

Tânia Mara Campos de Almeida (org.)

Encontro com
Rita Segato

por sua linhagem:
memórias e memorial



EDITORA



UnB



Universidade de Brasília

Reitora Márcia Abrahão Moura

Vice-Reitor Enrique Huelva

EDITORA



UnB

Diretora Germana Henriques Pereira

Conselho editorial Germana Henriques Pereira (Presidente)
Fernando César Lima Leite
Ana Flávia Magalhães Pinto
Andrey Rosenthal Schlee
César Lignelli
Gabriela Neves Delgado
Guilherme Sales Soares de Azevedo Melo
Liliane de Almeida Maia
Mônica Celeida Rabelo Nogueira
Roberto Brandão Cavalcanti
Sely Maria de Souza Costa

Tânia Mara Campos de Almeida (org.)

Encontro com
Rita Segato
por sua linhagem:
memórias e memorial

Equipe editorial
Coordenação de produção editorial : Marília Carolina de Moraes Florindo
Assistência editorial : Jade Luísa Martins Barbalho
Emilly Dias
Revisão : F. Soudant
Projeto gráfico e diagramação : F. Soudant

© 2022 Editora Universidade de Brasília

Direitos exclusivos para esta edição:

Editora Universidade de Brasília
Centro de Vivência, Bloco A – 2ª etapa, 1º andar
Campus Darcy Ribeiro, Asa Norte, Brasília/DF
CEP: 70910-900
Telefone: (61) 3107-3700
www.editora.unb.br
contatoeditora@unb.br

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte
desta publicação poderá ser armazenada
ou reproduzida por qualquer meio sem a
autorização formal da Editora.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade de Brasília – BCE/UNB)

E56 Encontro com Rita Segato por sua linhagem [recurso
 eletrônico] : memórias e memorial / Tânia Mara
 Campos de Almeida (org.). – Brasília : Editora
 Universidade de Brasília, 2023.
 263 p.

Formato PDF.
ISBN 978-65-5846-079-4.

1. Segato, Rita Laura. 2. Antropologia. I.
Almeida, Tânia Mara Campos de (org.).

CDU 39

Sumário

Prefácio	8
Trajetória de uma pesquisadora ilustre e corajosa que desvenda e enfrenta a realidade concreta <i>Volnei Garrafa</i>	
Apresentação	12
<i>Femenagem</i> à Rita Segato por uma de suas comunidades intelectuais <i>Tânia Mara Campos de Almeida</i>	
Memórias	
I. Pluralismo jurídico, bioético e religioso	
Capítulo 1	
Pluralismos expressivos: contribuições e lições de Rita Segato <i>Elaine Moreira</i>	24
Capítulo 2	
Do pluralismo jurídico ao pluralismo bioético: trajetória de vida e pensamento em 15 anos de aprendizado <i>Juliana Floriano Toledo Watson</i>	33
Capítulo 3	
Dos gritos inaudíveis à (d)enunciação da norma: sobre pandemias continuadas, capturas do Bem Viver e a reimaginação do mundo <i>Marianna Assunção Figueiredo Holanda</i>	43

Capítulo 4	
As vozes da Mãe do Silêncio no Brasil.	62
Crenças na aparição da Virgem Maria	
<i>Tânia Mara Campos de Almeida</i>	

II. Raça, Estado, violência e os “Outros”

Capítulo 5	
A fuga dos espelhos: violência, mimesis	72
e alegorias patriarcais em <i>O Iluminado</i>	
<i>Daniú Gontijo</i>	

Capítulo 6	
O Povo do Veneno?	82
Uma análise crítica das ações de	
prevenção do suicídio entre os Suruwahá	
<i>Livia Vitenti</i>	

Capítulo 7	
A racialização dos(as) assim chamados(as) ciganos(as),	96
o protagonismo dos Calon de Belo Horizonte e a	
importância do pensamento de Rita Laura Segato	
<i>Priscila Paz Godoy</i>	

Capítulo 8	
Orfandade genealógica:	111
silenciamentos, colonialidade e relações de poder	
<i>Vanessa Rodrigues de Araújo</i>	

Capítulo 9	
A singularidade forjada sobre os Waimiri-Atroari	125
<i>Verenilde Santos Pereira</i>	

Capítulo 10	
O legado político e teórico do Caso Ari	136
Parte 1: o gesto pedagógico	
<i>Gustavo Augusto Gomes de Moura</i>	

III. Gênero, feminismos e sexualidade

Capítulo 11	
Em tempos de “destruição”, quais as possibilidades e os desafios da teoria e prática decoloniais?	162
<i>César Augusto Baldi</i>	
Capítulo 12	
“Brincadeiras do Corpo”: gênero e historicidade javaé em diálogo com a perspectiva de Rita Segato	172
<i>Patrícia de Mendonça Rodrigues</i>	
Capítulo 13	
O legado feminino: a ciência e o pensamento de mulher para mulher	187
<i>Jocelina Laura de Carvalho Segato</i>	
Capítulo 14	
Para desver o mundo: tramas históricas dos vínculos e pluralidades no pensamento de Rita Segato	197
<i>Lourival Ferreira de Carvalho Neto</i>	
Capítulo 15	
Uma antropologia interpelada	216
<i>Pedro Paulo Gomes Pereira</i>	
Memorial (atualizado e revisado)	
Um olhar retrospectivo: seleção de relatos para uma memória possível da vida de uma professora	231
<i>Rita Laura Segato</i>	
Notas sobre as autoras e os autores	255

Prefácio

Trajetória de uma pesquisadora ilustre e corajosa que desvenda e enfrenta a realidade concreta

Volnei Garrafa

Honrado e apreensivo. Esses dois adjetivos resumem minha reação ao convite da colega Tânia Mara Campos de Almeida para prefaciar o livro em homenagem à professora Rita Segato. Honrado pelo simbolismo que esse chamado representa para mim, com base na sólida e intocável amizade que me une a Rita ao longo de mais de três décadas e muitas batalhas conjuntas. Apreensivo pela responsabilidade que significa escrever sobre uma obra que tem como homenageada uma das principais expressões das humanidades no continente latino-americano e no mundo contemporâneo, e que é exemplo de criatividade, persistência e ruptura com os parâmetros tradicionais das ciências sociais no contexto deste complexo campo acadêmico.

Rita tem a invulgar capacidade de reunir várias e diferentes personagens em uma só, em simbiose ao mesmo tempo orgânica (pelo rigor metodológico com que enfrenta as barreiras com que se depara em sua espinhosa caminhada) e caótica (pelo arrojo de suas criações e pelos riscos que assume): professora, pesquisadora, militante, revolucionária, mulher... Em todos esses papéis e perfis, comporta-se de modo grandioso, avassalador. Nossa autora é daquele naipe de pessoas que deixa o nome gravado indelevelmente nos olhos e nas mentes de quem a lê ou escuta, direta e cristalina em suas reflexões agudas e solidamente incômodas.

Sua inquietude é envolvente e perturbadora, além de muitas vezes assustadora. Pensar diferente, em meio a cotidianos e repetitivos lugares comuns, assusta. Suas ideias, que fluem naturalmente como as águas de um rio, percorrem com argúcia e coragem caminhos epistemológicos originais que poucas pessoas se arriscam adentrar e desbravar. São provas contundentes dessas afirmações suas passagens audaciosas, enfrentando o desconhecido na insistente defesa das mulheres indígenas em situação de permanente vulnerabilidade em diferentes paragens da América do Sul (Argentina, Bolívia, Brasil, Colômbia, Equador,

Peru...); ou no histórico e pioneiro julgamento internacional de militares assassinos de mulheres indígenas na Guatemala, na América Central; ou, ainda, em arriscada incursão por Ciudad Juarez, México, um pouco mais ao norte, na fronteira com os Estados Unidos, onde máfias sangrentas ligadas ao tráfico de drogas coabitam com a morte brutal e permanente de centenas de mulheres.

Essa é Rita Laura Segato, pesquisadora e cidadã do mundo!!

Rita professora. Rita pesquisadora. Rita militante. Rita valente. Rita demolidora de ideias pueris. Rita construtora de novos paradigmas. Rita profundamente humana, amiga leal de seus verdadeiros amigos, entre os quais orgulhosamente me incluo... Qualquer referência das acima apontadas já seria suficiente para facilitar o início deste Prefácio, que levei vários meses para me aventurar a escrever, em meio a maior pandemia mundial deste caótico século XXI. Como expressei algumas linhas acima, é tarefa das mais difíceis falar sobre o gigantismo intelectual dessa extraordinária personagem.

Docente e pesquisadora da Universidade de Brasília (UnB) desde os anos 1980, alcançou o posto de professora titular em 2014 e recebeu o título de emérita em 2018, logo após sua aposentadoria. É pesquisadora 1A do CNPq há 22 anos, tendo várias centenas de trabalhos científicos e capítulos de livros publicados, além de muitos livros editados e uma infinidade de conferências de repercussão internacional proferidas em diferentes países em variadas partes do mundo. Recentemente foi feito um levantamento de suas inserções nas redes sociais e plataformas de interatividade (YouTube, Facebook e similares), tendo sido encontrados cerca de 100 vídeos disponíveis para acesso. A quantidade de visualizações de suas palestras, conferências magistrais, entrevistas e participações em veículos de imprensa coletados no mesmo levantamento, alcançou o espantoso número de 1,3 milhão de acessos.

No ido dos anos 1970, deparei-me, encantado, com um livro que trata do conceito de “totalidade concreta” e que até hoje é guia para muitas de minhas reflexões. Para seu autor, Karel Kosík, natural da então chamada Tchecoslováquia – olhado naquela época com desconfiança pelos soviéticos e, após a Perestróica, atacado pela direita da nova República Tcheca, embora sem mudar sua linha de pensamento –, para conhecer a totalidade de um fato, fenômeno ou situação, é indispensável que se saiba interpretar o significado de realidade. A totalidade, para ele, não significa apenas a mera soma de partes da realidade, mas essa realidade como um todo concreto, dinâmico e inter-relacionado. Nesse sentido, a compreensão da totalidade inclui não somente os aspectos fenomênicos da realidade e dos conflitos que nela acontecem, mas também sua essência; não só as partes, como o todo; não somente o fato em si, mas as incontáveis injunções (físicas, sociais, geopolíticas, éticas etc.) que levaram a que se configurasse

esse fato na forma como ele se apresenta aos olhos de quem o lê e interpreta. Ou seja, as ideias de Kosik interpretam a essência do que setores acadêmicos internacionais de ponta denominam de inter e transdisciplinaridade, estruturas pedagógicas dialógicas, dinâmicas e complexas que nossa homenageada maneja naturalmente no seu pensar intelectual cotidiano.

Nesta ordem de ideias, a totalidade não significa simplesmente um fato isolado ou mesmo um conjunto estruturado de fatos e suas consequências, mas sim a própria realidade como um todo, dinâmica e inter-relacionada, a partir da qual se pode compreender e interpretar, por meio da razão, qualquer fato ou conjunto de fatos. Para a epistemologia da totalidade concreta, reunir todos os fatos não significa, ainda, o conhecimento da realidade, não constituindo ela, portanto, um método com o qual se pretende ingenuamente alcançar o conhecimento de todos os aspectos dessa realidade com seus infinitos ângulos e contradições, mas sim, constitui uma teoria da realidade e de seu conhecimento como tal. Precisamente porque a realidade é um todo estruturado que se desenvolve, se cria e se transforma – contínua e constantemente –, o conhecimento dos fatos ou conjunto de fatos da realidade constitui, para Karel Kosik, a visão completa e verdadeira dessa realidade.

Sendo a realidade um conjunto dinâmico de fatos e situações, o conhecimento concreto da mesma – como Rita estampa com traços nítidos e fortes em seus escritos – consiste em um processo de concretização que vai do todo às partes e das partes ao todo, da totalidade às contradições e das contradições à totalidade. E é precisamente nesse processo de correlação em espiral, de penetração e esclarecimento mútuo dos conceitos relacionados aos próprios fatos, que todos os conceitos entram em movimento recíproco e se iluminam mutuamente, alcançando a concreção.

O mundo imaginário de Kosik é representado por uma espiral concêntrica, fechada, iluminada e espelhada, onde os fatos da realidade se refletem constante e continuamente, em um movimento permanente, onde o final é apenas um novo começo onde tudo volta a acontecer, com novas facetas antes inusitadas, e assim por diante, interminavelmente... Essa é a realidade concreta, complexa de perceber, que poucos cientistas alcançam compreender em sua essência e integralidade e que Rita Segato é mestra em desvendar: inacabada, única e múltipla ao mesmo tempo, além de contraditória, em constante movimento e transformação. Um caminho, portanto, difícil de percorrer e no qual poucos pesquisadores(as) se aventuram a avançar em profundidade, sob temor de se perder nesse labirinto, ou de preferir o silêncio covarde a se arriscar a destapar misérias e dores incontroláveis, instalando-se comodamente na passividade, no mesmismo, na mediocridade...

Rita Segato é uma pesquisadora que nunca teve medo desses caminhos tortuosos. Pelo contrário, enfrenta-os de peito aberto como se essa fosse sua missão planetária. Como poucas pessoas, tem a capacidade de desvendar os meandros da realidade e seus conflitos por mais espinhosos que sejam, enfrentando-os com rara coragem e obstinação. As belezas e as misérias por ela mostradas ao mundo, especialmente aquelas relacionadas à cultura, à resistência, ao sofrimento e às lutas de mulheres heroicas – geralmente vulneradas e estigmatizadas pela hipocrisia societária contemporânea – estão no cerne de sua obra. Exatamente por ter a extraordinária disposição e capacidade de compreender, interpretar e mostrar em letras nuas a essência concreta da totalidade que rodeia a vida cotidiana das sociedades humanas – especialmente das mulheres indígenas – Rita Segato é respeitada e amada mundo afora, embora, em algumas ocasiões, tenha enfrentado a incompreensão de minorias sectárias, reacionárias e/ou interesseiras.

Sua luta incessante, que gera muito amor, mas também muito ódio das mentes abruptas, faz-me lembrar uma das expressões mais felizes do dramaturgo alemão Bertolt Brecht: “Dizem violentas as águas do rio que tudo arrastam. Mas ninguém diz violentas as margens que as aprisionam”. Rita Segato é água pura e fluente, é rio caudaloso que corre forte, é dura a margem contra a qual ela luta incansavelmente para impedir a violência e a crueldade. Mas, principalmente é, para seus leitores, desaguadouro generoso que carrega a verdade crítica – destruidora e incômoda, mas ao mesmo tempo reconstrutora concreta da realidade – em direção ao futuro.

Referências

GARRAFA, Volnei. Multi-inter-transdisciplinaridad, complejidad y totalidad concreta en bioética. In: GARRAFA, Volnei; KOTTOW, Miguel; SAADA, Alya (Coords.). *Estatuto epistemológico de la bioética*, p. 67-85. México: Editora Unam; Unesco, 2005.

GARRAFA, Volnei. Marco conceitual – a totalidade concreta. In: TOMMASI, Antonio Fernando; GARRAFA, Volnei. *Câncer bucal*, p. 33-58. São Paulo: Medisa, 1980.

GARRAFA, Volnei; AZAMBUJA, Letícia. Epistemologia de la bioética – enfoque latinoamericano. *Revista Brasileira de Bioética*, v. 3, n. 3, p. 344-359, 2007.

KOSIK, Karel. *Dialética do concreto*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.



Apresentação

Femenagem à Rita Laura Segato por uma de suas comunidades intelectuais

Tânia Mara Campos de Almeida

Em 6 de novembro de 2018, a professora PhD Rita Laura Segato recebeu o merecidíssimo título de emérita da Universidade de Brasília (UnB) por sua ilustre, eminente e original carreira docente, intensa no tripé do ensino, da pesquisa e da extensão por mais de 30 anos. Na linda e emocionante cerimônia dessa outorga, a reitora, professora doutora Márcia Abrahão, declarou: “Não é a UnB que está reconhecendo Rita Segato, é a UnB que está sendo reconhecida por ela”, sendo aquele um momento em que a UnB honrava a história e os ensinamentos difundidos pela professora nas salas de aula, nas lutas institucionais e na defesa contra a injustiça em qualquer espaço. Momento esse que a UnB se reencontrava com o seu próprio compromisso social¹.

O currículo da professora é notável e larguíssimo, de difícil síntese e seleção das principais atuações, produções e reconhecimentos². A cada dia, o seu CV recebe novo destaque, ascendendo mais um degrau do nicho acadêmico no país, onde é pesquisadora 1A do Conselho Nacional de Pesquisa (CNPq), e no exterior. Em fevereiro de 2022, alcançou o elevado índice h47 e índice i10 88 nas métricas de publicações e respectivas citações. Sua contribuição para o desenvolvimento de um pensamento latino-americano autônomo e influente, emergente e insurgente, de nossa realidade e direcionado ao enfrentamento de diversas violências e opressões, como as de gênero, raça/etnia e classe, tem sido devidamente valorizada nos últimos anos.

Suas publicações circulam hoje por diferentes idiomas e suas falas têm sido ouvidas por multidões. Muitos títulos e honrarias de cátedra lhe vêm sendo outorgados, projetando-a como uma das heroínas mundiais dos direitos humanos em 2014, reconhecendo-a doutora *honoris causa* em diferentes universidades, apontando-a como uma das intelectuais contemporâneas mais representativas

1. Disponível em: <http://noticias.unb.br/publicacoes/39-homenagem/2609-pronto-unb-ou-torga-titulo-de-professora-emerita-a-rita-segato>. Acesso em: 25 jan. 2022

2. CV lattes: <http://lattes.cnpq.br/7719153067130491>.

pela prestigiosa revista mexicana *La Tempestad*, em 2017, e uma das 30 intelectuais ibero-americanas mais influentes em 2017 e 2018, bem como agraciando-a com o prêmio Latino-Americano e Caribenho de Ciências Sociais “Clacso 50 anos” em 2018, o prêmio *Pensamiento Argentino*, em 2019, o prêmio *Villegas de Ciências Sociais*, concedido pelo Colégio de México, em 2020, e o prêmio *Frantz Fanon Lifetime Achievement Award*, da Caribbean Philosophical Association, dentre várias outras distinções nas ciências sociais, ciências sociais aplicadas e humanidades.

Suas reflexões reverberam entre um público progressivamente maior e ávido por suas entrevistas, exposições, posicionamentos políticos e, nas ruas, também por dela acercar-se com imenso afeto – tirando fotos, pedindo autógrafos, acenando, sua imagem estampada em camisetas, seu nome distinguido por bebês recém-nascidas e até mesmo em pizzas, recebendo presentes aleatórios como retribuição genuína de um “bem pensar”. Tornou-se popular, conhecida de um número significativo de profissionais que aplicam seus ensinamentos em diversas áreas e atuações cotidianas, de pessoas que simplesmente se interessam por perspectivas críticas da realidade e por ideias pulsantes, de passageiras(os) de uma grande companhia aérea que sobre ela fez matéria em sua revista de bordo, de novas gerações de jovens feministas que utilizam suas frases em manifestações de protesto que correram o planeta em 2019 e 2020³ e mesmo de pré-adolescentes que tomam contato com sua obra pelas mãos de mães, tias e irmãs mais velhas, como saber iniciático.

No dia seguinte ao recebimento do título de professora emérita da UnB, na manhã, tarde e início da noite de 7 de novembro, foi realizado o evento do qual se origina a presente coletânea: “Homenagem à Rita Segato”. Ex-orientandas(os), ex-alunas(os), amigas(os), colegas e sua filha se reuniram e, algumas(uns) destas(es), apresentaram os resultados das pesquisas de pós-graduação e reflexões que foram realizadas sob sua direção e, também, a partir da convivência direta com ela, no auditório do Instituto de Ciências Políticas-Ipol (UnB). Os aprendizados que cada um(a) recebeu da interação com a professora foram realçados, discutidos e aprofundados, evidenciando como, ao longo de décadas, ela atuou ativamente na qualificada formação nos diversos níveis acadêmicos e em sofisticadas formulações que subsidiaram inovadoras ações institucionais e públicas. Ao se desenrolarem as apresentações, notava-se como a prática docente, os estímulos e o contato pessoal com ela e sua mediação junto a outras redes de

3. Coletivo *La Tesis*. Disponível em: <https://gauchazh.clicrbs.com.br/cultura-e-lazer/musical/noticia/2019/12/conheca-a-performance-de-grupo-chileno-que-se-transformou-em-hino-antiestupro-pelo-mundo-ck3y49vmk008x01o3v5so6aoi.html>. Acesso em: 25 jan. 2022.

pesquisadoras(es) foram fornecendo a base sólida de uma ampla comunidade de afeto e interlocução entre suas(seus) aprendizes. Essa rede, estabelecida por sua dedicação ao crescimento daquelas(es) que a procuravam e por sua articulação com inúmeros grupos de estudo e ativismo, constituiu-se em uma pulsante egrégora que nutriu seu arguto pensamento com interessados e inteligentes diálogos, situados em diferentes lugares de fala e na horizontalidade das relações de dadas trocas.

Infelizmente, muitas outras pessoas que tiveram a formação marcada pela presença da professora e que participam de sua linhagem, a qual remonta a John Blacking, Meyer Fortes, Charles Seligman, Bronislaw Malinowski e Raymond Firth na ascendência⁴, não puderam participar desse evento. Encontravam-se fora de Brasília ou tinham compromissos de trabalho. A professora havia até então orientado 71 trabalhos de pós-graduação na UnB. Hoje, várias são docentes e pesquisadoras(es) em importantes universidades e centros de investigação científica no país e no exterior. Além disso, nem todas as pessoas participantes do evento puderam colaborar com textos nesta coletânea, mas encontram-se ora indiretamente representadas por meio das conversações estabelecidas pela referida rede e no evento, sendo aproveitadas pelas(os) presentes autoras e autores.

A estrutura de organização do evento foi reproduzida nestas páginas, em um prolongamento à sua *femenagem*⁵, em 2018. Na abertura, o professor Volnei Garrafa e eu relembramos momentos marcantes da trajetória da professora e sinalizamos a justa outorga do título que ela acabara de receber na UnB. Volnei (professor titular do Departamento de Saúde Coletiva da Faculdade de Ciências da Saúde-FS-UnB), que descreveu a biografia da professora na cerimônia de emérita e acertadamente a nomeia como “cidadã do mundo”⁶, prefacia esta obra, em “Trajetória de uma pesquisadora ilustre e corajosa que desvenda e enfrenta a realidade concreta”.

Três seções de memórias formaram a estrutura temática central do evento, expressando no título de cada uma delas os grandes temas de estudo e trabalho aos quais Rita se dedicou nas três décadas de atuação na UnB: “Pluralismo ju-

4. PhD em 1984 pelo Departamento de Antropologia Social da Queen’s University of Belfast, Irlanda do Norte, onde foi orientada pelo professor John Blacking.

5. Recentemente, a palavra *homenagem*, cujo radical *homo* advém de homem valoroso e validado pelo clero e pela nobreza medievais, tem sido trocada pelo neologismo *femenagem*, especialmente ao se tratar de mulheres comprometidas com o avesso do mundo patriarcal e que não se apartaram da plenitude humana em si e nos outros, como os heróis patriarcais a quem se rende tributos.

6. Disponível em: <https://noticias.unb.br/artigos-main/4495-rita-segato-mulher-pesquisadora-militante-hoje-cidada-do-mundo>. Acesso em: 25 jan. 2022.

rídico, bioético e religioso”; “Raça, Estado, violência e os ‘Outros’”; e “Gênero, feminismos e sexualidade”.

As(os) 15 apresentadoras(es)-autoras(es) vincularam-se a tais temáticas por maior afinidade de suas próprias reflexões, realizadas sob a orientação ou o acompanhamento da professora. Assim se dispuseram e, agora, estão aqui organizadas, fornecendo um riquíssimo material sobre o pensamento e os ensinamentos de Rita Segato, bem como para muito além deles. Afinal, uma das dádivas que nos ofertou foi a de contribuir marcadamente a nos constituir autônomas(os) e libertas(os) para a insurgência crítica, autoral e criativa no ato de saber o mundo e saber-se.

A seção “Pluralismo jurídico, bioético e religioso” reúne quatro capítulos. O primeiro deles é “Pluralismos expressivos: contribuições e lições de Rita Segato”, de Elaine Moreira, antropóloga, docente da UFRR e, atualmente, docente do Departamento de Estudos Latino-Americanos-ELA-UnB, realizou pós-doutorado com Rita Segato, junto à cátedra de Bioética da Unesco-UnB. Em linhas gerais, a autora explora a ideia do que Rita chama de pluralismo histórico, o impulso ético e a violência expressiva. Essas noções dialogam entre si, via uma “antropologia da escuta” e na força do “mundo aldeia”, evidenciando assim a força dessas concepções e o quanto inspiram seus(suas) estudantes e leitoras(es).

Juliana Floriano Toledo Watson – doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Bioética da UnB – é a autora do segundo capítulo: “Do pluralismo jurídico ao pluralismo bioético: trajetória de vida e pensamento em 15 anos de aprendizado”. Em linhas gerais, traça um histórico da contribuição de Rita Segato na vida e no pensamento da autora. Pincela um caminho de reflexões geradas a partir desse encontro, perpassando a noção de colonialidade por sua implicação na produção científica, estrutura patriarcal, sistema prisional, vida comunitária e éticas de vida.

“Dos gritos inaudíveis à (d)enunciação da norma: sobre linguagens em transição e pandemias continuadas”, escreve Marianna Assunção Figueiredo Holanda – professora da Saúde Coletiva-FCE-UnB e do Programa de Pós-Graduação em Bioética-UnB, coordenadora da Liga Acadêmica de Bioética e Direitos Humanos-UnB. Trata-se de um texto-convite para a criação de nomes, voltado para o ato fundamental de deixar-se vivenciar por outras vozes, inaudíveis a sensibilidades ordinariamente moduladas pelo racismo, pela colonialidade, pelo patriarcado, pelo vocabulário das ruínas de um mundo apegado à estrutura das desigualdades e injustiças. Enunciar vivências desde outros mundos faz-se ofensiva à “captura colonial do bem viver”: uma rapina e um silenciamento do mundo comunitário, dos pluralismos jurídico e bioéticos. Este cenário de guerra perma-

nente, do anúncio cotidiano de mortes coletivas interpela reflexões éticas que se declaram insatisfeitas, abrindo caminho para o ato germinal de detectar quem são os antagonistas para se enunciar sujeitos, as corporações e suas violências. Este texto dialoga com temas e conceitos de Rita Segato: a ética da insatisfação, o grito inaudível e o pluralismo bioético – fontes na origem da noção de “ética da (in)dignação”, da autora do capítulo, e sua tessitura de fluxos plurais.

Finaliza essa seção, “As vozes da Mãe do Silêncio no Brasil. Crenças na aparição mariana”, de Tânia Mara Campos de Almeida – professora do Departamento de Sociologia da UnB, orientanda de Rita Segato no mestrado e doutorado em antropologia da UnB. Esse capítulo mostra que houve expressiva proliferação de manifestações marianas nos países de formação católica, em especial na América Latina nas últimas décadas do século XX. Nelas, encontram-se padrões estruturais de fenômenos europeus antigos e reconhecidos pela Igreja, como mensagens, visões sobrenaturais e a formação de santuários, mas também apresentam elementos novos, relativos a seus contextos locais e nacionais, às características do catolicismo globalizado na contemporaneidade e à performance das(os) videntes. Esse conjunto de rupturas e continuidades com o passado as inscreve numa linha diacrônica longa, a qual vem sendo atualizada dentro de parâmetros tradicionais e, ao mesmo tempo, conseguindo revelar às(aos) devotas(os) desconhecidas e plurais faces da Virgem e das respectivas comunidades formadas junto a esses fenômenos do catolicismo popular. Além disso, vem difundindo um núcleo de sentido crítico à ordem eclesiástica e patriarcal, gerado a partir de experiências comunitárias e gestão política laica e feminina, como sempre chamou atenção Rita Segato.

A segunda seção deste livro, “Raça, Estado, violência e os ‘Outros’”, é formada por mais seis textos, sendo aberta por “A fuga dos espelhos: violência, mimesis e alegorias patriarcais em *O iluminado*”, de Daniela Cabral Gontijo – doutora em Bioética/UnB. Com base em sua tese de doutorado, discute parte dos engenhos de (re)produção da violência: como se gesta, se replica e se propaga, sob a presciência de que há algo que pega, um efeito mimético, imitativo e reiterativo, que imprime serialidade à violência, e a transforma em um “quase-automático”, sendo este um conceito de Rita Segato. Ao trilhar pelas rotas da orientadora para entender a violência, a autora pensa gênero como uma máquina mimética de (re)produção de subjetividade e como alegoria do poder em si, replicando a estrutura de poder em uma cena fundacional familiar, cuja pedagogia é a das relações familiares na desigualdade inerente a suas figuras.

O segundo texto deste bloco é “O Povo do Veneno? Uma análise crítica das ações de prevenção do suicídio entre os Suruwahá”, de Livia Vitenti – mestre em antropologia pela UnB e doutora em antropologia pela universidade de Montréal,

CA, pesquisadora pós-doutoral PDJ-CNPq na Cátedra Unesza discussão sobre as ações tanto da Fundação Nacional do Índio (Funai) quanto da Sesai no que diz respeito à prática de autoenvenenamento do povo Suruwahá, a partir de uma perspectiva crítica. Para tanto, promove o debate sobre a representação e o entendimento da morte voluntária e as ações de prevenção e intervenção estabelecidas pelos órgãos competentes, assim como concepções que muitas vezes não são compartilhadas entre os atores em questão, como vida, morte, sofrimento e dor.

Priscila Paz Godoy – mestra em Direitos Humanos e Cidadania-UnB, consultora da Opas/OMS, autora de *O povo invisível: os ciganos e a emergência de um direito libertador*, de 2016 – assina “A racialização dos(as) assim chamados(as) ciganos(as), o protagonismo dos Calon de Belo Horizonte (MG) e a importância do pensamento de Rita Laura Segato”. Seu texto apresenta a ideia de raça, sob a perspectiva de Rita Segato, compreendida como o índice da subjacência de um vetor histórico e pulsante enquanto povo, sujeito coletivo vivo. Propõe, para tanto, reflexão sobre o estereótipo nômade do cigano, que é associado diretamente à concepção biológica da “raça”, trazendo a experiência dos Calon do bairro São Gabriel, da capital de Minas Gerais. Adota a categoria do “pluralismo histórico”, também formulada por Segato que, no lugar da cultura como referencial da identidade fixa, coloca o projeto histórico de um povo como vetor central da diferença, das conquistas e das lutas por dignidade, bens e direitos.

“Orfandade genealógica: silenciamentos, colonialidade e relações de poder”, de Vanessa Rodrigues de Araújo – doutoranda em humanidades pela Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco, México/UAM-X, mestra em Direitos Humanos e Cidadania-UnB e autora do livro *Sabendo quem somos: memória familiar e descolonização*, de 2019 – se dedica aos silenciamentos sobre as nossas memórias familiares não brancas. Estas envolvem tramas que, de um modo consciente ou inconsciente, somam-se à configuração histórica moderna colonial e ajustam-se à fusão de ideias racistas e patriarcais. O roubo subjetivo e o deslocamento compulsório do ser que nos fixa numa paisagem histórica no Norte nos retirou de nosso local de pertencimento, capturou nosso espelho e apagou nossos rastros ancestrais. Através do entrelaçamento de linhas de vidas e linhas teóricas decoloniais, a autora cria confluências reflexivas sobre cancelamento genealógico, raça e colonialidade, mirando no horizonte da devolução da consciência sobre quem somos, circundada pela seguinte questão: a quem interessa o esquecimento das nossas linhagens não brancas?

“A singularidade forjada sobre os Waimiri-Atroari”, escrito por Verenilde Santos Pereira – doutora em comunicação social-jornalismo-UnB – analisa narrativas jornalísticas sobre o que se convencionou chamar o “Massacre da

Expedição Calleri”, episódio ocorrido em 1968, envolvendo os indígenas Waimiri Atroari e uma equipe encarregada de sua pacificação. Tema da tese intitulada *Violência e singularidade jornalística: o “massacre da Expedição Calleri”*, a pesquisa orientada por Rita Segato reflete sobre a representação indígena divulgada a partir de uma visão ocidental e para uma massa de pessoas pertencentes a esse mesmo universo. Inseridos em signos e símbolos cujos sentidos foram herdados pela colonialidade e assim reproduzidos e divulgados mediante o completo silenciamento dos(as) indígenas, busca-se compreender como o jornalismo atua como veiculador daquilo que Hannah Arendt definiu como “banalidade do mal”, num processo de incomunicabilidade e fragmentação existencial e num contexto repressivo que sabotou os sentidos do ato praticado pelos Waimiri-Atroari.

Gustavo Augusto Gomes de Moura – educador popular, é mestre em antropologia social-UnB e doutorando em bioantropologia no PPGA/UFPA, na linha de povos indígenas e populações tradicionais – escreveu “O legado político e teórico do caso Ari – Parte I: o gesto pedagógico”. Por intermédio de caso emblemático de discriminação ocorrido na UnB contra estudante de doutorado em antropologia, o autor o recupera como gesto em prol da memória de luta que modificou a educação superior no país e que pode auxiliar nos desafios da universidade brasileira e do fazer científico nacional. A anamnese do caso, ao revelar a posição titubeante e, em alguns momentos, contrária às cotas raciais, por parte de cientistas sociais duas décadas atrás, mostra-se central ao reposicionamento do pensamento social e das humanidades em geral nos debates teóricos e políticos atuais. São detalhados os argumentos pedagógicos que criaram as condições para a revisão, após derrota em três instâncias, da reprovação inicial imposta ao protagonista da história. Também é revisitado o contexto acadêmico à época, com foco nas mudanças decorrentes da avaliação da pós-graduação imposta pela Capes, a partir de 1998. O ocorrido foi basilar para a junção da luta do movimento negro com a luta pela educação superior, resultando em uma das mais importantes alianças políticas vividas pelo país no pós-redemocratização.

Na última seção de memórias, “Gênero, feminismos e sexualidade”, encontram-se os cinco capítulos finais. O primeiro deles é o “O legado feminino: a ciência e o pensamento de mulher para mulher”, assinado pela filha de Rita, Jocelina Laura Segato de Carvalho – antropóloga pela UnB e mestrande em bioética-UnB. Nesse artigo, realiza um relato biográfico da influência, teórica e política, da professora e mãe. Colocado na moldura do que chama de “legado feminino” e sua quase inexistência, resume em três grandes áreas de influência a teoria de Segato, enquadradas como marcos teóricos de sua trajetória. Seus pensamentos e ensinamentos em *vincularidade*, *extrainstitucionalidade* e a *associação livre com a pergunta* e, o *feminismo decolonial* não só guiaram o modo

de como a autora pesquisa, analisa e pensa, mas ainda a própria existência de sua pesquisa e de si mesma.

“Em tempos de ‘destruição’, quais as possibilidades e os desafios da teoria e prática decoloniais?” é capítulo de César Augusto Baldi – doutor em direitos humanos pela Universidad Pablo de Olavide e organizador dos livros *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*, de 2004, e *Aprender desde o Sul*, de 2015. O autor centra-se em mostrar como Rita Segato fala da recepção da teoria decolonial no Brasil, apontando para o fato de que deve ser articulada com raça e envolver gênero e sexualidades, abrindo novos campos de debates.

Patrícia de Mendonça Rodrigues – PhD em antropologia pela Universidade de Chicago e pesquisadora dos povos indígenas do médio rio Araguaia desde 1990, publicou diversos artigos a respeito e coordenou grupos técnicos oficiais de identificação de terras indígenas em regiões diversas do Brasil – escreve “‘Brincadeiras do corpo’: gênero e historicidade Javaé em diálogo com a perspectiva de Rita Segato”. Seu texto apresenta, de forma sintética, algumas conclusões da pesquisa etno-histórica realizada entre esse povo, em que se discute a teoria nativa sobre a história, ou seja, o modo com os próprios Javaé concebem a produção e reprodução das sociedades ao longo do tempo em articulação com conceitos de gênero e corporalidade.

“Para desver o mundo: tramas históricas dos vínculos e pluralidades no pensamento de Rita Segato” fecha o conjunto de textos desta coletânea. Nele, Lourival Ferreira de Carvalho Neto – doutorando em direito, Estado e constituição-UnB, mestre em direitos humanos e cidadania-UnB e pesquisador jurídico da Ordem dos Advogados do Brasil-OAB-Nacional – expressa seu desejo de fotografar, por meio de palavras, o trajeto de um corpo-autor tracionado pelas provocações do pensamento de Rita Segato. Registra seus primeiros encontros, pelo viés emocional e teórico. Descreve as lições aprendidas e que o ajudaram a descobrir e sistematizar uma rota consistente em busca do conhecimento: digerir a informação; decantar a pergunta dentro de si; ter esperança na escrita e na potência do direito a narrar(-se). Nessa travessia, feita em conversação e de forma interpelada à demanda do outro por soluções para a preservação da vida, teceu vínculos e descobriu novas formas de felicidade. Aqui, “desver” o mundo é a busca pelo estranhamento das regras normativas (de gênero, raça, sexualidade e classe) e por tramar, em movimento, no corpo a corpo, no fluxo da história, essa usina indomável de desconstrução, sob a perspectiva vinculatória e pluralista em relação ao modo de ser, sentir, pensar e (r)existir.

Pedro Paulo Gomes Pereira – livre docente pela Universidade Federal de São Paulo e seu professor associado, coordenador do Quereres (Núcleo de Pesquisa em Diferenças, Direitos Humanos e Saúde), membro da Associação Brasileira

de Saúde Coletiva (Abrasco) e autor de livros e artigos em periódicos nacionais e internacionais – expõe ensinamentos valiosos que recebeu de Rita Segato na primeira parte de “Uma antropologia interpelada”. Na segunda parte, desenvolve um texto que busca com ela dialogar, tanto por se tratar de um trabalho proveniente de uma “antropologia por demanda” como por discutir a própria definição de gênero. O autor apresenta gênero para além de habituais abordagens, por meio de transgressão que brota incessantemente pelos poros da (re) existência das travestis com quem dialoga. Assenta, como pano de fundo, a perquirição: e se gênero for justamente uma abertura que as normas e a violência buscam estancar?

Terminadas as seções de memórias, tal qual no dia do evento em homenagem a Rita, em 2018, ela nos brindou com palavras que expressavam uma síntese de sua vida acadêmica e na instituição, bem como expressavam um apanhado do momento. Palavras que, por ora, foram incorporadas à revisão, ampliação e atualização de seu memorial para o concurso de docente titular da Faculdade de Ciências da Saúde-UnB, em 10 de dezembro de 2015, recebendo o título “Um olhar retrospectivo: seleção de relatos para uma memória possível da vida de uma professora”⁷. Em narrativa própria, que conta em linguagem acessível sua trajetória e nela introduz relevantes chaves teórico-conceituais de sua matriz interpretativa, tem-se um valioso capítulo. Por meio dele, aproxima-se o(a) leitor(a) não apenas de maior compreensão de como foi se dando a elaborada arquitetura de seu pensamento, sendo entretecido com a realização de “uma antropologia por demanda” (Segato, 2006; 2015), como também de suas desafiadoras frentes de batalha, as quais não foram poucas, e significaram sempre avanços coletivos a marcarem histórias de pessoas, grupos, universidades, campos disciplinares e nações, a exemplo de ter sido coautora da primeira proposta de ação afirmativa para o ingresso de estudantes negros(as) e indígenas na educação superior do Brasil (1999) e ter sido perita em complexos e reparadores processos de direitos indígenas, de mulheres e de lesa humanidade em várias partes da América Latina.

A partir da leitura de seu capítulo – um dos seus raros textos em português nos últimos anos, uma vez que seu posicionamento insurgente lhe rendeu retaliações por confrontos ocorridos na defesa de causas antirracistas, feministas, anticlassistas e decoloniais, tanto na esfera pública ampla como nas relações próximas entre colegas – entende-se sua afirmação na cerimônia de emérita: “Demorou para a injustiça se desfazer, mas hoje estou feliz porque este é o re-

7. Versão original disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=TxTCBFO-z8o>.

conhecimento da minha casa. Isso mostra que vale a pena lutar”⁸. Igualmente, entende-se o júbilo de Rita ao mencionar, em seu agradecimento, que estava feliz por receber o título das mãos de uma reitora mulher.

A circulação de memoriais sob a forma de publicações é comum no Brasil, após suas exposições às bancas de titularidade, especialmente nas ciências sociais e humanas. Alguns deles se tornam mesmo referência teórica a outros trabalhos científicos⁹. Há fartos registros de homenagens em vida a um(a) intelectual expoente e divulgados em diferentes edições no exterior, como o reconhecimento prestado por pares a George Peter Murdock, a Charles Wagley, a Paul Radin, a Sol Tax, a Audrey Isabel Richards, dentre outros(as).

Este conjunto valioso de textos sem dúvida aporta relevância notável para as ciências sociais e humanas, reunindo teorias e conceitos, resultados de pesquisas e projetos intelectuais que se referenciam na pessoa, na obra acadêmica e na militância de Rita Laura Segato. Apresentam qualidade e rigor de conteúdo, bem como o frescor da atualidade ao apontar problemáticas estruturais e conjunturais não apenas da sociedade brasileira. Além disso, contribui para registrar não só o destaque da professora na UnB, como em Brasília e no país em geral, diante das análises desenvolvidas direta ou indiretamente por seus(suas) ex-orientandos(as) e companheiros(as) de jornada, nesses lugares e a respeito deles. Um vasto público se beneficiará dessas reflexões, as quais ainda poderão ser multiplicadas e aprofundadas por várias novas gerações da referida linhagem, marcada na América Latina por esta pensadora gigante, amante do ato de ensinar e o realizando no “bem viver”.

As lindas capa e contracapa desta coletânea merecem, ainda, algumas palavras de destaque e agradecimento. A pintura de frente, “Nossa etnia” (técnica mista, 2000), integra a coleção “A floresta-dentro” do artista plástico Rômulo Andrade, que cedeu gratuitamente os direitos autorais a este projeto editorial. Tal coleção foi produzida a partir de suas vivências na Expedição Humboldt – Amazônia 2000, longa viagem fluvial em que visitou, em plena floresta, sítios arqueológicos milenares impressionantes.

