiná-lo *a priori*.

Referências

- BHABHA, Homi Kharshedji. O local da cultura. 2.ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- BRUNI, José Carlos. Foucault: o silêncio dos sujeitos. In.: SCAVONE, Lucila; ALVAREZ, Marcos César; MISKOLCI, Richard (Orgs.). O legado de Foucault. São Paulo: Editora da UNESP, 2006, p. 33-43.
- CORAZZA, Sandra. TADEU, Tomaz. Composições. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.
- DAMATO, Diva Barbaro. Édouard Glissant: Poética e Política. São Paulo: Annablume, 1996.
- DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Félix. O que é Filosofia? Rio de Janeiro: Ed. 34,1992.
- DELEUZE, Gilles. Diferença e Repetição. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DELEUZE, Gilles. GUATTARI, F. Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia. São Paulo: Editora 34, 2011.
- DELEUZE, Gilles. Lógica do Sentido. São Paulo: Perspectiva, Ed. da Universidade de São Paulo, 1974.
- DESCARTES, René. Meditações. São Paulo: Editora Abril, 1973.
- DESCARTES, René. Princípios da Filosofia. Portugal/Lisboa: Edições 70, 1997.
- FLEURI, Reinaldo Matias. Intercultura e educação. Revista Brasileira de Educação, n. 23, Maio/Jun/Jul/Ago 2003, p. 16-35.
- FOUCAULT, Michel. A arqueologia do saber. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- FOUCAULT, Michel. As palavras e as coisas. São Paulo: Martins Fontes, 2016.
- GALLO, Silvio. Deleuze e a Educação. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- GLISSANT, Édouard. Introdução a uma poética da diversidade. Juiz de Fora: UFJF, 2005.
- GLISSANT, Édouard. Le discours antillais. Paris: Seuils, 1981. p.190-201: Le Même et le Divers. Tradução de Normélia Parise. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/cdrom/glissant/glissant.pdf>. Acesso em: 13/03/2023.
- GLISSANT, Édouard. Poéticas da Relação. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- GLISSANT, Édouard. Traité du Tout-monde. *Poétique IV*. Paris: Gallimard, 1997.
- GOMES, Nilma Lino. Relações étnico-raciais, educação e descolonização dos currículos. Currículo sem Fronteiras, v.12, n.1, pp. 98-109, Jan/Abr. 2012, p. 98-109.
- HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. 7ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- KIFFERR, Ana; PEREIRA, Edmilson de Almeida. Prefácio. In.: GLISSANT, Édouard. Poéticas da Relação. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021, p. 9-22.
- LIMA, Andrei Fernando Ferreira. O diverso como fundamento da(s) poética(s) da Édouard Glissant. non plus, nº 9, 2016, p. 4-13.
- MACHADO, Roberto. Deleuze, a arte e a filosofia. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- MBEMBE, Achille. Crítica da razão negra. São Paulo: n-1, 2018.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Genealogia da Moral. São Paulo: Companhia das letras, 1998.
- PARAÍSO, Marlucy Alves. Currículos: teorias e políticas. São Paulo: Contexto,2023.
- PLACER, Fernando González. O outro hoje: uma ausência permanentemente presente. In.: LARROSA, Jorge. SKLIAR, Carlos. (Orgs.). Habitantes de Babel: políticas e poéticas da diferença. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica,2011. p. 79-89.
- PLATÃO. Diálogos. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os pensadores).
- ROCHA, Enilce Albergaria. A. A poética do caos-mundo: diálogos entre oralidade e escrita. Psicanálise & Barroco –Revista de Psicanálise. v.4, n.1, jun. 2006, p. 08-17.
- ROSE, Nikolas. Inventando nossos eus. In.: SILVA, Tomaz Tadeu da. Nunca fomos humanos: nos rastros do sujeito. Belo Horizonte: Autêntica, 2001, p. 137-204.
- SILVA, Franklin Leopoldo. Descartes: a metafísica da modernidade. São Paulo: Moderna, 1993.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da Identidade e da diferença. In.: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. p. 73 a 102.

SKLIAR, Carlos. *A escuta das diferenças*. Porto Alegre: Mediação, 2019.

TEDESCHI Sirley Lizott; PAVAN Ruth. *Currículo e Epistemologia: a des-criação da identidade/universalidade e a criação da diferença/multiplicidade*. *Currículo sem Fronteiras*, v. 17, n. 3, p. 678-698, set./dez. 2017

TERNES, José. *A morte do sujeito*. In.: PORTOCARRERO, Vera. BRANCO, Guilherme Castelo. (Orgs.). *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2000.