A imagem de fundo, na contracapa, traz um desenho da própria femenejada, Rita Laura Segato, assinado por Tings Chak, Instituto Tricontinental de Pesquisa Social – otricontinental.org (Tricontinental: Institute for Social Research–thetricontinental.org). Gentilmente, foi também disponibilizada gratuitamente para esta obra.

8. Disponível em: <http://noticias.unb.br/publicacoes/39-homenagem/2609-pronto-unb-ou-torga-titulo-de-professora-emerita-a-rita-segato>. Acesso em: 25 jan. 2021.

9. A exemplo das *Duas conferências*, de Gilberto Velho e Otávio Velho (1992), livro por mim utilizado na tese de doutorado.

Referências

DIAMOND, Stanley (Ed.). *Culture in history: essays in honor of Paul Radin*. New York: Columbia University Press, 1960.

GOODENOUGH, Ward Hunt (Org.). *Explorations in cultural anthropology: essays in honor of George Peter Murdock*. New York: McGraw-Hill Book Company, 1964.

HINSHAW, Robert (Ed.). *Essays in honor of Sol Tax*. Berlin: De Gruyter Mouton, 1980.

LA FONTAINE, Jean Sybil et al. *The interpretation of ritual: essays in honor of A. I. Richards*. London: Tavistock Publications, 1972.

MARGOLIS, Maxine; CARTER, William (Orgs.). *Brazil, anthropological perspectives: essays in honor of Charles Wagley*. New York: Columbia University Press, 1979.

SEGATO, Rita Laura. *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una Antropología por Demanda*. Buenos Aires: Prometeo, 2015.

SEGATO, Rita Laura. Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais, *Mana*, v. 12, n. 1, abr. 2006.

VELHO, Gilberto; VELHO, Otávio. *Duas conferências*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1992.



Memórias

I. Pluralismo jurídico, bioético e religioso

Pluralismos expressivos: contribuições e lições de Rita Segato

Elaine Moreira

Introdução

Entre os anos de 2015 e 2016, pude acompanhar de perto as aulas da Rita Segato nos programas de pós-graduação em direitos humanos e bioética na Universidade de Brasília. Isso se deu no período do meu pós-doutorado. Suas aulas desestabilizavam a forma e reforçavam o conteúdo. Lembro-me da frase: “eu já contei a vocês a história...” – era o momento mais esperado dos alunos. Dali ela iniciava a contar um episódio, às vezes cotidiano, às vezes de seu país natal, às vezes de qualquer lugar do mundo, e relacionava cada uma dessas histórias à discussão do texto e o extrapolava. Era acolhedora em cada aula, em cada encontro, em sua sala de aula ou em sua cozinha, onde dizia sempre que esses espaços eram igualmente de troca e de pensamentos. Recordava-nos que o ensaio é a escrita e a troca necessária de ideias e de pensamentos na América Latina.

Ao reler seus textos para esta contribuição, recordo que a nova gramática necessária a que ela tanto se referia era uma gramática que inova o dizer e sua circulação, ocupando novos espaços de pensamento e diálogo. A gramática, como não está fora do mundo, precisa na verdade de novos espaços de circulação e de produção que podem ser a aula, uma mesa na cozinha, ou um eventual encontro.

A gramática de que fala Rita Segato potencializa os verbos acolher, escutar, pensar, refletir... por isso gostaria de iniciar este capítulo com uma dessas histórias que Rita contou em sala de aula sobre o filme *Matrix* e acabou escrevendo-a em um de seus artigos:

Somente nos últimos momentos do último episódio conhecemos que Neo é também um programa, mas um programa de última geração para quem o jogo da determinação/indeterminação se dá numa forma muito mais complexa e, portanto, é indiferente ao tema da inevitabilidade. Ao longo dos três episódios, Neo procura regularmente orientação com o Oráculo, representado por uma

mulher negra, de classe média baixa e dona de casa. O Oráculo é quem vai dando as pistas quando os personagens do bem nesta guerra ficam desorientados. Na última cena do último episódio, quando já os enigmas da história foram revelados, a Oráculo, o Arquitecto construtor da Matrix, a menininha Sati e o anjo Seraph se encontram sentados num banco frente a um lago. Acontece aí o diálogo que quero ressaltar. Seraph pergunta: “Oráculo, você sempre soube?” O Oráculo responde: “Oh, não! Sabia não! Mas eu acreditei, acreditei!” (Segato, 2006).

Desta cena, Segato vai aos poucos explorando a ideia da abertura histórica, do imprevisível, não como aleatório, mas como possibilidades de escolhas, marcadas por vínculos, histórias e negociações. Não esquece que, neste movimento, o Estado moderno, embora não possa controlar tudo, pode destruir. Neste capítulo optei por explorar a ideia do que a autora chama de pluralismo histórico, o impulso ético e a violência expressiva. Eles dialogam entre si, seja no que ela chama de uma antropologia da escuta ou na força da ideia do mundo aldeia. Espero com isso enfatizar a força dessas suas ideias e agradecer por compartilhar sempre suas reflexões e dúvidas. Essas ideias e conceitos que a autora, de forma definitiva, lançou para pensarmos a diferença, a relação com o “outro”, são questões próprias da antropologia, que aliás sempre foi o seu lugar por excelência, e têm sido inspiração para seus alunos e leitores.

Tecendo metáforas: por uma nova gramática

Um tear aberto, mas um tear, é a metáfora que Segato escolheu para afirmar o direito de cada povo para tecer os fios de sua história e realizar suas escolhas, suas formas de resistência, suas contradições, onde em suas travessias e dilemas escolhem o que levar consigo a partir de suas vivências e possibilidades. Em suas aulas, sempre incentivou os(as) alunos(as) a buscarem novas formas de expressões, de escrita, com a preocupação de se atentarem para uma gramática que abarcasse o diferente sem colonizá-lo. O explícito, o implícito tem um espaço nesse exercício que deve ser contínuo se quisermos dialogar.

Segato nos fala de uma economia da alteridade, uma economia que é baseada no *impulso ético* – em suas palavras, uma ética da insatisfação – e adverte (Segato, 2006) “nem a insatisfação, nem a dissidência ética são patrimônio de um povo particular”; “*a ética, portanto, não tem um conteúdo a ser listado*”. A ética de que nos fala Rita é a ética da responsabilidade e não a consciência moral da culpa.

Não nos propõe um conteúdo ético, pois sabe que ele sempre foi colonial, mas chama atenção para o impulso da insatisfação, presente em todos os processos históricos e em todos os povos. Destaca a importância da autonomia como devir histórico, em suas escolhas, nas diferentes formas de resolução de conflitos, sem esquecer e dizer que a colonialidade do poder se faz presente, em muitos espaços, mais próximos e mais distantes, mas a autora aposta nas saídas múltiplas, na presença de outros habitantes deste mundo, nas relações do mundo aldeia, nas historicidades onde o tempo e o espaço possam condensar e potencializar soluções.

Responsabilidade e abertura são os predicados do eu ético (Segato, 2006, p. 226) [...].

O impulso ético é o que nos permite abordar criticamente a lei moral e considerá-la inadequada. A pulsão ética nos possibilita não somente contestar e modificar as leis que regulam o “contrato” impositivo em que se funda uma nação, mas também distanciar-nos do leito cultural que nos viu nascer e transformar os costumes das comunidades morais de que fazemos parte. Para utilizar metáfora frequentemente oferecido pelo cinema recente, é a pulsão ética que desinstala os *chips* cuja finalidade é tornar nosso comportamento automático (Segato, 2006, p. 222).

Segato vai construindo o conceito de pluralismo histórico, intrinsecamente relacionado à ideia da autonomia dos povos, com este deslocamento da identidade para o conceito de povo como algo construído e negociado constantemente em fóruns e espaços internos, e o conceito de povo ganha nova força em seus textos. O termo pluralismo, seja ele jurídico ou bioético, necessariamente se lança para um campo mais amplo e diverso. Pois não se trata de um mosaico de direitos, mas de um caleidoscópio em movimento, movido pela ética da insatisfação que nos move na busca de novas soluções de conflitos, de novas convivências com o diverso, com o outro. Algo que está em permanente negociação, mas não para acomodar e sim para incomodar, no sentido dinâmico desta palavra. Mesmo sem citar explicitamente, a noção de povo, da qual nos fala Segato, é questionada em algumas concepções de interculturalidade, pois para a autora não se trata apenas de identificar o outro, mas de construir pontes com este outro, respeitando suas escolhas e decisões. Ao legitimar, desta forma, outras racionalidades, acomodando inquietações, como procedimento de fuga de novas colonialidades, seja ele moral ou de força.

O pluralismo histórico é o ponto-chave para pensar e escutar o que nos diz outros povos sobre o bem viver, tradução possível da língua quéchua “*sumak*

kawsay” e da língua aymara “*suma qamaña*”. As línguas colonizadoras buscam nas expressões das línguas indígenas, uma tradução do termo e cada vez mais aprofundam num campo de disputas de significados. Como nos recorda Tzvetan Todorov (2019), quando fora publicada a primeira gramática da língua espanhola moderna, em 1492, Antônio Nebrija, registra na introdução: “A língua sempre foi a companheira do Império”.

O bem viver traz um discurso político sobre vidas humanas e não humanas, um mundo ampliado, cosmopolítico para alguns, um mundo que também discursa em busca de uma nova gramática, que nos conta outras histórias, que nos fala de outros conflitos e de novos afetos. Neste sentido, o bem viver é sobretudo um discurso político, e seu conteúdo está sempre em disputa, independentemente de onde tenha nascido. Se o bem viver nasce como uma gramática que evoca aquilo que fora silenciado para humanos e não humanos que não compunham a arena de direitos – a exemplo da Terra, das águas, e dos animais –, o bem viver não passou despercebido nas reflexões de Rita. Pois, nesta sua nova gramática, há um apelo ao Estado, há uma crítica ao poder do Estado e no poder discursivo e de controle da nação em nome de um Uno, que silencia e nega os seus múltiplos, os seus diversos, os seus povos, marca indelével das Américas. Também não poupou críticas ao pretense modernismo do mundo binário, que institui o mundo dos brancos e seus não brancos, fora da norma, fora da lei. A luta por direitos, neste contexto, tem sido o alicerce de suas reflexões teóricas. Aqui vale a pena abriremos uma brecha ao que a autora chamou atenção sobre o direito de narrar.

[...] el status de existencia de un pueblo no depende solamente del relato de eventos sino de poder narrarse como sujeto de una historia. A su vez, esto no es posible sin una “permisión” o autorización social que concede legitimidad para hacerlo (Segato, 2007, p. 31)¹.

As brechas precisam ser construídas no mundo aldeia e no mundo de cada um de nós. Nos espaços que habitamos, nas universidades em que estudamos e trabalhamos, a insatisfação ética deve ser a força que nos move. A economia da alteridade é alimentada por nossa capacidade de construção de pontes com os outros diversos. Neste sentido, a escuta também é um exercício da busca de compreensão, da resistência à sedução em colonizar o discurso de outros.

1. [...] o estatuto de existência de um povo não depende apenas da história de acontecimentos, mas de poder narrar-se como sujeito de uma história. Por sua vez, isso não é possível sem uma “permissão” ou autorização social que confere legitimidade para fazê-lo.

De acordo com o padrão colonial moderno e binário, qualquer elemento, para alcançar plenitude ontológica, plenitude de ser, deverá ser equalizado, ou seja, equiparado a partir de uma grade de referência comum ou equivalente universal. Isto produz o efeito de que qualquer manifestação da alteridade constituirá um problema, e só deixará de fazê-lo quando peneirado pela grade equalizadora, neutralizadora de particularidades, de idiosincrasias (Segato, 2012, p. 122).

Questões sobre o pluralismo bioético

Se é possível falar hoje do pluralismo bioético, é preciso considerar que ele deve ser mais um espaço da escuta que um espaço de normas. Mais formas de afetos e de vida que regras a serem seguidas. O pluralismo bioético necessitaria pensar em plurais, em pontos transitivos das novas formas de relação de poder desta gramática plural sobre a economia da alteridade. Por isso não pode simplesmente abarcar normas, mas deve indicar processos. Processos de escuta da dor, que se cala dentro das normas de uma bioética não apenas biologizada, mas, sobretudo, branqueada e ocidentalizada.

Já que o pluralismo histórico – assim como o pluralismo bioético – deve abrir novos horizontes possíveis, novas transitividades, uma gramática dos verbos transitivos, incompletos, demandado assim complementos negociados que devem ser narrados. Rita lembra-nos que narrar é ocupar espaços e transformá-los, onde a relação se torne um processo contínuo movido pelo impulso ético. A bioética necessita ser um espaço ocupado, para ser uma bioética plural. Uma bioética que valorize os vínculos e as diferentes narrativas sobre a dor e o bem viver. Uma bioética que destaque os vínculos e os processos dinâmicos não universalizantes, uma bioética de contextos e vínculos.

Por eso sugiero que el camino de la historia será el de retejer y afirmar la comunidad y su arraigo vincular. Y por eso creo que la política tendrá que ser a partir de ahora femenina”... Mientras tanto, la práctica política femenina no es utópica sino tópica y cotidiana, del proceso y no del producto (Segato, 2016: 31)².

Precisamos compreender que o discurso sobre o pluralismo bioético deve colocar em pauta a desconfiança, para não se deixar colonizar. Toda bioética é de

2. Por isso sugiro que o caminho da história é o de restabelecer e afirmar a comunidade e sua raiz vinculante. E por isso acredito que daqui para a frente a política terá de ser feminina”... Entretanto, a prática política feminina não é utópica, mas tópica e cotidiana, do processo e não do produto.

intervenção, talvez este nomear a intervenção queira revelar isso, expressar em outras palavras a intervenção para poder narrar sentidos. Se consideramos o bem viver, o bem dizer com uma narrativa em disputa, que centraliza as relações entre os humanos e não humanos, e questiona uma hierarquia instituída pela ciência, o pluralismo bioético deveria dar espaços justamente às novas narrativas e aos itinerários que colocam corpos diferenciados em busca de curas e de dignidade, espaços de convivência e diálogo. Em suma, novos processos em defesa da vida, em sua amplitude não apenas biológica, mas de diferentes lógicas.

Desse ponto de vista, é importante sinalizar que o pluralismo bioético tem um valor justamente expressivo, devendo criar espaços para novas mensagens, seja no campo do direito, das ciências, nas narrativas, seja em uma prática de escuta e demanda entre especialistas, academia e povos diversos.

A violência expressiva

“Forma de violencia expresiva [...] es un tipo de violencia que no se usa directamente para vencer al enemigo, sino para expresar su derrota, para simbolizar la destitución del enemigo como una fuerza respetable, considerable, poderosa. De esa manera, se independiza el mensaje, el mensaje cobra la función de puro mensaje. No es la guerra, es una guerra en el campo simbólico, se especializa ahí” (Segato, 2016, p. 164)³.

Rita lança mão deste conceito para pensar os contextos de violação, nas guerras ou em outros contextos na América Latina, contra os corpos das mulheres. Mas a força desta ideia pode sugerir que o embate por novos direitos é sempre, ou pelo menos em parte, a luta por novas mensagens, por novas expressividades. Como nos recorda Rita, a luta por direitos também é uma luta pelo discurso do direito, seja na inscrição de normas, seja na luta em si pelas garantias de direitos de minorias étnicas e todas as pautas que reconhecem uma sociedade diversa e plural. No campo dos povos indígenas, o pluralismo histórico é a própria decisão de permanecer como povo, com seus fóruns internos de decisões e resoluções de conflitos, traz a mensagem mais forte e a que mais resistência enfrenta. A violência expressiva, neste sentido largo

3. “Forma expressiva de violência [...] é um tipo de violência que não é utilizada diretamente para derrotar o inimigo, mas para expressar sua derrota, para simbolizar a destruição do inimigo como força respeitável, considerável, poderosa. Desta forma, a mensagem torna-se independente, a mensagem assume a função de mensagem pura. Não é guerra, é guerra no campo simbólico, especializa-se aí.”

da produção da mensagem, está presente em toda violência sofrida por estes povos. Cada povo com sua carga de violência expressiva, a representar sua diminuição como sujeito, como povo, como portador de direitos, bem como para colocá-lo na ordem da submissão moral.

No contexto atual, onde as imagens e as mensagens ganham uma potência maior com as novas tecnologias, a violência expressiva se potencializou, seja no campo da pedagogia da crueldade – como assinala Segato –, como na produção constante de violências contra povos e direitos.

Ao enfatizar os povos em seus escritos, a autora sustenta mais que a identidade, a mensagem da diversidade, da possibilidade como valor histórico: “Eu acreditei”. Não significa que ela não reconheça os diversos emaranhados das relações interétnicas, mas ressalta que a dissidência não é prerrogativa exclusiva de um povo e ressalta a importância dos fóruns internos.

Neste fóruns, as soluções de conflitos e os laços de pertencimento – do que Segato chama de “mundo aldeia” –, neste espaço de força e potência é mais que geográfico, apresenta várias dimensões, e por isto mesmo é capaz de produzir novas mensagens e relações. O “mundo aldeia” reinventa uma pedagogia de processos e pertencimentos, e é assim capaz de se colocar em posições diferentes, às vezes de fora, outras de dentro, e a ideia traz novas reflexões para os estudos das relações interétnicas. Rita enfatiza o potencial do mundo aldeia para produzir decisões e sobretudo processos sociais que não se resumem à noção da fricção interétnica. Em outras palavras, ela chama atenção para além do campo da fricção, o mundo aldeia teria essa capacidade de elaboração de mensagens. Entre o “mundo dos brancos” e o “mundo aldeia”, há dinâmicas diversas que potencializam os processos dos fóruns internos, podendo impulsionar forças fora da ordem binária, segundo Segato, a principal fonte de poder da modernidade.

A devolução da justiça própria nada mais é do que a devolução da história própria. Nessa perspectiva antropológico-jurídica que proponho, o papel do Estado será, portanto, o de restituir aos povos os meios materiais e jurídicos para que recuperem sua capacidade usurpada de tecer os fios de sua própria história, e lhes garantir que a deliberação interna possa ocorrer em liberdade, em concordância com a figura jurídica das garantias de jurisdição ou foro étnico (Segato, 2014).

Considerações finais

Uma das perguntas que Rita Segato trouxe em seu texto é: o Estado pode ser um Estado restituidor do fórum interno dos povos?

Se lembrarmos do que ela nos fala sobre a ética da insatisfação, como também sobre a força que constrói os laços de pertencimento em um processo contínuo de elaboração de vínculos, o Estado restituidor não pode impor uma normatização das diferenças. A superioridade moral do Ocidente deve ceder e reconhecer as brechas, os fóruns e as outras possibilidades de solução de conflitos ou de mudanças destes mesmos conflitos. Não na lógica do culturalismo ou do multiculturalismo, que reconhecem a diferença e as capturas no elenco vazio de diversidade. O que Segato insiste em nos mostrar é que o Estado restituidor necessita não apenas elencar as diferenças, mas, sobretudo, reconhecer suas dinâmicas, seus processos criativos, que habitam o mundo. Um mundo que disputa hierarquias de valores e de processos históricos.

Hoje a disputa pelo poder e por recursos naturais e simbólicos localizados em territórios habitados por povos indígenas e comunidades tradicionais sofre inúmeras formas de violência, incluindo as violências expressivas, aquelas que buscam desmoralizar os povos enquanto sujeitos. Segato mostrou situações particulares em seus textos, onde a violência contra as mulheres indígenas se coloca de diversas formas, contudo de forma permanente no processo colonizador. Faz-nos pensar que hoje estamos muito mais próximos do que pensamos da invasão das Américas, onde valores morais novamente se tornam a base de direitos de vida e de morte. Morte física ou impossibilidade de existir como povos diversos.

As ideias sobre o pluralismo histórico, o impulso ético e a violência expressiva são ideias dinâmicas para pensarmos o contexto atual, o contexto geopolítico, a disputa de narrativas no contexto político de mudanças de governos na América Latina em geral, e no Brasil em particular. Aldeia mundial e frente colonial/estatal – empresarial – midiática – cristã são hoje, sem dúvida, temas de pesquisa da agenda de um número grande de estudantes e pesquisadores em diálogo com Segato. Suas ideias e conceitos convidam-nos a compor o que ela chama de uma “nova gramática”, uma gramática atenta às armadilhas da homogeneização, da imposição de normas e modelos tanto para viver como para se expressar.

Para concluir retomo a cena de *Matrix* por Segato (2006):

Para alguém que, como eu, venho do campo dos estudos da religião e, em especial, de uma religião onde o Oráculo é um elemento muito forte, a maneira em que é revelada a função do mesmo nesta última cena da trilogia de *Matrix* representou uma

virada na compreensão do jogo da previsão, do prognóstico e da história. *Ficava aqui separado o tema do conhecer o futuro do tema de conduzir ao futuro.* A função do Oráculo passava ser descrita como responsabilidade pela *manutenção do campo histórico em aberto e a crença nesse permanente estado de abertura e indeterminação.* A previsão da possibilidade de vir a existir o que não existe ainda em lugar nenhum, a (u)topia, dependia exclusivamente da imprevisibilidade, quer dizer, da crença (“eu acreditei!”) *na permanente abertura da história.* Portanto, chegamos hoje à uma definição de utopia como crença na história *enquanto programa aberto, horizonte que não fecha, campo de incerteza e indeterminação.* O caráter histórico – isto é, aberto – do destino humano é a grande utopia contemporânea (Segato, 2005, p. 13, grifos meus).

Referências

SEGATO, Rita Laura. *La guerra contra las mujeres.* Madrid: Traficantes de Sueños, 2016.

SEGATO, Rita Laura. El sexo y la norma: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonidad. *Estudios Feministas*, v. 22, n. 2. p. 304, maio/ago. 2014.

SEGATO, Rita Laura. Que cada povo teça os fios da sua história: o pluralismo jurídico em diálogo didático com os legisladores. *Revista da Faculdade de Direito da UnB*, v. 01, n. 01, jan./jun. 2014,

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *E-cadernos-ces On-line*, n. 18, 2012. Disponível em: <https://journals.openedition.org/eces/1533>. Acesso em: 04 dez. 2012.

SEGATO, Rita Laura. Femi-geno-cídio como crimen en el fuero internacional de los derechos humanos: el derecho a nombrar el sufrimiento en el derecho. *In: FREGOSO, Rosa-Linda; BEJARANO, Cynthia (ed.). Una cartografía del femicidio en las Américas.* Ciudad de México: Unam, 2010.

SEGATO, Rita Laura. *La nación y sus otros.* Buenos Aires: Prometeo, 2007.

SEGATO, Rita Laura. Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais. *Mana*, v. 12, n. 1, p. 207-236, 2006.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro.* São Paulo: Martins Fontes, 2019.



Do pluralismo jurídico ao pluralismo bioético: trajetória de vida e pensamento em 15 anos de aprendizado

Juliana Floriano Toledo Watson

C onheci pessoalmente Rita Segato em 2004, com 19 anos, quando cursei pela primeira vez a disciplina antropologia do gênero. Eu já era feminista, vinha de um feminismo que conheci primeiramente através de zines e bandas no mundo do hardcore/punkrock. Desde que havia ingressado no curso de ciências sociais da Universidade de Brasília, com o intuito de me habilitar em antropologia, me surpreendia e me incomodava com o olhar hegemonicamente masculino sobre os povos e suas culturas em todas as disciplinas. Lembro-me que Rita – além dos clássicos da antropologia do gênero, como o livro de Michele Zimablist Rosaldo e Louise Lamphere (1979) *Mulher, cultura e sociedade* – indicou-nos o livro de Carole Patman (1993) *O contrato sexual*. Adentramos profundamente no livro em debate caloroso, com a participação de Lívia Vitenti, que estava fazendo o estágio em docência. O que mais instigava nas aulas da Rita é que ela era das poucas (pra não dizer a única naquele momento) que pensava junto com a gente!!!! Que estava presente de coração e criatividade, intervinha com paixão em nossas falas, e teorizava ali, com o que estava à disposição, com os relatos que trazíamos. Algo bastante raro no ambiente asséptico masculino e branco da universidade, onde a maioria das aulas eram leituras de clássicos e reflexões em cima disso. E de repente ela trazia suas experiências de pesquisa e falava em antropologia por encomenda! Reverter a lógica colonial e fazer antropologia onde se pede interpelação. A teoria era corporificada no aqui e agora, era dinâmica, em suas aulas não havia e não há espaço para uma mera revisão histórica de clássicos, sem contextualizar com o nosso contexto: *Abya Yala* colonizada.

Neste momento, Rita acabava de publicar artigo sobre o feminicídio em Ciudad Juarez, no México, um dos mais elucidativos artigos sobre a estrutura violenta do gênero e como ela organiza a vida social mais ampla. Rita viu, naquele contexto, como as mulheres eram assassinadas em nome de um pacto, uma comunicação entre homens inscrita no corpo das mulheres em uma rede

de poder que funcionava na lógica do Estado, sem contudo ser explicitamente o Estado: uma lógica paraestatal, crimes de Segundo Estado (Segato, 2005). O entendimento dessa comunicação entre homens para manter o *status* inerente à masculinidade hegemônica veio de sua participação na pesquisa realizada com estupradores no *Projeto Fala Preso*, em 2002, onde percebeu que o estupro era um mandato da masculinidade e que o estuprador ainda que aja sozinho o faz em nome de uma comunidade real ou imaginada de homens, para reafirmar sua masculinidade que estará sempre “em falta” (Segato, 2003). Seu ouvido atento aos detalhes e à capacidade de alinhar teoria com realidade é o que mais me admira nessa intelectual. Também foi com Rita que entendi que, mesmo se os crimes violentos são individualmente punidos, a estrutura violenta do gênero ou o gênero como estrutura base da sociedade, a violência contra as mulheres, os estupros, os feminicídios não são a exceção, são o mandato da masculinidade vigente.

Depois da disciplina de antropologia do gênero, cursei quase todas as disciplinas ofertadas por Rita, e aí fui apresentada a abordagens críticas dos direitos humanos, o Estado e seus outros, segurança pública, pluralismo jurídico.

Agradeço a Rita o acesso a uma bibliografia feminista de qualidade! Foi por ela que tive meu primeiro contato com teoria feminista subalterna e antropologia feminista: Spivak; Chandorow; Stratern, tantos autores latino-americanos, o pluralismo jurídico. Conheci Esther Sanches Botero, Raquel Fajardo Irigoyen, autores da pós-colonialidade e da decolonialidade: Saurabh Dube, Partha Chatterjee, Dipesh Chakrabarty Seyla Benhabib, Lila Abu-Lughod, Rosalva Aída Hernández Castillo, María Lugones. Pude pensar a colonialidade do pensamento, até mesmo o feminista. Depois de suas aulas e depois de ter acesso a esse mundo intelectual contra-hegemônico era difícil cursar outras disciplinas sem gerar embates, pois cada vez foi ficando mais evidente a colonialidade do saber no pensamento universitário do Brasil. Através dessas e desses autores pude nomear o incomodo até então não definido que tinha em quase todas as disciplinas.

O que hoje chamamos de estudos decoloniais – ou descoloniais naquela época – ainda sem um corpo tão definido como hoje, já nos era apresentado por Rita: na América Latina nunca deixamos de ser colônia, a estrutura permanecera a mesma, apenas se sofisticando. Os corpos subalternos resistindo. Como ela escreveria em 2014: a conquista e colonização da América funda o Novo Mundo, o espírito da modernidade em todos os seus aspectos: material, simbólico, ideológico, emocional (Segato, 2014b, p. 23), colonialidade inerente ao processo de formação dos Estados nacionais.

Sua leitura e explicação dos direitos humanos, as noções de Estado e nação, pluralismo, sempre estiveram permeadas pelo feminismo. Esse foi, sem dúvida, nosso maior encontro, em toda trajetória acadêmica.

Embora eu estivesse em contato permanente com ativistas feministas e negras, e estudantes cotistas, Rita também me possibilitou o acesso a uma fundamentação teórica profunda com relação à necessidade da política de ações afirmativas. Raça é signo (Segato, 2005a), com todas as limitações que pode ter por ser escrito por uma teórica branca. A cor do cárcere na América Latina, sem dúvida, foi também de grande importância para a minha monografia.

Enquanto cursava algumas dessas disciplinas, não imaginava que seria presa e acabaria escrevendo sobre tudo isso. E aí veio uma forte inspiração a partir de todas essas temáticas que recolhi na minha monografia “Justiça sem grades: do cárcere ao anticárcere” (Floriano, 2008). Quero retomar aqui alguns pontos-chave da teoria de Rita, que me guiaram na escrita da monografia e no meu entendimento de Justiça. A própria ideia de Justiça: podemos renegociar a unidade do grupo considerando as aspirações dos(as) dissidentes desse mesmo grupo (Segato, 2006).

O entendimento é de que o Estado é um devedor que se considera credor. Assim como as pessoas que foram privilegiadas durante toda a vida pelo sistema são ainda vistas como credoras: ainda têm créditos para receber, os cidadãos de bem. E aquelas pessoas que enfrentaram todo tipo de vulnerações são vistas como devedoras. Quando deveria ser o oposto, as pessoas menos favorecidas pelo sistema seriam justamente as credoras. O Estado é o maior devedor, pois usurpou de todos os povos subalternizados, primeiro pela colonização e escravização e depois por políticas racistas, patriarcais, neoliberais e bélicas.

Dessa ideia do Estado como devedor se originam várias leituras da realidade atual, dentre as quais o sistema prisional a exercer uma pedagogia da irresponsabilidade, outra grande contribuição de Rita para a criminologia crítica e o abolicionismo penal (Segato, 2003). Rita, a partir da escuta de presos por estupro, percebe como o sistema prisional opera uma pedagogia que não responsabiliza a pessoa pelo crime que cometeu, justamente o contrário do que deveria estar sendo feito, lembrando que responsabilidade e culpa são coisas diferentes. Alguns dos elementos que contribuem para essa irresponsabilidade correspondem à retirada em busca do mundo real, aliada aos rituais de (des)identidade e (des)identificação do ser como humano usados no aprisionamento moderno, tais como o uso de roupas iguais entre pessoas presas, não poder usar nenhum acessório pessoal anterior à prisão, ter um número associado a si e não um nome. O afastamento físico e simbólico daquele ser de sua comunidade o impossibilita de assumir a responsabilidade por suas ações. De Rita aprendi que a lei comunica – essa é uma das principais funções do direito –, a lei é antes de tudo um discurso sobre a nação. Algo bem básico das lutas feministas foi nomear as violências, algo que os direitos humanos também fizeram e que Rita sempre enfatizou em suas aulas, a função de

nomear uma experiência de violência para assim desnaturalizá-la e poder enfrentá-la. A aplicação da lei também é um discurso, por exemplo quando um contingente específico da população é preso, o Estado está comunicando algo.

Outra grande contribuição de Rita, e que não está expressa em seus textos, é sua forma de incentivar a comunidade: ela sempre fez reuniões com suas e seus orientandos(as) para que pudéssemos trocar experiências e enfoques entre nós. O espaço doméstico foi assim também espaço político/teórico/afetivo. De um desses encontros, me uni ao grupo de pesquisa que nominamos “Anticárcere”, em realidade o grupo do projeto de pesquisa “As mulheres e a aplicação de penas de privação de liberdade” (2006-2008), que estava então realizando sua pesquisa no presídio feminino Colmeia, do Distrito Federal. Eu estava naquele momento em liberdade provisória, e por isso não podia fazer pesquisa dentro do presídio. Entrevistei ex-presidiárias e no grupo trocávamos nossas impressões de campo e compartilhávamos as leituras que estávamos fazendo. Este grupo foi bastante frutífero para todas nós, pois o pensamento coletivo também é mais abundante e criativo, além de ter sido um grupo de suporte emocional para um tema tão pesado.

Morei no México e passei cinco anos afastada do mundo acadêmico, sem contudo deixar de estar conectada às teorias feministas a partir do ativismo. Viajei por *Abya Yala* em 2012 e conheci Lorena Cabnal e Julieta Paredes (já a conhecia através de seu livro e de suas histórias). Ambas estavam falando, a partir do feminismo comunitário, sobre o entroncamento de patriarcados nas comunidades: o originário e o colonial. Em 2014, quando regresso à academia, deparo-me com a nova linha de articulação de Rita, totalmente alinhada com essas teorias que fui encontrando. Ao seguir essa linha, ela então fala sobre o patriarcado de baixa intensidade, que é o patriarcado pré-intrusão, e o patriarcado de alta intensidade, que é o patriarcado pós-intrusão. A antropóloga explica como o patriarcado comunitário anterior se modifica e se atualiza com a intervenção do Estado, de ONGs e do mercado, algo também apontado por Paredes e Cabnal. Segato sugere que uma das consequências desse cruzamento de patriarcados é a exacerbação e a universalização da esfera pública, habitada sobretudo por homens; a derrubada e a privatização da esfera doméstica; a exacerbação dos homens no ambiente comunitário, em seu papel de intermediários com o mundo exterior, ou seja, com a administração do branco; a emasculação dos homens no ambiente extracomunitário; e a perspectiva binária da dualidade (Segato, 2014a). São contribuições teóricas que nascem da demanda de mulheres indígenas por nomearem sua realidade, e que justamente servem como ferramenta para elas, e também para nós, brancas, entendermos melhor essas dinâmicas coloniais de masculinidade e feminilidade, à qual todas nos inserimos.

De volta ao Brasil, começo a pensar em regressar à academia. Soube que várias amigas dos tempos de graduação estavam no programa de Bioética da Universidade de Brasília, para onde Rita havia migrado. Foi o incentivo para olhar com maior profundidade para esse ramo do conhecimento pelo qual me encantei. Vi então que existia a linha de pesquisa de pluralismo bioético, que, à época, tinha Rita Segato e Wanderson Flor do Nascimento como principais orientadores. Por Wanderson também nutria e nutro profunda admiração e com quem tive a alegria de partilhar também uma trajetória de trocas intelectuais e ativistas desde a graduação. Essas duas referências foram decisivas para a minha entrada no programa. São duas pessoas, professores(as), intelectuais, pesquisadores(as), ativistas, que fazem o espaço acadêmico ser mais respirável e instigante.

Meu entendimento era que o pluralismo bioético vinha para ampliar o pluralismo jurídico, tal como definido por Rita, no sentido de ser a garantia de que cada povo trace sua própria ética da vida, em contato com outras éticas como sempre tem sido. A ética traçada por cada povo seria respeitada e teria as condições adequadas para prosperar (Segato, 2010b). A autora trazia uma definição própria de ética, com a qual eu muito me identificava: se a consciência moral é a que reconhece a culpa, a consciência ética é a que reconhece a responsabilidade, no sentido preciso de responder às(aos) outras(os), reconhecendo sua interpelação e seu pedido de contas (Segato, 2006).

Neste momento, começo a trabalhar com uma raizeira e parteira, Dona Flor, escreveria minha dissertação sobre meus aprendizados com essa mestra intitulada *Bem viver do Cerrado: partejar amor, parir uma bioética local* (Floriano Watson, 2016). Para contextualizar a atual situação dessas grandes curadoras, busquei na caça às bruxas, no colonialismo seguido por sua atualização permanente no que chamamos colonialidade e na diáspora africana as bases para o entendimento e vivência que temos hoje dos saberes locais e suas mestras e mestres. Como orientadora, Rita indicou-me *Calibán e a bruxa* de Silvia Fredericci (2004), que, apesar de todas as suas limitações, é muito elucidativo sobre a origem do patriarcado moderno e sua reinvenção permanente nos territórios particulares.

Fredericci reencontra aspectos semelhantes aos que Rita encontra em sua escuta do mundo-aldeia, com a expansão da frente colonial moderna estatal empresarial e midiática, a desvalorização das mulheres e de seu mundo, a privatização de seus afazeres, entre outros aspectos, estratégia que vem se repetindo como forma de desarticulação política dos povos oprimidos ou vulnerabilizados pelo sistema operante (Segato, 2010b).

Trouxe ainda Audrey Lorde para este diálogo, puxando algo que a autora também havia percebido de comum nessa história de anulação do mundo das mu-

lheres. Segato (2010b) aponta para o olhar pornográfico colonial. Lorde (2009) diferencia explicitamente o erótico do pornográfico, o pornográfico é justamente o oposto ao erótico. A colonial modernidade captura e anula o erótico, criando o olhar pornográfico. As torturas contra as bruxas eram uma espécie de pornografia, em seu sentido perverso, uma captura do erótico que deve ser controlado; uma apresentação do pornográfico que objetifica o corpo feminino, e o mutila, nesse caso, literalmente. E, simbolicamente, feito que perdura ainda hoje.

Na tarefa que me dei no mestrado, e em minha atual tarefa de entender a situação do parir e dos nascimentos no município de Cavalcante, com foco na relação entre as parteiras e o Estado, o pensamento de Rita contribui trazendo o olhar de que a frente colonial estatal empresarial e cristã exerce uma intrusão molecular no seio das comunidades de difícil desemaranhamento. São diversos fatores relacionados a ações ou omissões do Estado, quando se apropria das estruturas onde gravita todo o ordenamento da vida (Segato, 2014, p. 604), que contribuem para esse desmantelamento. Neste caso, o ordenamento da vida desde o nascimento. Algumas situações chamam atenção na realidade atual do nascimento no município: poucas parteiras tradicionais estão atuantes em Cavalcante, e se apresenta um histórico recente de ameaça de prisão explícita às mesmas; mulheres gestantes recebem a instrução de que só terão acesso aos benefícios sociais se parirem dentro do sistema de saúde, público ou privado. Como em Cavalcante não se atende parto por não haver uma unidade de tratamento intensivo a menos de 80km, atualmente a maior parte das(os) filhas(os) desta terra nascem na ambulância, na estrada ou em outras cidades.

Neste início de doutorado, inspirada não apenas pela teoria de Rita, mas por todos(as) que compõem essa comunidade constituída a partir da resistência, começo a traçar a ideia da desterritorialização do nascimento como estratégia de genocídio do povo negro e quilombola. Essa é uma estratégia de Estado muito bem articulada, sempre lembrando que “processo de modernização em permanente expansão é também um processo de colonização em permanente curso” (Segato, 2010b, p. 19).

O que encontrei convivendo com toda a desvalorização e perseguição de um mundo é o florescimento contínuo de estratégias e de resistências, de formas de viver a vida e de ensinar e que trazem outros valores, viver dois mundos. E que o vivido por mim encontra ressonância nas palavras de Rita, ressonância essa que parte de um olhar que é o de viver duas realidades.

Se trata de formas de existencia material vigente en retazos, sino pulsantes jirones, del tejido social latinoamericano. Existencia regida por el valor-comunidad en su centro, defendido por una vital densidad

simbólica de creencias y prácticas espirituales y por formas de mercado local y regional, aún bajo la ofensiva cerrada de la globalización. Estos mercados locales pueden a veces articularse con mercados distantes y alcanzar como en el caso andino, riqueza considerable, pero no con el fin último de la capitalización, sino teniendo como meta la vida, y la fiesta como expresión de la vida (Segato, 2014, p. 20)¹.

E é na linha desse pensamento que vem outra contribuição do pensamento de Rita, expresso sobretudo em aulas e defesas de teses e dissertações, que é a definição de laicismo como noção de habitação múltipla de símbolos e rituais, e não a supressão deles (Segato, durante arguição da dissertação de mestrado de Elzahra Osman, 2015). Algo que em tempos de fundamentalismo religioso é muito importante ressaltar, pois cada vez entendo, sinto e vejo que somos, pensamos e agimos nossa fé, ninguém sai de casa e deixa sua fé no altar, portanto a garantia de laicismo, ou de que uma religião não oprima outras possibilidades de existência é justamente a habitação múltipla, algo que também aprendo todos os dias com as comunidades.

Neste texto busquei relembrar as principais contribuições do pensamento de Rita em minha vida. Comecei esta apresentação falando de antropologia de gênero e feminicídio, quero enfatizar que, logicamente, minha teorização dentro da academia foi totalmente inspirada pela produção intelectual de minha orientadora. Mas quero dizer que o meu ativismo também foi profundamente inspirado por Rita, sua ideia de antropologia por encomenda acredito ter sido efetiva porque diversas vezes me vi em debates ou pensando em ações, atividades, entendimentos com relação à práxis feminista na rua, nos coletivos, nos espaços de intervenção, trazendo argumentações da autora. Sua escrita, através dessa escuta atenta e da capacidade de alinhar a realidade em teorias que a preenche de sentido, é uma ferramenta de ação política feminista. Como ela própria ressalta, a importância de nomear para os direitos humanos, seu papel de nomear e dar inteligibilidade a processos sociais de exploração tem sido plenamente cumprido. Sua teoria (inspira)ção!

1. São formas de existência material vigentes em retalhos, em fragmentos pulsantes do tecido social latino-americano. Existência regida pela comunidade-valor em seu centro, defendida por uma densidade simbólica vital de crenças e práticas espirituais e por formas de mercado local e regional, mesmo sob a ofensiva cerrada da globalização. Esses mercados locais às vezes podem articular-se com mercados distantes e alcançar, como no caso andino, riqueza considerável, não com o objetivo final de capitalização, mas tendo a vida como meta, e a festa como expressão da vida.

Referências

- FLORIANO, Juliana. *Justiça sem grades: Do cárcere ao anticárcere*. (Monografia) – Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 2008.
- FLORIANO WATSON, Juliana Toledo. *Bem viver do Cerrado: partear amor, parir uma bioética local*. Dissertação (Mestrado em Bioética) – Universidade de Brasília, Cavalcante, 2016. Disponível em: https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/21643/1/2016_JulianaFlorianoToledoWatson.pdf. Acesso em: 02 maio 2020.
- FREDERICCI, Silvia. *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010 [2004].
- LORDE, Audre. Os usos do erótico: o erótico como poder. In: LORDE, Audre. *Texto escolhidos de Audre Lorde*. São Paulo: Herética Difusão Lesbofeminista, 2009 [1984]. Disponível em: <https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:l-ZVBC3E9bAJ:https://we.riseup.net/assets/171382/AUDRE%2BLORDE%2BCOLETANEA-bklt.pdf+%&cd=1&chl=pt=-BR&ct-clnk+%&gl=br&client=ubuntu>. Acesso em: 22 fev. 2016.
- OSMAN, Elzahra. *Bioética islâmica: aportes epistemológicos desde o pensamento decolonial e os feminismos islâmicos*. (Dissertação de Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Bioética, Brasília: Universidade de Brasília, 2015.
- PATEMAN, Carole. *O contrato sexual*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.
- ROSALDO, Michelle Zimablist; LAMPHERE, Louise (Coords.). *A mulher, a cultura, a sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- SEGATO, Rita Laura. El sexo y la norma: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad. *Estudios Feministas*, v. 22, n. 2, p. 593-616, Florianópolis, maio-ago. 2014a. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36550>. Acesso em: 22 fev. 2016.
- SEGATO, Rita Laura. La perspectiva de la colonialidad del poder. In: PALERMO, Zuma; QUINTERO, Pablo (comp.). *Aníbal Quijano: textos de fundación*. Colección “El Desprendimiento”. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2014b. Disponível em: <http://www.edicionesdelsigno.com.ar/el-desprendimiento/anibal-quijano-textos-de-fundacion/>. Acesso em: 22 fev. 2016.

SEGATO, Rita Laura Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización, y la vida de las mujeres. *In*: ESPINOSA, Yuderks Miñoso; GÓMEZ, Diana Correal; OCHOA, Karina Muñoz (Eds.). *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, p. 75-90. Popayán, CO: Editorial Universidad del Cauca, 2014c.

SEGATO, Rita Laura Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje. *Crítica y Emancipación*, Año II, n. 3, Primer Semestre 2010a. Disponível em: http://www.academia.edu/12049805/Los_cauces_profundos_de_la_raza_latinoamericana_una_relectura_del_mestizaje_en_Revista_Cr%C3%Aadtica_y_Emancipaci_%C3%B3n_de_CLACSO. Acesso em: 22 fev. 2016.

SEGATO, Rita Laura Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. *In*: QUIJANO, Aníbal; MEJÍA NAVARRETE, Julio (Eds.). *La cuestión descolonial*. Lima, PE: Universidad Ricardo Palma, Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder, 2010b. Disponível em: http://nigs.paginas.ufsc.br/files/2012/09genero_y_colonialidad_en_busca_de_claves_de_lectura_y_de_un_vocabulario_estrategico_descolonial__ritasegato.pdf. Acesso em: 22 fev. 2016.

SEGATO, Rita Laura *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo, 2007a.

SEGATO, Rita Laura El color de la cárcel en América Latina. *Nueva Sociedad*, n. 208, mar./abr. 2007b. Disponível em: <https://www.casi.com.ar/sites/default/files/El%20color%20de%20la%20c%23U00e1rcel%20en%20Am%23U00e9rica%20Latina.pdf>. Acesso em: 22 fev. 2016.

SEGATO, Rita Laura Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais. *Mana*, v. 12, n. 1, Rio de Janeiro, abr. 2006. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132006000100008. Acesso em: 22 fev. 2016.

SEGATO, Rita Laura Raça é signo. *Série Antropologia*, n. 372. Brasília, Universidade de Brasília, 2005a.

SEGATO, Rita Laura Território, soberania e crimes de segundo Estado: a escritura nos corpos das mulheres de Ciudad Juárez. *Revista de Estudos Feministas*, v. 13, n. 2, p. 265-285, Florianópolis, maio/ago. 2005b. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ref/v13n2/26882.pdf>. Acesso em: 20 abr. 2011.

SEGATO, Rita Laura *Sistema penal como pedagogía de la irresponsabilidad y el proyecto “habla preso, el derecho humano a la palabra en la cárcel”*. Brasília: Departamento de Antropologia/Universidade de Brasília, 2003.

SEGATO, Rita Laura A estrutura de gênero e a injunção do estupro. In: SUÁREZ, Mireya; BANDEIRA, Lourdes (Orgs.). *Violência, gênero e crime no Distrito Federal*. Brasília: Paralelo 15; Editora UnB, 1999.



Dos gritos inaudíveis à (d)enunciação da norma: sobre pandemias continuadas, capturas do Bem Viver e a reimaginação do mundo

Marianna Assunção Figueiredo Holanda

Este é um texto convite a criar nomes quando os existentes não enunciam o que precisamos dizer. É sobre o ato fundamental de deixar-se vivenciar por tantas outras mulheres cujas vivências somam-se ou dessoam das nossas... Às vezes inaudíveis a sensibilidades ordinariamente moduladas pelo racismo, pela colonialidade, pelo patriarcado, pelo vocabulário das ruínas de um mundo apegado à estrutura inflexível das desigualdades e das injustiças. Enunciar vivências desde outros mundos faz-se uma ofensiva ao que denomino *captura colonial do Bem Viver*: uma rapina e um silenciamento do mundo comunitário, dos pluralismos históricos, jurídicos e bioéticos.

Este cenário de guerra permanente, do anúncio cotidiano de mortes coletivas em qualquer paisagem multiespécie (Tsing, 2019), interpela reflexões éticas que se declaram insatisfeitas (Segato, 2006), abrindo caminho para o ato germinal de detectar quem são os nossos antagonistas – marcar o seu rosto, sua responsabilidade, sua origem e mecanismo de funcionamento – para podermos enunciar sujeitos, corporações e suas violências: nomear a norma (Mombaça, 2016). O mundo em ruínas convoca não apenas outro sistema econômico, social, ambiental, multiespecífico, mas novas escrevivências (Evaristo, 2016) sobre a humanidade que pensamos ser (Krenak, 2019).

Como escrevinhar nomeando outras, que nos precedem, tecendo fios de narrativas livres das formas, normas e alienações reprodutoras da criminalização da diferença? Como nomear fora do humanismo, do multiculturalismo, da colonialidade – desde nossas próprias histórias, semânticas, agências?

Ao enunciar experiências vividas, sentidas, sofridas – muitas delas, violências –, tecemos não apenas escrevivências reconhecíveis às paisagens que nos habitam, mas ainda o fazemos disputando a trama da história e nomeando (in)dignações. Este texto dialoga com temas e conceitos estruturais da obra de Rita Segato: a ética da insatisfação, o grito inaudível e o pluralismo bioético, fontes das quais nasceu a noção de *ética da (in)dignação* (Holanda, 2015), ou

seja, a premissa de que a dignidade – não necessariamente humana – é ato presente e contínuo de (d)enunciação e (in)dignação na tessitura de mundos plurais nos quais não apenas caibam, mas que transbordem em fluxos livres, que transgridam.

Capturas coloniais do Bem Viver

A cena é daquele rito repetidamente historiado – parte da pandemia continuada da colonialidade e de seus genocídios anunciados – de uma voz cujo eco prolongado angustia diante da aparente ausência de dissonâncias. Falo da *enunciação da indiferença* por meio da defesa cínica do *direito de si* do Eu hegemônico – reconhecível em tantos eventos históricos. A escrita desse texto se iniciou no Brasil de 2016, quando o impedimento ilegal de uma presidenta eleita ocorreu com a afirmação pública e em tribuna “da família, de deus e da propriedade” e da defesa do direito fundamental ao terror. A partir deles, respaldaram-se normativas que jamais foram escritas e legisladas. Um golpe que nos coagiu a outro uso das palavras.

O espaço da crítica aos universalismos e suas censuras coloniais foi sobreposto por aqueles que se moldam como viventes limitando e cerceando línguas e territórios. Reconhecerem-se, naquele ato, como inimigos “de tudo isso que está aí”: o que incluiu, necessariamente, as epistemes comunais e plurais da vida. A cena caricatural repetiu-se nos últimos anos como grotesca captura das palavras, envolvendo também a disputa pela narrativa da história: de quem se faz o Brasil? Homens majoritariamente brancos, proprietários, patriarcas heterossexuais herdeiros políticos do império escravocrata, evocaram seus financiadores de campanha para bradar “sim!” a um golpe de Estado – um deles o fez citando Martin Luther King. Bell hooks (2020) nos ensinou que tomar a posse da língua como um território nos torna sujeitas na mesma medida em que essa conquista é marcada, na língua hegemônica, pelo ocultamento da perda de muitos idiomas. Falamos da continuidade de um poder de morte colonial que forjou um mundo onde o som de muitas línguas maternas perderam o sentido.

Mais uma cena entre tantas repetições que inventaram, diáspora após diáspora, um centro e tantas paisagens pilhadas feitas periferias, o Estado moderno colonial e seus outros a quem não representa; “camadas de desejos, projeções, visões, períodos inteiros de ciclos de vida dos nossos ancestrais que herdamos e fomos burilando, retocando, até chegarmos à imagem com a qual nos identificamos [...] uma humanidade que pensamos ser” (Krenak, 2019, p. 59) eivada do conforto de mecanismos de repressão e silenciamento das violências constitutivas dessa psiquê nem tão coletiva assim.

A democracia é um contrato social que nunca assinamos, forjada na captura colonial do Bem Viver, pelo roubo e apagamento de epistemes, de idiomas e expressividades de muitos mundos. É a repetição da cena primeva da barbárie ininterrupta sem que haja a sua enunciação pública – sob o genocídio de muitas vozes edificando uma língua e seu território oficial. A diversidade de experiências de vida, de pensamento e sensibilidades de centenas de coletivos humanos e não humanos que coabitam este cosmos tem sido um dos principais alvos das pautas colonialistas – em que medida isso se dá pelo mal uso das palavras? Uma agenda pautada pelo capitalismo, neoliberalismo e universalismo em confronto com a pluralidade, ou seja, uma *colonialidade da vida* (Flor do Nascimento, 2010) que torna disfuncional toda e qualquer dissonância à hegemonia do capital financeiro, da concentração de renda, das normas legais e moralidades sociais, do *ethos* acadêmico que limita tantas outras línguas e sentidos possíveis.

Às margens desse sistema, que a todas engloba ainda que poucas nele caibam, perdemos os lastros das palavras (Gontijo, 2015). *Nossos* preceitos e dilemas éticos extinguem-se como enunciação – seja pelo silenciamento, seja pelo roubo, seja pelo mau uso de seu simbolismo –, fazendo do desencontro das pluralidades o prumo do encarceramento de histórias, perdendo a dinâmica das semânticas propulsoras de outras vivências. Qual o espaço para fluxos e reinvenções no mundo da contenção que induz à sociedade do cansaço, do desempenho, da massificação de desejos? Como pautar o pluralismo diante de uma igualdade desleal que suprime, suspende, apaga estruturalmente toda diferença?

Da inaudibilidade do grito: quem precisa falar para poder sonhar?

Em um texto de expurgo, curto e avassalador, intitulado “Da inaudibilidade do grito à inevitabilidade da luta armada”, Rita Segato (2009) descreveu com sobriedade “convulsiva e desassossegada” o grito inaudível do povo palestino diante de seu genocídio – um espetáculo do arbítrio e da decadência moral-jurídica do Ocidente.

Como tantos por estes dias, tento gritar, mas o grito não se ouve, parece jamais chegar ao destino. Grito inaudível, como aquele da eficaz pintura de Edward Munch, que resulta para sempre involvidável por retratar o grito moderno, o grito insulado na situação de fragmentação existencial que Hannah Arendt magistralmente distinguira da experiência da solidão. O incrível fenômeno da inaudibilidade do grito indica que mergulhamos sem percebê-lo na incomunicabilidade própria de toda atmosfera totalitária, com seu

cercos midiáticos, com sua língua eufemística, com o encapsulamento dos sujeitos (Segato, 2009).

Este “padecimento incontornável e inconsolável” foi definido por Rita como um *déjà-vu*, que remetia a um passado no qual outras vezes, também desoladas, tentaram denunciar seu extermínio. Assim Michel Taussig descreveu o genocídio do povo Putamayo, habitante do sudoeste da Colômbia, durante as ditaduras militares da década de 1960-1970 na América Latina:

Uma ordem tão ordenada que seu caos foi muito mais intenso que qualquer coisa que o precedeu – um espaço da morte na terra dos vivos, onde a incerteza certa da tortura alimentou a grande máquina da arbitrariedade do poder, o poder enfurecido, o grande e fervilhante lamaçal do caos, que existe no reverso da ordem e sem o qual a ordem não poderia existir (Taussig, 1993, p. 25-26).

No Brasil pós-golpe de 2016, a captura colonial de símbolos, de agendas progressistas e de seguridade social ampliou os números do genocídio negro, indígena, das mulheres, de travestis e transexuais, de ativistas ambientais e de direitos humanos no Brasil. Trouxe-nos de volta ao mapa da fome, nosso senso comum, o medo da pluralidade alcançou significância assentando-se como paisagem em diversas camadas da população. Nossos modos de guerrilha plural foram sendo capturados e silenciados por um jogo político binário que nos imolou como inimigas numa cena irremediavelmente autoritária. Nos vimos vítimas de linchamentos epistêmicos contra enunciações que acreditávamos consensuais, como Justiça Social. Teríamos falido na habilidade da comunicação entre coletivos, numa guerra desigual contra corporações antidireitos, até aqui, amplamente inimputáveis?

Quando Gayatri Spivak (2010) questionou se as subalternas poderiam falar – afirmando em seguida que não, posto que suas vozes só teriam alcance quando capturadas por intermediários (no caso, intelectuais hegemônicos e suas ciências),

ela [Spivak] não está se referindo ao ato de falar em si; não significa que nós não conseguimos articular a fala ou que não podemos falar em nosso próprio nome. Ela refere-se à dificuldade de falar dentro do regime repressivo do colonialismo e do racismo (Kilomba, 2019, p. 47).

Contudo, Grada Kilomba observa que ao afirmar isso, Spivak sustenta a ideia de que as “vozes subalternas” não teriam validade no propósito de questionar e combater discursos coloniais.

Esse posicionamento, argumenta Benita Parry (1998), delibera surdez para a voz nativa, *onde ela pode ser ouvida*, e atribui um poder absoluto ao discurso dominante *branco*. A ideia de uma subalterna que não pode falar, como explica Patricia Hill Collins (2000), encontra a ideologia de que grupos subordinados se identificam de modo incondicional com os poderosos e não têm uma interpretação independente válida de sua própria opressão. Ambas as observações veem nossos discursos como insatisfatórios e inadequados e, nesse sentido, silenciosos. No entanto, grupos subalternos – colonizados – não têm sido nem vítimas passivas nem tampouco cúmplices voluntários(as) da dominação (Kilomba, 2019, p. 48-49, grifos da autora).

Também desafiada por essa pergunta, Rita Segato (2018) convidou-nos a pensar, desde a América Latina, que a própria noção de “diferença” não pode ser vertida na mesma linguagem que a crítica da diferença no mundo asiático – desde onde escreve Spivak –, ainda que tenhamos muitos dilemas comuns.

Um dos mecanismos da colonização, da mirada do branco e do Ocidente sobre o “resto” do mundo, é justamente essa mirada homogeneizadora. Como se estivéssemos todos na periferia e nossa diferença fosse igual. Mas esta não é minha posição. [...] A subalternidade seria a condição de ter que falar dentro da colonialidade para existir. Esta é uma primeira resposta. Mas há outra. Por ser antropóloga, tenho encontrado mundos – comunidades que chamo “de porta meio aberta” – que abrem suas portas ao mundo do Estado e do branco para obter recursos. Plenamente tático. Mas seu verdadeiro discurso, sua verdadeira deliberação, são suas decisões tomadas no curso do debate interno, da deliberação interna e da interlocução comunitária. [...] A categoria subalternidade não funcionaria ali, porque elas falam. Há ainda uma terceira resposta que eu te daria que é a seguinte: a noção de subalternidade funciona em um cenário binário e não em um cenário dual. No Brasil, calcula-se que há 90 povos indígenas isolados (na fronteira com o Peru, sobretudo), que deliberaram coletivamente não entrar em contato com o Estado e com o mundo branco. Se isto não é falar, não é tomar decisões, não é ter um discurso previamente político e respaldado com a própria vida, eu não sei o que é falar (Segato, 2018).

Aqui, Rita Segato modifica o destinatário da fala, que deixa de ser o lócus do poder, o Estado, o algoz que vigia e captura dissensos e nos lança para as cenas do cotidiano comunitário, para a tessitura de linguagens e semióticas que ali se constroem – cosmocêntricas, rizomáticas, desde múltiplos sentidos.

Para quem falar? Refletindo sobre a limitação dos sentidos embutida na exaltação da importância da fala e da escrita na história hegemônica e nos discursos coloniais a poetisa e educadora portuguesa Raquel Lima aponta que

existe uma sobrevalorização da fala não apenas porque existe uma voz narrativa dominante, mas porque a agência subalterna passou muitas vezes a ser lida como uma voz que procura um diálogo com essa narrativa, quando ela poderá também ser lida através dos intervalos, interstícios, falhas, silêncios e cissuras desse mesmo discurso hegemônico (Lima, 2020).

Raquel Lima fala, enfim, de cissuras que nos interessam a linguagens tão outras. Em “Brechas decoloniales para una Universidad Nuestroamericana” (2013), Rita Segato abordou como contextos semânticos desobedientes lançaram luz à *noção de raça* para subsidiar a luta política pelo reconhecimento do racismo estrutural brasileiro justificando as políticas de cotas raciais nas universidades – e, posteriormente, em todo espaço público/estatal. Rita observou que “todo autoritarismo procede sempre censurando o uso de determinados termos, tentando impedi-los” mas estas palavras forcluídas forçadamente do uso social, uma vez expostas, nomeadas, significadas, “irrompem com uma força política impressionante” (Segato, 2013, p. 272-273).

Daí a potência da enunciação rebelde a sintaxes preestabelecidas. Se estamos aqui para (d)enunciar violências e nomear desde outros mundos o desafio é fazê-lo fora da linguagem binária, que requer sempre uma hierarquia entre os termos, cujo polo hegemônico deseja a submissão das periferias epistêmicas. Um sistema que requer o extermínio de gentes também por meio do impedimento de suas categorias de mundo em seus muitos modos de falar, expressar e sonhar. *A colonialidade não seria outra coisa que a diluição de coletivos em semânticas do terror* jogando o sectarismo racista, sexista e patriarcal na responsabilidade de quem os enuncia como denúncia – transferindo o ato da violência justamente para quem é violado. Quem nunca ouviu nas mídias e bocas comuns que “os negros inventaram o racismo”, “os indígenas são invasores de terras”, “as feministas desejam a morte dos homens”... “Feminazis!” Esta é uma das armadilhas totalitárias promovida pela captura das nossas palavras, exigindo um exaustivo dispêndio de energias para mantermo-nos vivas, em tantos sentidos.

Mesmo quando as máquinas de fazer desperceber conflitos e desigualdades estruturantes protejam – sempre arbitrariamente – verdades cuja promessa é a de serem neutras, justas e universalmente aplicáveis, transcendentais, legais, modernas, coloniais sobre o que significa ser um criminoso; o que é segurança; quanto vale para este

mundo a indústria do punitivismo; que marcadores sociais desenhavam os gráficos do extermínio sistemático; continuado e neocolonial; porque há vidas matáveis; que corpos adornam os projetos de futuro; quem são os sujeitos da história; o que é catástrofe, golpe, crise, extinção...? [...] Não é portanto, a dimensão ficcional do poder que me interessa confrontar. São, mais bem, as ficções de poder específicas e os sistemas de valores que operam no feitio desse mundo, e seus modos de atualização dominante (Mombaça, 2018, p. 4-5).

Mais encarceradas ficamos quando passamos a responder a pautas morais, sempre reduzidas ao binarismo: “direitos humanos para humanos direitos?”, “você é contra ou a favor da vida?” – enquanto não apenas direitos sociais mas também humanos e não humanos são silenciosamente ceifados. Caímos na estratégia do discurso binário apenas reagindo com repulsa e fervor às arbitrariedades ditas e ocupando exatamente o espaço do sistema destinado às falas dissidentes. Esta é mais *uma captura colonial do Bem Viver, tão repetidamente longa* que é pandemia continuada, da qual precisamos, comunalmente, nos libertar.

Como professora em diálogo com Paulo Freire, bell hooks (2020) observou como o uso de vernáculos negros – reinvenções da língua da dominação, “uma contralíngua” – perturbava os estudantes brancos

sobretudo porque estes podem ouvir as palavras mas não compreendem o seu significado. Pedagogicamente, estímulo-os a conceber como um espaço para aprender o momento em que não compreendem o que alguém diz. Esse espaço proporciona não somente a oportunidade de ouvir sem “dominar”, sem ter a propriedade da fala e nem tomar posse dela pela interpretação, mas também a experiência de ouvir palavras não inglesas (hooks, 2020, p. 229-230).

(D)enunciação: sobre nomear a norma, linguagens em transição e as economias políticas da saúde e da felicidade

A escrita deste texto também se teceu quando, em maio de 2018, fui convidada a compor uma mesa organizada por estudantes de pós-graduação do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Brasília que propunha debater “O desmonte da Universidade pública e o papel das Ciências Sociais na resistência”. Naquela ocasião, me vali de dois ensinamentos seminais de Rita Segato na minha formação como estudante e como catalizadora de suas ideias:

- i. a importância de saber detectar quem são nossos antagonistas; e

ii. a importância de dar nomes para as violências que deles decorrem como ato de pulsão ética de quem anseia por reparação, justiça e outros mundos.

Utilizei, assim, uma entrevista que Rita concedeu ao jornal argentino *Página 12* intitulada “Lo más humano de lo humano es la desobediencia” onde ela criticava o uso massivo, sobretudo pela mídia, da categoria “crimes de ódio” para justificar a violência contra as mulheres, contra corpos desobedientes de gênero e dissidentes sexuais. Conceito que, no Brasil, se compara à expressão “crime passional”. Escutemos:

Eu tenho muito medo das categorias que despolitizam. E também me parecem extremamente simplificadoras as monocausalidades: “matou porque odiava”. Ponto, não há necessidade de outras reflexões. Essa ideia de “crime de ódio” é uma análise de-veras norte-americana, psicologizante, que fala de movimentos íntimos, da sentimentalidade: odiar. Contudo, devemos politizar: mostrar a dimensão política e pública destes crimes que são a defesa de um mundo estruturado pelo poder em sua forma primeira – a mais essencial – que é o poder patriarcal. É evidente que podemos ser movidos pelo ódio. O que menos importa é o ódio: não vamos sentimentalizar estes crimes. Fazer isso é colocá-los em um sentimento que é individual e privado quando o que devemos é desfazer esse equívoco (Segato, 2015, tradução minha).

Rita fala justamente da captura de enunciações pela narrativa hegemônica tramada pelo poder patriarcal. Neste caso, o risco é a descaracterização do próprio ato como violento de tal modo que o uso impensado da palavra “ódio” termina por absolver o agressor do crime, diluindo-o no comportamento reconhecível em qualquer um. Ao enunciar equivocadamente eventos que nos violentam cotidianamente, deixamos vínculos desfeitos, perdendo a dimensão estrutural das violências: sexismo, machismo, racismo, capacitismo, transfobia, xenofobia, psicofobia... O que tantos nomes querem dizer? O que sua enunciação – no nosso processo de subjetivação e na (de)nunciação da cena pública – proporcionam?

Dizem muitas: este “equívoco” não é individual, é um projeto – ele coloca em suspeição a responsabilidade da ordem patriarcal que recai automaticamente sobre os corpos e as vidas que desafiam diretamente a sua normatividade. Compreender a política que atua por trás das pautas morais nos fortalece para a recusa aos nomes coloniais. Enunciar estas violências potencializa conexões antes não ditas e permite tecer significados vividos pelas sujeitas sem acesso a direitos e outros discursos possíveis.

Quando Lélia Gonzáles cunhou o *pretuguês* – “a marca de africanização do português falado no Brasil” –, ela enunciou o modo como os brancos silenciam, ridicularizando, a língua falada majoritariamente no país:

Chamam a gente de ignorante dizendo que a gente fala errado. E de repente ignoram que a presença desse *r* no lugar do *l* nada mais é do que a marca linguística de um idioma africano, no qual o *l* inexistente. Afinal quem é o ignorante? [...] Não sabem que tão falando pretuguês (Gonzalez, 1988, p. 70).

Quando Vilma Piedade fala de *dororidade* referindo-se às camadas de experiências das mulheres negras que o feminismo branco, e muitas vezes liberal, não consegue reconhecer como premissa de uma sororidade universal, ela recusa uma irmandade pautada no racismo que desvaloriza as relações de aliança das mulheres negras com os homens negros, cuja ética da branquitude não vê significado no profundo vínculo ancestral que precede seu feminismo. Dororidade enuncia “as sombras, o vazio, a ausência, a fala silenciada, a dor causada pelo Racismo. E essa Dor é Preta” (Piedade, 2017, p. 16). Quando Conceição Evaristo fala de *escrevivência*, ela narra as lágrimas insubmissas que emanam de *histórias reais porque são contadas*, mas também reais porque há um comprometimento entre o escrito e o vivido “no premeditado ato de traçar uma escrevivência” (Evaristo, 2016, p. 8).

Todas elas enunciam a partir do comunitário. Talvez seja nessa interlocução com a relação, com a interação, com o comunal que outros sentidos e outras significações não mais silenciadas podem brotar. Até mesmo entre humanos e não humanos; a escrevivência poderia se articular aqui com a própria noção de paisagens multiespécies que tentamos habitar. Eis o que Jota Mombaça chama de *nomear a norma*. A possibilidade de lutar nessa guerra permanente “contra as imaginações visionárias e divergentes – isto é: contra a habilidade de pressentir, no cativo, que aparência têm os mundos em que os cativos já não nos comprimem” (Se for citação direta, citar a fonte). Um trabalho continuado de reimaginação do mundo que siga “deformando as formas do poder através do tempo”.

Nomear a norma é o primeiro passo rumo a uma redistribuição desobediente de gênero e anticolonial da violência, porque a norma é o que não se nomeia, e nisso consiste seu privilégio. A não marcação é o que garante às posições privilegiadas (normativas) seu princípio de não questionamento, isto é: seu conforto ontológico, sua habilidade de perceber a si como norma e ao mundo como espelho. Em oposição a isso, “o outro” – diagrama de imagens de alteridade que conformam as margens dos projetos identitários dos

“sujeitos normais” – é hiper Marcado, incessantemente traduzido pelas analíticas do poder e da racialidade, simultaneamente invisível como sujeito e exposto enquanto objeto. Nomear a norma é devolver essa interpretação e obrigar o normal a confrontar-se consigo próprio, expor os regimes que os sustentam, bagunçar a lógica de seu privilégio, intensificar suas crises e desmontar sua ontologia dominante e controladora (Mombaça, 2018, p. 11).

Com enunciação fazemos política, demarcamos fenômenos e violências, tecemos alianças na busca “de um vocabulário estratégico e descolonial” (Segato, 2014), que alcance corporalidades e conexões além das fronteiras que (d)enunciam.

Mas há ainda uma dimensão da norma que remete à própria impossibilidade de sua enunciação, justamente porque ocupa e é ela mesma obra do neutro e do universal, cujos eventos históricos “suspendem a gramática humana” precisamente por ignorarem o contrato social que defendem. O grito inaudível (d)enunciado por Rita Segato foge a qualquer representação porque ocupa o lugar do poder de morte monopolizado pelo Estado no ato do contrato social, fazendo das repulsas públicas aos genocídios anunciados e efetivados apenas um clamor sem voz – ainda que haja expressão, o grito inaudível parece nascer sem eficácia de duração, por não ser registrado pela história.

Mas o grito, por uma razão que devemos examinar, tornou-se inaudível. Todas as soberanias foram suspensas e os direitos e recursos de todos os povos foram alienados quando o poder de morte se consagrou lei única, aos olhos do mundo. Uma mecânica primordial aflorou e desbancou a gramática inteligível das leis humanas quando não houve limite para o poder exterminador. [...] Como encontrar a palavra eficiente quando a sintaxe que organiza toda narrativa tenta captar o monstro agramatical, o mecanismo exclusivo da força bruta, e toca o substrato pétreo do inumano, do inenarrável e do indescritível? (Segato, 2009).

Essa agramaticalidade das experiências inenarráveis nos remete à reflexão que Achille Mbembe (2018) faz da escravização como uma das primeiras formas de experimentação biopolítica revivida também, de forma peculiar, nas colônias sob o regime do *apartheid* e nos campos de concentração nazistas – sendo a *raça* crucial para este encadeamento.

[a *plantation*] não é uma comunidade porque, por definição, a comunidade implica o exercício do poder de fala e de

pensamento. Como diz Paul Giroy, “os padrões extremos de comunicação definidos pela instituição da escravidão da *plantation* ordenam que reconheçamos as ramificações antidiscursivas e extralinguísticas do poder em ação na formação dos atos de comunicação. Afinal de contas, não pode haver nenhuma reciprocidade na *plantation* fora das possibilidades de rebelião e suicídio, evasão e queixa silenciosa, e certamente não há qualquer unidade gramatical da fala suscetível de ligar-se à razão comunicativa. Em muitos aspectos, os habitantes da *plantation* vivem de modo assíncrono” (Mbembe, 2018, p. 27-28).

Vidas em “estado de injúria”, em um mundo espectral de horrores, no qual não é mais possível nomear, sonhar e imaginar. No Brasil de 2022, assistimos atônitas um presidente ameaçar, anunciar e efetivar – por ação ou omissão – genocídios todos os dias. Estamos *morrendo de quem no Brasil?* (Holanda, Allebrandt e Dias, 2021). Diante de uma pandemia que paralisou o sistema mundo, a ordem aqui é “não parar”, plantando dissensos e pautas morais enquanto *circuit breakers* na bolsa de valores alavancam, com mais intensidade e frequência, a concentração de lucros pra uns e de juros e ônus pra tantas outras. A gramática inteligível das leis humanas, embora exista e possa imputar tal situação, não é enunciada como ferramenta democrática possível: “o poder de morte se consagrou lei única”.

A estrutura de significação torna-se inalcançável, como palavras ausentes de idiomas e tradução; o Mal não pode ser representado, porque a narrativa somente pode veicular, comunicar, aquilo que obedece à estrutura que doa sentido, à lógica humana, à racionalidade e à gramaticalidade própria de toda linguagem. Fora disto, batemos numa porta falsa, emitimos sons fadados ao silêncio. O que dissermos não conseguirá captar o horror dos sucessos, porque os sucessos são tão ininteligíveis como o próprio abismo da morte (Segato, 2009).

E é então que nos remetemos à origem da banalidade do mal (Arendt, 1999) e do poder de morte (Agamben, 2002) que fundamentam o Estado moderno colonial, as noções de direitos e o limite dessas lutas políticas capturadas pelo Estado, pelas leis, pelo capitalismo: a guerra ao comunitário, a apropriação da terra, o saque em escala global e a degradação das mulheres como técnicas de controle social da acumulação primitiva de produção do extermínio (Federici, 2017).

Refletir sobre a (d)enunciação por meio da ética da (in)dignação não é apenas sobre dar nomes às violências e a conceitos e princípios que alavancam a luta por direitos e pelo pluralismo. Muito mais importante que o nome são as relações os

constituem. Seriam, assim, as conexões ancestrais, comunais e interespecíficas – entre humanos e não humanos – parte do substrato de semânticas que não se submeteram à fala hegemônica? Mundos cujas expressividades se formulam sobremaneira pela comunicação não verbal e pelas relações de corporalidade transespecíficas que nos ensinam sobre outra economia política da saúde e da felicidade. Quais suas potências como enunciadoras, substituindo o silêncio inenarrável de uma pandemia continuada?

Éticas da insatisfação, (in)dignação e reimaginação do mundo

“Los poderosos siempre muestran menos curiosidad que los que no tienen poder porque piensan que poseen todas las respuestas. [...] Pero no poseen las respuestas a las preguntas que se plantean los que no tienen poder” (Corinne Kumar, 2005)¹.

Para muitas, enunciar é ato nascituro de autonomia na disputa pela existência política, sendo a boca um órgão que simboliza fala e enunciação.

No âmbito do racismo, a boca se torna o órgão da opressão por excelência, representando o que as/os brancas/os querem – e precisam – controlar e, conseqüentemente o órgão que, historicamente, tem sido severamente censurado (Kilomba, 2019, p. 33-34).

A boca enuncia, mas também por ela se tortura de fome. Violam-se dignidades aprisionadas – histórica, literal e simbolicamente – em máscaras de flandres reais e imateriais.

A máscara, portanto, levanta muitas questões: por que deve a boca do *sujeito negro* ser amarrada? Por que ela ou ele tem de ficar calada/o? O que poderia o *sujeito negro* dizer se ela ou ele não tivesse sua boca tapada? E o que o *sujeito branco* teria de ouvir? [...] Segredos como a escravização. Segredos como o colonialismo. Segredos como o racismo (Kilomba, 2019, p. 41).

Segredos de forclusão estratégica do inconsciente social não apenas devido “à extrema ansiedade, culpa ou vergonha que causam”, mas, sobretudo, porque

1. “Os poderosos sempre mostram menos curiosidade que aqueles sem poder porque acham que têm todas as respostas. [...] Mas não possuem as respostas às perguntas feitas por aqueles que não têm poder.”

a transposição da boca que enuncia para o ouvido que se dispõe ou é interpelado a ouvir não é um fio linear, um acordo tácito da vida social. Há as falas sem escuta, os gritos inaudíveis, o espaço do terror. “Ouvir” significa menos o uso do aparelho auditivo e mais o ato de tornar-se consciente da própria branquitude – como espectro simbólico da episteme hegemônica – como perpetradora de violências e da própria colonialidade.

Toda mudança de descolonização política (não racistas, não heterossexualmente patriarcal) deve suscitar uma desobediência política e epistêmica. [...] As desobediências civis pregadas por Mahatma Gandhi e Martin Luther King Jr. foram de fato grandes mudanças, porém, a desobediência civil sem desobediência epistêmica permanecerá presa em jogos controlados pela teoria política e pela economia política eurocêntricas (Mignolo 2008, p. 287).

Nessa desobediência epistêmica estão as falas internas, de forja comunitária, o reconhecimento das ancestralidades que precedem normatividades. Narrativas decoloniais contam que *Abya Yala*² carrega cicatrizes de uma história comum de genocídio, escravidão, colonialismo, ditaduras militares e colonialidades do poder, do saber e da vida... Uma *história comum* que ecoou em diversas lutas contra-hegemônicas – da Revolução Haitiana aos movimentos nacionalistas e anti-imperialistas do México, da Guatemala, da Bolívia e de Cuba. No Brasil (do Império à República), insurreições populares vieram de várias paisagens e territorialidades: Confederação dos Tamoios, Levante dos Tupinambás, Guerrilha dos Muras, Guerra dos Palmares, Conjuração Baiana, Resistência Guaicuru, Cabanagem, Guerra de Canudos, greves gerais operárias, Reforma Sanitária Brasileira, Passeata dos 100 mil, Diretas-Já, Movimento Constituinte, Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra, Movimento Negro, Movimento Indígena, Marcha das Margaridas, Movimento Passe Livre, “Não era pelos 20 centavos”... Nas margens e (sul)bsolos tramam-se caminhos possíveis.

Descolonizar-se é estar aberta às outras sensibilidades como referências éticas, solo presente em qualquer sociedade, comunidade, ancestralidade. Rita Segato (2006) em “Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento dos direitos universais” descreve que toda configuração social se constitui entre aqueles(as) que revelam uma “ética da conformidade”, apresentando

2. Na língua do povo Kuna, habitante do norte da Colômbia, *Abya Yala* significa “Terra madura”, “Terra viva” ou “Terra em florescimento”. O termo vem sendo usado como autodesignação dos povos originários do continente como contraponto à expressão colonial “América” (Porto-Gonçalves, 2006).

satisfação com o *status quo*, e aqueles(as) que emanam uma “ética da desconformidade”, uma *ética da insatisfação*.

Nem a insatisfação, nem a dissidência ética são patrimônio de nenhum povo em particular, mas antes atitudes minoritárias na maioria das sociedades. São elas os vetores que assinalam o que está faltando e o que não pode continuar sendo como é (Segato, 2006, p. 225).

A ética da insatisfação fala da insurgência como postura filosófica e como valor, de um desejo ético que mobiliza a história em luta pela expansão de direitos – desde linguagens plurais. (In)dignar-se seria essa recusa à episteme colonial, fundamento mesmo da dignidade humana: é reativa à colonialidade e, por isso mesmo, constitutiva da dignidade. A (in)dignação nos interpela a buscar falas e escutas para além da escrita formatada pelo mundo binário do ocidente. Ela reconhece silêncios, segredos, expressividades dissidentes, em dissonância com a colonialidade, a corponormatividade e o antropocentrismo, fomentando novas gramáticas de enunciação (Holanda, 2015).

A ética, em todas estas acepções, é o que nos permite estranhar-mos o nosso próprio mundo, qualquer que seja, e revisar a moral que nos orienta e a lei que nos limita. É por isso que podemos dizer que se constitui no princípio motor da história dos direitos humanos (Segato 2006, p. 229).

Os povos indígenas e as comunidades organizadas por vínculos comunais, em sua recusa de falar com o mundo hegemônico-branco-colonial como estratégia político-econômica de sobrevivência e (in)dignação, decidiram por séculos de clandestinidade estatal: *falam* sobre como não ser subalternos. Suas cosmologias fluem em temporalidades cíclicas, espiraladas, compartilhadas por dualidades relacionais e comunicações não verbais – conexões em linguagens sensoriais em muitos fluxos.

Entre a dualidade é possível circular... ela é uma das variantes da pluralidade. O binarismo não, ele é a estrutura do único. A modernidade é o mundo do Um. A esfera política, a esfera pública é uma esfera que totaliza, sequestra e monopoliza a política. O mundo público é criado à imagem e semelhança do homem, branco, letrado, proprietário e heterossexual – no sentido de que tem que figurar como pai de família – à sua imagem e semelhança, como parte da história da masculinidade que sequestrou a política (Segato, 2018, tradução minha).

Pouco mais de 20 anos se passaram do Levante Zapatista, em Chiapas, que deu início à retomada e reconstrução de territórios autônomos e autóctones. Em suas cartas, os zapatistas nos ensinam que “*la rebeldía no es cosa de lengua, es cosa de dignidad y de ser humanos*”³ (EZLN, 1996, p. 128) porque a insatisfação e a dignidade rebelde falam em muitas línguas, nascem em qualquer território, brotam das corporalidades, da flor da palavra e não do apreço de ouvir sempre a própria voz.

Não há negociação ou reforma possível, portanto. A luta da descolonização é sempre uma luta pela abolição do ponto de vista do colonizador e, conseqüentemente, é uma luta pelo fim do mundo – o fim de um mundo. Fim do mundo como o conhecemos. Como nos foi dado a conhecer. [...] O apocalipse desse mundo parece ser, a esta altura, a única demanda política razoável (Mombaça, 2016, p. 15).

A descolonização é um projeto de desordem total, de reconhecimento de um estado global de precariedade gerado pela captura cosmológica e epistêmica ainda tão limitada ao especismo e à crença de que toda linguagem trata apenas da construção e defesa de um mundo em pandemia continuada. Quando os muitos mundos em ruínas enunciam todos os dias que não há controle sobre as paisagens multiespecíficas, que coabitamos como parasitas vivos e não vivos, cá estamos em uma órbita econômica e geopolítica amedrontada diante de um vírus. Uma ordem sendo obrigada a retroceder e a reconhecer publicamente que não há previsões na linguagem da certeza e da contenção sobre nosso destino comum.

O “Prólogo” produzido por Virginie Despentes para *Um apartamento em Urano*, de Paul B. Preciado (2019), fala da história das transições de Paul, uma história de errância e busca de um intervalo como lugar de vida.

Constróis mundos desde as margens, e se faz surpreendente sua capacidade para seguir imaginando outra coisa. Como se tua mirada fosse sistematicamente capaz de desestabilizar toda evidência. [...] Passar de uma língua para a outra, de um livro para o outro, de uma cidade a outra, de um gênero a outro: as transições são o seu lugar – sua língua intermediária, sua língua da encruzilhada, sua língua em transição (Despentes, 2019, p. 13, tradução minha).

A enunciação que Virginie faz da existência de Paul Preciado tece transitividades como um devir que pode ser compartilhado. Uma fuga das projeções e de

3. A rebeldia não é uma questão de linguagem, é uma questão de dignidade e de ser humano.

caminhos que cerceiam a nossa imaginação de outros mundos. A linguagem em transição não pode ser circunscrita pois ela transborda... A imaginação de mundos desde corporalidades diversas sensorialmente, emocionalmente, cognitivamente – humanas e não humanas – trama alianças multiespécies, transculturais, corporalmente e sensorialmente livres. Abertas às incertezas.

Existe muita coisa que se aproxima mais daquilo do que se podia constatar se juntássemos as duas imagens: a que você pensa e a que você tem. Se já houve outras configurações da Terra, inclusive sem a gente aqui, por que é que nos apegamos tanto a esse retrato com a gente aqui? [...] Não tem fim do mundo mais iminente do que quando você tem um mundo do lado de lá do muro e um do lado de cá, ambos tentando adivinhar o que o outro está fazendo. Isso é um abismo, isso é uma queda. Então a pergunta a fazer seria: “Por que tanto medo assim de uma queda se a gente não fez nada senão cair?” (Krenak, 2019, p. 58 e 62).

Voos, vozes, gestos, semânticas dissidentes enunciadas desde as periferias não binárias da colonialidade e que imputam o sujeito do *nómos moderno* a romper com os mecanismos de defesa do seu ego e de seu *status* diante de um controle que desmorona em escala mundial. Na tessitura de escrituras e linguagens em transição, novas paisagens nos habitarão, sobre histórias que “nunca ouvimos e nunca imaginamos para nenhuma personagem encarnar” e, por isso mesmo, mantendo viva a capacidade de enunciar sempre o novo de “quem ainda é capaz de experimentar o prazer de estar vivo, de dançar, de cantar” expandindo subjetividades e suspendendo o céu desde outros mundos.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999 [1963].

DESPENTES, Virginie. Prólogo. In: PRECIADO, Paul B. *Um apartamento em Urano: crônicas del cruce*. Ciudad de México: Editora Anagrama; Narrativas Hispánicas, 2019.

EVARISTO, Conceição. *Insubmissas lágrimas de mulheres*. Rio de Janeiro: Malê, 2016.