THEOPHILO, Gabriela Mitidieri. M. Errância e opacidade em Poética da Relação. *Varia História*, Belo Horizonte, vol. 38, n. 78, set/dez 2022, p. 1013-1020.

¹ Representação, conforme a tradição filosófica ocidental, é entendida como a crença de que o homem possui as mais variadas ideias e de que estas representam a verdadeira ordem do mundo. Conforme Silva (1993), “para uma teoria realista do

conhecimento [...] a representação é apenas o reflexo de objetos particulares ou então a transfiguração abstrata da ordenação do mundo material [...]. Em Descartes o que ocorre é o inverso: tudo o que temos primeiro são representações das quais se trata de atestar a realidade” (SILVA, 1993, p.10).

¹ Para Glissant (2005), totalidade-mundo é um rizoma no qual todos têm necessidade de todos. Ele diz que enquanto não aceitarmos essa ideia, culturas estarão ameaçadas. Destaca que “não será nem através da força, nem através do conceito que protegeremos essas culturas, mas através do imaginário da totalidade-mundo, isto é, através da necessidade vivida do seguinte fato: todas as culturas têm necessidade de todas as culturas (GLISSANT, 2005, p 156).

¹ Conforme Rocha (2006), “a noção de Caos-Mundo não é de natureza negativa. Ela não significa mundo caótico, desordem. Caos significa confrontamento, harmonia, conciliação, mas também oposição, ruptura intra e entre a multiplicidade de concepções das culturas que confluemumas nas outras na Totalidade-Terra concretamente realizada graças às revoluções dos povos e das minorias, e graças à revolução tecnológica” (ROCHA, 2006, p.9).

¹ Em relação ao conceito de crioulização, Glissant (1997) diz: “Eu nomeio crioulização o encontro, a interferência, o choque, as harmonias e as desarmonias entre as culturas, na totalidade realizada do mundo -terra. [...] Minha proposição é que hoje o mundo inteiro se criouiza e arquipelaiza” (GLISSANT, 1997, p. 194).

Diversidad cultural, género y fronteras: cruces y desafíos contemporáneos

Se terminó de editar en diciembre del 2025 en los talleres de Editorial Centro de Estudios e Investigaciones para el Desarrollo Docente. CENID AC Pompeya # 2705. Colonia Providencia C.P. 44670 Guadalajara, Jalisco.
México Teléfono: 01 (33) 1061 8187

Diversidad cultural, género y fronteras: cruces y desafíos contemporáneos es un libro que presenta resultados del trabajo colegiado realizado por los integrantes de la **Cátedra UNESCO sobre género, diversidad cultural y fronteras de la Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) Brasil**, en el marco del proyecto de colaboración que llamamos **Estado del arte de la investigación en las IES en Iberoamérica** trabajado en conjunto con el **Centro de Estudios e Investigaciones para el Desarrollo Docente, CENID, A.C.** Surge con el afán de contribuir a la generación de conocimiento, al conjuntar los resultados de las investigaciones realizadas en diversas Instituciones de Educación Superior (IES) públicas y privadas en Iberoamérica, esfuerzos conjuntos que han vuelto su mirada hacia diferentes espacios y actores escolares.

Esta se convierte en una lectura obligada para todo interesado en el tema y que, a manera de ocho capítulos, presenta una radiografía de diferentes constructos como son; comunicación, género y desarrollo de mujeres campesinas e indígenas, violencia de género, políticas social y cultural, pensamiento político, equidad de género. Son aportaciones que, desde la mirada de alumnos, docentes y de miembros de la sociedad, presentan resultados empíricos de investigación y revisiones teóricas, que abordan problemáticas distintas en torno a la educación.

La importancia de las publicaciones radica en la docencia universitaria apoyada en la investigación y en la vinculación con las empresas y gobiernos en búsquedas de soluciones, es decir, con el sector productivo y gubernamental dispuestos a entablar puentes con los investigadores de educación superior.

Muchas de las reflexiones aquí presentadas fueron enriquecidas gracias a las experiencias generadas en proyectos diseñados y ejecutados por el Centro de Estudios e Investigaciones para el Desarrollo Docente (CENID, A.C.), los cuales han favorecido el diálogo entre la teoría, la creación de materiales y el ejercicio docente profesional.