EZLN. Crônicas intergalácticas – EZLN. Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo. Chiapas: Estampas Artes Gráficas, 1996.

FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. São Paulo: Elefante, 2017.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. *Por uma vida descolonizada: diálogos entre a bioética de intervenção e os estudos sobre a colonialidade*. Tese (Doutorado em Bioética) – Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

GONTIJO, Daniela. *Violência pega?* Tese (Doutorado em Bioética) – Universidade de Brasília, Brasília, 2015.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, n. 92-93, p. 69-82, jan./jun. 1988.

HOLANDA, Marianna A. F. *Por uma ética da (in)dignação: repensando o humano, a dignidade e o pluralismo nos movimentos de lutas por direitos*. Tese (Doutorado em Bioética) – Universidade de Brasília, Brasília, 2015.

HOLANDA, Marianna A. F. *Soluções plurais para os dilemas morais: outras histórias para a captura colonial do Bem Viver*. Apresentação oral. IX Congresso Brasileiro de Bioética. Universidade de Brasília, 07 a 10 set. 2011.

HOLANDA, Marianna; ALLEBRANDT, Débora; DIAS, Luciana O. Morrendo de Brasil: genocídio, pandemia e o horror de 500 mil vidas perdidas. *Le Monde Diplomatique Brasil*. 17 jun. 2021. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/genocidio-pandemia-e-o-horror-de-500-mil-vidas-interrompidas/>. Acesso em: 05 mar. 2022.

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

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

KUMAR, Corinne. *A south wind: toward a new political imaginary. Dialogue and difference*. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

HOOKS, bell. A língua – Ensinando novos mundos/novas palavras *In: hooks, bell. Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2020.

LIMA, Raquel. O esvaziamento da noção de subalternidade, a sobrevalorização da fala e os silêncios como resistência. *Buala*, 13 jan. 2020. Disponível em: <https://www.buala.org/pt/a-ler/o-esvaziamento-da-nocao-de-subalternidade-a-sobrevalorizacao-da-fala-e-os-silencios-como-resis>. Acesso em: 01 maio 2020.

MBEMBE, Achile. Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte. São Paulo: n-1 Edições, 2018.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF*, p. 287-324, 2008.

MOMBAÇA, Jota. Rumo a uma distribuição desobediente de gênero e anticolonial da violência! *Cadernos de Imaginação Política*, 2016. Disponível em: https://issuu.com/amilcarpacker/docs/rumo_a_uma_redistribuicao_a_o_da_vi. Acesso em: 30 abr. 2020.

PEREIRA, Ondina. A regra secreta (resenha: Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre a antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos). *Revista de Estudos Feministas*, v. 15, n. 1, p. 253-254, jan./abr. 2007.

PIEDADE, Vilma. *Dororidade*. São Paulo: Editora Nós, 2017.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Abya Yala. In: SADER, Emir et al. (Orgs.). *Latinoamericana – Enciclopédia contemporânea da América Latina e do Caribe*. São Paulo: Boitempo, 2006.

PRECIADO, Paul B. *Un apartamento en Urano: crónicas del cruce*. Ciudad de México: Editora Anagrama; Narrativas Hispánicas, 2019.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

SEGATO, Rita Laura. *La lengua subalterna II / Ciclo organizado por Lectura Mundi en la Universidad Nacional de San Martín previo a la visita de Gayatri Spivak al campus*. Vídeo, 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=SdYN0yx5Q2Y>. Acesso em: 20 abr. 2020.

SEGATO, Rita Laura. Lo más humano de lo humano es la desobediencia. *Página 12*, “Soy – Sección Política”, Out. 2015. Disponível em: <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/soy/1-4245-2015-10-30.html>. Acesso em: 30 jan. 2019.

SEGATO, Rita Laura. Brechas decoloniales para una Universidad Nuestroamericana. In: SEGATO, Rita Laura. *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo, 2013.

SEGATO, Rita Laura. Da inaudibilidade do grito à inevitabilidade da luta armada. *UnB Agência*, 13 jan. 2009. Disponível em: <http://www.unb.br/noticias/unbagencia/artigo.php?id=97>. Acesso em: 04 out. 2011.

SEGATO, Rita Laura. Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais. *Mana*, v. 12, n. 1, p. 207-236, 2006.

SEGATO, Rita Laura. *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre a antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Bernal, AR: Universidad Nacional de Quilmes, 2003.

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

TAUSSIG, Michel. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem*. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

TSING, Ana L. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no antropoceno*. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.



As vozes da Mãe do Silêncio no Brasil. Crenças na aparição da Virgem Maria

Tânia Mara Campos de Almeida

Introdução

A partir das últimas décadas do século XX houve uma expressiva proliferação de manifestações marianas nos países de formação católica, em especial na América Latina. Nelas, encontram-se padrões estruturais de fenômenos europeus antigos e reconhecidos pela Igreja como mensagens, visões sobrenaturais, e a subsequente erguimento de santuários. Também apresentam elementos novos, relativos a seus contextos locais e nacionais, assim como características do catolicismo globalizado na contemporaneidade e a atual performance dos videntes. Esse conjunto de rupturas e continuidades com o passado as inscreve numa linha diacrônica longa e numa complexa mitologia.

O marco simbólico desses fenômenos latinos está na aparição ocorrida em Medjugorje (Bósnia-Herzegovina), a partir de 1981, que representa o desdobramento e a reinterpretação da ideologia mariana moderna, baseada nos seguintes pontos apocalípticos: o fim do mundo; a justiça divina; a ira de Deus; a intercessão da Virgem, que se apieda dos sofrimentos dos humanos e advoga em seu favor; os pecados da humanidade; os castigos e a reparação por meio da conversão ao plano de salvação. Contudo, distingue-se dos eventos anteriores ao existir por anos e sair de seu nicho sociogeográfico originário, podendo ocorrer onde os videntes estiverem. Cada fenômeno da aparição pode ser considerado como um rito completo em si ou ser inserido numa série inter-relacionada da história da “Rainha da Paz”. Essa aparição ganhou um forte caráter público, consagrou ambientes, rompeu fronteiras confessionais e controles institucionais, servindo-se bastante da mídia, dos sites e das redes sociais.

Na América Latina, após o esvanecimento da presença marcante da Teologia da Libertação nas comunidades católicas, os cultos marianos recrudesceram principalmente entre grupos que ocupavam os níveis menos favorecidos da sociedade ou posicionavam-se contrários à lógica político-econômico capitalista,

onde o sistema tradicional ameaçado lutava para resistir às mazelas contemporâneas, recuperando uma ordem idealizada (indígenas no México e na Colômbia, por exemplo). Liderados por pessoas consideradas puras, oprimidas e sem conhecimento formal da religião, como mendigos no Chile e crianças campesinas no Brasil, tais fenômenos evidenciaram-se subversivos ao se organizarem como uma crítica ao *status quo* e se apropriarem do sagrado sem mediação eclesial. A Renovação Carismática foi o movimento católico que mais se apropriou dessas manifestações, em especial nas áreas onde o catolicismo perdia espaço para outras religiões. Essa apropriação não foi total, mas deslocou significados próprios das classes médias urbanas para os meios populares (Almeida, 2012).

A mensagem anunciada nesses contextos não manifesta o teor escatológico europeu, mas benevolência e acolhimento, advindo de uma Virgem acessível ao povo. Além disso, entre os latinos, os eventos reuniram fiéis de diferentes classes sociais, raças, etnias, escolaridades, gêneros e gerações em *communitas* (Turner, 1974), bem como foram capazes de investir os videntes de um poder praticamente sacerdotal e mediador entre a divindade e os humanos, levando a devoção popular ao seio da Igreja.

Um dos casos é a aparição em Piedade dos Gerais (MG), no interior agrário brasileiro, que ocorre desde 1987 como um “fato social total” e que foi por mim acompanhada de perto no desenrolar da dissertação de mestrado e da tese de doutorado em antropologia na UnB, ambas orientadas pela professora Rita Laura Segato. Sua arguta sensibilidade e seu vasto conhecimento das ciências sociais e humanas contribuíram imensamente para sua análise sofisticada e original.

Embora um acontecimento de antiga tradição, essa aparição confere sentido atual à vida de distintos grupos, conforme me apontou a professora desde as primeiras sondagens de campo. Por esse ensinamento, identifiquei sua dimensão singular, marcante dessa devoção mariana, caracterizando-se por: *i.* crença de que a Virgem é a principal realidade perceptível da divindade ali, tanto que as mensagens são consideradas celestiais e enunciadas em primeira pessoa pelas e pelos videntes; *ii.* capacidade do discurso religioso, emitido inicialmente por crianças, fundar um experimento de sociabilidade; *iii.* ritos coletivos em que as mensagens são reveladas; *iv.* circulação dessas crianças por contextos sociais e geográficos externos à sua origem; *v.* presença de grupo leigo e constantemente aberto a novos adeptos no santuário, formado por distintos valores, projetos sociais e tipos de catolicismo; *vi.* crença no acolhimento amoroso de Maria; e *vii.* anúncio do Reino de Deus para todos (Almeida, 2003a; 2003b).

De modo sucinto, procuro aqui apresentar e discutir tais características por três momentos do fenômeno, oriundos das mudanças de feições das mensagens divinas.

As mensagens iniciais

As mensagens dos três primeiros meses restringiram-se a enunciar as principais figuras simbólicas da aparição. Várias delas evocavam alguns dogmas e a tradição. Elementos do cenário local também se assemelhavam aos europeus, como as imagens do paraíso vislumbradas pelos videntes e os fenômenos ditos sobrenaturais. As semelhanças com as manifestações aprovadas pela Igreja contribuíram para que se acreditasse na veracidade da aparição, embora seu estilo particular fosse se firmando.

No início, as aparições não apresentavam duração constante e exigiam grande disponibilidade dos fiéis, que entravam num ritmo de tempo diferente do habitual: o “chamamento” (Velho, 1987) – dedicação intensa às atividades sagradas, especialmente em movimentos milenaristas. Com propriedades de uma fada, a Senhora aparecia segurando uma varinha, de onde saíam letras douradas ao tocar a nuvem sob os seus pés. As videntes, que tinham 12, 10 e sete anos em 1987, liam em uníssono o texto que ia sendo desvelado. Por intermédio da descrição emocionada das frases e das imagens, o público as partilhava com realismo e ativamente, de modo diverso do padrão europeu.

Essa feição do discurso oracular – frases curtas e enunciativas – dificultava a sua compreensão. O primeiro esforço para sua apropriação era pela busca de seu sentido literal, guiado pela ideologia apocalíptica das aparições modernas. Os devotos, contudo, não conseguiam decifrá-las, pois sua tópica central era a irrupção de um mundo melhor, transformado, não a sua destruição. Era uma tópica benigna, promissora, reconfortante. Foi a própria mensagem que começou a se autodecifrar, ao trazer à tona novos elementos, indicando ser uma linguagem simbólica. De início, o fenômeno constituía-se por uma riqueza de significantes que carregava consigo frágeis concepções oriundas da tradição. Todavia, esses signos não mais se satisfaziam com suas antigas significações.

Novos significados emergiram para as mesmas figuras que Sandra Zimdars-Swartz (1992) encontrou nos antigos fenômenos, sem, contudo, excluir os anteriores. Por exemplo, houve a ressemantização da Mãe Celestial severa e ameaçadora na Mãe Doce. Quando os significados eram discrepantes e não podiam conviver num único campo semântico na nova tópica, outra figura (que já tinha seu espaço reservado na simbologia mariana) se colocava. Esse foi o caso do Deus onipotente, irado e punitivo, que enviava castigo aos pecadores. Em Piedade, ele se tornou um pai amável e permissivo, agradecendo a presença das pessoas e enviando-lhes presentes, enquanto outra imagem personificada, o Demônio, passou a punir as pessoas e a desejar o fim do mundo.

Cabia a tais significantes iniciais apenas lançar as figuras básicas desse mito, inseri-lo na mitologia cristã e na história das aparições e, ainda, reservar os seus espaços, constituindo-se numa enumeração de temas. O princípio ativo de tais frases era o modo como apresentavam os dizeres, o que as tornava matrizes de figuras, “frases-mãe” (Barthes, 1977). Algumas dessas frases declaravam repetidamente as figuras. Porém, diante da enorme carga semântica que uma figura representa, era o argumento que a fazia significar sob o prisma de uma de suas significações, marcando o seu lugar de fala. Ainda que as figuras de Piedade fossem idênticas às do passado, era a especificidade de seus motivos que as introduzia à inovação ao ressemantizá-las.

Através das aparições iniciais, acompanha-se a fundação do santuário a atribuição de novos papéis a atores sociais e a estruturação do rito atual, o qual confere poder e especialidade à mensagem. A mera declaração dessas figuras foi capaz de modificar o local, erigindo novas realidades entre os adeptos. Nessa fase, a mensagem exerceu seu aspecto performático em plenitude (“atos de fala” de Austin, 1962): ao destruir a ordem instituída e erguer outra, magicamente agia mais do que dizia. Ela criou ali um universo, como Deus, o próprio Verbo, ao enunciar nomes no *Gênesis*.

Após as primeiras mensagens, mudanças em níveis mais profundos passaram a ser visíveis, promovendo um mundo novo no santuário, resultado da inter-relação das mensagens com a interpretação dos fiéis. Aos pés da Virgem, eles deixaram de ser reconhecidos por suas identidades costumeiras, adquirindo a condição única de suas “pequenas crianças”. A mensagem conseguiu criar, acima das definições específicas e ordens normativas de ligações sociais, um elo genérico entre eles, liberando-os dos constrangimentos de *status* e papel social. Em suma, a mensagem provocou a transição da realidade cotidiana a outra especial, caracterizada pelo espírito de *communitas* (Turner, 1974) e, assim, diluiu alguns problemas da localidade à época.

Cada símbolo apresentado nas figuras trouxe consigo novos valores morais e princípios de organização, em acréscimo aos anteriores. Essas associações foram vinculadas a personagens sagradas do cristianismo, que são exemplos de perfeição, bem como a campos cognitivos e afetivos. Foram as significações diferentes, plasmadas nesses personagens, que passaram a orientar o comportamento de homens e mulheres, pais e mães. Por isso, ainda que a *communitas* seja um movimento revitalizante da estrutura social, quando legitima as antigas significações dos símbolos, também representa um perigo devido a seu caráter liminar, que pode conduzir a uma nova ordem.

O segundo momento da aparição

Após essa experiência de *communitas*, o fenômeno tomou rumo diferente. Não só a chegada de romeiros trouxe à cena atores sociais desconhecidos, como a mensagem se recriou e fundou outra ordem identitária a partir de dezembro de 1987. Ela passou a ser longa e, gradativamente, a perplexidade dos primeiros contatos com o sobrenatural foi substituída por sua compreensão. As figuras, apenas enunciadas em unidades mínimas, expressaram-se em cadeias maiores de signos, orientando seu sentido, embora seu estilo hermético e enigmático tenha sido preservado, uma vez que tais signos se mantiveram carregados de possibilidades significativas não explícitas. Foi nessa dinâmica de interação entre os dois padrões discursivos que o mito vivido se concretizou como realidade cotidiana, fundou o santuário “Vale da Imaculada Conceição” e, nele, a comunidade “Grupo da Fraternidade”. Foi o preenchimento da fala oracular com conteúdos históricos e circunstanciais que marcou esse segundo período da aparição, no qual se reviveu novamente o *Gênesis*, quando Deus transferiu o seu poder de nomear ao ser humano, fazendo-o também criador. Por exemplo:

Aqui no Brasil, terça-feira, abraçarei todo mundo. Ao dia, a partir das 8 horas da manhã. E vocês vão sentir no coração que eu estou presente aqui. E vão ver que eu vos amo de verdade. E os sinos de Natal tocarão na noite de terça-feira. Vocês passarão a conhecer Deus verdadeiramente. [...] E daí pra frente é que vai começar o verdadeiro Reino de Deus, que levará mais de três anos, mas começará por estes dias. Mas Jesus enfrentará com vocês por estes três anos. [...] O Reino descerá aqui, quarta-feira (Gravação de 14 de dezembro de 1987).

Nessa mensagem, 40 famílias da região foram eleitas para viver nesse reino, que era o santuário. Estas tinham o perfil de pobreza, humildade e sofrimento. Ao ocuparem a terra santa e desfrutarem com intimidade da presença da divindade, foram retirados da posição desprestigiada, invertendo-se a hierarquia por darem início à construção do mundo novo e dele participarem. Assim, a figura dos pequenos e das criancinhas, que abarcava a todos, começou a ser associada aos oprimidos. Ao ser fixado um sentido hegemônico, a manifestação tomou outro caráter, revelando o contexto sociopolítico em que surgiu: um momento de tensão estrutural.

No mundo novo, encontrou-se revelada a comunidade campesina ideal. Assim, se a comunidade é a cápsula protetora do campesinato (Woortmann, 1990), ela o é por se constituir numa ordem moral, postulada pela reciprocidade

entre famílias iguais. Ressalta-se o espírito de reciprocidade entre elas, que se firma pela recusa ao negócio e à mercadoria da Modernidade (Mauss, 1967; Polanyi, 1971; Sahlins, 1978). Por isso, ali, não se assalaria e, pela mesma ética, não há comércio. Mais que objeto de trabalho, a terra é o espaço da família; mais que uma resposta a uma necessidade prática, o trabalho é uma ocasião festiva, cujo significado simbólico é a reprodução da comunidade; e, mais que a permuta de objetos entre indivíduos isolados, a troca se dá entre famílias e entidades hierárquicas. O centro da troca é a comida e seu valor social não se limita às qualidades alimentícias, envolve a linguagem ritual, que fala dos princípios campesinos. Depois que se mudaram para o santuário, os camponeses conheceram a fartura material e suas necessidades básicas foram supridas através de mutirões, trabalho e refeições coletivos, bem como de doações dos romeiros.

Há aqui duas formas do catolicismo popular brasileiro (Oliveira, 1985; 1986). A primeira delas está no campo, onde as concepções religiosas regulam as relações sociais pelo modelo celeste: os poderosos devem proteger os fracos e estes lhes devem lealdade, revestindo a prática da dominação de dever moral. As relações de dependência, que associam o camponês ao senhor poderoso, refletem o vínculo devoto – santo, base sobre a qual o imaginário constrói representações e práticas do culto aos santos. Logo, o catolicismo estabelece os limites da dominação, tanto que, quando camponeses se viram incapazes de retornar à ordem cósmico-social campesina irromperam movimentos religiosos no país. Esse mecanismo reside na concepção do tempo perene: desde a Criação até o Juízo Final o mundo é o mesmo, não havendo a dimensão temporal de uma história linear – nem, por isso, fatalista. Mas, não há um projeto social alternativo, pois a contestação se dá apenas pela idealização do passado.

Na aparição, cujo núcleo foi gerado pelas motivações do catolicismo rural, irrompeu-se um novo mundo num tom de alegria e esperança. Outra expressão do catolicismo popular, vinculada à Teologia da Libertação, viabilizou essa proposta libertadora, recuperando a comunidade campesina sem restaurar um passado idealizado e, ao mesmo tempo, rompendo com o particularismo do campo. Presente no local pelas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), sua espiritualidade centra-se na Bíblia, na vida coletiva e na congregação leiga, apesar de ter relações orgânicas com a Igreja. Todas integram o processo de renovação pastoral e transformação social. É na função religiosa que os agentes se diferenciam, evangelizando em pequenas coletividades e difundindo a ideia de que a humanidade deve realizar os projetos de Deus aqui e agora.

Embora não haja total identificação do santuário com as CEBs, nota-se uma utopia de sociedade que norteia sua práxis social e política. Ancorado nas mensagens e na fonte bíblica, esse ideário recuperou o mito da libertação do

povo eleito, motivando a implosão da ordem vigente a partir da perspectiva radical de igualdade social e partilha. Assim, a ressemantização das figuras do núcleo de sentido da religiosidade preexistente produziu uma síntese própria, num processo de superposição de campos semânticos.

A difusão da mensagem

À medida que o tempo transcorria, surgiam fiéis de outras regiões e variados grupos sociais e raciais, transformando o santuário num centro de romaria. A maioria pertencia a um movimento desconhecido dos camponeses, a Renovação Carismática Católica. Esses devotos foram os que apoiaram a aparição, uma vez que foi rejeitada pelos dirigentes das CEBs como misticismo popular e “ignorância” religiosa, incompatível com a visão modernizadora e racionalizadora da fé. Com osromeiros, outras formas de reciprocidade e relação com o sagrado despontaram. À comunidade coube cuidar da “felicidade” do fenômeno (Tambiah, 1985): sustentá-lo no dia a dia, acolher os visitantes e propagar a mensagem; aos peregrinos coube nutrir a aparição: com doações, notoriedade e novas interpretações às falas oraculares, dinamizando a manifestação, da mesma maneira que impulsionaram ali a Modernidade.

Foi o ritual da aparição, fixado nesse terceiro momento, que amenizou as diferenças entre os grupos, preparando-os em espírito de igualdade e permitindo à mensagem se dirigir a todos. A mensagem também sofreu alteração, acomodando as diferenças: não mais associava os sofrendores aos pobres, mas a todos com o coração dilacerado. Se, no começo, a mensagem conclamou à modificação local, no segundo período, estruturou o Reino de Deus ali, no último momento, enfocou a transformação do planeta e a conversão da humanidade. Além disso, a partir de 1988, a mensagem passou a ser enunciada em primeira pessoa, como se fosse a própria Virgem, por meio das videntes em transe. Esse episódio ocorreu no altar de uma igreja na capital do estado, quando foram convidadas por um sacerdote a participar da missa. Inaugurou-se, então, a forma pela qual a aparição seguiu existindo, a peregrinação da Virgem por cidades brasileiras e estrangeiras, e a apropriação da mensagem enquanto realidade em si, um texto em separado do contexto de sua produção e das crenças a ele vinculadas.

A adesão dos carismáticos, em busca de uma relação clientelista com a Virgem, impediu a perpetuação de seu tom revolucionário, tornando-o uma utopia moderada. Tenha-se em consideração que os poderosos locais se reaproximaram do fenômeno e dele se beneficiaram economicamente com as romarias. Ao núcleo original, gerado pelo catolicismo campesino, sintetizado a partir do pensamento libertador, foi agregada a Renovação Carismática, uma

perspectiva de privatização religiosa independente das implicações sociais e morais. Contudo, sua presença não foi suficiente para retirar da aparição as estruturas do mundo camponês, nem caducar o projeto social ali gestado.

Enfim, fazendo eco a trechos bíblicos referentes ao poder divino de erguer universos que a palavra em si adquire, após Deus e o homem a terem possuído no *Gênesis*, a Virgem, que é pura palavra, tomou vida própria e saiu pregando. Ao tomar vida, ela foi capaz de recriar o santuário, perpetuando-o sob novas circunstâncias.

Considerações finais

O presente capítulo apresentou um fenômeno comum e antigo ao catolicismo popular brasileiro: as aparições da Virgem Maria. De modo específico, centra-se no fenômeno que ocorre desde 1987 até hoje em Piedade dos Gerais, interior do estado de Minas Gerais. Trata-se de um verdadeiro “fato social total”, que envolve diversas dimensões da experiência humana em articulações novas e transformadoras, inseridas em uma mensagem utópica de fé e esperança.

Embora seja um acontecimento pertencente a uma longa tradição europeia, revela-se atual ao conferir sentido e infundir emoções à vida de distintos grupos sociais que a ele se vinculam diferentemente (grupos agrários, urbanos, pobres, ricos, leigos, religiosos, dentre outros). Essa sua grande capacidade inovadora e aglutinadora da diversidade social encontra-se nos mínimos detalhes que o compõem, a começar pelo fato de ali ser a própria fala da Virgem a principal realidade perceptível da divindade, assim como pelo fato de a força de um discurso religioso, emitido por crianças em estado alterado de consciência, fundar um revolucionário experimento de sociabilidade, um verdadeiro laboratório social, como dizia a mestra Rita Laura Segato em nossos encontros de orientação.

Muitas das reflexões contidas neste trabalho extrapolam as especificidades da referida manifestação, podendo ser observadas também como parte de outras expressões do catolicismo no mundo, em particular na América Latina. Contudo, atenção especial é dada à sua dimensão singular, que chama atenção pela originalidade e ocorre exclusivamente dentro desse contexto psíquico, histórico-cultural e socioeconômico brasileiro, sem interferência eclesial e organizado, em seu núcleo fundante, por grupos leigos e camponeses.

Referências

- ALMEIDA, Tânia Mara Campos de. Marian cults and apparitions in Latin America. In: *Encyclopedia of global religion and society*, 2 v. Los Angeles, CA: Sage Publications, 2012.
- ALMEIDA, Tânia Mara Campos de. *Vozes da Mãe do Silêncio – a aparição da Virgem Maria em Piedade dos Gerais (MG)*. São Paulo: Attar Editorial, 2003a.
- ALMEIDA, Tânia Mara Campos de. A aparição de Nossa Senhora em Piedade dos Gerais (MG). In: STEIL, Carlos Alberto; MARIZ, Cecília Loreto; REESINK, Mísia Lins (orgs.). *Maria entre os vivos: reflexões teóricas e etnografias sobre aparições marianas no Brasil*, p. 139-174. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2003b.
- AUSTIN, John Langshaw. *How to do things with words*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962.
- BARTHES, Roland. *Fragmentos de um discurso amoroso*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.
- MAUSS, Marcel. *The gift: forms and functions of exchange in archaic societies*. New York: The Norton Library, 1967.
- OLIVEIRA, Pedro R. Comunidade, igreja e poder: em busca de um conceito sociológico de Igreja. *Religião e Sociedade*, v. 13, n. 3. 1986.
- OLIVEIRA, Pedro R. *Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985.
- POLANYI, Karl. *The great transformation*. Boston, MA: Beacon Press, 1971.
- SAHLINS, Marshall. *Stone age economics*. London: Tavistock, 1978.
- TAMBIAH, Stanley. A performative approach to ritual. In: TAMBIAH, Stanley. *Culture, thought and social action*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.
- TURNER, Victor. *The forest of symbols*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1974.
- VELHO, Otávio. O cativo da Besta-Fera. *Religião e Sociedade*, v. 14, n. 1, 1987.
- WOORTMANN, Klaas. Com parente não se neguceia. O campesinato como ordem moral. *Anuário Antropológico*, n. 87, 1990.
- ZIMDARS-SWARTZ, Sandra. *Encountering Mary*. New York: Avon Books, 1992.



II. Raça, Estado, violência e os “Outros”

A fuga dos espelhos: violência, mimesis e alegorias patriarcais em *O iluminado*¹

Danú Gontijo

“Tal é a alegoria da alteridade vencida e condenada ao destino servil da semelhança. A nossa imagem no espelho não é pois inocente. Por detrás de todo o reflexo, de toda a semelhança, de toda a representação, esconde-se um inimigo vencido. O Outro vencido e condenado a não ser senão o Mesmo” (Baudrillard, 1996).

“Nada mais difícil, quando se procura um caminho, que descobrir se a força que nos empurra vem do desejo de fugir ou do desejo de buscar. Talvez, em algum nível bem profundo, nem haja qualquer diferença entre esses desejos” (Verger, 1997).

Minha tese de doutorado, cujo título é uma pergunta – “Violência pega?” – é, sem dúvida, uma tese segatiana. Busquei, ali, arguir parte dos engenhos de (re)produção da violência: como se gesta, se replica e se propaga, sob a presciência de que há algo que pega, um efeito mimético, imitativo e reiterativo, que imprime “serialidade” à violência e a transforma em um “quase-automático”, um conceito segatiano. Para a autora, a violência é expressiva do poder jurisdicional, e como toda linguagem, estabiliza-se e se reproduz com certo automatismo e invisibilidade (Segato, 2003a, p. 113). Rita Segato (2006) elabora sua tese partindo da metáfora da língua/linguagem para entender a violência, que, apesar de volver-se em um “quase-automático” e produzir efeitos de reprodutibilidade avassaladores, contém, em seu âmago, as ferramentas para sua própria desestabilização.

Ao trilhar pelas rotas de Segato e suas claves para entender a violência, pude pensar o gênero como uma máquina mimética de (re)produção de subjetivida-

1. Texto lido no simpósio em homenagem ao pensamento da professora Rita Segato, em 7 de novembro de 2018, adaptado a partir de minha tese de doutorado “Violência pega?” (Gontijo, 2015).

de, e dizer que o gênero alegoriza o poder em si e replica sua estrutura em uma cena fundacional familiar, primordial, cuja pedagogia é a pedagogia das relações familiares na desigualdade inerente a suas figuras.

A preponderância do gênero é uma prova viva do poder mimético. Para Segato (2003a, p. 13), “o gênero é instância paradigmática de todas as outras ordens de *status*”. O modelo que formata o poder e sua máquina mimética mais potente é paradigmático, porque no solo simbólico onde grassa a violência está a assimetria, e o gênero é justamente a matriz replicável de poder que alegoriza a disparidade, sendo um referente preponderante e onipresente de distribuição de *status* e de hierarquização.

A pedagogia mimética do gênero é a pedagogia da cena familiar, a cena primeva do sujeito, uma cena que se funda historicamente, mas que se refunda todos os dias na instituição familiar. Podemos ver nos formatos das instituições sociais o crescimento exponencial do formato do gênero, a matriz que instaura a disparidade. Nesse sentido, entendo que o gênero é o protótipo da máquina mimética da produção de subjetividade, porque ao refundar a história patriarcal na história da cena fundacional familiar – ou seja, na história individual de cada ser – replica uma modelização e funda um referente ao habitualizar, normalizar. E esse modelo reproduz-se pelas maquinarias sociais, na família, nas escolas, nas relações sociais e, sobretudo, na mídia, onde ganha vulto por meio do espetáculo, mediante a replicação de um formato que já nos é familiar.

Vejo no filme *O iluminado*, de Stanley Kubrick, inspirado no livro de Stephen King, uma alegoria da teoria de Rita Segato e de minha própria tese de doutorado. Nesta, trago uma digressão sobre o filme, que conta a história de Jack Torrance, a personagem de Jack Nicholson, escritor frustrado e desempregado. O filme inicia-se numa sequência em que ele, a esposa e o filho sobem a serra, onde ele fará uma entrevista no Overlook Hotel, para atuar como zelador durante o inverno, período em que o hotel é sempre desativado. Jack se mostrará, no entanto, zelador de uma ordem. Aliás, zelador é uma metáfora acertada e oportuna para o mandato do qual Jack será cumpridor. É ilustrativo também do mandato de que nos fala Rita Segato.

Já na entrevista com o gerente Ullman, Jack é informado de que os invernos costumam ser duros e solitários, e de que o hotel foi cenário de um terrível crime: um zelador anterior, de nome Charles Grady, matou a esposa e as duas filhas e depois se matou. Jack é contratado e logo se muda com a família para o local, o Hotel Overlook, que literalmente se traduz “olhada por cima” e que expressa dupla acepção: tanto significa “não reparar”, como ter “uma vista abrangente”. Chegam ao hotel no dia em que estão encerrando as atividades para o inverno. O chef de cozinha do hotel, Dick Hallorann, um homem negro, os recepciona

e lhes apresenta o hotel. Faz uma conexão imediata com a criança, quando repara que compartilham mediunidade, o que Hallorann explica ser “iluminação”, que diz ter aprendido com sua avó, também médium. A criança fica temerosa. Já “viu” um rio de sangue que invade o hotel, uma metáfora que alude ao sítio erguido sobre um cemitério indígena. Mas Hallorann o certifica de que não há o que temer, e de que evite um quarto, supostamente onde o antigo zelador matou a esposa e as crianças. Hallorann também diz que, em qualquer eventualidade, podem “comunicar-se” (por telepatia).

Danny, Wendy e Jack instalam-se no hotel onde ficarão meses isolados, fato para o qual Jack se diz animado: sua intenção é aproveitar o retiro para escrever. Mas Jack não escreve. Presumir-se escritor é só mais uma marca de sua arrogância. Estereótipo do patriarca decadente, Jack ostenta uma caricatura da caducidade patriarcal, um homem frustrado, mas que mantém as aparências, controlando e agenciando a admiração de Wendy, que encarna o protótipo da boa esposa e da mulher frágil.

Num crescendo de irritação, Jack, obviamente frustrado consigo mesmo, encontra escape na culpabilização da família. Wendy entra no recinto onde Jack supostamente estaria trabalhando e Jack, contrariado, impõe uma nova regra: esteja ele datilografando ou não, ou seja, independentemente do que esteja fazendo, Wendy não deverá interrompê-lo jamais. Não tarda para que Wendy descubra que Jack só escreve a mesma coisa, repetindo uma frase *ad infinitum*: “só trabalho sem lazer faz de Jack um menino sem graça”. São calhamaços de uma única frase, uma metáfora afiada a propósito da mimesis e da reprodução desenfreada dele nas sociedades de massa.

Em minha tese, ao analisar o Caso Wanda², pude pensar não somente as violências de gênero, mas a violência em suas várias dimensões, como se o caso guardasse, em seu âmago, o mundo inteiro. Em decorrência da espetacularização do caso pela mídia, o feminicídio de Wanda desatou uma onda de outros feminicídios por fogo. O que era antes um meio incomum para se matar mulheres, com quatro casos por ano, torna-se recorrente, com 40 a 50 casos ao ano. Ou seja, o Caso Wanda não inaugurou os feminicídios por fogo na Argentina; depois dessa ocorrência, porém, os feminicídios e as tentativas de feminicídios por fogo aumentaram drasticamente, passando de três em 2008, e seis em 2009, para 136 mulheres queimadas vivas em três anos (entre fevereiro de 2010 e fevereiro de 2013), de modos assombrosamente semelhantes. A tese surge da constatação de

2. Refiro-me ao feminicídio de Wanda Taddei, na Argentina, em 2010, e aos feminicídios que se desataram em subsequência – um exemplo paradigmático do efeito mimético na era midiática-digital-espetacular.

que a cobertura midiática do Caso Wanda foi central no aumento de um *modus operandi*: o uso do fogo no assassinato de mulheres.

O crime que matou Wanda foi atroz, mas a mídia potencializou a atrocidade exponencialmente. Produziu um efeito mimético, o que nomeei na tese de efeito Wanda³. O feminicídio de Wanda e o modo como foi divulgado propagou, em parcela significativa de espectadores, um sentido – um sentido convocatório que exemplifica também a violência expressiva de que fala Rita Segato. Uma interpelação a outros homens agressores. A transmissão de uma mensagem, pela comunicação de um enunciado que encontra em sua réplica – e na acepção dupla da própria palavra – uma resposta e, ao mesmo tempo, uma imitação.

“Zapeando” de volta ao filme, seu ponto alto, e alusivo ao sentido convocatório de que fala Rita Segato, é a aterrorizante cena do banheiro. Jack, o zelador, encontra-se ali com o zelador passado, Grady, que assassinou esposa e filhas. Portador de uma mensagem, o fantasma do passado convoca Jack a repetir seu ato: zelar pelo *status quo*. Jack reconhece Grady: “você foi o zelador aqui”⁴. Mas Grady retruca, diz que “lamenta divergir”, mas que o zelador é Jack. “Você foi sempre o zelador”. A conversa entre os dois se torna, de repente, uma conversa

3. Referi-me a efeito Wanda em alusão ao efeito *copycat* ou efeito Werther, este cunhado em referência à onda de suicídios no século XVIII de jovens mimetizados com Werther, a personagem protagonista de Goethe em *Os sofrimentos do jovem Werther*, que comete suicídio com um tiro em razão de uma desilusão amorosa. O romance de Goethe foi publicado em 1774 e provocou ondas de suicídios – *suicide clusters* – por toda Europa.

4. Diz Grady em alusão aos assassinatos das filhas e esposa:
Delbert Grady: *Did you know, Mr. Torrance, that your son is attempting to bring an outside party into this situation? Did you know that?*

Jack Torrance: *No.*

DG: *He is, Mr. Torrance.*

JT: *Who?*

DG: *A nigger.*

JT: *A nigger?*

DG: *A nigger cook.*

JT: *How?*

DG: *Your son has a very great talent. I don't think you are aware how great it is. That he is attempting to use that very talent against your will.*

JT: *He is a very willful boy.*

DG: *Indeed he is, Mr. Torrance. A very willful boy. A rather naughty boy, if I may be so bold, sir.*

JT: *It's his mother. She, uh, interferes.*

DG: *Perhaps they need a good talking to, if you don't mind my saying so. Perhaps a bit more. My girls, sir, they didn't care for the Overlook at first. One of them actually stole a pack of matches, and tried to burn it down. But I "corrected" them sir. And when my wife tried to prevent me from doing my duty, I "corrected" her.*

entre pares, confrades, “de zelador para zelador”. Uma perfeita alusão à fratria de que nos fala Segato.

Grady avisa Jack que seu filho tenta se comunicar com “um agente externo”. Refere-se a Dick, o chef de cozinha negro que é médium, está de férias na Flórida e que, de fato, virá em socorro de Danny. Os zeladores chamam-no *nigger*, um modo pejorativo de dizer negro nos Estados Unidos. A fratria patriarcal é também branca e racista. Grady logo comenta o talento mediúcnico do menino. Diz Grady a Jack: “Ele tenta usar esse talento contra a sua vontade”. “A culpa de o menino ser desobediente é da mãe”, retruca Jack. Grady convoca-o então à réplica, ou seja, a repetir seu feito:

Minhas meninas, senhor, elas não ligavam a mínima para o Hotel Overlook. Uma, de fato, roubou uma caixa de fósforos e tentou queimá-lo. Mas eu as corriji, senhor. E minha esposa, quando tentou me impedir de cumprir o meu dever, eu também a corriji (Kubrick, 1980).

O enunciado da correição e da obediência parece ser a mensagem implícita em todo feminicídio. O cumprimento do mandato da correição pela autoridade, a quem cabe o dever de corrigir, consertar, castigar. Vejo em *O iluminado* uma alegoria da mimesis, e da réplica em sua dupla acepção (repetição e resposta). Não é um filme de terror, mas um pastiche de terror, como bem assinalou Frederic Jameson (1995), em artigo sobre a historicidade em *O iluminado*. O terror metaforiza o patriarcado, o terror patriarcal.

Em sua tese sobre os feminicídios de Ciudad Juárez, México, Rita Segato (2005) postula que funciona ali a transmissão de uma mensagem para “iniciados”: “Tudo parece fazer parte de uma grande máquina comunicativa cujas mensagens tornam-se inteligíveis somente para quem, por alguma razão ou outra, adentrou o código”. Podemos entender a cena do banheiro de Kubrick também como alegoria da violência expressiva de que fala Segato.

Essa mensagem, implícita em todo feminicídio, encontra cumplicidade também na mídia. Ao propor um paralelo com a mensagem que os meios de comunicação transmitem aos “espectadores iniciados”, Grady, o fantasma, é a convocação do passado à repetição, para que não se desvencilhe, para que a história se repita. A violência é a sombra da repetição do passado, é o sinal de que estamos mimetizados com um modo, que é o paradigma da força bruta.

Podemos entender, ainda, o fantasma do zelador como a própria alegoria da mídia. É o espectro da mídia em si que se encontra com a personagem de Jack Nicholson no banheiro masculino. A mídia é reprodutora desse eco patriarcal

que atualiza o passado patriarcal. A ordem patriarcal-colonial-moderna só sobrevive com sua atualização cotidiana.

O Jack Nicholson de *O iluminado* não está possuído pela maldade em si nem pelo demônio ou alguma força oculta semelhante, mas simplesmente pela História, pelo passado americano [decifra Jameson, 1995, p. 93].

De fato, Jack não encarna o demônio ou a maldade, mas o passado e sua convocação incessante à réplica, à resposta, ao paradigma patriarcal e à sua larguíssima duração, que Segato nos descreve tão bem. É a mimesis do desejo que toma por modelo a autoridade patriarcal. O desejo de repetir vem do desejo da onnipotência que a figura patriarcal enseja; o desejo do pódio de que fala Hilan Bensusan, que é, trocando em miúdos, a tese de Paulo Freire: o desejo de ser quem oprime, de ter o poder que acreditamos que quem oprime tem, porque um olhar ainda se ergue a ele. Nesse sentido, importa perguntar: “Em quem você se espelha?” “Quem (ad)mira?”

Esse modelo convoca homens a identificar-se com a figura de autoridade, do patriarca, a figura de um Senhor com letra maiúscula, um pai deificado. Essa identificação leva também a que os homens se arroguem uma posição de mando, que exige obediência e, conseqüentemente, se outorga o lugar de corrigir e punir. Arregimenta, sobretudo, homens frustrados, ressentidos e emasculados, o que Kubrick parece ter entendido bem. Jack escancara a caricatura da frustração da onnipotência.

Na minha tese busquei ver como a produção de subjetividade que modeliza a lógica patriarcal, em sua feição bélico-expressiva, e como a face do espetáculo na era midiático-digital estão no cerne da modelização que assegura a ordem colonial-moderno-estatal. Esta se organiza sob a égide do pódio, do *status*, da autoridade, com suas feições masculinas e brancas. É o próprio deus que construímos à imagem e à semelhança do que costumamos chamar masculinidade. Não por acaso, “a figura do Senhor” que organiza a maioria das religiões vigentes encontra seu paralelo no *Big Brother* orwelliano, o “Grande irmão”, que expressa o cerne também do espetáculo, em termos debordianos.

Como no texto de Rita Segato (2003b) “A célula violenta que Lacan não viu”, em *O iluminado*, o que Frederic Jameson não viu é que o *Zeitgeist*, o fantasma da história que nos impele à repetição, tem uma cara, e essa cara é patriarcal. O filme alegoriza a história, evidentemente, mas a história da opressão, e da repetição da opressão, em sua face patriarcal-genocida. A mensagem repassada no banheiro é a do fantasma do tempo, o eco da história que nos prende ao es-

pelho. Mas essa mensagem é um trato entre pares, entre senhores, entre a fratria masculina⁵.

No entanto, no filme de Kubrick, a ruptura do espelho é iminente. A mulher, que parecia um exemplo de debilidade e submissão, revida e logra prender o marido na despensa. “Sua esposa aparenta ser mais forte do que imaginávamos [...] Algo mais... capacitada.”, diz o zelador confrade, que aparece para soltar Jack.

Dá-se uma terrível perseguição. Ao acoessar o próprio filho, com o intuito de assassiná-lo, entram no labirinto do jardim. O final é, contudo, surpreendente. A criança ganha do pai no labirinto, alegorizando saídas, modos de escape. Na tática de Danny, Tiago Eli Passos vê um *princípio de (desprograma)ação*:

O que Danny fez foi, em última instância, confrontar a gravidade e violência do labirinto, que se afigurava como a mais inescapável justiça correcional – do “*you must correct them!*” –, com uma tática tão surpreendente e insólita quanto desajuizadamente brilhante: aplicou a travessura, a inventividade e a indisciplina exatamente quando elas pareciam menos vantajosas, úteis, factíveis e recomendáveis. Tática que remete ao brincar, princípio de (desprograma)ação que – não sem razão para isso – tanto encantou Walter Benjamin, e tanto fascina Giorgio Agamben (Passos, 2013, p. 17).

Ao interpretar *O iluminado* à luz de *O crime perfeito* de Baudrillard, vejo semelhanças consideráveis. O espectro do patriarcado é a mensagem que se transmite. O patriarcado é o próprio crime perfeito de que fala Baudrillard, a perfeição que se repete. A despeito de nos mostrar a ordem colonial-moderna-patriarcal em todo seu terror, Kubrick nos aponta, como Baudrillard, o que poderíamos chamar de “um final reexistente”.

Para Baudrillard, se um crime se perpetua é porque necessariamente perpetrador e vítima estão confundidos(as). Digo em um artigo, juntamente com Ondina Pena Pereira:

Para Baudrillard, há uma radicalidade essencial na reiteração e perpetuação de um crime: “Se as consequências do crime são

5. Aqui faço alusão também às pessoas indígenas ali exterminadas etc. Ou seja, quando digo patriarcal, lembro que não faço alusão somente a corpos de mulheres, mas a corpos femininos e feminizáveis, e também a corpos racializados, todos submetidos pelo paradigma da força bruta, no qual um corpo é domesticável. Como já disse, na esteira de Segato, tal paradigma assume diversos significados: apropriação de territórios, dominação de povos, incluindo, por certo, corpos de homens “vencidos”, subalternizados, “feminizados”, isto é, usurpados e violados, como ocorre com as violações sexuais em presídios masculinos.

perpétuas, é porque não há nem assassínio [sic] nem vítima. Se houvesse um ou outra, o segredo do crime alguma vez seria desfeito e o processo criminal seria resolvido. O segredo consiste afinal em um e outro estarem confundidos [...]” (*apud* Baudrillard, 1996, p. 21). Com isso, o pensador não nos diz que ambos são iguais ou que não há opressão/dominação, mas chama atenção para o fato de que um sistema só se eterniza quando opressor e oprimido se confundem, quando um é *speculum* do outro e nutre este reflexo [...] (Gontijo & Pereira, 2012, p. 324).

Fugir do espelho⁶ é o primeiro passo para fazer com que o desejo reexista. É romper o ciclo da violência, como faz Tonho, no filme *Abril despedaçado*, ou como os irmãos Dagobé de Guimarães Rosa. A chance de pugnar a perfeição do crime é não se deixar capturar na clausura do Mesmo. Ou seja, é uma aposta na fuga, na deserção, no esquivo. É lançar uma fuga dos espelhos, como na alegoria de Borges, que traz Baudrillard ao final de *O crime perfeito*: “Não serei o seu espelho”.

Fugir do espelho do crime perfeito – a longa história patriarcal – encarna a inevitabilidade da história de que fala Rita Segato, para quem a ética é o impulso de insatisfação que move os povos e, portanto, como anseio, é universal e se confunde com a própria história.

Nem a insatisfação, nem a dissidência ética são patrimônio de um povo em particular, mas atitudes minoritárias na maioria das sociedades. São elas os vetores que assinalam o que falta, o que não pode continuar como é (Segato, 2006, p. 225).

6. Entendo o espelho como alegoria do binarismo e do gênero da ordem colonial-moderna. Esse espelho, muitas vezes, é como o espelho de que falava Virgínia Wolf: “mulheres têm servido todos esses séculos como espelhos possuindo o poder mágico e delicioso de refletir a figura do homem duas vezes seu tamanho natural”. Desse modo, se vemos a instauração de uma (dis)paridade (o que não é par), que opera como recurso de verticalização para validar um referente, ou seja, a autoridade de semblante masculino e branco, com a matriz colonial-moderna ocorre o arresto do Outro numa lógica binária, sua prisão num espelho, que não é outra coisa senão a ratificação do Mesmo e o sequestro da Diferença. Em outras palavras, a questão não é propriamente a Diferença, mas sua “outrificação”: a construção da identidade pelo expurgo de características objetadas, o rapto da diferença para construir um valor em contraposição, e terminar por refletir o Mesmo. O argumento de Edward Said, em *Orientalismo*, é similar. O Oriente é construído como o outro do Ocidente, justamente com as características que deseja ver expurgadas (um Oriente feminizado, irracional etc.) e, por outro lado, ressaltadas (um Ocidente potente e racional etc.), ou seja, a construção de narrativas e representações que sancionam o imperialismo moral do Ocidente e referendam atributos que servem a seu domínio simbólico e político. Trocando em miúdos, um espelho que refletirá também duas vezes o tamanho do Ocidente.

Contra “a crença incontestável na inevitabilidade do mundo que habitamos”, Segato (2006, p. 222) percebe um antídoto na ética da insatisfação, o verdadeiro motor da história. Romper o espelho é romper com a inevitabilidade da máquina mimética que produz a história do mesmo e reafirma o *status quo*. A fuga do automatismo mimético é, sem dúvida, uma fuga dos espelhos. Uma fuga do irrefletido, sobretudo. E uma aposta de que não é preciso entrar na mesma história duas vezes – nem como tragédia, nem como farsa.

Referências

- BAUDRILLARD, Jean. *O crime perfeito*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1996.
- BENSUSAN, Hilan Nissior. Notas por uma pedagogia da opressão. In: KOHAN, Walter (Org.). *Políticas do ensino de filosofia*, p. 34-44. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.
- GOETHE, Johann Wolfgang von. *Os sofrimentos do jovem Werther*. São Paulo: Martins Fontes, 1994 [1774].
- GONTIJO, Danú. *Violência pega?* Tese (Doutorado em Bioética) – Universidade de Brasília, Brasília, 2015.
- GONTIJO, Danú; PEREIRA, Ondina Pena. Direito à vida sem tortura: direitos humanos para humanos direitos? *Psicologia Política*, v. 12, n. 24, p.313-327, maio-ago. 2012.
- JAMESON, Fredric. *As marcas do visível*. Rio de Janeiro: Graal, 1995.
- KUBRICK, Stanley. *The shining*, o filme, 144 min., 1980.
- PASSOS, Tiago Eli de Lima. *O espetáculo da Justiça: uma etnografia do Tribunal do Júri*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2013.
- SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.
- SEGATO, Rita Laura. Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 207-236, abr. 2006.
- SEGATO, Rita Laura. Território, soberania e crimes de segundo Estado: a escritura nos corpos das mulheres de Ciudad Juárez. *Revista de Estudos Feministas*, v. 13, n. 2, p. 265-285, maio-ago. 2005.

SEGATO, Rita Laura. *Las estructuras elementares de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Bernal, AR: Universidad Nacional de Quilmes, 2003a.

SEGATO, Rita Laura. A célula violenta que Lacan não viu: um diálogo (tenso) entre a antropologia e a psicanálise. *Clinamen*, v. 2, p. 121-151, 2003b.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Lendas africanas dos orixás*. São Paulo: Corrupio, 1997.



O Povo do veneno? Uma análise crítica das ações de prevenção do suicídio entre os Suruwahá

Livia Vitenti

Introdução

Com certa frequência, instâncias do governo brasileiro interpelam órgãos responsáveis pelas questões referentes aos povos indígenas sobre o evento do suicídio. Entretanto, a atribuição tanto da Fundação Nacional do Índio (Funai) quanto da Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai) em relação à morte voluntária não é um ponto pacífico. Sendo o tema do suicídio indígena sensível e de difícil abordagem, principalmente no que diz respeito a concepções locais de vida e morte, além dos conceitos que nos interessam especialmente aqui, seja o de dor e sofrimento, proponho uma análise crítica do conjunto. O objetivo do presente capítulo é suscitar uma discussão sobre a representação e o entendimento da morte voluntária, bem como sobre as ações de prevenção e intervenção estabelecidas pelos órgãos supracitados, principalmente no grupo considerado de recente contato, os Suruwahá.

Espero, portanto, estabelecer um debate sobre a necessidade de chegarmos a um denominador comum sobre as ações de prevenção e de intervenção no que concerne à morte voluntária entre os Suruwahá, posto que eles estabelecem um conjunto de reflexões sobre o autoenvenenamento que não compartilhará do entendimento ocidental sobre o fenômeno do suicídio. O descontentamento, que geralmente é o propulsor da *causa mortis*, é motivado por diversos motivos: conflitos internos, raiva, situações geracionais, entre outros aspectos. Sobre isso, é importante observar que, embora as mortes por envenenamento causem tensão no interior do grupo e comoção entre os profissionais de saúde, os Suruwahá manifestam contrariedade ao serem retratados como o “Povo do veneno”, definição que os identifica, de forma superficial – sobretudo entre os profissionais de saúde – como aqueles que “gostam de se matar por motivos fúteis”.

Ao observar todas essas questões e ainda considerar a explicação quase universal dada ao gesto de tirar a própria vida, ou seja, a que afirma que todos os suicidas atravessam um período de pena profunda, busco questionar e apontar os riscos da imposição de um entendimento de sofrimento e de dor, assim como de uma homogeneização das ações de prevenção e intervenção, operadas por aparatos do Estado, que não consideram concepções locais relacionadas à noção de pessoa, à ideia de vida/morte, saúde/doença e à perspectiva da saúde em povos de recente contato.

Os Suruwahá

Considerados pela Funai e pela Sesai como integrantes da categoria “povos indígenas isolados e de recente contato”¹, Suruwahá – outras grafias como Suruwahá ou Suruahá também podem ser utilizadas – é o nome oficialmente dado a um povo pertencente à família linguística Arawá, a qual, segundo dados do Instituto Socioambiental (ISA), congrega ainda os Jamadi, os Kanamanti, os Jarawara, os Banawa, os Deni, os Paumari e os Kulina.

Segundo João Dal Poz, em colaboração com o ISA², os Suruwahá são remanescentes de subgrupos territoriais, tais como os Jokihidawa no igarapé Pretão, os Tabosorodawa no igarapé Watanaha, os Adamidawa no igarapé Pretinho, os Nakydanidawa no igarapé do Índio, os Sarakoadawa no igarapé Coxodoá, os Yjanamymady nas cabeceiras do igarapé São Luiz, os Zuruahá no rio Cuniuá, os Korobidawa em um afluente da margem esquerda do Cuniuá, os Masanidawa na foz do Riozinho, os Ydahidawa no igarapé Arigó (afluente do Riozinho) e os Zamadawa no alto Riozinho.

Assim como os outros membros da família linguística Arawá, esse povo vive em uma região que se encontra entre as bacias do rio Purus e do rio Juruá. Os 171 indivíduos³ que conformam a população Suruwahá vivem às margens do

-
1. Segundo a Sesai (<http://portalms.saude.gov.br/noticias/sesai/44004-sesai-qualifica-profissionais-em-abordagens-a-indigenas-isolados-e-de-recente-contato>), indígenas de recente contato são aqueles “povos ou agrupamentos que mantêm contato ocasional, intermitente ou permanente, com segmentos da sociedade nacional, com reduzido conhecimento dos códigos ou incorporação dos usos e costumes da sociedade envolvente e que conservam significativa autonomia sociocultural.” Indígenas isolados seriam os “grupos ou segmentos que, sob a perspectiva do Estado brasileiro, não mantêm contatos intensos e/ou constantes com a população majoritária, evitando contatos com pessoas exógenas a seu coletivo.”
 2. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Zuruah%c3%a3>.
 3. Dados do Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena de 2014, retirados da página do ISA.

Igarapé Pretão (*Jokibi*), entre os rios Riozinho (*Hahabiri*) e Coxodoá (*Haxinia-wa*), afluentes da margem direita do Rio Cuniuá (*Kuniria*), localizado na bacia do curso médio do rio Purus, no Amazonas⁴.

Viver às margens do Pretão, ou *Jokibi* para os Suruwahá, significa manter-se em seguro isolamento. Segundo Dal Poz (2000), isso se explica por diversas passagens da história da conformação desse povo, as quais estão repletas de conflitos originados pela economia da borracha, pelas atividades extrativistas na Amazônia, assim como de mortes ocasionadas por doenças infectocontagiosas. Em outras palavras, tais eventos, localizados historicamente na primeira metade do século XX, provocaram um decréscimo importante da população dos subgrupos acima mencionados, obrigando-os a se reunirem em um só grupo e se afastarem de todo o contato com a população não indígena, e mesmo com outros povos indígenas.

Esse grupo teve seu primeiro contato com não indígenas em 1978, quando entraram em contato com membros do Conselho Indigenista Missionário (Cimi), com base na Prelazia de Lábrea. Como tais encontros se deram no igarapé de Coxodoá, a primeira denominação atribuída ao grupo foi a de “índios do Coxodoá”. O etnônimo pelo qual são conhecidos hoje pertencem a um dos grupos supracitados, que foi extinto: os Zuruwahá das margens do Cuniuá.

Ainda sobre a história do contato dos Zuruwahá, vale mencionar que, em dezembro de 1983, a Funai, através da expedição “Operação Coxodoá”, estabeleceu contato oficial com esse povo e, em 1984, foi criado o grupo técnico (GT) de identificação da área (Portaria nº 1764/E, de 14 de setembro de 1984). Esse GT reunia membros da Funai e do Cimi e tinha como principal objetivo refrear a invasão principalmente de sorveiros e seringueiros. Em 1991 a União homologou uma área de 239.070 hectares, localizada na bacia do rio Purus, no sul do estado do Amazonas.

O Povo do veneno?

A primeira vez que ouvi falar sobre os Suruwahá, a partir de uma perspectiva diferente daquela que remete à morte por autoenvenenamento, foi em uma capacitação em saúde indígena para atuação entre esse mesmo povo, em Lábrea-AM. A atividade teve como público-alvo trabalhadores das Equipes Multidisciplinares em Saúde Indígena do Distrito Especial Indígena (Dsei) Médio Rio Purus, além de representantes da Funai e do Distrito Sanitário Especial Indígena (Dsei) de Porto Velho.

4. Disponível em: <http://portalms.saude.gov.br/noticias/sesai/44004-sesai-qualifica-profissionais-em-abordagens-a-indigenas-isolados-e-de-recente-contato>.

A fala vinha de uma pessoa não Suruwahá (eles não tinham representantes presentes) que convive e trabalha há muito tempo com eles. Segundo ela, eles deveriam ser chamados de Babawí, ou “Povo da pupunha”, pelo fato de cultivarem e retirarem belíssimos frutos dessa palmeira. Aproveitando o ensejo, outra pessoa, que viveu muitos anos com os Suruwahá e domina o idioma, sugere que eles deveriam ser conhecidos como “Povo do canto”, pelas lindas melodias e pelas letras representativas de suas histórias e vivências.

Diante dessas interpelações, e devido ao fato de eu ser uma pessoa que se dedica ao tema da morte voluntária entre povos indígenas já há alguns anos, e igualmente por ser uma das responsáveis, à época, pelas oficinas de prevenção do suicídio oferecidas pela Sesai aos profissionais de saúde, passei a questionar as intervenções da Sesai no que tange esse evento⁵, principalmente no contexto Suruwahá.

Mas qual seria minha motivação para resistir em desenvolver oficinas de qualificação para os profissionais de saúde mental para a prevenção do suicídio nos moldes convencionais? Ora, se uma de minhas principais indagações se refere justamente às explicações denexo causal dadas ao suicídio, por que deveria ser diferente quando em relação aos Suruwahá, sobretudo ante o fato de que essa denominação – “Povo do veneno” – ser tão repudiada? Ademais, utilizar o termo suicídio, para o uso do timbó como forma de envenenamento, representa a imposição de um entendimento que se quer universal, e que perpetua uma noção colonial de saúde e bem-estar, como veremos nas críticas que se seguirão.

Como já adiantei, uma de minhas principais atribuições, enquanto referência técnica da Sesai para a saúde mental indígena, era a de realizar ações e oficinas de qualificação para a prevenção do suicídio e valorização da vida. Até a experiência em Lábrea, tal atribuição estava sendo executada por mim com certa liberdade e tranquilidade, pois ainda que eu tivesse em mente a importância de mapear e considerar, amplamente, outros conceitos de bem-estar, saúde, “vida plena”, “bem viver” e formas outras de entendimento de bem-estar, em muitos casos as ações de prevenção do suicídio eram construídas com as comunidades e atendiam, em grande medida, suas demandas, sendo pautadas pelas organizações comunitárias e pelas normas de convivência, sobretudo porque, na maioria esmagadora dos casos, os eventos de suicídio e tentativa de suicídio estavam gerando crises e muito sofrimento para os membros das comunidades. Mas então, o que me fazia duvidar da necessidade e mesmo da segurança de utilizar o termo suicídio para os Suruwahá, assim como o de realizar as ações de prevenção?

5. Dissertei sobre concepções próprias para o evento da morte voluntária sobretudo no livro *Los pueblos indígenas americanos y la práctica del suicidio: una reseña crítica*, de 2016.

Alguns meses antes dessa viagem, em companhia de outros técnicos da Sesai, tive a oportunidade de conversar com o antropólogo Miguel Aparício Suarez, detentor de importante conhecimento sobre os Suruwahá. Após a conversa, a noção de que essa população se entende como “Presas do veneno” (não “Povo do veneno”, como já dito acima) ficou mais evidente para mim. Segundo Aparício, as mortes ocorrem porque o timbó é entendido como um “xamá não humano”, sendo também um predador dos Suruwahá⁶. Ou seja, trata-se de um entendimento assaz intrincado, que uma observadora externa como eu, com pouquíssimo entendimento sobre esse povo, dificilmente teria noção da dimensão de sua complexidade e de como lidar com ela. Uma ação de prevenção nos moldes convencionais poderia desencadear uma crise, sobre a qual talvez não teríamos controle.

Ainda sobre o autoenvenenamento Suruwahá, e para que eu ofereça uma possível descrição de sua complexidade, ainda que brevemente, optei por apresentar argumentos de três investigadores-chave, a saber João Dal Poz, novamente Miguel Aparício e Adriana Hubert. Os três pesquisam e/ou viveram anos entre os Suruwahá, o que nos facilita a entrada no conjunto de entendimentos e interpretações que podem ser dadas ao ato de ingerir o timbó.

Para Dal Poz, o fundamental é entender o autoenvenenamento Suruwahá como alguma categoria de morte voluntária, à qual ainda não temos acesso, mas cujas características podem ser analisadas fora de nosso escopo de entendimento. Segundo o autor:

Diante de um comportamento suicidógeno tão generalizado, à investigação etnológica cumpre apreendê-lo enquanto uma afirmação eloquente e talvez irreduzível, um evento basilar que articula o *socius* de maneira inesperada. Tal deslocamento metodológico, ao buscar hereticamente uma positividade num ato tão extremado, vai de encontro a alguns dos pressupostos das abordagens clássicas, visto que a totalização sociológica e a individualização psicológica ali não perceberam mais que instabilidade, descontrole, deserção, fraqueza ou insanidade (Dal Poz, 2000, p. 89-90).

No mesmo sentido, o artigo de Miguel Aparício, intitulado “As metamorfoses dos humanos em presas do timbó. Os Suruwaha e a morte por envene-

6. O artigo completo que explica tal afirmação encontra-se no livro *Etnografias del suicidio em América del Sur*, organizado por Lorena Campos Aráuz e Miguel Aparício e publicado pela Editora Abya Ayla, e está intitulado “*Jesús tomó timbó*”, *equivocos misioneros en torno al suicidio Suruwaha*.

namento”, vai exatamente ao encontro das afirmações de Dal Poz, ou seja, de que devemos superar conceituações ocidentais para buscar entender, a partir da concepção local desse povo, como se inscreve a morte autoprovocada. Sendo assim, novas dimensões analíticas deverão surgir para o estudo do fenômeno no universo da etnologia indígena.

Segundo a antropóloga Adriana Hubert, que acumulou vasto conhecimento sobre o povo Suruwahá, eles começaram a se autoenvenenar por raiva. A antropóloga explicou-nos, durante a capacitação em Lábrea, que teriam aprendido essa prática com os Katukina do rio Quatá, nos anos de 1930. A história em detalhes seria, de forma geral, a seguinte: uma mulher Suruwahá havia feito uma visita aos Katukina. Uma vez lá, ela teria presenciado uma pessoa tomar veneno, ação provocada pela raiva de ter tido um resultado ruim na caça. Ao voltar para a aldeia, a mulher contou esse evento a seus parentes e a história se propagou. Foi ressaltado nesse relato que os Suruwahá conheciam uma prática parecida, que consistia em lambar uma flecha com curare, mas tal prática não levava à morte. Sendo assim, ter em seu poder esse conhecimento – o da morte pelo timbó – fez com que os Suruwahá passassem a vislumbrar outras possibilidades de morrer, para além daquelas causadas pelo lançamento de feitiço.

Como consequência, a primeira pessoa a falecer por ingestão do veneno teria sido um pajé que, ao enfrentar situações de morte por feitiço na aldeia teria ficado com muita raiva e desgosto, o que levou ao ato de tirar a própria vida. Segundo relatos, transmitidos a nós por Adriana, o que se diz é que ele misturou quatro ingredientes: timbó, timbi, tabaco e magariataia. Foi ao roçado e anunciou às crianças que ele morreria assim e que todos morreriam assim. A partir deste acontecimento eles sabem como todas as mortes ocorreram e quais os motivos que as causaram. Adriana então faz menção à “morte exemplar de Dawari”. A partir deste momento histórico, torna-se possível que as pessoas que fiquem com raiva sintam vontade de tomar o veneno.

Diante dessas explicações, ainda restava para mim uma questão central: para os Suruwahá tomar veneno significa querer morrer? Segundo a resposta da antropóloga, não. Os Suruwahá querem resolver um problema, elas querem testar o seu prestígio. A pessoa segue uma série de regras demonstrando que está insatisfeita e vai tomar veneno. Ela queima seus pertences, como quem lança um desafio, testando o apreço que os outros têm por ela e se o desafio é suficiente para impedi-la de morrer. Se essa mesma pessoa conseguir o veneno antes de alguém a encontrar, ela volta correndo para a maloca, e é o momento em que é socorrida, que a fazem vomitar. Resumidamente, as regras sociais determinam que o sujeito que ingere o timbó deve ser socorrido. A morte é então um suicídio? Ao que tudo indica, não, pelo menos na compreensão que hoje temos da morte vo-

luntária no Ocidente, pois, sempre segundo Adriana, se a pessoa morre, essa morte é entendida como um fracasso na tentativa de desafiar a comunidade e a resolução malsucedida de um problema. Sendo assim, não é morte voluntária, podendo antes ser entendida como ação para medir a aceitação e o apreço sociais. Além disso, posto que é uma atitude que depende da reação dos demais, não poderia ser entendida como suicida, pois o responsável pela morte daquele que ingere o veneno é aquele (ou mesmo o grupo) que não o tira de dentro da pessoa, não a impedindo assim de morrer.

Finalmente, João dal Poz afirma:

A acentuada tendência suicidógena a que os jovens se inclinam não desperta, do ponto de vista nativo, qualquer surpresa. Os Sorowaha compartilham a firme opinião de que “wasi e a tona gostam de tomar konaha; *dogoawy* não” (*dogoawy*, homens e mulheres maduros), como declarou Ohozyi, sem maiores rodeios. Tal pendor patentearia, de fato, certos postulados arraigados na filosofia de vida indígena, que enunciam um valor absoluto para essa etapa do ciclo biológico e, como corolário, a recusa peremptória (e um certo desprezo) à velhice, à decadência física. De acordo com os Sorowaha, por esta razão, “não é bom morrer velho, é bom morrer jovem e forte” (Dal Poz, 2000, p. 99).

Nota-se que, apesar de extensa e detalhada, a possível explicação para a ingestão do timbó da antropóloga Adriana Hubert, assim como as argumentações dos outros dois antropólogos, constitui entendimento que pode ter desdobramentos e outras interpretações, a depender da vivência do etnógrafo e de como a experiência lhe é transmitida. Fiz questão de colocá-los aqui, para embasar minhas discussões seguintes e dar força ao argumento de que uma prevenção feita a partir dos conceitos convencionais da suicidologia em pouco ajudaria, ou mesmo poderia consistir em risco.

Suicidologia crítica e o fenômeno Suruwahá

Então, poderíamos utilizar as abordagens clássicas da suicidologia e da prevenção do suicídio para debater o fenômeno da morte pelo timbó entre os Suruwahá? Não é muito afirmar que tais abordagens já se provaram inadequadas e que nos cabe reformulá-las criticamente. Em diálogo com o movimento emergente da suicidologia crítica (ainda não muito comum no Brasil), procuro colocar em questão as abordagens tradicionais da prevenção do suicídio quando

aplicadas ao Suruwahá, levantando preocupações críticas, posto que tais abordagens não conseguem abarcar as principais dimensões sociais e estruturais da morte pela ingestão do timbó entre os Suruwahá.

As pesquisas sobre o tema do suicídio são diversas, agregando um sem-número de marcos conceituais, como já levantado alhures por mim (Vitenti, 2016). Entretanto, muitas dessas abordagens reiteram que o suicídio é um fenômeno multifatorial, e que explicações de nexos causal pecam por perder as dimensões sociais, históricas, culturais e mesmo políticas do ato de tirar a própria vida. Mas, apesar dos esforços, permanece um domínio da visão biomédica sobre o fenômeno, o que promove uma monopolização das pesquisas em suicidologia, retirando de outras ciências a mesma legitimidade conferida à medicina e à psicologia.

Alguns pesquisadores, voltados ao campo da “suicidologia crítica”, argumentam que a suicidologia convencional fez com que o suicídio fosse visto como fenômeno estático, individual e reconhecível, e esse entendimento tanto da suicidologia como das teorias para a prevenção do suicídio assumem uma hegemonia epistêmica positivista, psiquiátrica e individualista (White, 2017). Em razão das diversas críticas feitas à suicidologia convencional – ou “mainstream”, como chamada em inglês – um movimento crítico se formou: *The Critical Suicidology Studies Network* (2018). Em sua própria definição:

Many within suicide research have become frustrated by the limitations of dominant pathologizing and medicalized approaches to suicide research and prevention practices. Believing that suicidology is in need of a critical rethinking of its subject matter and a broadening of its disciplinary basis, they look at cultural practices of making sense of suicide, taking into account how suicide is shaped by history, politics, gender, identity, culture, media and power. [...] A suicidology that operates with a singular form of evidence or truth loses the possibility of creativity and plurality in developing new approaches to help address and understand suicide⁷.

7. Muitos no campo da pesquisa sobre o suicídio ficaram frustrados com as limitações das abordagens patologizantes e medicalizadas dominantes para a pesquisa sobre o suicídio e suas práticas preventivas. Ao acreditar que a suicidologia necessita repensar de forma crítica seu campo de estudo, bem como ampliar sua base disciplinar, eles olham para as práticas culturais que dão sentido ao suicídio, levando em consideração como o suicídio é moldado pela história, política, gênero, identidade, cultura, mídia e poder. [...] Uma suicidologia que opera com uma forma singular de evidência ou verdade perde a possibilidade de criatividade e pluralidade no desenvolvimento de novas abordagens para ajudar a abordar e compreender o suicídio.

Disponível em: <https://criticalsuicidology.net/what-is-critical-suicidology/>.

Finalmente, segundo a psicóloga e uma das fundadoras da *Critical Suicideology Network*, Jennifer White, a suicidologia crítica é norteada por princípios e diretrizes teóricas que incluem os feminismos, os estudos de gênero, as teorias *queer*, os estudos pós-coloniais, as lutas antirracistas, entre outras (White, 2017).

Ao voltar-me para a questão relacionada à morte por ingestão do timbó por membros da etnia Suruwahá, é possível afirmar que a análise e a crítica à imposição de um método de prevenção do suicídio estabelecido nos moldes convencionais se beneficia grandemente da suicidologia crítica, sobretudo quando aplicada ao suicídio entre povos indígenas, como faz o psicólogo Jeffrey Ansloos (2018), em seu artigo “Rethinking indigenous suicide”. Segundo o autor, que por sua vez se autodenomina *Nêhijaw* (Fisher River Cree Nation), a suicidologia convencional precisa considerar as muitas revisões das teorias sobre cultura oferecidas pelas ciências sociais. Afirma ainda que a “cultura”, pelos estudiosos do suicídio, não pode ser vista como algo sem corpo, abstrata, descontextualizada, meramente descritiva ou apolítica (Ansloos, 2018, p. 13). Ainda que não pareça nenhuma novidade para os leitores antropólogos ou ainda para aqueles estudiosos das muitas críticas feitas ao conceito de cultura, para boa parte dos suicidólogos, psicólogos e profissionais de saúde que se dedicam ao tema do suicídio entre indígenas, os entendimentos e concepções próprias aos povos sobre a morte voluntária não são tão relevantes para a prevenção do suicídio, o que os leva a buscar implementar ações por vezes assaz incongruentes com os entendimentos locais.

Segundo Ansloos, algumas ferramentas metodológicas são oferecidas por estudiosos indígenas, o que pode nos ajudar a fazer as perguntas certas ao que tange às pesquisas sobre suicídio entre indígenas:

- Dada a ênfase nas epistemologias comunitárias nas pesquisas indígenas (Kovach, 2010, *apud* Ansloos, 2018), que conhecimentos sobre suicídio e prevenção os povos indígenas já estão produzindo, além daqueles produzidos pelos cânones? Ademais, como podemos nos engajar mais com as comunidades indígenas e os conhecimentos que esses povos estão gerando e arbitrando?
- Ao reconhecer o papel crítico do colonialismo e a distribuição de poderes através dos sistemas coloniais (Smith, 2012, *apud* Ansloos, 2018), se enfatiza a importância de análises críticas das estruturas de poder presentes nas pesquisas com e sobre indígenas, para que seja possível desenvolver múltiplos projetos decoloniais. Como podemos então fazer as perguntas sobre suicídio tendo em nosso escopo a crítica ao colonialismo histórico e contemporâneo?

- Dian Million (2013, *apud* Ansloos, 2018) enfatiza o papel central do afeto e da experiência vivida como meio de produzir conhecimento indígena em relação à violência. Como “sentimento” e “afeto” nos auxiliam na compreensão da habitabilidade da vida dos povos indígenas, e como o conhecimento sobre o “sentir” reconfigura as chamadas “verdades” que temos sobre o suicídio?
- Sobre quais obrigações comunitárias e ambientais nós seríamos responsáveis se estudássemos a questão do suicídio à luz das ontologias relacionais indígenas – isto é, obrigações sociais para os criadores e/ou parentes, humanos e não humanos (Hart, 2002, *apud* Ansloos, 2018)?
- Como os métodos de pesquisa sobre suicídio ou formas de prevenção podem mudar, se a pesquisa envolve, como sugere Shawn Wilson (2008), cerimônias com protocolos e rituais? Existem aspectos do suicídio que devem permanecer incognoscíveis?
- E se a pesquisa for profundamente pessoal e histórica (Ansloos, 2018), e que as narrativas que produzimos em suicidologia tenham o poder para manifestar novas formas de ser, ou talvez mundos inteiramente novos?

Existem muitas e plurais possibilidades de abrir a pesquisa em suicidologia quando consideramos, de forma profunda e substancial, as perspectivas e as metodologias de pesquisa desenvolvidas por indígenas. Em cada conhecimento indígena, tradicional ou inovador, existe uma parcela que pode fazer com que as pesquisas sobre suicídio entre povos indígenas se tornem metodologicamente cada vez mais contextualizadas (Ansloos, 2018).

Para finalizar, como propor ações de prevenção do suicídio em um contexto de permanente colonialismo? Quais seriam as ferramentas decoloniais que poderiam ser aplicadas pelos pesquisadores – indígenas ou não – que se interessam pelo assunto do suicídio indígena, e como aplicar a prevenção de acordo com as demandas locais e, em específico, no caso dos Suruwahá, caso os membros daquela sociedade assim o desejarem?

Pluralismo bioético

Segundo Rita Laura Segato, o conceito de pluralismo bioético se traduz pela necessidade de se reconhecer que existem inúmeros e diversos projetos históricos, fluidos e em constante transformação, que expõem a prerrogativa de determinar seus próprios princípios morais, que a autora denomina “deliberação interna”. Sendo assim, a partir do pluralismo bioético, podemos pensar as concepções de

humanidade, corpo humano, natureza, vida, morte, bem-estar, saúde e práticas curativas do povo Suruwahá, isto é, o projeto histórico próprio, que evidentemente está em dissonância com os projetos e as práticas de saúde e bem-estar próprias da colonialidade do ser, do poder e do saber.

Outra noção, que caminha junto à noção de pluralismo bioético, é a de *buen vivir*. Em outras palavras, trata-se do método pelo qual os povos bolivianos e peruanos aportaram à formulação das categorias andinas do bem viver: *sumak kawsay*, *sumak qamaña* nos vocabulários quéchua e aymara. Ao fazerem tal formulação, esses povos andinos estabeleceram igualmente metas de existência e projetos históricos, nos quais ideias de bem-estar bem delimitadas orientam as decisões políticas e permitem ver de forma evidente o que se distancia do projeto escolhido pelos povos que se pautam por formas comunitárias de convivência. Sendo assim, considerarei as teorias sobre o *buen vivir*, de Aníbal Quijano, e a importância de ser partícipe de um projeto histórico comum, baseado na comunidade e de deliberação conjunta, como desenvolvido por Rita Segato.

Problematizando o “suicídio” Suruwahá à luz do pluralismo bioético: os equívocos conceituais que tal prática provoca no âmbito da saúde

O primeiro ponto a reter sobre o debate apresentado é que, como já foi dito, nunca se deve esperar nem partir de explicações denexo causal para as ações de se tirar a própria vida. Ademais, o ato suicida deve ser sempre visto como multifatorial e de uma intrincada complexidade. Posto isso, explicações como depressão, consumo prejudicial do álcool e outras drogas, o argumento da “aculturação”, dentre outros, se mostram nulos para a realidade dos Suruwahá, e devem ser questionados (ou mesmo excluídos) quando nos enveredamos pela seara de tentar entender o fenômeno entre outros povos indígenas.

Segundo a antropóloga Adriana Hubert, o rótulo de “deprimido”, por exemplo, não caberia aos Suruwahá, pois os episódios de autoenvenenamento estão relacionados a questões circunstanciais, afetos momentâneos e a expectativas que eles têm uns em relação aos outros. Ao invés da palavra “depressão”, uma expressão mais apropriada a esse povo seria “coração adstringente” e, muitas vezes, eles utilizam o rapé para “retirar a amargura do coração” de uma pessoa, sendo esta uma das alternativas ao autoenvenenamento.

Ademais, ainda segundo a antropóloga, há dois modelos de relação entre as pessoas a partir do entendimento dos Suruwahá: a relação horizontal, na qual as pessoas têm autonomia sobre seu agir; e a relação assimétrica, na qual se estabelecería uma dinâmica parecida à do caçador com a sua presa. Seria dessa

última que surgiriam os conflitos violentos. Em outras palavras, caso a autonomia de uma pessoa não for respeitada, ela poderia sentir-se tratada como um animal, e poderia então recorrer ao autoenvenenamento. A importância desse depoimento reside no fato do perigo da imposição de ações de prevenção do suicídio ou ainda de outras práticas de oferta de saúde sem a consulta prévia aos Suruwahá (além das questões éticas inerentes a qualquer imposição sem a consulta e o consentimento prévios de um povo ou uma comunidade).

Diante de tal argumentação, como deveriam então se portarem as equipes de saúde e de saúde mental diante do autoenvenenamento Suruwahá? Um ponto crucial seria, antes de tudo, saber se se trata de um problema para os Suruwahá, ou se nossa preocupação está se voltando antes aos profissionais de saúde, que não conseguem lidar com essas mortes. Sendo assim, o exercício de pergunta seria: como nós pensamos os nossos próprios conflitos e por que não ouvir e pensar os conflitos dos Suruwahá através de sua própria perspectiva? A intervenção é necessária? Ou o profissional deve refletir antes sobre o efeito de sua fala e intervenção, para assim conceder a atenção adequada aos entendimentos próprios a esse povo.

As perguntas são muitas e poderíamos enumerá-las extensivamente: como o Distrito Sanitário Especial Indígena vai categorizar o autoenvenenamento? Como equipes vão lidar com a situação? Retiramos a autonomia deles ao taxá-los como suicidas? Como qualificar profissionais sem interferir em suas relações e como eles processam a ingestão do timbó? Como a equipe presencia o autoenvenenamento e lida com as emoções? Como prepara as equipes para isso? Reitero, são questões abrangentes que devem ser trabalhadas longamente com as equipes. Minha intenção aqui é a de demonstrar a complexidade do caso e a importância de um olhar decolonial sobre o fenômeno do autoenvenenamento Suruwahá, não esgotando a discussão nem dando receitas de como se solucionar esse fenômeno ou ainda se ele precisa de solução.

Atualmente, o sistema de saúde destinado aos povos indígenas é fechado e não dá conta da diversidade. Princípios éticos, morais, religiosos se configuram, muitas vezes, como barreiras para atuar e lidar com a diversidade de projetos históricos e de vida comunitária existentes. Por isso, a escuta atenta e o respeito pelo entendimento de bem-estar, boa vida, *buen vivir* é tão importante, pois o que se propõe não é nem omissão, e muito menos indiferença, é sim estar atento ao que os Suruwahá demandam e, sobretudo, se pedem ajuda para a questão do autoenvenenamento.

Conclusão

A definição do tema do presente capítulo – a saber, questionamentos sobre as ações de intervenção e prevenção do suicídio entre os Suruwahá – deu-se a partir da necessidade de qualificação dos profissionais, que podem provir de diferentes formações, sendo elas psicologia, ciências sociais, serviço social, entre outras, atuantes nos Distritos Sanitários Especiais Indígenas, diante do desafio que pode ser, para alguns, atuar no campo da saúde mental indígena. Destarte, compete a esse profissional a incumbência de desenvolver ações de atenção psicossocial, o que inclui a atenção integral às famílias e comunidades, promovendo o respeito e corroborando o protagonismo das perspectivas indígenas sobre suas próprias concepções de doença, saúde, saúde mental e cura.

Dito isso, minha intenção foi a de explicitar a forma, muitas vezes nociva, como impomos uma visão hegemônica de saúde, doença, vida, morte e, no caso específico dos Suruwahá, de suicídio. Este povo, que frequenta jornais e outros meios de comunicação, é conhecido principalmente pela elevada taxa de mortes voluntárias por ingestão do timbó, fazendo com que sejam chamados de “Povo do veneno”, denominação considerada por eles insultante. Mas, como vimos, antropólogos e outros pesquisadores têm se debruçado sobre a questão, sem, contudo, chegar a uma conclusão uniforme – mesmo porque essa não é possível.

Por fim, procurei problematizar as ações de prevenção do suicídio e de promoção de saúde mental ofertadas pela Sesai aos integrantes desse grupo, trazendo à luz um questionamento sobre a quem estaríamos servindo ao tentar prevenir a morte por ingestão do timbó: aos próprios Suruwahá ou aos profissionais de saúde? Qual seria o limite de uma imposição de um saber ou de uma prática? Sendo assim, propus que nos indagássemos sobre o uso do termo convencional “suicídio”, se ele é aplicável à realidade desse povo, e ainda se seu uso não acarretaria mais danos do que benefícios.

Referências

ANSLOOS, Jeffrey. Rethinking indigenous suicide. *International Journal of Indigenous Health*, v. 13, n. 2, p. 8-28, 2018. Acesso em: 22 abr. 2019.

DAL POZ, João. Crônica de uma morte anunciada: do suicídio entre os Sorowaha. *Revista de Antropologia*, v. 43, n. 1, p. 89-144, 2000. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-7701200000100004&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 22 abr. 2019.

QUIJANO, Aníbal. “Bien Vivir”. Entre el “desarrollo” y la des/colonialidad del poder. *Ecuador Debate*, n. 84, p. 77-87, Quito, EC, Dez. 2011.

SEGATO, Rita Laura. *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo, 2015.

SEGATO, Rita Laura. Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais. *Maná*, v. 12, n. 1, p. 207-236, 2006.

VITENTI, Livia. *Los pueblos indígenas americanos y la práctica del suicidio. Una reseña crítica*. Buenos Aires: Prometeo, 2016.

WHITE, Jennifer. What can critical suicidology do? *Death Studies*, v. 41, n. 8, p. 472-480, 2017.



A racialização dos(as) assim chamados(as) ciganos(as), o protagonismo dos Calon de Belo Horizonte e a importância do pensamento de Rita Laura Segato

Priscila Godoy

Falar sobre o pensamento de Rita Laura Segato não é tarefa fácil, naturalmente não só por sua importância, mas, sobretudo, por sua robustez. A professora emérita¹ e pesquisadora, não necessariamente nessa ordem, foi coautora, junto com o professor José Jorge de Carvalho, ainda nos anos 1990, da primeira proposta de cotas para negros(as) e indígenas na Universidade de Brasília (UnB).

Somente em 6 de junho de 2003, foi aprovado, pelo Conselho de Ensino, Pesquisa e Extensão (Cepe) da UnB, o Plano de Metas para Integração Social, Étnica e Racial, idealizado e proposto por Rita Laura Segato e José Jorge de Carvalho (2003), plano que estabelecia que 20%² das vagas do vestibular seriam destinadas a candidatos(as) negros(as) e previa também a disponibilização de vagas para indígenas³, conforme demanda específica. Essa política foi adota-

-
1. A professora aposentada Rita Laura Segato é pesquisadora 1A do CNPq, classificação conferida a profissionais de excelência continuada na produção científica; a docente ainda é associada a dois programas de pós-graduação na UnB, orientando trabalhos na Bioética (Faculdade de Ciências da Saúde) e em Direitos Humanos (Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Cidadania do Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares). Por sua destacada trajetória acadêmica e contribuição no âmbito dos direitos humanos, da antropologia, dos estudos de gênero e raça e da ética pública, recebeu o Prêmio Latino-Americano e Caribenho de Ciências Sociais – Clasco 50 Anos. Em 2017, “foi incluída pela revista mexicana *La Tempestad* na lista dos(as) quatro intelectuais mais representativos(as) do pensamento latino-americano contemporâneo. Foi reconhecida, ainda, entre as 30 intelectuais ibero-americanas mais influentes, pela agência EsGlobal” (Pimenta, 2018: sp). Em solenidade realizada em 6 de novembro de 2018, foi homenageada com a outorga do título de Professora Emérita da UnB.
 2. No entanto, sob a égide da Lei Federal de Cotas para o Ensino Superior (Brasil, 2012), a UnB mudou as regras de distribuição das vagas. Para atender ao percentual estabelecido pelo Ministério da Educação para as cotas sociais, a UnB reduziu as cotas raciais. Assim, a Universidade reserva 50% (cinquenta por cento) das vagas para alunos(as) de escolas públicas e mais 5% (cinco por cento) exclusivamente para negros(as), independentemente de sua condição econômica.
 3. A Universidade de Brasília (UnB) em convênio com a Fundação Nacional do Índio (Funai), nos termos das metas estabelecidas no Acordo de Cooperação Técnica n. 002/2015, a pedido

da a partir do vestibular de 2004⁴, em todos os cursos oferecidos pela Universidade de Brasília.

A proposta (Carvalho & Segato, 2002) foi uma reação política à discriminação racial sofrida, em 1988, pelo primeiro aluno negro, Arivaldo de Lima Alves, a ingressar no doutorado do Departamento de Antropologia (DAN) da UnB, reprovado em uma disciplina obrigatória em seu semestre inicial no curso, inobstante tivesse obtido nota 10 nas demais disciplinas (Conceição, 2013). Esse episódio ficou conhecido, no âmbito acadêmico nacional, como o “Caso Ari”.

No auge do caso, que se prolongou por dois anos, a professora Rita Laura Segato e o professor José Jorge de Carvalho, iniciaram, em dezembro de 1999, o debate para a implantação de cotas para negros(as) e indígenas na UnB. Os desafios para a aprovação dessa proposta foram grandes. Segato e Carvalho, à época professores do DAN, enfrentaram críticas e resistências de parte da comunidade acadêmica como, por exemplo, as de que a política de ações afirmativas poderia criar um conflito racial inexistente no país ou diminuir a qualidade da universidade⁵. Depois de lutar para conseguir, na UnB, a aprovação pioneira da política de cotas, e de estudar por anos como se deveria implementá-la e por quais órgãos essa política deveria ser acompanhada, os dois professores foram completamente alijados desse processo. Na ocasião, depois de uma série de vicissitudes, no âmbito acadêmico da UnB, Segato transferiu-se para o Núcleo de Estudos e Pesquisas em Bioética (NEPeB).

Feitas essas breves e apertadas considerações do distinto percurso acadêmico, na UnB, da professora emérita Rita Laura Segato, discorro, então, sobre a importância do pensamento “segatiano”⁶, sob a perspectiva da minha dissertação de mestrado, concluída na UnB, no ano de 2015. Para tanto, começo contex-

da Associação dos Acadêmicos Indígenas da UnB (AAIUnB), aprovou, em 8 de junho de 2017, em reunião do Conselho de Ensino de Pesquisa e Extensão (Cepe), a retomada de vagas para populações indígenas (Vieira, 2017).

4. A experiência inovadora da UnB, especificamente na questão das cotas raciais, foi tão destacada que desencadeou uma série de outras experiências inéditas. A título de ilustração, a Universidade do Estado da Bahia (Uneb) previu, para o ano de 2019, a oferta de cotas para transexuais, travestis, quilombolas, ciganos(as), pessoas com deficiência e autismo, na graduação e na pós-graduação (*Agência Brasil*, 2018).
5. Outras resistências foram rompidas, como a ideia de que negro(a) de alta renda não deveria ser beneficiado(a), de que os(as) cotistas abandonariam a graduação ou que teriam desempenho inferior aos(as) de alunos(as) não cotistas.
6. “Segatiano” é um termo adotado, carinhosamente, por alguns(as) colegas, também orientando(as) da professora Segato nos Programas de Pós-Graduação da Bioética (Faculdade de Ciências da Saúde) e dos Direitos Humanos (Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares) da Universidade de Brasília.

tualizando como ocorreu a nossa aproximação e a influência constante de seu pensamento em meu trabalho. Fui aluna de Segato, pela primeira vez, quando ingressei no mestrado acadêmico, durante uma disciplina que ministrou no Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Cidadania da UnB (Ceam/PPGDH). Já conhecia um pouco o seu trabalho e assistir às suas aulas apenas confirmou a energia de seu pensamento e o meu entusiasmo em tê-la como professora e quicá como orientadora. Eu a contatei, pela primeira vez, por telefone, exclusivamente para consultá-la sobre a possibilidade de orientação. Na ocasião, eu estava na cidade de São Paulo, quando Rita Segato agendou um encontro em seu apartamento, em Brasília, dias depois.

A nossa primeira conversa foi na acolhedora cozinha de seu apartamento, como alguns(as) colegas da pós-graduação também se reportam às suas respectivas memórias afetivas. Lá tomamos um café e trocamos algumas impressões sobre o tema que imaginava pesquisar e que envolvia o povo romani (chamado de cigano). De imediato, Segato me “alertou” não ter muito conhecimento sobre o assunto e ainda assim concordou em me orientar. Eu fiquei eufórica, por tratar-se de um tema, a despeito de sua importância, carente de debate acadêmico, cuja orientação se seguiria com a professora Rita Laura Segato. Saí de seu apartamento com uma série de provocações e inquietações. Compreender um pouco do pensamento “segatiano” é também passar por sua cozinha afetiva.

Assim, a pretensão do presente texto é trazer à reflexão a relevância do pensamento segatiano, no âmbito da racialização dos assim chamados “ciganos”, desvelada em minha dissertação de mestrado, que teve como estudo de caso uma comunidade cigana da etnia calon do bairro São Gabriel, em Belo Horizonte.

Para tanto, contextualizo os(as) assim chamados(as) “ciganos(as)”, por meio dos estereótipos que permeiam o imaginário da sociedade majoritária. E aqui, as provocações segatianas, que extrapolam a “zona de conforto”, me fazem lembrar e ver, o tempo todo, como sou – mulher branca, privilegiada e outrora racista também. Começo, então, pelo uso do termo “cigano”⁷, que é atribuído pelo não “cigano” de forma genérica e, muitas vezes, pejorativa e aviltante.

Em 2012, o Ministério Público Federal de Minas Gerais ajuizou uma Ação Civil Pública⁸ contra a Editora Objetiva e o Instituto Houaiss visando a suspensão definitiva, em todo o território nacional, da tiragem, venda e revenda,

7. Devido à conotação preconceituosa do termo “cigano” (e de suas derivações), na Europa foi determinado em congresso, realizado em Londres, em 8 de abril de 1971, que o referido grupo étnico passaria a ser chamado de Rom (adjetivo: romani) (Moonen, 2000).

8. A Ação Civil Pública em questão refere-se ao Processo n. 1657-29.2012.4.01.3803, da 19ª Vara Federal, do Poder Judiciário Federal do Estado de Minas Gerais, cuja motivação originou-se do Inquérito Civil Público n. 1.22.003.000609/2009-82, da 6ª Câmara de Coordenação e Revisão do Conselho Nacional do Poder Judiciário.

entrega gratuita ou, ainda, qualquer outro tipo de circulação de dicionários que contivessem denominação, conceito ou definição pejorativa ou preconceituosa da palavra cigano e de sua derivação⁹. Nesse dicionário, a palavra “cigano”, tinha como um de seus significados: “que ou aquele que trapaceia; velhaco, burlador” e “que ou aquele que faz barganha, que é apegado ao dinheiro; agiota, sovina”.

A adoção generalizada e reducionista do termo “cigano” pela sociedade majoritária despreza a compreensão de sua pluralidade e, portanto, de sua diversidade. No Brasil, por exemplo, existem três grandes etnias: Calon, Rom e Sinti. Os Calon ou Kalé (em romani significa preto) falam a língua caló e vivem principalmente em Portugal e na Espanha, onde são conhecidos como “Gitanos”. No decorrer dos tempos, se espalharam por outros países da Europa e foram deportados ou migraram para a América do Sul. No Brasil, compõem a etnia mais numerosa. De acordo com Roberto Teixeira (2008, p. 10) “Rom, substantivo singular masculino, significa homem e, em determinados contextos, marido; plural Roma; feminino Romni e Romnia. O adjetivo romani é empregado tanto para a língua quanto para a cultura.” São predominantes nos países da Europa Oriental, mas, a partir do século XIX, migraram para outros países europeus e também para as Américas. Os Sinti falam a língua sintó e são encontrados na Alemanha, Itália e França, onde também são chamados Manouch (em romani significa ser humano).

No Brasil, estima-se que a população romani (chamada de “cigana”) seja de mais de 500 mil pessoas, conforme estudo divulgado no Relatório Executivo da I Semana Nacional dos Povos Ciganos (Brasil, 2013a) pela então Secretaria de Promoção e Políticas de Igualdade Racial (Seppir), do Ministério da Justiça, do governo federal. O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), órgão

denação e Revisão, no ano de 2009, quando o Ministério Público Federal em Uberlândia, Minas Gerais, recebeu representação de um cidadão de origem cigana questionando a prática de preconceito e discriminação pelos dicionários da língua portuguesa (Godoy, 2016, p. 19).

9. Conforme a sentença da Ação Civil Pública: “Essa informação contida no dicionário não pode ser classificada como abusiva, injuriosa, caluniosa, difamatória ou mesmo inverídica, pois retrata apenas uma definição catalogada. Assim, os significados e usos atribuídos à palavra cigano no dicionário não contêm juízo de valor próprio, não ferem o direito constitucional e não denotam o propósito de ofender ou macular a honra da etnia cigana, sendo, como já dito, uma mera definição catalogada. Dessa forma, como os significados listados para o verbete ‘cigano’ não representam qualquer conceituação ou juízo de valor por parte do autor e dos colaboradores da obra, não é possível imputar qualquer intenção discriminatória por parte do autor e colaboradores do *Dicionário Houaiss*”. No entanto, para o Procurador da República, à época, “o direito à liberdade de expressão não pode albergar posturas preconceituosas e discriminatórias, sobretudo quando caracterizada como infração penal, cuja significação atribuída pelo *Houaiss* violaria o artigo 20 da Lei 7.716/89, que tipifica o crime de racismo” (Godoy, 2016, p. 19).

responsável pelo censo demográfico, não realiza a pesquisa censitária dos(as) assim chamados “ciganos(as)”.

A Constituição Federal de 1988 não faz menção expressa aos(as) assim chamados(as) “ciganos(as)” que, somente a partir de 1993, passaram a constar de documentos governamentais¹⁰. Em 24 de maio de 2006, o governo federal instituiu o Dia Nacional do Cigano.

Com efeito, quando se fala em minorias, ninguém se lembra dos(as) assim chamados(as) “ciganos(as)”. Trata-se de uma minoria invisibilizada e alijada pela sociedade majoritária e pelo poder público, que a negligencia, porque não investe em políticas públicas específicas, dificultando o acesso dessa minoria à educação, à saúde, à alimentação, à moradia, ao trabalho e a tantos outros direitos sociais previstos no art. 6º, da Carta Magna de 1988¹¹.

Assim, o estudo sobre os(as) assim chamados(as) “ciganos” apresenta a ideia de raça sob a perspectiva de Aníbal Quijano (2005), que o define como um fenômeno puramente “mental”, uma emergência histórica adversa a toda fixação biologista e a toda possibilidade de essencialismo; e sob a perspectiva de Rita Segato (2010, p. 27), par quem raça é entendida como um índice da subjacência de um vetor histórico e pulsante – o povo, como sujeito coletivo vivo. Nesse contexto, proponho uma reflexão sobre o estereótipo nômade do povo cigano, que é atrelado diretamente à concepção biológica da “raça” e, para tanto, trago a experiência dos Calon do bairro São Gabriel, de Belo Horizonte, como sujeitos coletivos que reinventam a sua própria história. Adoto a categoria do “pluralismo histórico”, formulada por Segato que, no lugar da cultura como referencial da identidade fixa e congelada, coloca o projeto histórico de um povo como vetor central da diferença. Sustento um diálogo entre o que Segato (2006; 2012) denominou uma “antropologia por demanda”, que se curva às interpelações apresentadas por esses sujeitos, plenamente históricos, e os direitos humanos como processos históricos, conquistas e lutas por dignidade, bens e direitos, de acordo com as propostas de Lyra Filho, Sousa Júnior, Wolkmer e Herrera Flores.

10. O art. 2º da Resolução n. 6, de 16 de dezembro de 1993, do Conselho Superior do Ministério Público Federal criou a 6ª Câmara de Coordenação e Revisão dos Direitos das Comunidades Indígenas e Minorias, e incluiu as “comunidades negras isoladas” (antigos quilombos) e as minorias ciganas. No entanto, essa Resolução de 1993 foi revogada pela Resolução n. 20, de 6 de fevereiro de 1996, de modo que o termo “minorias ciganas” foi substituído por “comunidades tradicionais”, conforme se infere do art. 2º, inciso VI, dessa Resolução de 1996.

11. O art. 6º, da CF/1988, dispõe que: “São direitos sociais a educação, a saúde, a alimentação, o trabalho, a moradia, o transporte, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e à infância, a assistência aos desamparados, na forma desta Constituição” (Brasil, 1988).

Para a contextualização do racismo, o presente capítulo traz uma breve abordagem do processo de regularização fundiária de uma comunidade cigana calon do bairro São Gabriel, que está na mesma área há aproximadamente 30 anos. Ao longo desse período, os Calon dessa comunidade deslocaram-se quatro vezes, na mesma área, em todas atendendo a ordens de agentes públicos para demandas de construção de estruturas públicas como a Estação de Metro São Gabriel e o Centro Cultural Multiuso Via 240. Essa lógica de tratamento atribuída pelo poder público à comunidade Calon reaparece quando a área que ocupa é pretendida pelo Departamento Nacional de Infraestrutura de Transportes (Dnit) para reassentar famílias não ciganas de baixa renda, que seriam desapropriadas pelas obras do anel rodoviário, e assentadas na área ocupada por essa comunidade cigana, tudo porque os ciganos são percebidos como povo nômade, portanto acostumados aos deslocamentos. Aqui, uma vez mais, os “Calon do São Gabriel” – como são mais conhecidos – resistem à demanda estatal e protagonizam uma experiência própria de visibilidade, saindo do encapsulamento pelo direito de permanecerem na mesma área, de acordo com a perspectiva dessa comunidade, avessa à lógica estatal e do outro.

A partir da ação estatal (tanto do Dnit como da Prefeitura de Belo Horizonte) e da reação da comunidade “Calon do São Gabriel”, representada pela Defensoria Pública da União, por meio da “Associação Guiemos Kalons”, em permanecer no mesmo local onde vivia há quase três décadas, surgem outras reivindicações como moradia adequada às suas especificidades culturais, proteção das barracas contra as violações sofridas pela polícia, que nelas adentram sem consentimento ou mandado judicial e, em alguns casos, sem identificação. No entanto, a principal reivindicação dessa comunidade Calon é pelo direito de ir e vir e de permanecer, de modo a preservar a respectiva autonomia deliberativa (liberdade), sem a intervenção estatal. Assim, a comunidade “Calon do São Gabriel” sai estrategicamente da (in)visibilidade como primeira chave de diálogo com o Estado¹². De modo geral, para os(as) assim chamados(as) ciganos(as), o nomadismo facilita as estratégias de invisibilidade e fluidez, fundamental para um povo que sempre foi perseguido. Portanto, nesse contexto, permanecer é o ato máximo de resistência.

No âmbito do processo de regularização fundiária, de onde se é possível inferir a pesquisa sobre a racialização dos Calon do São Gabriel, a Defensoria Pública da União (DPU) emitiu uma recomendação para que a Superintendência

12. Os “Calon do São Gabriel” participaram de diversas atividades com o poder público, dentre elas chama especial atenção a audiência realizada no Espaço Cultural do Acampamento Cigano Guiemos Kalons, conforme ata da audiência de 26 de maio de 2014 da Procuradoria Regional dos Direitos do Cidadão (PRDC/MG), referente ao ICP n. 122000001978/2012-18 e ao ICP n. 1.22.000.000577/2012-41, fls. 633-650.

do Patrimônio da União no Estado de Minas Gerais (SPU/MG) se abstivesse de adotar quaisquer medidas que representassem ofensa ao território da comunidade cigana do São Gabriel. Em reposta, a Consultoria Jurídica da União (CJU-MG)¹³, baseada unicamente em verbete de dicionários, argumentou:

5. Embora as comunidades ciganas que respeitem suas características e tradições possam, a princípio, vir a ser consideradas tribos, não resta comprovada a condição de ciganos do referido grupo defendido pela Associação Guiemos Calons. Vejamos o conceito extraído do dicionário, contendo as principais características do povo cigano:

Ciganos, s.m.pl. Disponível em: <http://www.priberam.pt/dlpo/default.aspx?pal=cigano>.

8. Povo *nômada*, de origem asiática, que se espalhou pelo mundo, exercendo muitas vezes profissão de vendedor ambulante e de negociante de gado.

Cigano

Disponível em: <http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/index.php?lingua=portugues-portugues&palavra=cigano>.

ci.ga.no

adj sm1 Etnol Diz-se de ou *povo nômade*, originário do Noroeste da Índia, que emigrou para a Europa Central e que, atualmente, encontra-se presente com sua cultura e costumes, em vários países do Ocidente. Dedicar-se ao comércio de cavalos, música, prática das artes divinatórias, artesanato, venda de miudezas etc.; calom, zíngaro.

6. Em análise dos autos, verifica-se apenas que as pessoas que supostamente pertencem a comunidade cigana vivem há mais de 20 anos numa mesma localidade, ou seja, tem residência fixa, característica esta que serve apenas para afastar seu enquadramento como ciganos, que culturalmente são povos nômades.

7. Ademais, seria incoerente falar-se em concessão de residência fixa aos supostos ciganos, em garantia ao direito de habitação e moradia de sua tribo, quando a principal característica desta é o fato dela ser nômade! Deste modo, inconsistentes e insuficientes os argumentos apresentados pela Defensoria Pública da União, para amparar o direito pleiteado, sendo inaplicáveis o Decreto n. 5.051/2004¹⁴ e a Convenção n. 169 da OIT ao presente caso (Minas Gerais, 2011, p. 81-82).

13. Parecer 0805/2011/CJU-MG/CGU/AGU, de 26 de julho de 2011, que compõe os autos do Inquérito Civil Público n. 122000001978/2012-18.

14. O Decreto n. 5.051, de 19 de abril, de 2004, promulga a Convenção n. 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais (Brasil, 2004).

Ocorre, no entanto, que a elaboração de um laudo antropológico, em 2011¹⁵, pelo Núcleo de Estudos de Populações Tradicionais e Quilombolas (NuQ), da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), permitiu à DPU encaminhar um pedido de revisão do referido parecer da CJU/SPU.

A Defensoria Pública da União/MG também apresentou argumentação no sentido de mostrar que aquela comunidade do bairro São Gabriel se constituiu como comunidade tradicional ou povo tribal, e, por isso, enquadrada no disposto no Decreto n. 5.051/2004 e a Convenção n. 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais.

A questão foi extensamente discutida sob o ponto de vista jurídico, tanto pela CJU/MG como pela DPU/MG, e concluiu-se que não havia ilegalidade na destinação da área à comunidade Calon, que deveria ter seus direitos reconhecidos.

A dinâmica dos “Calon do São Gabriel” é constituída por um grupo fluido, organizado em rede, e de composição variável, que funciona de acordo com as atividades laborais e socioculturais, associadas ao tipo de relacionamento estabelecido com o outro, o não cigano, repercutindo em possível mobilidade. E mesmo com todas as agruras enfrentadas, a escolha dos Calon foi pelo “direito de permanecer”¹⁶ no bairro São Gabriel, pela importância que o pouso na cidade adquiriu para as suas vidas.

Em 19 de dezembro de 2013, a Superintendência de Patrimônio da União do Estado de Minas Gerais, baseada em um parecer favorável da Coordenadoria de Regularização Fundiária da SPU de Brasília, expediu uma certidão reconhecendo a posse em favor dos membros da Comunidade Cigana Calon, em um terreno de 21.745 metros quadrados da extinta Rede Ferroviária Federal S/A (RFFSA), patrimônio da União, no bairro São Gabriel (Brasil, 2013b). A referida certidão, na prática, tem o objetivo de resguardar os direitos da comunidade Calon, enquanto não é concluído o processo de concessão de direito real de uso coletivo, que lhes garantirá o uso continuado da área que ocupam há aproximadamente 30 anos.

Assim, é de fundamental importância compreender que o referido processo de regularização fundiária propiciou de forma estratégica a visibilidade desses

15. Relatório antropológico, elaborado a pedido da Defensoria Pública da União/MG, que integra o ICP n. 122000001978/2012-18, MPF/PRMG (Lima et al., 2011, p. 144-165), escrito por: Alexandre Sampaio, Bruno Vasconcelos, Deborah Lima, Fernanda de Oliveira, José Candido, Maria Luíza Lucas, Mariana Frizeiro, Maurício Filho, Paula Pimenta, membros do Núcleo de Estudos de Populações Quilombolas e Tradicionais (NuQ), da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). A coordenação dos trabalhos foi de Deborah Lima, professora do Departamento de Sociologia e Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais. As fotos são de Bruno Vasconcelos.

16. O “direito de permanecer” diz respeito a uma categoria nativa dos “Calon do São Gabriel”.

Calon junto ao poder público. Os “Calon do São Gabriel” saem do “encapsulamento” e passam a protagonizar um projeto próprio de ressignificação de sua identidade, que se deu a partir de elementos espaciais e territoriais. Nesse caso específico dos Calon, trata-se de uma estratégia para a manutenção de seus projetos de vida frente aos cerceamentos impostos pela sociedade.

E é nesse cenário que se perfila uma nova perspectiva definida por Segato (2010, p. 35) como “pluralismo histórico”, muito mais interessante que a plataforma do relativismo cultural, o qual atribui às culturas um alto grau de inércia. Aqui,

a perspectiva do “pluralismo histórico” não deixa de ser um tipo de relativismo, só que, em lugar de colocar a cultura como referência de identidade fixa, inerte, imune ao tempo, coloca o projeto histórico de um povo como vetor central da diferença (Segato, 2010, p. 35).

Os sujeitos coletivos dessa pluralidade de histórias é o povo, com autonomia deliberativa própria para realizar seus processos históricos, muito embora em contato, como sempre foi, com as experiências, as soluções e os processos do “outro” e, no caso da presente pesquisa, do Estado. O povo não é mais percebido a partir da diferença de um patrimônio estável, permanente e congelado de cultura ou de uma episteme cristalizada, mas como um vetor histórico. Assim, para Segato:

A cultura e o seu patrimônio são percebidos como uma decantação do processo histórico, sedimento da experiência histórica acumulada em um processo que não se detém. O caráter cumulativo desse sedimento se concretiza no que percebemos como usos, costumes e noções de aparência quieta e repetitiva, que o conceito antropológico de cultura apreende, estabiliza e postula como seu objeto de observação disciplinar. No entanto, quem regressou a seu campo etnográfico dez anos depois sabe que essa aparência de estabilidade não é mais do que uma miragem, e que usos e costumes não são nada mais do que história em processo (Segato, 2012, p. 111).

Portanto, de acordo com Segato, os costumes de um povo são submetidos a escrutínio e deliberação permanente e, por isso, modificam-se, já que a permanência desse povo não depende da repetição de suas práticas, tampouco da imutabilidade de suas ideias. Como destaca a autora:

Soltamos assim as amarras que sustentam a identidade, sem dispensá-la, mas referindo-a à noção de povo, enquanto vetor histórico, enquanto agente coletivo de um projeto histórico, que se

percebe como proveniente de um passado comum e construindo um futuro também comum, através de uma trama interna que não dispensa o conflito de interesse e o antagonismo das sensibilidades éticas e posturas políticas, mas que compartilha uma história. Esta perspectiva nos conduz a substituir a expressão “uma cultura” pela expressão “um povo”, sujeito vivo de uma história, em meio a articulações e intercâmbios que, mais que uma interculturalidade, desenham uma inter-historicidade. O que identifica este sujeito coletivo, esse povo, não é um patrimônio cultural estável, de conteúdos fixos, mas a autopercepção por parte de seus membros de compartilhar uma história comum, que vem de um passado e se dirige a um futuro, ainda que através de situações de dissenso interno e conflituosidade (Segato, 2012, p. 111).

Logo, o estereótipo do(a) cigano(a) como indivíduo essencialmente nômade, associado diretamente à percepção biológica da “raça” cigana¹⁷ (Rezende, 2000, p. 111), cederá lugar ao argumento histórico, proposto por Segato (2010, p. 35), como “pluralismo histórico”, e adotado na referida investigação como categoria elementar.

Mais: é possível vislumbrar um diálogo entre o “pluralismo histórico”, proposto por Segato, e o que Lyra Filho, segundo Sousa Junior (2008), identificou em seu trabalho sobre os direitos humanos como o vetor dialético do processo de conscientização histórica:

Em sua concepção, os direitos humanos emergem como síntese jurídica e critério de avaliação das emergências de normatividades. Eles apontam para uma essencialidade caracterizadora do próprio homem e como medida de aferição não alienante das relações sociais que ele estabelece. E o que é essencial ao homem, ele diz, é a sua capacidade de libertação: “O processo social, a história, é um processo de libertação constante (se não fosse, estávamos, até hoje, parados, numa só estrutura, sem progredir); mas, é claro, há avanços e recuos, quebras do caminho, que não importam, pois o rio acaba voltando ao leito, seguindo em frente e rompendo as represas. Dentro do processo histórico, o aspecto jurídico representa a articulação dos princípios básicos da Justiça Social atualizada, segundo padrões de reorganização da liberdade que se desenvolvem nas lutas sociais do homem” (Sousa Júnior, 2008, p. 128-129).

17. Segundo Dimitri Rezende (2000, p. 111), de alguma maneira os ciganólogos(as), ciganos(as) ou não ciganos(as) “contribuíram para a propagação das imagens mais generalizadas no pensamento comum, acadêmico e governamental: o estereótipo mais frequente e equivocado do cigano como indivíduo essencialmente nômade, sendo que esta característica se associa diretamente à percepção biológica da ‘raça’ cigana.”

Para os Calon a permanência no lugar, hoje chamado São Gabriel II, representa a liberdade entre o movimento, as viagens, o ir e vir e o permanecer, de acordo com as perspectivas dessa comunidade. E, para tanto, refundam seu projeto histórico como estratégia de sobrevivência, quando saem do “encapsulamento”, pois, ao mesmo tempo em que o acampamento é zona de proteção nas relações com o mundo não cigano (quase sempre de potencial conflito), é território de intensa produção e reprodução das referências internas ao modo de vida e à cultura cigana (Lima et al., 2011, p. 154).

Referido argumento nos alerta sobre a natureza relacional da “raça”, conceito que persiste a ser fixado em seus conteúdos, que não pode ser essencializado e que somente pode ser compreendido mediante um mecanismo histórico de expurgo e ejeção, como contrapartida indispensável para a construção da brancura ou pureza do dominado.

O expurgo e a ejeção são constantemente renovados, e seus conteúdos ressignificados na história e nas geografias. Isso não significa, todavia, que a raça não pode se ver. Senão o que se vê é uma história colonial inscrita na relatividade dos corpos, relatividade que, portanto, [...] não pode e não deve ser fixada em identidades esvaziadas do jogo histórico que as produziu (Segato, 2007, p. 24-25, tradução nossa).

Assim, o pensamento segatiano é nuclear para o referido trabalho acadêmico, porque traz a raça como signo; o “pluralismo histórico” que coloca, no lugar da cultura como referencial da identidade fixa, o projeto histórico de um povo como vetor central da diferença; a “antropologia por demanda”, como aquela que se curva à interpelação desses sujeitos plenamente históricos; e o diálogo com os direitos humanos como processos históricos, conquistas e lutas por dignidade, bens e direitos, que garantam a autonomia deliberativa desses sujeitos coletivos. A importância do pensamento segatiano é tão nuclear no citado trabalho, que não se encerra por aqui, ainda bem!

Por derradeiro, merece especial destaque o fato de a revisão e finalização do presente texto ter ocorrido durante a pandemia de Covid-19. Uma doença que começou com a elite branca e rica, em um contexto nacional e que, de acordo com dados do Ministério da Saúde, é mais letal entre negros do que entre brancos, possivelmente em decorrência da desigualdade social (Mena, 2020). Não é diferente entre a população romani (assim chamada “cigana”), em que parte expressiva dessa população não tem acesso à Previdência Social, porque não tem sequer registro de nascimento. Uma população também invisibilizada diante das políticas públicas do governo federal, que negligencia a pandemia

de Covid-19, desrespeitando insistentemente as recomendações da Organização Mundial da Saúde (OMS)¹⁸. É nesse cenário, especificamente de pandemia de Covid-19, que Segato questiona¹⁹ a quem interessa a disputa pela captura do discurso em torno da Covid-19 e o uso da enfermidade para o genocídio da população negra, por exemplo. Mas, ao mesmo tempo, Segato nos lança um alento quando nos apresenta o possível surgimento de um Estado materno como aquele que sai ao cuidado da gente com uma medicina que se coloca na mesma posição de cuidado entre médico e paciente, sem hierarquia. Essa é a grande novidade apresentada por Segato, por enquanto.

Referências

AGÊNCIA BRASIL. Universidade do Estado da Bahia terá cotas para transexuais e ciganos. *UOL Notícias*, 31 jul. 2018. Disponível em: <https://educacao.uol.com.br/noticias/2018/07/31/universidade-do-estado-da-bahia-tera-cotas-para-transexuais-e-ciganos.htm>. Acesso em: 23 fev. 2019.

ALUÍSIO. Nota Pública: Pesquisadores e ativistas alertam para racismo contra grupos cigano durante a pandemia e cobram plano emergencial. *Blog Associação Estadual das Etnias Ciganas de Mato Grosso*, 08 abr. 2020. Disponível em: <https://aeecmt.blogspot.com/2020/04/nota-publica-pesquisadores-e-ativistas.html>. Acesso em: 27 abr. 2020.

BRASIL. Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. Brasil Cigano – I Encontro Nacional dos Povos Ciganos, 20 a 24 de maio de 2013a, em Brasília. Brasília: Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, 2013a. Disponível em: http://www.amsk.org.br/imagem/marcosLegais/SEPPIR_relatorio-executivo-Brasil-cigano.pdf. Acesso em: 27 abr. 2020.

BRASIL. Ministério Público Federal. Procuradoria da República em Minas Gerais. Ciganos Calon recebem certidão que reconhece posse de imóvel ocupado há 30 anos. *Imprensa*, 19 dez. 2013b. Disponível em: <http://www.prmg.mpf.mp.br/imprensa/noticias/indios-e-comunidadestradicionais/ciganos-calon-recebem-certidao-que-reconhece-posse-de-imovel-ocupado-ha-30-anos>. Acesso em: 11 fev. 2019.

18. Em nota pública divulgada em 8 de abril de 2020, pesquisadores e ativistas alertam para o racismo contra grupos ciganos durante a pandemia de Covid-19 e cobram plano emergencial (*Aluísio*, 2020).

19. Conforme entrevista concedida ao programa “Brotos Verdes”, na C5N (*YouTube C5N*, 2020).

BRASIL. Lei n. 12.711, de 29 de agosto de 2012. Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências. *DOU*, p. 1, 30 ago. 2012.

BRASIL. Decreto n. 5.051, de 19 de abril de 2004. Promulga a Convenção n. 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. *DOU*, p. 1, 20 abr. 2004.

BRASIL. Resolução CSMFP n. 6, de 16 de dezembro de 1993. Cria as Câmaras de Coordenação e Revisão no Ministério Público Federal. *Diário da Justiça*, n. 243, p. 28419, 22 dez. 1993.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil (1988). *DOU*, n. 191-A, p. 1, 05 out. 1988.

CARVALHO, José Jorge; SEGATO, Rita Laura. *Plano de metas para a integração social, étnica e racial da Universidade de Brasília*. 2003, p. 1-3. Disponível em: <https://noticias.unb.br/images/Noticias/2018/06-Jun/Plano-de-Metas-Cotas-UnB1.pdf>. Acesso em: 11 fev. 2019.

BRASIL. Uma proposta de cotas para estudantes negros na Universidade de Brasília. *Série Antropologia*, n. 314, p. 1-52, 2002. Disponível em: <http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie314empdf.pdf>. Acesso em: 11 fev. 2019.

CONCEIÇÃO, Emile. Arivaldo de Lima Alves. *Ciência e Cultura. Agência de Notícias em C&T*, 9 abr. 2013. Disponível em: <http://www.cienciaecultura.ufba.br/agenciadenoticias/entrevistas/arivaldo-de-lima-alves/>. Acesso em: 11 fev. 2019.

GODOY, Priscila. *O povo invisível: Os ciganos e a emergência de um direito libertador*. Belo Horizonte: Editora D'Plácido, 2016.

LIMA, Deborah; SAMPAIO, Alexandre; VASCONCELOS, Bruno; OLIVEIRA, Fernanda de; CANDIDO, José; LUCAS, Maria Luíza; FRIZEIRO, Mariana; FILHO, Maurício; PIMENTA, Paula. Relatório antropológico sobre o grupo cigano Calon do bairro de São Gabriel, Belo Horizonte. Ministério Público Federal. Procuradoria Regional dos Direitos do Cidadão em Minas Gerais. Belo Horizonte, 2011.

MENA, Fernanda. Coronavírus é mais letal entre negros no Brasil, apontam dados da Saúde. *Valor Econômico*, 11 abr. 2020. Disponível em: <https://valor.globo.com/brasil/noticia/2020/04/11/coronavirus-mais-letal-entre-negros-no-brasil-apontam-dados-da-sade.ghtml>. Acesso em: 27 abr. 2020.

MINAS GERAIS. Ministério Público Federal. Procuradoria Regional dos Direitos do Cidadão em Minas Gerais. ICP n. 122000001978/2012-18. Belo Horizonte/MG, 2011.

MOONEN, Frans. *Rom, Sinti e Calon: os assim chamados ciganos*. Recife: Núcleo de Estudos Ciganos, 2000.

PIMENTA, Gisele. Cientistas por paixão, feministas por convicção. *UnB Notícias*, 15 mar. 2018. Disponível em: <https://www.noticias.unb.br/publicacoes/112-extensao-e-comunidade/2137-cientistas-por-paixao-feministas-por-convicao>. Acesso em: 23 fev. 2018.

RABELO, Nair. UnB outorga título de professora emérita a Rita Segato. *UnB Notícias*, 07 nov. 2018. Disponível em: <http://noticias.unb.br/publicacoes/39-homenagem/2609-pronto-unb-outorga-titulo-de-professora-emerita-a-rita-segato>. Acesso em: 11 fev. 2019.

REZENDE, Dimitri. *Transnacionalismo e etnicidade: a construção simbólica do Romanesthàn*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Departamento de Sociologia e Filosofia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2000.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *e-cadernos CES*, v. 12, p. 106-131, 2012. Disponível em: <https://journals.openedition.org/eces/1533>. Acesso em: 23 fev. 2019.

SEGATO, Rita Laura. Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje. *Crítica y Emancipación*, Año II, n. 3, p. 11-44, 2010. Disponível em: http://pdfhumanidades.com/sites/default/files/apuntes/Segato%2C%20Rita_Los%20cauces%20profundos%20de%20la%20raza%20latinoamericana%20una%20relectura%20del%20mestizaje_%2823_copias%29.PDF. Acesso em: 11 fev. 2019.

SEGATO, Rita Laura. *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo, 2007.

SEGATO, Rita Laura. Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento da expansão dos direitos universais. *Mana*, v. 12, n. 1, p. 207-236, 2006.

SOUSA JÚNIOR, José Geraldo de. *Direito como liberdade: o direito achado na rua. Experiências Populares emancipatórias de criação do direito*. Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

TEIXEIRA, Rodrigo. *História dos ciganos no Brasil*. Recife: Núcleo de Estudos Ciganos, 2008.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*, p. 227-278. Buenos Aires: Clacso, 2005.

VIEIRA, Vanessa. UnB destinará novas vagas para estudantes indígena. *UnB Notícias*, 09 jun. 2017. Disponível em: <https://noticias.unb.br/publicacoes/67-ensino/1566-unb-destinara-novas-vagas-para-estudantes-indigenas>. Acesso em: 27 abr. 2020.

YOUTUBE C5N. Entrevista a la antropóloga Rita Segato en Brotes Verdes. 31 mar. 2020 (6min02s). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=L-5JjUAW82is>. Acesso em: 27 abr. 2020.



Orfandade genealógica: silenciamentos, colonialidade e relações de poder

Vanessa Rodrigues de Araújo

“Nos han enseñado a desechar, cancelar y censurar la memoria de nuestras sangres no blancas – porque tenemos abuelos europeos – a olvidar que nuestro paisaje está lleno de ríos de sangre, pisamos un paisaje ensangrentado; nos han enseñado a censurar la memoria de que el horizonte de nuestra existencia es una guerra que nunca acabó”¹ (Rita Segato).

Introdução

O ato de escrever um ensaio, um artigo ou um capítulo, independentemente de suas regras e exigências de formatação, envolve confluências não só teóricas, mas principalmente de trajetórias de vidas que se aproximam, se comunicam e se constroem em meio às suas evidências e fissuras. É esse movimento da vida, que nem sempre capturamos ou inserimos no texto, que a ciência tenta exterminar com a imposição de seus padrões de imparcialidade e distanciamento, em nome da legitimação e da validação científica.

Acabamos, portanto, presos ao limbo da suposta neutralidade, mesmo sabendo que nenhuma pesquisa é totalmente neutra e que, ao abirmos a cortina da ética da investigação, veremos uma grande encenação de imposições que espetacularizam a manutenção das relações de poder e que nos mantêm desconectados de nossa própria história.

Não só na vida prática, mas também na vida acadêmica, segue presente o extermínio do processo de ser dentro da própria história e da própria escrita. Conscientes desse processo, o caminho agora percorrido mostra a necessidade de fortaleci-

1. “Ensinaaram-nos a descartar, anular e censurar a memória dos nossos sangues não brancos – porque temos avós europeus – a esquecer que a nossa paisagem é cheia de rios de sangue, pisamos uma paisagem ensanguentada; ensinaram-nos a censurar a memória de que o horizonte de nossa existência é uma guerra que nunca acabou.”

mento da vigília para não incorreremos no risco da paralisação ou morte de todos os processos vitais textuais.

A vigília vale especialmente para textos com perspectivas progressistas, pois uma coisa é desenvolver a capacidade crítica em relação a uma temática, outra criticar a autoridade científica, as categorias de análises, a colonialidade, bem como as relações de poder durante a construção da relação entre sujeitos. Progressismo não é sinônimo de descolonização. É por meio da descolonização que afastamos a reprodução do modelo científico racional moderno colonial.

Devido às referidas inquietações e inspirado pela discussão de Tim Ingold (2015) em *La vida de las líneas*, o presente texto foi pensado e estruturado a partir do entrelaçamento de linhas de vida que teceram caminhos empáticos sobre resgates de memórias familiares silenciadas.

As referidas linhas transitam entre inquietudes como o dito e o não dito, o orgulho e a vergonha, o privilégio e a prescrição, a censura para evoluir como o ato de apagar memórias, temporalidades, histórias, experiências e afetividades. Que mensagem nos está sendo enviada? O que permanecerá vivo? O que permanecerá morto? Importa, então, o registro sobre nossas avós, nós, nosso ser. Resgatar para habitar nossas próprias histórias.

As histórias de censura, apagamentos e silenciamentos familiares estão presentes em todos os lugares, principalmente nos países que carregam as mazelas da ferida colonial. A privação da memória familiar surge como demanda necessária e urgente, uma vez que resulta na mais perversa experiência de alienação colonial que nos impediu de nos constituirmos sujeito de nossa própria história.

O silenciamento sobre as nossas linhagens não brancas atinge, de forma direcionada e deliberada, a maternidade. Primeiramente porque a construção da imagem estereotipada da figura da mãe, pautada em paradigmas coloniais e nacionais e organizados sob uma estrutura patriarcal, ordena campos simbólicos e orienta afetos e valores. Em segundo lugar, em razão de os países colonizados terem herdado uma estrutura patriarcal de família que é reforçada pela figura do pai. Como já destacava Frantz Fanon (2008), o Estado utiliza estrategicamente a figura paternal para fortificar suas relações de poder e autoridade.

O pensar labiríntico sobre os lugares privilegiados durante o processo de construção das memórias familiares está marcado pelo sequestro cognitivo da consciência sobre quem se é. O manejo desse sequestro pela colonialidade censura nossas origens não brancas. A operacionalização, seja no consciente ou no inconsciente coletivo, é a de que as linhagens brancas são memoráveis, mas as não brancas devem ser esquecidas. A quem interessa o esquecimento e como esse esquecimento foi operacionalizado são, portanto, questionamentos que guiarão esse ensaio.

Linha 1

Desde onde podemos nutrir nossas raízes?

Local de enunciação e de fala

Rita Segato me receberia em sua casa em uma tarde marcada pelo início de uma longa estação seca para conversarmos sobre o tema de pesquisa do mestrado. Ansiosa, cheguei antes do horário marcado e fiquei aguardando na sala. Sem muita demora, Segato chegou e se sentou na poltrona ao lado da minha. Prontamente, perguntou-me o porquê de meu interesse em pesquisar sobre violência doméstica contra as mulheres indígenas e lhe contei sobre a censura da memória da minha avó indígena no meu seio familiar. Minha família sempre privilegiou a memória de meu avô, descendente de portugueses, e a memória da minha avó ficou condenada ao esquecimento porque sua raça era lida como algo negativo que trazia má sorte e causava vergonha. Ainda que minha avó tenha vivido por mais tempo que meu avô, dele se recordavam tudo, seus gostos, as tradições familiares, comidas e os relatos sobre seus antepassados portugueses. Contudo, quando se tratava de minha avó, ninguém nada falava. Não porque não sabiam nada, afinal os treze filhos conviveram com ela até a sua morte, mas porque um pacto, não verbalizado, foi criado para silenciar sua memória.

Emocionada e de uma forma muito direta, Segato me interpelou: “Por que você não escreve sobre a censura da memória da sua avó indígena?” Espantada, recebi a pergunta com outra pergunta: “Eu posso fazer esse tipo de pesquisa na academia?” Ela me respondeu que sim, que a pesquisa não seria propriamente sobre a minha avó, mas sobre o grave problema de privação de memória familiar que temos no Brasil.

Nesse momento minhas linhas foram se entrelaçando com as linhas de Segato. As dela apresentavam uma longa bagagem, onde história de vida e pesquisa confluíam. E o primeiro ensinamento de Segato durante aquela conversa foi: “Você tem que escrever em direção ao que não entende, ou seja, ao que não sabe. Escrevemos para entender, caso contrário a pesquisa não passará de mera burocracia”.

Eu realmente não entendia os motivos pelos quais a memória da minha avó foi censurada na família, tampouco sabia por onde começar a pesquisa. Refleti sobre as palavras de Segato de que toda escrita acadêmica não é reducionalmente teórica, mas, sobretudo, existencial e política. A partir desse entendimento pude tecer as linhas de vida em meu texto, começando pela etnografia familiar.

Clifford Geertz (1991), ao discorrer sobre autoridade e legitimidade etnográficas, assinala que o estilo textual da etnografia clássica estabeleceu, entre outros

aspectos, o pressuposto da autoridade do etnógrafo cuja presença aparece na introdução do livro ou em notas de rodapé para valorizar sua experiência pessoal de campo nos anos em que viveu entre nativos e, assim, garantir a veracidade das informações. Vale dizer que essas informações desaparecem do texto principal para garantir a imparcialidade do discurso indireto, bem como a legitimidade das conclusões.

Sobre este debate, a antropóloga palestina Lila Abu-Lughod alerta que não há como garantir totalmente a imparcialidade na pesquisa e afirma que a maioria dos estudos sociais foram parciais, como indicam as revisões realizadas por Bernard Weiner (1976) sobre estudos dos nativos das Ilhas de Trobriand realizados por Malinowski e os estudos dos aborígenes australianos de Diane Bell (1983). Isso não significa que não sejam estudos legítimos, mas estudos que fixam um modelo de posicionamento do “Eu” pesquisador-homem branco-racional-moderno-evoluído que vai descrever o “Outro” coisificado (Abu-Lughod, 2012).

A prática discursiva da imparcialidade tende a não considerar o conhecimento etnográfico como resultado de situações de diálogo entre subjetividades. Esse impasse do que pode ser reconhecido como conhecimento, o que pode ser considerado legítimo ou não, transformou “o falar” sobre subjetividades e inter-subjetividades etnográficas em um grande tabu.

Pensadoras como Rita Segato, em um caminho oposto ao da tradição científica moderna ocidental e de sua ordem colonial conteudista, nos ensina, por meio de sua vasta trajetória de vida, que é possível fazer ciência partindo de sua própria história. Esse ensinamento, além de constituir um enfrentamento ao modelo engajado na longa tradição científica cúmplice de um colonialismo euro-americano, convida-nos a refletir sobre os entrelaçamentos das dimensões subjetivas e sobre a construção de saberes críticos.

Na mesma linha de Segato, a escritora brasileira Conceição Evaristo nos ensina que a “escrivência” é uma forma de resistência, de “suportar o mundo”, visto que nos permite viver, questionar, buscar respostas e revelar a verdade. Na medida em que entramos em contato com

tudo o que nos toca, que envolve todos os sentidos (e não apenas a visão), ocorre uma revelação aos nossos olhos, aos nossos ouvidos, locais onde se estruturavam insondáveis camadas do não visto e não dito (Evaristo, 2007).

Essas apostas em nossas próprias dinâmicas históricas – sugeridas por Segato e Evaristo – iluminam, a partir de uma perspectiva crítica, caminhos políticos, os quais possibilitam que nos localizemos dentro de qualquer fase da pesquisa.

Não se trata, portanto, de utilizar uma experiência própria como motivação de pesquisa, mas de problematizar o que estamos produzindo, por que estamos produzindo e como vamos organizar e estruturar esse conhecimento. O grande desafio está no equilíbrio, no cuidado de não cairmos no poço teórico totalitarista da subjetividade ou da objetividade.

Quando nossa trajetória histórica atravessa nosso pensamento, deixa de ser neutro e torna-se político. Esse itinerário atrai perguntas políticas na medida em que se movimenta entre os cenários. Localizar o político é evidenciar as relações de poder dentro e fora da pesquisa. Isso só é possível quando o sujeito da investigação sai da posição do “eu-individual” para tornar-se o “eu-plural”.

O “eu-plural” reconhece os demais sujeitos em si mesmos. A questão não é a soma das diferenças entre sujeitos ou do reconhecimento da diversidade, mas o alcance historicista. Quando Segato fala sobre feminismo, ela está falando a partir de um lugar transitório de políticas plurais de solidariedade onde se inserem diversas mulheres, vozes, práticas e historicidades. Nesse mesmo sentido, o falar sobre a censura das linhagens não brancas vai além da fala de um sujeito individual e da descrição de uma particularidade familiar, abrangendo vários capítulos de silenciamentos que perpassam por diversas linhas de vida.

A memória de minha avó indígena foi censurada no seio familiar de forma inconsciente. A partir dessa constatação, resultado de um estudo etnográfico familiar, foram surgindo as perguntas políticas: por que meus familiares não sabiam que estavam censurando essa memória? Como se concebeu esse processo de naturalização da censura?

Meu local de fala parte desde aí, de uma órfã genealógica que procurou entender o processo de apagamento de linhagens não brancas na família e, conseqüentemente, no Brasil. Antes de me construir como pesquisadora eu já me sentia plenamente dentro da história investigada, ou seja, já era um “eu-plural” histórico.

O local de fala está mais próximo de nossa construção e de nosso entendimento sobre nós mesmos. Meu local de enunciação é o lugar de onde se produz o político. Esse foi o segundo aprendizado transmitido por Segato, que viveu a maior parte de sua vida fora da Argentina, seu país de origem, e todas as suas vivências autorizaram a produção do político, independentemente de sua localização geográfica.

Não resulta estranho pensar, portanto, que o local de enunciação se associa a mudanças que nos guiam em direção a outros caminhos, sugerindo movimentos, e, conseqüentemente, o deslocamento de nossas raízes a todo tempo. A desconexão nos conecta. O ponto-chave é como vamos observar, interpretar, tecer e expressar as linhas da vida desse movimento dentro da pesquisa.

Linha 2

Germinar o latino, nutrientes teórico-políticos

A análise crítica sobre o apagamento da memória familiar não branca e a permanência da colonialidade, a qual atinge de forma direcionada e deliberada a linhagem materna, convida-nos a pensar nos persistentes mundos coloniais que habitam nossas vidas, ou seja, a pensarmos em nós mesmos enquanto sujeitos históricos frente a projetos políticos de dominação, exploração e, principalmente, no que Segato denomina de “conquistualidade”.

A escolha teórico-política que nos permite caminhar sentindo-pensando e mantendo o comprometimento vital textual e do pulsar das nossas histórias de vida aparece como tarefa desafiante. Não se trata de rejeitar totalmente outras teorias, mas de afastar aquelas pensadas em outros contextos que, quando reproduzidas, alimentam uma configuração que não nos permitem ser, uma vez que desconhecem nossos processos históricos de ser.

Recorro novamente aos ensinamentos de Segato para explicar essa pontuação. Segato defende que a realidade econômica, social e civilizatória da América Latina não pode ser apreendida a partir da teoria marxista, uma vez que o proletariado e a burguesia são categorias insuficientes para analisar toda complexidade e multiplicidade de tantos modos de existência, os quais produzem temporalidades, historicidades e significados heterogêneos (Segato, 2015).

Na esteira dessa reflexão, Segato chama atenção tanto para os processos históricos que envolvem nossos objetos de pesquisa como para os nossos próprios processos históricos dentro da pesquisa. Seria possível discutir sobre o cancelamento das memórias familiares não brancas na América Latina a partir de teorias que reforcem heranças coloniais, sobretudo a racialização como padrão de poder global de produção e distribuição de riqueza? Onde eu, como sujeito plural, me localizaria dentro dessas teorias?

Teorias que não penetram em nossa subjetividade impedem a identificação com o que produzimos. Quando elas são acolhidas, entram em um círculo de violência que extermina tanto nós mesmos quanto a produção e a expressão dos nossos conhecimentos, além de impedir uma relação voluntária com nossa consciência.

A teoria que aqui utilizaremos é chamada “decolonial”, e não “descolonial”, pois, segundo Catherine Wash, trata-se de uma luta contínua contra os padrões de poder, e não de uma transição do colonial para o não colonial; além disso, ela permite que alcancemos discussões além da teoria de classes cujo “eurocentrismo” imprime um caráter reducionista (Restrepo & Martinez, 2010).

As discussões decoloniais que expressam como ponto central a problematização do poder na modernidade, bem como a permanência da colonialidade em experiências históricas e subjetivas, perpassam pelas seguintes críticas:

1. a origem da modernidade ocorre com a conquista da América, e não na fase do Iluminismo ou da Revolução Industrial, como dita a história hegemônica;
2. as estruturas de poder são constituídas a partir das dinâmicas de acumulação e exploração de capital monetário e racial de um sistema – mundo moderno/capitalista;
3. a designação do eurocentrismo/euroamericanismo é uma forma específica de produção de conhecimento e subjetividades; e
4. o estabelecimento do Estado-nação está como uma forma de controle e de autoridade deste novo padrão de poder, que funciona como fiscalizador e mantenedor do exercício da colonialidade do poder (Flor do Nascimento, 2011).

A proposta da decolonialidade, longe de reduzir-se à relação de poder entre colonizador e colonizado, povos e nações, caminha em direção à problematização da matriz de poder denominada “colonialidade”, estruturada a partir de hierarquias raciais, étnicas, de gênero, culturais, epistêmicas, territoriais e subjetivas, as quais se conjugam.

Num mundo estruturado por relações de colonialidade, a raça e não a classe aparecem como ponto fundamental na discussão. Aníbal Quijano (2000) explica que a ideia de raça foi produzida pelo colonialismo no começo da formação da América e do capitalismo, na virada dos séculos XV e XVI. Nos séculos seguintes, foi imposta sobre a população mundial como classificação social, o que a tornou o instrumento universal mais eficaz do poder mundial capitalista.

Sob a captura desse olhar, o conceito de raça é trabalhado por Quijano e por outros autores decoloniais como construção histórica capaz de expressar a experiência da dominação colonial e permear importantes dimensões do poder mundial. Destaca ainda o humanista peruano que a ideia de raça, em seu sentido moderno, não tem história conhecida antes da América. A primeira raça, denominada de “índios”, não possui nenhuma referência que indique a associação da categoria “índio” à sua cor.

A ideia de cor é construída um século depois da conquista da América, com a expansão da escravidão dos africanos na América do Norte e nas Antilhas Britânicas. Ou seja, é a cor, e não a raça, que é aplicada aos escravos sequestrados do continente africano e negociados (Quijano, 2000).

Com efeito, a raça está imbricada às relações de dominação modernas coloniais, não à classificação biologista. Isso quer dizer que é anterior a qualquer signo como a cor e como os traços fenotípicos. O perigo em reduzir a ideia de raça à biologia humana reside no expurgo de sua compreensão enquanto instrumento capitalista moderno colonial de classificação e dominação social (Quijano, 2000).

A antropóloga Rita Segato, inspirada nos estudos de Quijano sobre raça, vai além ao discutir que “raça é um signo”, ou seja, é a marca que indica a posição do sujeito na história. Esse código de leitura não é, necessariamente, o signo de um povo ou de um grupo, mas um traço da história no corpo, capaz de revelar a história de subordinação colonial. Falar sobre raça não é falar sobre os povos indígenas em suas aldeias; ou dos negros em seus territórios; mas sim

[...] del rasgo generalizado en nuestras poblaciones y, en algunas situaciones, de nosotros mismos, ya que, cuando pisamos en las sedes imperiales, ese trazo nos alcanza a todos, aunque tengamos cuatro abuelos europeos (Segato, 2007, p. 19)².

A raça é um signo que alcança a todos. Quando as pessoas nascidas em territórios colonizados cruzam as fronteiras nacionais, a leitura sobre seus corpos varia. Ela pode ser vista como branca em um estado e como negra em outro. Essa leitura é ainda mais alarmante quando atravessamos fronteiras internacionais. Não importa se somos latino-americanos de cor branca, tampouco importa se cremos que nossos corpos habitam paisagens brancas, pois quando pisamos em solos imperiais não somos vistos como brancos.

Os signos raciais, além de comunicarem a posição histórica, revelam a origem familiar. Contudo, a mestiçagem construiu um caminho homogeneizador em direção, não só à brancura física e subjetiva, mas ao branqueamento da memória familiar que suprimiu memórias, cancelou genealogias originárias, apagou laços afetivos e destruiu a concepção de ser dentro da própria história de vida (Segato, 2010).

Concomitantemente à mestiçagem estava a ampliação da assimilação. Diante dessa conjuntura, os povos dominados viram suas formas institucionais desvanecerem, especialmente em relação à família e às redes de parentesco. As práticas que não foram integralmente esmorecidas sofreram uma readaptação, conforme as exigências do padrão global da colonialidade. Sob esse contexto, as populações foram submetidas às mais perversas experiências de alienação (Segato, 2010).

2. [...] do atributo comum de nossas populações e, em algumas situações, nosso também, pois, ao pisarmos os paços imperiais, esse feito afeta-nos a todos, mesmo que tenhamos quatro avós europeus.

Presas nas teias da alienação, a concepção sobre família passa a se distanciar da ideia de unidade doméstica passiva e torna-se uma instituição mediadora entre o Estado e a sociedade. A determinação em homogeneizar cenários domésticos transformou os modelos familiares num pedaço da nação, num canal reprodutor de discursos hegemônicos. Ou seja, as famílias foram se constituindo como parte do aparato ideológico do Estado, e se utilizaram da figura paterna para fortalecer suas relações de poder e autoridade. Como assinalou Joachim Marcus, “autoridade do Estado é, para o indivíduo, a reprodução da autoridade familiar através da qual ele foi modelado desde a infância”. Por sua vez, o indivíduo “assimila as autoridades encontradas posteriormente à autoridade paterna: ele percebe o presente em termos de passado” (Marcus, 1949 *apud* Fanon, 2008, p. 128-129).

De modo complementar, Abdias do Nascimento, escritor e militante negro brasileiro, explica que “o Brasil herdou de Portugal a estrutura patriarcal de família” e o preço dessa herança pagamos ainda hoje (Nascimento, 1978, p. 61).

Dentro desse complexo envoltório, os fios que entretinham histórias familiares e davam continuidade ao tecido ancestral foram violentamente interditados pelo silenciamento, constituindo uma paisagem de genocídio sobre nossas memórias. O conceito de silenciamento abordado aqui não se refere à falta de comunicação, mas à expressão de uma linguagem de poder que manipula, comunica, significa e firma pactos sem que haja formalização e materialização dos mesmos (Araújo, 2019).

O rastreamento do silenciamento e o resgate de nossas linhagens não brancas proporcionou o encontro com outra linha textual e de vida, a linha do historiador argentino Mario Rufer.

Linha 3

Silenciamentos, apagamentos e segredos

Vale enfatizar que, nesse momento da pesquisa, eu ainda estava buscando entender os motivos que tornaram possível a censura da memória de minha avó em minha família e a razão disso ter ocorrido de uma forma inconsciente. A teoria de Segato (2010) sobre mestiçagem compulsória enquanto estratégia de esquecimento de quem se é e de onde se veio e a teoria de Fanon (2008) de que a constituição de novos modelos familiares se assemelha, em parte, à nação, me levaram a refletir sobre os processos de silenciamento e a construção das memórias familiares.

A linha textual de Segato novamente se entrelaça nesse cenário de discussão. Desta vez, sua crítica nos impulsiona à reflexão sobre a nação como marco de referência para a produção de formas particulares de racismo.

Para Segato (2007), o paradigma étnico brasileiro em que a “raça brasileira” é sempre apresentada como mescla silenciou as memórias que vinculavam vidas às histórias marcadas pela paisagem não branca. Foi o tripé de raças, construído e patrimonializado por uma elite antropofágica que devorou o outro e o transformou em um dos elementos de sua nutrição. Por essa razão, o racismo no Brasil é resultado de um horror causado “*por ese secreto que llevan las familias: el crepúsculo de la memoria de la bisabuela negra, el amor edípico por la nodriza negra violentamente reprimida*”³ (Segato, 2007, p. 123).

Ainda segundo Segato, o racismo no Brasil “*es una expurgación que comienza desde el interior del ser blanco, un temor (y una certeza) de haber sido de alguna forma contaminado*”⁴ (Segato, 2007, p. 123). Nesse contexto, o silenciamento está relacionado ao processo de apagamento que ocorre dentro da trama da mestiçagem.

Quando minha linha vital textual e histórica se teceu com a de Mario Rufer, deparei-me com a possibilidade de potencializar a condução das linhas textuais. Dentro desse contexto transitável de semelhanças, posei na discussão sobre fronteiras entre silêncio e segredo.

Inspirado em sua história familiar argentina, mais precisamente na figura do seu avô paterno, Rufer faz uma análise de como “*desapareció la mirada de la otredad en Argentina desde el siglo XVII*”⁵ (Rufer, 2012, p. 22), para tanto reflete sobre imigração, classe, raça e exclusão no pampa argentino, sob o espectro teórico pós-colonial.

Rufer recorre a Bertoni para fundamentar o pensamento de que a Argentina – agarrada nos sudários de progresso e modernização da nação – foi construída mediante uma ideia excludente e de diferenciação que oscilava entre os discursos de “*Crisol de razas*” e “*Ola inmigratoria*” (Rufer, 2012, p. 3). A Argentina tornou-se não só o país mais europeizado da América do Sul como produziu uma homogeneização social e cultural que promoveu o abandono dos traços de pertencimento e origem, deixando como única marca o mito de uma Europa hiper-real, sem localidades, sem território e sem história, amarrada ao histórico de silêncio sobre o extermínio de negros e índios.

Como consequência desse processo simultâneo de nacionalização e silenciamento, o racismo na Argentina foi reprimido no consciente das pessoas,

3. Por aquele segredo que as famílias carregam: o crepúsculo da memória da bisavó negra, o amor edípico pela aia negra violentamente reprimida.

4. É uma purgação que começa de dentro do ser branco, um medo (e uma certeza) de ter sido contaminado de alguma forma.

5. O olhar da alteridade desapareceu na Argentina desde o século XVII.

diferentemente do Brasil, em que ele reside no consciente, mas é velado. Essa questão é trabalhada por Rufer quando expõe, em seu texto, quatro relatos familiares sobre o seu avô negro. O terceiro foi a afirmação de Magnolia: “*para mí [Ernesto] era tan bueno que nunca lo vi negro*”⁶. O quarto exemplo foi uma situação vivenciada com sua mãe, quando ela, ao repassar as fotos do álbum, fixou-se em uma e questionou: “*Este negro quién es? Esta foto se filtró, no es nuestra*”⁷. Ao que o filho Mario respondeu imediatamente: “*Mamá, es el nono Ernesto!*” “*¿Sí? Qué raro salió!*”⁸, respondeu a mãe (Rufer, 2012, p. 14).

A partir desse entrelaçamento de linhas, sucede a reflexão de que a heterogeneidade nos processos de formação histórica da nação na América Latina mostra-nos outras facetas de entendimento sobre o que são silenciamentos. No Brasil, o silenciamento comunica uma linguagem de poder. Na Argentina, traduz a ausência de enunciação, como explica Rufer.

O segredo entra em cena articulando-se com diversas formas de silenciamentos. Existem segredos que sempre serão silenciosos, como a conquista, o branqueamento, o extermínio permanente, a “conquistualidade” e a colonialidade que nos captura subjetivamente de forma permanente (Rufer, 2012; Segato, 2007). Por outro lado, existem segredos que serão comunicados.

A esse respeito, é importante lembrar o ensinamento de Segato: o segredo, ainda no seu sentido mais abstrato, transmite a ideia de pertencimento e de conhecimento, criando existências de grupos ou redes relacionadas pelo fato de “saber”. Trata-se de um conhecimento da consciência daquilo que não se pretende revelar (Segato, 2007).

No Brasil, as famílias carregam o segredo íntimo de suas avós negras e índias. Diferentemente da Argentina, o cancelamento da memória não transforma as nossas avós em “um outro”, o que ocorre é o expurgamento, o apagamento e, por fim, a morte dessa memória.

Somente depois de duas décadas consegui ver a foto de minha avó indígena pela primeira vez. Trivialmente, estava trancada em um pequeno baú de madeira. Minha tia permitiu o acesso devido à minha pesquisa sobre cancelamento de genealogias. Ela ficou responsável por guardar todas as fotos da família. No álbum só havia duas fotos dela, o restante das fotos era da família portuguesa.

Ao olhar com atenção as únicas duas fotos que tinha da avó, entendi que a fotografia (o material oculto), além de revelar segredos e confirmar a existên-

6. Pra mim [Ernesto] foi tão bom que nunca vi ele preto.

7. Quem é esse preto? Essa foto embrenhou-se, não é nossa.

8. Mamãe, é o vô Ernesto! Ah é? Que estranho ficou!

cia de pactos, espelha aquilo que não se vê quando olhamos em um espelho comum. Meu espelho tinha sido capturado pela colonialidade do ser. Contudo, minha avó sempre esteve aqui, habitando em mim através dos meus signos raciais. Sou a neta mais parecida com ela e hoje carrego em mim a sua memória e comigo a sua fotografia.

Conclusão

Entre rastros e entrelaçamentos textuais e vitais confluem as histórias de silenciamento e seus mecanismos de censura. Os silenciamento-apagamentos/silenciamento-segredos transitam por processos de consciência e inconsciência, sinalizando possíveis respostas dos porquês no Brasil, um grave problema de privação da memória familiar.

Durante a reflexão sobre este capítulo, foi possível aproximar-me de respostas não só afirmativas, mas que retomam inquietações expostas no início deste texto: a quem interessa o esquecimento sobre nossas linhagens não brancas e como ele foi operacionalizado?

Sabemos que o racismo é um elemento constitutivo da colonialidade que esteve e ainda está presente nos modos de vida e nas estruturas de poder como uma ideologia de dominação, e que a raça é produto do racismo que ocupa um lugar privilegiado na construção de nossas memórias familiares, de nossa subjetividade e de nosso ser no mundo. Tanto o racismo como a raça foram elementos centrais de articulações, negociações, agenciamentos históricos e, principalmente, legitimações da história e memória da nação.

O agenciamento seletivo de quais memórias devemos esquecer e quais devemos recordar não se reduz à particularização de histórias familiares, pois a sua operacionalidade segue ativa não só no processo de construção da memória familiar, como também no agenciamento institucionalizado da construção da história-memória-nação. Uma retroalimenta a outra como estratégia interessada em apagar o sangue não branco.

É importante destacar com cores e sublinhamentos que, para a construção de um caminho homogeneizado em direção à brancura, foi necessário não só apagar a raça, mas, principalmente, desenhar e aplicar um projeto político de desvinculação ancestral que socialmente envolve como cúmplice o segredo domesticado.

Assentada nesse solo comum, a necessidade de retomar os fios de um painel histórico interrompido perpassa pelas linhas heterogêneas da história e da “memória da nação” de cada país e se entrelaça nas complexidades da criação da América Latina, pois enquanto o novo mapa do mundo estava sendo definido, também se construíam novas identidades e modelos familiares nos moldes de

uma colonialidade invisível que se mantinha viva devido à capacidade espoliadora de matar pouco a pouco quem se é.

Trata-se, pois, de entendermos pedagogias de silenciamentos instaladas, naturalizadas e subscritas na temporalidade moderna que precisou tanto ressaltar o primitivismo para construir a modernidade, quanto aprisionar o “outro” colonizado no passado para impor um tempo linear evolutivo que se converteu em um espaço silencioso de referências. Conseqüentemente, essa intervenção de poder (no sentido dos processos históricos) impossibilitou não só o reconhecimento de ser dentro da própria história, mas o habitar na própria história (Rufer, 2010).

Todos os questionamentos sobre silenciamentos, apagamentos, segredos e cancelamentos de genealogias tensionados entres histórias de vida, colonialidade e relações de poder miram em direção ao horizonte da devolução da consciência sobre quem somos. O tecer dessa malha para além dos resgates exige uma densidade e uma rigidez que só será possível adquirir a partir de entrelaçamentos de linhas dos leitores que também vivenciaram histórias de silenciamentos, afinal somos eu-plurais.

Referências

ABU-LUGHOD, Lila. Escribir contra la cultura. *Andamios*, v. 9, n. 19, p. 129-157, 2012.

ARAÚJO, Vanessa Rodrigues de. *Sabendo quem somos: memória familiar e descolonização*. Belo Horizonte: Editora D'Plácido, 2019.

BELL, Diane. *Daughters of the dreaming*. Melbourne, AU: McPhee Gribble; George Allen & Unwin, 1983.

EVARISTO, Conceição. Da grafia-desenho da minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita. In: ALEXANDRE, Marcos Antônio (Org.). *Representações performáticas brasileiras: teorias, práticas e suas interfaces*, p. 16-21. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007.

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

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson; GARrafa, Volnei. Por uma vida não colonizada: diálogo entre bioética de intervenção e colonialidade. *Saúde e Sociedade*, v. 20, n. 2, p. 287-299, 2011.

GEERTZ, Clifford, Géneros confusos. La refiguración del pensamiento social. In: REYNOSO, Carlos (Comp.). *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona: Gedisa, 1991.

INGOLD, Tim, *La vida de las líneas*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2015.

NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, E. (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso, 2000.

QUIJANO, Aníbal. *¡Que tal raza! Familia y cambio social*. Lima: Cecosam, 1999.

QUIJANO, Aníbal. Raza. Etnia y nación en Mariátegui: cuestiones abiertas. In: FORGUES, R. (Ed.). *José Carlos Mariátegui y Europa. La otra cara del descubrimiento*. Lima: Editorial Amauta, 1993.

RESTREPO, Eduardo; MARTINEZ, Axel Alejandro Rojas. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán, CO: Universidad del Cauca, 2010.

RUFER, Mario. Silencio y secreto: raza, mirada y colonialidad en el interior argentino. In: GREWE, David; GREBE, Marc-André (Eds.). *Movilizando etnicidad. Políticas de identidad en contienda en las Américas. Pasado y presente*. Frankfurt am Main, DE: Vuervert-Verlag, 2012.

RUFER, Mario. La temporalidad como política: nación, formas de pasado y perspectivas poscoloniales. *Memoria y Sociedad*, v. 14, n. 28, p. 11-31, Bogotá, jan./jun. 2010.

SEGATO, Rita Laura. Aníbal Quijano y la perspectiva de la colonialidad del poder. In: SEGATO, Rita Laura. *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo, 2015.

SEGATO, Rita Laura. Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje. *Crítica y Emancipación*, v. 2, n. 3, 2010.

SEGATO, Rita Laura. *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo, 2007.

SEGATO, Rita Laura. Raça é signo. *Série Antropologia*, n. 375, Brasília, Departamento de Antropologia da UnB, 2005.

WEINER, Bernard. An attributional approach for educational psychology. *Review of Research in Education*, v. 4, n. 1, p. 179-209, 1976.



A singularidade forjada sobre os Waimiri Atroari

Verenilde Santos Pereira

Aspectos da realidade dos Waimiri Atroari para além do mundo ocidental

Em novembro de 1968, a cidade de Manaus, na época com aproximadamente 300 mil habitantes, foi intensamente impactada pelo “Massacre da Expedição Calleri”, envolvendo o grupo étnico Waimiri Atroari que se autodenominava *Kari’nja* e uma expedição chefiada pelo padre católico italiano Giovanni Calleri, membro da Congregação Consolata, sediada em Boa Vista (RR). A missão pretendia pacificar os indígenas e retirá-los de onde viviam para viabilizar a construção da BR-174 (Manaus-Boa Vista) que cortaria ao meio suas terras.

Esse grupo étnico pertence à família linguística Carib e sempre habitou uma região de floresta tropical ao norte do Amazonas e sul de Roraima. Numa sequência centenária de conflitos anteriores com os chamados “brancos” ou “civilizados”, os desentendimentos com essa expedição resultaram na morte, praticada pelos indígenas, de nove dos dez componentes da Expedição Calleri, dentre os quais havia duas mulheres: Marina Pinto e Maria Mercedes Sales. Houve apenas um sobrevivente, o mateiro Álvaro Paulo da Silva, conhecido como Paulo Mineiro. Com o “massacre” esse grupo étnico foi categorizado pelos jornais impressos de todo país como “bárbaros”, “assassinos covardes”, “ferozes”, “cruéis”, “desumanos” ou “violentos”, entre outros. Os jornais subtraíram o contexto da reação dos indígenas, não informando sobre as sistemáticas invasões de seu território por frentes expansionistas que resultavam em epidemias e conflitos causando a morte desproporcional dos Waimiri Atroari, fisicamente mais vulneráveis e, em tese, sem armas de grande letalidade.

Em seu livro *Pacificação dos Crichanás*, o etnólogo João Barbosa Rodrigues – que esteve com os Waimiri Atroari em 1873 – narra que, no dia 12 de janeiro daquele ano, alguns indígenas se aproximaram do povoado de Moura, localizado próximo às aldeias. Aterrorizada, grande parte da população reagiu a esta

presença acionando armas de fogo. Muitos se refugiaram em uma ilha próxima; no local abandonado, os índios juntaram inúmeros objetos – principalmente os de metal – e voltaram para o rio Jauaperi. A notícia chegou a Manaus, conforme relato de Barbosa Rodrigues, “pintada com as cores mais sombrias da palheta do noticiarista”. Uma força do 3º Batalhão de Artilharia partiu de Manaus para capturar os indígenas; e, para que fosse imediata, a busca foi realizada através do rio e da floresta; de imediato encontraram em um lago 11 canoas e grande número de corpos que boiavam. Conforme o autor, a informação oficial era a de que, ao verem a lancha, os tripulantes haviam se jogado na água e por não saberem nadar, morreram afogados. “Porém, o que a tradição ainda conserva o que ouvi por esse tempo em Manáos, foi que metralharam as canoas, matando à bala os que procuraram salvar-se a nado” (Barbosa Rodrigues, 1885, p. 14-15). A força de caça aos indígenas que se seguiu por terra, comandada pelo tenente Pastana, encontrou os indígenas em Urubu-Cuaru e, a partir das nove horas, começou

um vivo fogo que terminou alta noite. Não consta oficialmente o número de mortos, mas dizem que foi extraordinário. Nesta mesma data o subdelegado de Tauaperaçu mandou bater os índios pelo Curiauhu. Restaurada a freguesia, começou então a estacionar ali anualmente, de setembro a março, uma lancha de guerra para protegê-la (Barbosa Rodrigues, 1885, p. 14-15).

A partir de então essas “lanchas de guerra” se transformaram em “verdadeiras caçadas aos índios muitas vezes revestidas de caráter brutal e sádico” (Monte, 1992, p. 38).

Barbosa Rodrigues, que, de início, denominou os Waimiri Atroai como Crichaná, confirma ainda que no dia 29 de outubro de 1874 mais de 200 indígenas apareceram novamente nas imediações de Moura e “foram mortos à bala, inclusive o chefe, ficando uma só praça ferida, a de nome Quintiliano José Pereira” (Barbosa Rodrigues, 1885, p. 16-17). As munições da expedição punitiva se esgotaram e mais armas de fogo foram requisitadas em Manaus: “100 cartuchos embalados e mil espoletas fulminantes”. Em 9 de novembro, o comandante Antonio de Oliveira Horta entrou com seus praças no rio Jauaperi, mandou destruir as canoas encontradas e, três dias depois, por volta das dez horas da manhã, ouviram um grito de alarme de um sentinela que avistou um indígena na mata, matara-o e pedia socorro. O comandante Horta e seu grupo marcharam contra os indígenas que fugiram porém ao encontrá-los “fez fogo vivo sobre eles. Morreram muitos: feridos escaparam alguns que se internaram pela matta”. No dia seguinte a força seguiu para o local e encontrou 23 indígenas feridos escondidos entre a folhagem das árvores onde

estavam trepados, silenciosos. Então começou uma sena de canibalismo! Eram caçadores entusiasmados ante um bando de guaribas! Cada um quis sua parte na caçada. Apontavam a arma, descarregavam e o pobre índio cahia no meio das gargalhadas geraes! (Barbosa Rodrigues, 1885, p. 16-17).

Depois dessa matança, conforme o etnólogo, os chamados civilizados se retiraram, mas, no dia 23, voltaram para empilhar os corpos e

lançar-lhes fogo escapando muitos outros que já estavam em estado de putrefação dentro da lagôa. Os corvos acabaram a obra civilizadora e ainda por muito tempo alvejavam pelas praias as ossadas dos infelizes Crichaná (Barbosa Rodrigues, 1885, p. 16-17).

São inúmeros os registros de matanças de indígenas resgatados pelas narrativas etnográficas, pelos viajantes e naturalistas que pontuam a vulnerabilidade dos indígenas e suas reações catalogadas como “ferocidade”. Alípio Bandeira (1926) resgata um episódio ocorrido em 1905 quando uma expedição punitiva incendiou uma aldeia deixando 283 Waimiri Atroari feridos, fato que ele definiu como “repugnante” posto que “essas caçadas humanas em que cada qual timbrava ser mais cruel”, tivesse em Manaus sido

alardeada nos cafés e botequins pelos próprios autores desse atentado repugnante. [Mas, ressalta ele:] esses culpados são homens dedicados ao governo e nós não podemos ter ilusão acerca da punição. [...] Os abomináveis criminosos ficaram de facto, impunes, assim os mandantes como os mandatários (Bandeira, 1926, p. 123-124).

A sequência ininterrupta chega a 1968, quatro anos após a implantação do regime militar, que fez da Amazônia um local de referência e simbolismo para a implantação da modernidade do país, com a construção da estrada BR-174, em cujo percurso viviam os Waimiri Atroari, resistindo traumatizados a essas violentas investidas. Composta por dez pessoas, a equipe chegou à fronteira do território indígena no dia 23 de outubro daquele ano e montou acampamento na margem direita do rio Alalaú. Logo perceberam oito embarcações deixadas pelos índios e uma maloca queimada. Padre Calleri então anunciou sua chegada dando oito tiros para o alto. Ele mesmo registra esse detalhe em seu diário: “uma janta com farofa no barraco do primeiro porto dos índios. [...] *Demos oito tiros ao alto* para assinalar aos índios nossa presença” (Sabatini, 1988, p. 8, grifos nossos). No dia seguinte, 24 de outubro, o método é repetido: “de madrugada

repetimos nosso aviso aos índios, *com outros quatro tiros ao alto*, mas ninguém compareceu ou quis comparecer” (Sabatini, 1988, p. 8, grifos nossos).

Em seu diário o padre segue pontuando as dificuldades para a chegada às malocas devido aos pântanos e chavascais, o peso dos equipamentos, as chuvas ininterruptas, as dificuldades de comunicação, o retraimento dos Waimiri Atroari. No dia 26, o padre relata um encontro com os índios e admite pertencer a um grupo de “gente superior”. Relata que os indígenas inicialmente se mostraram medrosos e desconfiados, depois ofereceram bananas e beijos mas não permitiram que a equipe entrasse nas malocas. Afirma ainda que os Waimiri Atroari, ao verem as mercadorias, começaram a

se agitar com gestos violentos para tirar tudo. [Entretanto,] nada foi permitido (*o índio bem sabe que isto está em nosso direito de gente superior, só tenta perturbar para conseguir*) e o jeito foi resfriar o jogo com trabalho (Sabatini, 1988, p. 19, grifos meus).

Padre Calleri relata que, mediante “artifícios oportunos”, entusiasmou os indígenas que descarregaram a canoa, limparam a área de mato, construíram um barracão onde instalaram a antena de rádio e o aparelho de radiofonia: “Todo mundo dos Atroari estava suando”. Após o trabalho, por volta das 18 horas, é que os presentes foram distribuídos:

porém, a distribuição fora organizada à maneira de extinguir qualquer pedido deles, veio deixar só a nosso critério. [...] Certos de que tudo procederá no mesmo sistema: *carregar o índio para resfriá-lo* (Sabatini, 1988, p. 19, grifos meus).

Essa maneira de lidar como “gente superior” em relação a um grupo étnico que resistia a um histórico de massacres estabeleceu a relação entre o padre e os indígenas, conforme relatos do único sobrevivente, o mateiro Álvaro Paulo da Silva cedida a um jornal de Manaus. O padre Calleri, apesar de sua educação, tratava os indígenas com “grande rispidez” (*A Crítica*, 29 nov. 1968). Um dos focos do conflito, segundo o sobrevivente, foi quando um indígena retirou um prato e uma pequena faca dentre os objetos da expedição e padre Calleri os fez devolver dizendo “Padre *marupá* (mau) se índio fizer de novo padre pega espingarda e pou... pou... mata índio”. O mateiro avisou ao padre sobre o perigo que corriam, mas ele teria respondido que havia duas alternativas: “ou nós conseguimos pacificar os Atroari ou eles nos matam” (*A Crítica*, 29 nov. 1968). No dia 2 de dezembro, os jornais escancararam a confirmação de que os indígenas haviam matado nove pessoas. As reportagens sobre o assunto divulgadas no país

subtraíram a palavra dos indígenas, seus ditos, sua história, sua cosmovisão, seu processo de extermínio; o espaço foi cedido para a violência unilateral e o sensacionalismo, reforçando a ideia de que eles eram um entrave para o desenvolvimento da região e do país. O silenciamento dos indígenas permitiu a apropriação dos sentidos de seu ato pelas várias instâncias de poder articuladas e envolvidas no episódio. Sem voz, os Waimiri Atroari foram inseridos também em textos fantasiosos que evidenciavam o desconhecimento sobre o mundo indígena mas que serviam a indústria jornalística ávida em capturar leitores.

O jornal *O Globo* de 28 de novembro, por exemplo, com o título “Índios cobiçavam as mulheres do padre”, relata que as mulheres teriam sido a causa da chacina devido a “escassez de mulheres” entre eles. No dia 2 de dezembro, o jornal manauara *A Crítica* anuncia: “Índios matam com pauladas” e informa a identificação da ossada, exibindo uma seleção de fotos onde os ossos e os crânios aparecem expostos e enfileirados; outras imagens mostram os esqueletos em sacos de lonas transportados pela equipe de busca e diz ainda que, após o resgate, um fotógrafo observou três indígenas numa árvore e, “como macacos agitados, exibiram arcos e flechas raivosamente para mostrar que eles estavam realmente enfurecidos”. A matéria focaliza que “flecha, borduna e facão foram os instrumentos utilizados pelos Atroari para massacrar a expedição”. Embora já houvesse registros históricos e etnográficos narrando os massacres anteriores contra os indígenas, essa “ferocidade” construída e naturalizada pavimentou as reportagens com manchetes como “Indícios de que a Expedição teria sido massacrada pelos silvícolas – Como foi o massacre de brancos na selva”; nela se afirma que um grupo de sertanistas iria tentar uma aproximação com os indígenas de “natureza hostil”. “Novos detalhes do massacre da Expedição Calleri” (*Folha da Tarde*, 03 dez. 68) alerta para a tensão provocada pela chegada dos corpos em Manaus, enfatizando o “estado de choque” da população na cidade. “Surgiu a estória de um branco no massacre” (*Diário de Notícias*, 30 nov. 68); “Operários fogem da selva, é o pavor dos Atroari” (*Diário de Notícias*, 18 dez. 1968); “Poderá haver sobreviventes da Expedição Calleri” (*O Globo*, 22 nov. 68). Essa última matéria traz mesmo uma afirmação do então presidente da Fundação Nacional do Índio (Funai), José Queiróz Campos, sobre a esperança da existência de sobreviventes e que os Atroari eram

altamente ferozes e perigosos e têm o costume de esfaquear e queimar os inimigos vencidos, impossibilitando, desta forma, até mesmo a localização dos despojos. Índios incapazes de fazer prisioneiros, preferindo matar seus inimigos, cortá-los em pedaços e queimá-los (*O Globo*, 22 nov. 68, grifos meus).

A mediação da realidade pela mídia impressa, mediante operações particulares de enunciados, omitiu o fato de que, naquele período, os indígenas sofriam uma das mais drásticas reduções de seu povo. Embora atualmente esse grupo seja composto por pouco mais de duas mil pessoas, conforme Stephen Baines (1991), no período de 1886 a 1983 eles foram reduzidos de três mil para 332 indivíduos. Posteriormente, quando se referiam aos episódios desse período, citavam longas listas de nomes de falecidos, pontuadas por um comentário lacônico: “os civilizados mataram” (Baines, 1993, p. 20).

Durante o velório, aviões e helicópteros sobrevoavam a cidade exibindo as embalagens com os corpos, fragmentos e objetos da expedição. Eram provas consideradas inquestionáveis do crime contra a Igreja, contra o progresso e a civilização, contra um modelo político que pregava ordem e progresso; era uma transgressão intolerável, ainda mais porque cometida por seres “inferiores”. A multidão em catarse durante o velório, na Catedral Metropolitana de Manaus, via os caixões lado a lado e as nítidas demarcações entre o bem e o mal. Hinos, lágrimas, terços e genuflexões pelos mortos que simbolizavam o bem, afinal, não eram apenas civilizadores? Os indígenas haviam mutilado um padre e duas mulheres, símbolos da pureza, das virtudes e do caráter heroico dos que pretendem salvar. Os Waimiri Atroari eram representados como os pecaminosos que matavam, trucidavam, contaminavam o sagrado, impediam o desenvolvimento da Amazônia; os mártires civilizados foram reverenciados e a “desumanidade” indígena reforçada. Esse ato extremado dos indígenas pode ser pensado à luz das ideias de Hannah Arendt (2000), quando a filósofa se refere ao fato de que é possível criar condições sob as quais os homens são desumanizados, a exemplo dos campos de concentração, da tortura, da fome mas – diz a autora –, isso não significa que eles se tornem animais e “sob tais condições, o mais claro indicício de desumanização não são o ódio e a violência, mas a sua ausência conspícua” (Arendt, 2000, p. 47). Arendt considera a violência sempre contraproducente, entretanto admite que há situações em que a violência é a única forma que o ser humano encontra para evitar o seu total aniquilamento. Ela lembra que em certas circunstâncias o agir sem argumentar, sem o discurso ou sem contar com as consequências é o único modo de reequilibrar as balanças da justiça e admite ser inegável que os atos de violência nos quais os homens tomam a lei com suas próprias mãos, para o bem da justiça, estejam em conflito com as comunidades “civilizadas”; entretanto, pontua que isso não significa que eles sejam inumanos ou meramente emocionais.

Se, como alega Adelmo Genro (1987), a singularidade é a matéria-prima do jornalismo – porque capta um fato num momento único que jamais será repetido –, torna-se necessário pensar como a singularidade é construída quando se trata de culturas desconhecidas ou de grupos humanos sobre os quais não se

conhece a história, a linguagem, a língua, quando essas falas são subtraídas do contexto e sua representação se faz a partir de modelos e valores preconcebidos. Condições que afetam até mesmo a objetividade jornalística e a verdade factual. A singularidade, conforme Genro, estaria encapsulada nas seguintes questões básicas: Quem? Fez o quê? Como? Por quê? Quando? Onde? Essas perguntas correspondem ao lide dos textos jornalísticos e, no caso da cobertura do “massacre da Expedição Calleri”, as respostas em síntese foram as seguintes. Quem? Os Waimiri Atroari que se autodenominavam *Kari’nja* e foram definidos como “ferocíssimos”, conforme o jornal *O Estado de S. Paulo* (23 nov. 1968). Sem referências aos massacres contra os indígenas, o texto afirma que mais de 1.550 brancos haviam sido massacrados por esse grupo em algumas décadas. Essas categorizações eram legitimadas por instituições como o Estado, as Igrejas, o Exército, as extensões empresariais cujos discursos funcionavam em sincronia. Fez o quê? Os jornais informam de maneira difusa que, além de os indígenas terem trucidado a expedição, eles “costumam picar suas vítimas em pedacinhos e queimá-las até virarem cinzas” (*O Estado de S. Paulo*, 23 nov. 1968). Como se fossem a encarnação do mal, o então presidente da Funai, Queiróz Campos admitiu que ao chegar em uma loja na cidade de Manaus recebeu o seguinte conselho: “Se fosse eu, subia num avião e jogava uma bomba nesses índios e acabava com tudo” (Monte, 1992, p. 6). Como? Os jornais não tiveram pudor em explorar o aspecto macabro, apelando para um imaginário já congestionado de repulsa contra os indígenas. Os textos seguem a linha da matéria publicada pelo jornal *Folha de S. Paulo* (02 dez. 1968) intitulada “Achados oito corpos da Expedição do padre Calleri”, a anunciar “crânios esmagados” e “ossos quebrados a golpes de facão”; “supõe-se que os crânios tenham sido esmagados por facão ou arco” [...] “alguns corpos estavam com as mãos amarradas, outros com os pés, possivelmente para serem arrastados para o local do massacre”. Por quê? Essa pergunta não foi feita aos Waimiri Atroari, e a maldade “natural” ou cobiça pelas mulheres foram os argumentos utilizados. Alguns jornais publicaram que a ação dos indígenas teria sido motivada por um homem branco que chefiava os Atroari e para quem os índios extraíam ouro. A periculosidade indígena, contudo, surge como fonte do conflito. Quando? Essa resposta era alheia a um tempo cronometrado dos indígenas; sem uso do calendário cristão ocidental e guiados por horários que atendiam a forma de viver de uma sociedade não capitalista, o registro de tempo era incompatível com o da sociedade nacional. Onde? O que os jornais genericamente focalizaram foi o trecho da estrada e não a terra indígena dos Waimiri Atroari, cuja simbologia, para além da definição geográfica, era o lugar de viver e morrer com sua cultura, sua organização social, sua língua e seu povo.

Em suma, a cobertura obedeceu a uma hierarquia de valores promovida pela indústria cultural que insere algumas mortes de acordo com a escala social, reproduzindo a penúria das relações sociais. Essa diferenciação ficou clara na divisão entre “heróis” e “assassinos”, os últimos, considerados seres descartáveis, o que ficou evidenciado nos rituais midiáticos. Em seu clássico *A condição humana*, Hannah Arendt (1993) focaliza a alteridade como aspecto essencial da pluralidade, posto que só através dela a singularidade é possível. Nesse caso, a alteridade foi substituída por uma visão ocidental e colonizadora dos indígenas, escarafunchados através de um padrão de pensamento mecanizado, inseridos em clichês, adjetivações e nomeações preconceituosas. O que nos remete ao réu nazista Adolph Eichmann que, mesmo tendo coordenado o envio de milhares de judeus para as câmaras de gás, a incapacidade reflexiva sobre seus próprios atos originou a definição de Arendt (1999) sobre a “banalidade do mal”. Ao atuar como repórter para o *New York Times* no julgamento de Eichmann, Arendt não encontrou o “monstro” anunciado pelos meios de comunicação, mas um homem normal, nem monstruoso, nem criminoso cruel arrependido, mas uma pessoa totalmente incapacitada para a reflexão e que agia burocraticamente com uma linguagem luzidia. Esse mal não encontrava suporte em nenhuma categoria patológica, filosófica, literária ou teológica, mas na profunda superficialidade do réu que sequer era imbuído da “grandeza maléfica” e não agia sob “impulsos” ou pela “força da tentação”.

Agiu conduzido pela “obediência cega”, a “obediência cadavérica”. “Os atos eram monstruosos, mas o agente – ao menos aquele que estava em julgamento – era bastante comum, banal” e, sem sinais de firmes convicções ideológicas ou motivações más; a única característica que se podia perceber – diz a autora –, era “algo inteiramente negativo”, “não era estupidez mas irreflexão” (Arendt, 2009, p. 18). Essa falta de reflexão, que consiste na própria “banalidade do mal”, não tem raiz mas se alastra como erva daninha e se manifesta através da linguagem; no caso de Eichmann, era atravessada por clichês – “o horrível dom” do réu de se consolar com os clichês “que não o abandonaram nem na hora da morte” (Arendt, 1999, p. 19). A grande sensibilidade de Eichmann para palavras-chave e frases de efeito, combinada com sua incapacidade de discurso comum, fazia de Eichmann “um paciente ideal para as regras de linguagem” (Arendt, 1999, p. 101), pois quanto mais ele falava mais óbvio ficava sua incapacidade de pensar, ou seja, de pensar sobre o ponto de vista de outra pessoa (Arendt, 1999, p. 62). O pensamento rarefeito do réu transformado pela força da doutrinação em uma forte engrenagem da máquina burocrática do sistema totalitário, o cumprimento das regras que se sobrepuseram ao juízo sobre suas ações e acontecimentos e ainda protegido atrás das frases feitas e da lingua-

gem burocrática, proporcionou que Eichmann mandasse milhões de pessoas à morte mas ficasse impossibilitado de falar sobre isso de forma adequada “se não lhe fornecessem a regra de linguagem condizente” (Arendt, 1999, p. 274). O contexto político cria constrangimentos ao jornalista e afeta a produção de textos que também depende da política editorial da empresa; sabe-se do caráter comercial das notícias e da convicção ideológica dos autores que direcionam os sentidos da reportagem: “na era da informação ter-se-ia paradoxalmente, ao seu lado, uma persistente era da incomunicação humana, especialmente nessa área sensível que envolve o saber sobre os que são distantes e diferentes” (Wainberg, 2005, p. 134). Sem nenhum pronunciamento dos indígenas, até por questões operacionais, os jornais consideraram, com destaque, as diferentes falas minadas de etnocentrismo, e a violência foi um chamariz para a venda de jornais. As reportagens fortaleceram as narrativas eurocêntricas, cujo determinismo histórico previa que só com a intervenção europeia os povos encontrados no percurso da expansão capitalista poderiam ser considerados humanos. Padre Calleri e sua equipe seriam aqueles seres superiores que os livrariam do primitivismo, e o massacre foi interpretado – como se os jornais fossem extensões da irreflexão de Adolf Eichmann – como mais uma comprovação daqueles que, além de odiados, necessitavam desaparecer do trajeto da estrada. E do mundo.

Representados e inseridos em narrativas sustentadas pelos padrões da colonialidade que impõem uma classificação racial/étnica (Quinjano, 2009), os Waimiri Atroari, já considerados como signos da derrota e do atraso, foram mais uma vez inscritos como o simbolismo da maldade extrema em narrativas destinadas a uma sociedade massificada e vulnerável para acolher os sentidos nelas produzidos. Ao refletir sobre a origem das identidades políticas e sua relação com fenótipos e identidades étnicas, Rita Segato (2007) afirma que raça é signo cujo sentido depende de uma atribuição e de um contexto histórico e político no qual está inserido. O contexto desse “massacre” foi propício para a aceitação desses sentidos de forma praticamente pacífica pela sociedade amazonense. A cobertura do episódio seguiu um modelo eurocêntrico que, ao viabilizar a existência de um Ocidente europeu e civilizador, necessitou forjar raças, etnias, subcategorias, sub-raças; cada uma enquadrada em signos e discursos visando enquadrar o mundo em suas dicotomias: superiores/inferiores, dominadores/dominados, puros/impuros. Mais que narrar o massacre e aproximar-se da verdade factual, o jornalismo contou-se a si mesmo como instituição ufanista, instrumento de veiculação da banalidade do mal, cujo processo reflexivo foi impedido pelo etnocentrismo, pelo racismo, preconceito e estrutura da colonialidade que impregnou esse continente e recaiu fortemente sobre esses grupos étnicos. Segato (2009), ao se referir ao horror ostentado no massacre

dos palestinos pelo Estado de Israel, enfatiza a impossibilidade desse horror ser representado ou estetizado, pois isso é uma condição que foge à lógica humana, à racionalidade ou à gramaticalidade própria da linguagem. Portanto, tentar captar e dizer sobre esse horror soa como um grito inaudível que leva à incomunicabilidade própria de toda atmosfera totalitária. Para a antropóloga, trata-se de um grito que “jamais chega a seu destino”, um “clamor surdo”. Em 22 de julho de 2011, na sede do programa Funai-Eletronorte, em Manaus, numa tentativa de conversar com alguns Waimiri Atroari ali instalados, encontrei Bornardo, um indígena idoso, e perguntei se ele se lembrava do massacre da Expedição Calleri. Durante a conversa, fortemente vigiada e controlada pelo então coordenador do programa Waimiri Atroari, senhor Porfírio de Carvalho, Bornardo respondeu que “sim... foi feito aquilo, matado o padre e aquela gente porque estrada que estava matando muita gente na aldeia... a gente gritava mas ninguém ouvia... então foi isso... foi feito assim...”. O grito dos indígenas, complexo, extremo, inaudível.

Referências

ARENDDT, Hannah. *A vida do espírito*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009 [1977].

ARENDDT, Hannah. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000 [1969].

ARENDDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999 [1963].

ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993 [1958].

BAINES, Stephen. Censuras e memórias da pacificação Waimiri Atroari. *Série Antropologia*, n. 148, Brasília, Departamento de Antropologia da UnB, 1993.

BANDEIRA, Alípio. *A cruz indígena*. Porto Alegre: Globo, 1926.

BANDEIRA, Alípio. “É a Funai que sabe”: *A Frente de Atração Waimiri Atroari*. Belém: Museu Paraense Emílio Gœldi, 1991.

BARBOSA RODRIGUES, João. *Rio Japuapery. Pacificação dos Crichanás*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1885.

GENRO, Adelmo. *O segredo da pirâmide – para uma teoria marxista do jornalismo*. Porto Alegre: Tchê, 1987.

MONTE, Paulo Pinto. *Etno-história Waimiri Atroari*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais da PUC-SP, São Paulo, 1992.

MOUILLAUD, Maurice. A crítica do acontecimento ou o fato em questão. *In: MOUILLAUD, Maurice; PORTO, Sergio Dayrell (Orgs.). O jornal – da forma ao sentido*. Brasília: Paralelo 15; Editora UnB, 2002.

NETO, Antonio Fausto. *Mortes em derrapagem – os casos Corona e Cazuza no discurso da comunicação de massa*. Rio de Janeiro: Fundo Editora, 1991.

QUINJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. *In: SANTOS, Boaventura Souza; MENESES, Maria Paula (Orgs.). Epistemologias do Sul*. Coimbra, PT: Almedina, 2009.

QUINJANO, Aníbal. *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Lima, PE: Sociedad & Política Ediciones, 1988.

SABATINI, Silvano. *Massacre*. Brasília: Cimi, 1998.

SEGATO, Rita. Del grito inaudible a la lucha inevitable. *La Jornada*, n. 730, Buenos Aires, Mar. 2009.

SEGATO, Rita. *La Nación y sus otros – raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo, 2007.

TRAQUINA, Nelson. *Teorias do jornalismo*. Florianópolis: Insular, 2004.

WAINBERG, Jacques. *Mídia e terror*. São Paulo: Paulus, 2005.



O legado político e teórico do caso Ari. Parte 1: o gesto pedagógico¹

Gustavo Augusto Gomes de Moura

Introdução

O presente texto é a primeira parte do esforço de revisita aos momentos decisivos do caso Ari, que reclama a centralidade de seu legado político e teórico. O primeiro estudante negro e assumidamente homoafetivo da pós-graduação de um dos centros mais tradicionais de antropologia do país e do continente, foi injustamente reprovado em disciplina obrigatória no ano de 1998. A luta pela revisão de sua menção, e concessão dos créditos na disciplina que havia sido reprovado, criou as condições para a elaboração do primeiro projeto de cotas raciais para as universidades federais e por sua adoção pela Universidade de Brasília (UnB), em 2003.

Conhecer o ocorrido é um gesto necessário em prol da memória de luta que modificou o percurso da educação superior no país e pode ajudar a elucidar saídas e alternativas para os desafios atuais impostos à universidade brasileira e ao fazer científico nacional. Igualmente, a anamnese do caso, ao revelar a posição titubeante e, em alguns casos, contrária às cotas raciais, assumida pelos antropólogos e por parte importante dos cientistas sociais duas décadas atrás parece central para que o pensamento social, e as humanidades em geral, se reposicionem diante dos desafios teóricos e políticos atuais.

Nessa primeira parte, intitulada “O gesto pedagógico”, será revisitado o caso Ari, o percurso do estudante nas instâncias revisoras da Universidade de Brasília, e sua vitória, em maio de 2000, em decisão do conselho máximo da UnB pela revisão de sua reprovação. Também serão apresentados elementos sobre o momento vivido pela antropologia brasileira à época, palco onde se deu o caso Ari e o prelúdio da adoção das cotas raciais no ensino superior.

1. Agradeço a Livia Vitenti por ter indicado a importância de a presente coletânea contar com pelo menos um capítulo refletindo sobre o Caso Ari.

A segunda parte, por vir, refletirá o clima político vivido à época do caso Ari, com a ebulição da pauta racial no final do governo de Fernando Henrique Cardoso, cujo clímax se deu na Conferência de Durban (2001). Será reconstituído o percurso da aprovação das cotas na UnB e estabelecidos nexos causais entre o caso Ari e outras iniciativas de cotas raciais pelo país. O ocorrido foi basilar para a junção da luta do movimento negro com a luta pela educação superior, resultando em uma das mais importantes alianças políticas vividas pelo país no pós-redemocratização e absolutamente central para os governos da era petista.

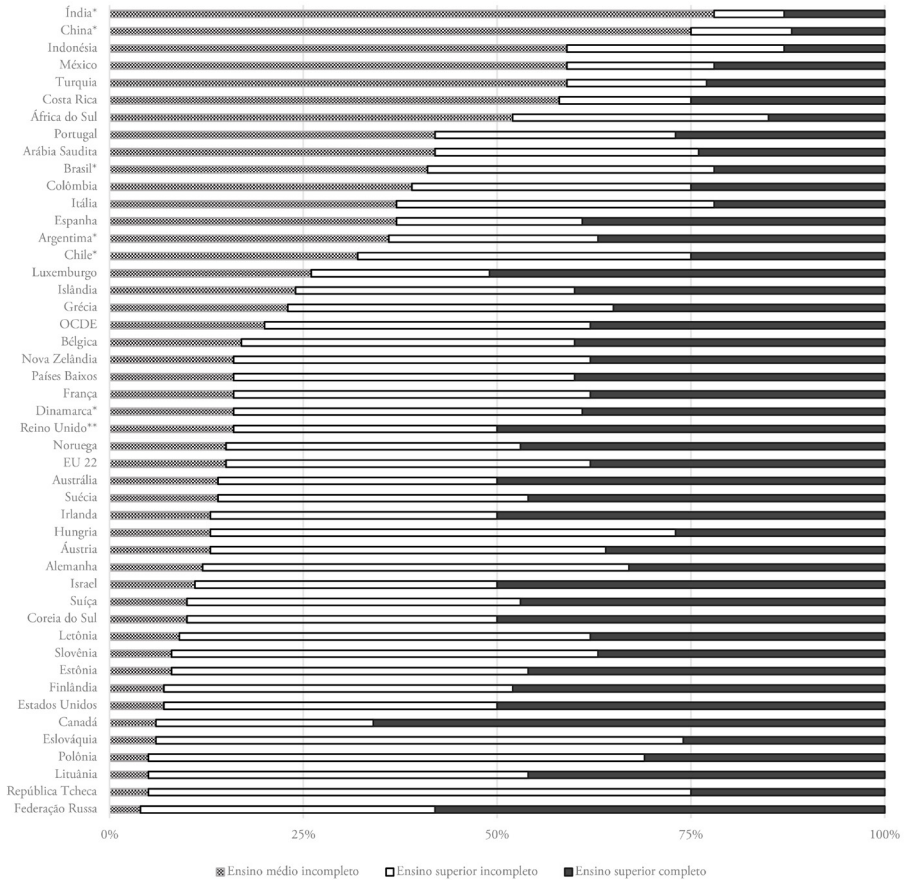
O caso Ari e o mal-estar racial na universidade e na antropologia

A desigualdade no acesso ao ensino superior segue sendo umas das marcas mais cruéis de nossa sociedade. Segundo dados da Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico (OCDE, 2021), o Brasil conta com 21% da população entre 25 e 34 anos com ensino superior completo. Os dados brasileiros são de 2018 e constam dos relatórios anuais da OCDE de 2019 a 2021. Quando comparamos com outros países, fica evidente a situação difícil em que nos encontramos. No México, 24% da população nessa faixa etária possui diploma de nível superior. Na Argentina, 40%. Os Estados Unidos registraram 49%, em *ranking* liderado por países com mais de 50% da população com nível superior, como Coreia do Sul, Alemanha, Rússia e Canadá, como detalhado no Gráfico 1.

Na pós-graduação, o desempenho brasileiro é ainda mais tímido. A OCDE estima que 0,2% da população brasileira entre 25 e 64 anos possui doutorado completo. Esse número é de 1,1% para a média dos países membros da OCDE, e chega a 3,8% na Eslováquia, líder do *ranking* proporcional de doutores. Já no mestrado, 0,8% da população brasileira possui o título. Nesse caso, a média dos países da OCDE é de 13%, em *ranking* liderado pela Rússia, que possui 29,3% da população com mestrado nessa faixa etária.

Apesar dos indicadores de fraco desempenho brasileiro, o país viveu, até recentemente, importantes momentos de ampliação e democratização do ensino superior. Os dados da OCDE indicam que a taxa hoje de 21% da população (25-34 anos) com ensino superior, era de 11% em 2008. Na pós-graduação, embora não seja possível estabelecer a mesma base de comparação a partir dos dados da OCDE, vale destacar que, segundo dados oficiais da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes, 1999), atualmente o Brasil conta com 122.295 matriculados em cursos de

Gráfico 1
Grau de escolaridade da população
em países expressivos (OCDE)



* Ano de referência outro que 2020.

** Os dados para a conclusão do ensino médio incluem a conclusão de um volume e padrão suficientes de programas que seriam classificados individualmente como conclusão de programas intermediários de ensino médio (12% dos adultos de 25 a 64 anos estão neste grupo).

Fonte: OCDE, 2021.

pós-graduação credenciados na Capes, sendo 77.331 (63%) estudantes de mestrado (acadêmico e profissionalizante), e 41.964 estudantes do doutorado (37%). Em 1996, ano do início do novo sistema de avaliação Capes da pós-graduação, o total de estudantes matriculados era de 67.820, com proporções semelhantes às atuais da distribuição entre mestrado e doutorado. Ou seja, de 1996 até os dias atuais, houve um aumento de 80% no número anual de matriculados na pós-graduação.

O positivo processo de ampliação no acesso ao ensino superior esteve balizado em políticas públicas, lideradas pelo governo federal, e acompanhadas em muitos casos por governos estaduais, que atuaram, de forma resumida, em três frentes:

- i.* ampliação do financiamento estudantil e das vagas em instituições de ensino particulares;
- ii.* ampliação das vagas em vestibulares, com a progressiva unificação realizada pelo Exame Nacional do Ensino Médio (Enem), e do corpo docente nas universidades públicas;
- iii.* políticas de cotas raciais e criação de cursos específicos para sem-terra, quilombolas, indígenas e outros coletivos.

A UnB esteve entre as primeiras instituições de ensino superior a adotar políticas de reservas de vagas no Brasil, após aprovação, em junho de 2003, do *Plano de Metas para Integração Social, Étnica e Racial*, com início efetivo de reserva de vagas no vestibular de 2004. Segundo dados da própria universidade, no primeiro ano do sistema, 376 estudantes negros(as) acessaram a graduação na universidade por cotas raciais. Atualmente, estima-se em 8.000 o quantitativo acumulado de ingressos cotistas na UnB, sendo que mais de 3.500 destes já concluíram a graduação e integram o restrito rol de brasileiros com ensino superior completo.

A adoção do sistema de cotas deu-se na esteira da grande repercussão alcançada pelo caso Ari, ocorrido no programa de pós-graduação em antropologia social, um dos mais prestigiados e tradicionais da universidade. Apesar do vínculo umbilical da antropologia brasileira com as questões relacionadas à população negra e à cultura afro-brasileira, havia um vazio de participação efetiva de negras e negros na pós-graduação da antropologia. Ari era o primeiro estudante negro e assumidamente homoafetivo no doutorado do programa. Injustamente, viu-se reprovado em disciplina obrigatória logo no início do curso, em 1999. Após três recursos derrotados em instâncias revisoras, reverteu sua reprovação e obteve a concessão de créditos em maio de 2000, em decisão proferida pelo órgão máximo da instituição, o Conselho de Ensino, Pesquisa e Extensão (Cepe). Em 2003, defendeu sua tese de doutorado intitulada *A experiência do samba na Bahia: práticas corporais, raça e masculinidade*. Arivaldo de Lima Alves – o Ari –, desde 2005 é professor no departamento de Educação da Universidade do Estado da Bahia, atuou como professor visitante na École des Hautes Études de Sciences Sociales, Paris, orientou mais de 45 trabalhos científicos e publicou algumas dezenas de artigos e capítulos de livros.

Antes de se formar doutor com louvor, neste mês, o professor universitário enfrentou uma batalha dentro da UnB. “Fui vítima de racismo no Departamento de Antropologia”, conta. A história começa em julho de 1998, quando ele é reprovado na disciplina Organização Social e Parentesco. Na ocasião, o docente responsável chamou-o de “nulidade” acadêmica. Indignado, Ari pediu a revisão da nota por três vezes. O caso terminou no Conselho de Ensino, Pesquisa e Extensão (Cepe) da UnB. Dois anos depois, veio o resultado: a menção não condizia com o trabalho apresentado por Ari. Ele foi aprovado e pôde seguir em frente com o doutorado. Na Antropologia, a maioria dos acadêmicos se recusa a comentar o episódio (Alves, 2003).

É restrita a bibliografia dedicada a esse momento-chave das ciências sociais brasileiras e das lutas raciais e pela educação no Brasil. O próprio Ari publicou, em 2001, artigo sobre o intelectual negro na academia brasileira, onde critica a incapacidade do pensamento acadêmico brasileiro em admitir e se beneficiar do negro como produtor de conhecimento, e não apenas objeto de estudo. No texto, o autor também reproduz o momento de conflito vivido à época com o Departamento de Antropologia da UnB e com as ciências sociais de maneira geral. Lembre-se que o texto é de 2001, pós aprovação do Cepe do pedido de revisão da reprovação de Ari, mas antes da aprovação da proposta de cotas na UnB.

Vou considerar o “drama social” que tenho vivido como doutorando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social-PPGAS, da Universidade de Brasília (UnB), depois de uma injusta e mal versada reprovação numa disciplina obrigatória ministrada pelo professor Dr. Klaas Woortmann, eminente nome da antropologia do parentesco no Brasil. Acomodado ao status de “excelente” que adquiriu ao longo dos seus quase 30 anos de existência, este programa é um consistente resíduo conservador no Brasil. Resiste a discutir uma questão tabu na sociedade e na academia brasileira como a questão racial. Não possui sequer um professor negro ou que se apresente como tal. Apesar de ser um dos seus raros alunos negros, numa universidade visivelmente branca, o corpo de docentes que controla as instâncias de poder e decisão do PPGAS vem tentando sufocar as tensões e os conflitos gerados pela minha presença negra através de um discurso universalista e meritocrático. [...] No ano de 1998, eu era o único doutorando negro e, segundo informações extraoficiais, o primeiro em toda a história do curso de doutorado e o primeiro também a ser reprovado numa disciplina obrigatória. Decidi ir para a UnB, apostando na positividade do deslocamento espacial, temporal

e de hierarquia social, no enriquecimento intelectual e humano que um programa tido como de excelência, instalado numa cidade atípica e inóspita, poderia me oferecer. Negro, homossexual, baiano, egresso de outra área disciplinar, num meio conservador, tornei-me potencial vítima e agente desestabilizador de uma estrutura social cujo curso regular das normas, desconhecia. Minha reprovação gerou uma crise que transcendeu a sala de aula, o Departamento de Antropologia e a UnB (Alves, 2001, p. 285-307).

Apesar de recorrer a diversas instâncias revisoras, de contar com bom rendimento acadêmico e de estar apoiado por seu orientador e pela coordenação de seu programa de pós-graduação, a revisão da nota de Ari tardou a ocorrer. Passados tantos anos, parece bastante evidente o contrassenso da discussão à época. Afinal de contas, por quais motivos um prestigiado departamento de antropologia não apoiaria, de maneira enfática e concreta, um estudante negro a concluir o doutoramento na instituição? Pior, por quais motivos a maioria dos docentes da instituição se voltaria contra a revisão ou a concessão de uma alternativa, que possibilitasse a permanência e desejado amadurecimento teórico e profissional do estudante?

No final do semestre, entretanto, fui sumariamente reprovado. Encaminhei pedidos para a revisão de menção final, a três instâncias administrativas da UnB, todas elas indeferiram meu recurso. É fato que o professor Klaas Woortmann ditou sua disciplina com seriedade professoral. Mas é fato também que neste primeiro semestre letivo fui aprovado nas demais disciplinas que cursei com menções SS, equivalente a 10 (dez) numa escala de 0 (zero) a 10 (dez). Ainda assim, fui reprovado em “Organização social e parentesco” sem ter recebido nenhuma indicação prévia de que meu rendimento durante o curso fosse insatisfatório. [...] Como se pode constatar, foi muito estranho o comportamento do professor e obviamente excessivo o rigor que utilizou para julgar um trabalho resultado de um semestre letivo inteiro de árduo trabalho. Quais motivos o levaram a se comportar assim? O professor Klaas Woortmann não aceitou negociar uma solução para o caso, como, por exemplo, melhorar ou refazer o trabalho. Ao contrário, na conversa que tive com ele em sua sala, bastante agressivo, disse-me, na presença de vários colegas, que era “uma nulidade”, que meu trabalho “era muito ruim mesmo”. Além disso, ao questioná-lo, no primeiro pedido de revisão, por que não deu a devida atenção aos meus trabalhos parciais afirmou por escrito que: “sobre trabalhos medíocres não há o que comentar”. Por que o professor, numa atitude antiética e antipedagógica, me negou como

aluno e interlocutor, independentemente da qualidade dos meus trabalhos? (Alves, 2001, p. 308-309).

A perplexidade com o ocorrido pode ser percebida em um dos poucos trabalhos que me detive sobre o caso Ari. Em seu trabalho final de graduação e artigo subsequente, Alexandre Lisboa (2018; 2020) faz uma necessária revisão bibliográfica² de antropólogos e cientistas sociais que se envolveram no debate sobre as cotas raciais, delineando os argumentos da maioria que se posicionava contrária e da minoria, quase isolada, que se manteve favorável à política de cotas raciais.

Diante disso, tamanha foi minha surpresa ao me deparar, logo no primeiro semestre do curso em uma disciplina de antropologia, com três textos contrários à política de cotas raciais, escritos por professores de importantes universidades, defendendo alguns argumentos que, em última instância, julgava serem semelhantes àqueles presentes nas discussões mais rasas e superficiais do cotidiano (Lisboa, 2020, p. 111-112).

A dificuldade da antropologia em reconhecer o ocorrido e se posicionar a partir de uma análise conjuntural dos efeitos do racismo estrutural³ também na universidade, foi acompanhada pelas diferentes instâncias da UnB. O contexto universitário, que deveria zelar justamente pela universalidade de posições e pelo equilíbrio de perspectivas, teve imensa dificuldade em identificar e se posicionar sobre um caso absolutamente flagrante de discriminação racial e de iniquidade ética e pedagógica. Do ponto de vista da universidade, passados tantos anos, é inaceitável o posicionamento titubeante que, se tivesse prevalecido, prejudicaria imensamente o lado mais frágil da relação e que implicaria na perda de um talento científico e político para a antropologia e a universidade brasileira.

-
2. Entre a bibliografia revisada por Lisboa, merece destaque e demanda uma releitura específica para melhor compreensão do contexto histórico, o texto de Maio e Santos (2005) na sessão “Espaço aberto” da revista *Horizontes Antropológicos*, contrário à adoção de cotas raciais pela UnB, e que desencadeou uma série de réplicas e tréplicas que explicitaram os argumentos favoráveis e contrários às cotas raciais predominante na época. O livro *Inclusão étnica e racial no Brasil: a questão das cotas no ensino superior*, organizado por José Jorge de Carvalho, em 2005, e o livro *Divisões perigosas: políticas raciais no Brasil contemporâneo*, organizado pelos antropólogos Peter Fry et al., em 2007, são marcos do debate favorável e contrário à cotas na época. Também sugerimos a leitura dos trabalhos de Karine Gros (2010), Luiz Augusto Campos (2012) e Ana Lúcia Valente (2016), que reconstituem elementos do debate e conflito no interior das ciências sociais no período de adoção das cotas raciais.
 3. Sobre o conceito de racismo estrutural, cf. Silvio Almeida (2019).

Ao iniciar o processo do segundo pedido de revisão, a então coordenadora do PPGAS pediu ao então diretor do Instituto de Ciências Sociais (ICS), responsável pela constituição da comissão que julgaria o segundo pedido, que garantisse a isenção do processo, nomeando professores de departamentos diferentes e distantes do professor questionado. Ao contrário disso, o diretor do ICS constituiu uma comissão de três professores do PPGAS, bastante próximos ao professor Klaas Woortmann. Com um deles, o referido professor dividia a mesma sala. Além disso, o diretor do ICS prejudicou o parecer da comissão, afirmando, em conversa que tive com ele, que considerava “muito difícil, quase impossível que a comissão nomeada revertesse o quadro”. Por que tanto desinteresse pela isenção e lisura no processo? Por que um evidente interesse em proteger o professor e me prejudicar? A comissão nomeada pelo diretor do ICS produziu um parecer lastimável, burocrático e comprometedor de sua isenção: não considerou o contexto da disciplina, não avaliou ou fez quaisquer comentários aos procedimentos antiéticos e antipedagógicos do professor Klaas Woortmann. Que espécie de futuros pesquisadores e professores este programa pretende formar? Por que tanto descaso com a subjetividade de alunos? (Alves, 2001, p. 309).

A reprovação de Ari só foi revertida na quarta instância revisora, no dia 19 de maio de 2000, quando da segunda reunião do caso Ari no Cepe. Os dias e as horas que antecederam a reunião abrigam preciosos capítulos ilustrativos da vida política brasileira e serão explorados na segunda parte deste artigo, sobre o legado político e teórico do caso Ari. O fato é que, após uma série de acordos prévios para levar o caso Ari à votação, que incluíram a condução da mesma pelo vice-reitor e vice-presidente do Cepe, e futuro reitor da UnB, Timothy Mulholland, a reunião teve um início conturbado, com acalorada discussão sobre a autorização ou não da gravação da reunião. Por fim, decidiu-se pela não gravação pública, o que nos priva do documento audiovisual da reunião. Entretanto, a ata oficial da reunião foi preservada, tive acesso por ação da professora Rita Segato. Encaminho os meus agradecimentos e os de Segato aos pesquisadores Achal Prabhala e James Tiburcio, responsáveis pela guarda da ata da reunião do Cepe, à qual teve no primeiro momento acesso a professora e, posteriormente, eu mesmo.

O caso Ari havia sido objeto de análise do Cepe em reunião anterior, na qual fora apresentado o parecer do então relator professor Wagner Teixeira da Silva, contrário à revisão da menção do aluno e favorável à manutenção de sua reprovação. Na reunião de 19 de maio, foi apresentado novo parecer elaborado pelo novo relator, professor Volnei Garrafa, do Departamento de Saúde Cole-

tiva e da cátedra Unesco de Bioética. A essa altura, Volnei havia se convertido no principal, e quase exclusivo, aliado, no âmbito da UnB, de uma avaliação justa e razoável do caso Ari. Além de uma atuação primorosa nos bastidores que antecederam a reunião do Cepe, Volnei foi responsável pela estratégia e construção dos argumentos que possibilitaram a revisão da reprovação pelo colegiado.

Foi de Volnei a estratégia de solicitar um parecer técnico sobre o caso ao professor Aloylson Pinto, do Departamento de Educação da UnB, especialista em avaliação. Baseado nas conclusões dessa peça técnica, Volnei construiu o argumento vencedor de que o Plano de Estudo da Disciplina e o processo avaliativo adotado eram imprecisos e não seriam suficientes para manter a reprovação sumária de um estudante.

O relator Volnei Garrafa fez a leitura de seu parecer, que fora favorável à concessão de créditos, e que informava ser “indispensável expressar que, dada a ambiguidade e/ou imprecisão contidos na peça mais importante do presente processo – o Plano de Estudos da Disciplina – com relação ao processo de avaliação da mesma, o aluno, parte mais frágil e vulnerável do ‘contrato’, não pode (ou não deve) vir a ser prejudicado.” Na oportunidade, o relator Volnei Garrafa citou o exemplo de alguns erros médicos praticados por profissionais da área que, apesar disso, foram absolvidos pelos seus pares. Dito isso e na expectativa de que neste caso não acontecesse o mesmo, manifestou seu desejo em saber como este Conselho se portaria diante do presente recurso. Esclareceu que, em seu parecer, se ateu exclusivamente ao processo em si: o programa da disciplina e a questão da avaliação, preservando a instituição. Considerou que o plano da disciplina não estava claro: não falava em pesos das menções e nem como elas seriam dadas. Portanto, achou estranho o fato de o processo ter passado por todas as instâncias inferiores, ter chegado a esta e, também, ter sido avaliado por uma comissão que procedeu a alguns erros técnicos de avaliação. Frisou que estava tratando da avaliação de um aluno frente a um professor, propondo, com isso, estabelecer um momento novo nessa relação dentro da UnB, pois até a presente data os alunos sempre foram invariavelmente derrotados diante de situações como esta (Cepe, 2001, p. 4-5).

Houve a tentativa de impedir a votação do novo parecer do professor Volnei, por alguns membros do colegiado, que solicitaram vistas do processo, buscando prorrogar a derrota que, surpreendente, passara a ser iminente. Uma cientista social, presente e votante na reunião, era uma das que lideravam

a oposição à revisão da menção e a insistência de pedidos de vista e prorrogação. Por fim, o relatório do professor Volnei foi aprovado, e a menção de Ari revista, com 22 votos favoráveis, um contrário e duas abstenções.

A nova avaliação Capes

O ano de 1998 foi marcado pelo afloramento e agravamento das contradições nas universidades brasileiras. Em maio daquele ano, teve início uma das mais extensas e abrangentes greves das instituições de ensino superior – 103 dias com paralisação de 54 Instituições de Ensino Superior (IES). Ao final, além de conquistas parciais da pauta de reivindicação dos docentes, o movimento grevista resultou no aumento do apoio de setores da opinião pública e da população à candidatura de Lula e Brizola. Juntos, em uma improvável aliança, os dois principais ícones da esquerda eleitoral à época alcançaram 31,7% de votos populares, em uma chapa marcada por propostas para a educação pública e ampliação do ensino superior. Era um aumento de quase 4% em relação à votação de 1994, quando o PT saiu com chapa puro sangue, tendo Aloízio Mercadante como vice de Lula. Ainda em 1998, Ciro Gomes disputava sua primeira eleição para a Presidência pelo PPS, tendo Roberto Freire por vice, e alcançando 10,97% da preferência dos eleitores. A eleição acabou resolvida com a reeleição de FHC em primeiro turno, com 53,6% de votos. Vale lembrar que a Constituição de 1988, em seu texto original, vedava a reeleição, que só passou a ser autorizada após emenda constitucional aprovada em 1997, sob liderança do então presidente da Câmara dos Deputados, Michel Temer.

Durante todo o primeiro e segundo mandatos de FHC, o Ministério da Educação foi conduzido por Paulo Renato, seu mais longo ministro na pós-redemocratização. Conectado à agenda eleitoral, Paulo Renato liderou uma agressiva ofensiva de reforma da educação pública e ampliação do ensino privado, o que em parte foi o estopim para o movimento grevista de 1998. Nesse mesmo ano, entre outras medidas, o Ministério da Educação lançou o Exame Nacional de Ensino Médio (Enem) e o novo sistema de avaliação da Capes, sobre o qual iremos nos deter.

Abílio Baeta Neves presidiu a Capes durante todo o governo FHC e retornou ao cargo mais recentemente, entre 2016 e 2018, na gestão Michel Temer. Com origem na comunidade acadêmica e nas instituições de fomento à pesquisa do Rio Grande do Sul, nos anos 1990, congregava com o alto clero uspiano e representava o ponto médio da visão das instituições de fomento estaduais. Foi sob sua direção que um novo sistema de avaliação da pós-graduação foi implantado, alterando de maneira significativa a correlação de força entre os cursos

e consolidando uma nova métrica que se pretende capaz de comparar quantitativamente os cursos entre si, as áreas entre si, as instituições entre si.

A Capes, vale lembrar, nasceu como Campanha Nacional em 1951, no segundo governo de Getúlio Vargas, tendo como seu primeiro presidente Anísio Teixeira, que viria a desempenhar papel central nos primeiros anos da UnB. Somente em 1976 foi designado como papel principal da Capes a implantação de um sistema de avaliação da pós-graduação. Mas foi em 1987 que teve início o sistema de avaliação plurianual, que funcionou em formato similar nas edições de 1990, 1992 e 1994. À época, era aplicada uma escala de E (mais baixa) a A (mais alta) para classificar os cursos de mestrado e doutorado. Era destacado o papel das comissões de áreas que, embora se detivessem sobre evidências e documentos coletados junto aos coordenadores de curso, prezavam por uma abordagem qualitativa, sintonizada às especificidades regionais e do *métier* de cada área do conhecimento. Práticas gerais eram compartilhadas, mas as áreas de conhecimento gozavam de relativa liberdade para estabelecer critérios e práticas de avaliação próprias aos seu campo de conhecimento⁴.

Uma análise dos boletins *InfoCapes*, no período entre 1993 e 1998, é ilustrativa de como o debate sobre a avaliação da pós-graduação mobilizava a comunidade acadêmica. Na primeira edição do boletim, de julho a setembro de 1993, a linguista e escritora Regina Zilberman, então professora da PUC/RS e coordenadora da área de letras e linguística da Capes, assinou o artigo de opinião “Avaliar: sim ou não?”, no qual compartilhava sua preocupação com a pressão crescente pela adoção de critérios objetivos e uniformes para a avaliação da pós-graduação. Para a autora, essa pressão avaliativa, inevitável, deveria ser necessariamente enfrentada pela comunidade acadêmica, e corria o sério risco de enclausurar a pós-graduação no mundo burocrático e de competição por recursos, homogeneizando os cursos e perdendo uma riqueza do sistema à época: a valorização da individualidade e das especificidades temáticas entre os diferentes cursos espalhados pelo país.

O caso da avaliação dos programas de pós-graduação é sintomático. Ele se dirige cada vez mais para a mesmice, apesar do empenho das comissões de avaliação para captarem a individualidade dos cursos e os valorizarem pelo que são. Acontece, porém, que não é por causa das diferenças ou de suas peculiaridades que os programas recebem subsídios, mas sim por se aproximarem do padrão comum qualificado como melhor. Por consequência,

4. Como será visto, à época a avaliação era feita por curso ofertado (cada curso de mestrado e doutorado). Após 1998, a avaliação passou a ser realizada por programa de pós-graduação, considerando todos os cursos ofertados pelo programa.

dispensam a busca da originalidade e interessam-se pela avaliação naquilo que ela pode trazer de benefício, vale dizer, as vantagens (bolsas, verbas etc.) que garantem a continuidade do curso (Zilberman, 1993, p. 21).

A autora se defronta com um problema que foi explorado nos anos que se seguiram em diversos artigos, por pesquisadores de diferentes áreas. O modelo vigente de avaliação tinha como característica positiva o papel preponderante desempenhado pelas comissões de áreas e pela avaliação entre pares, valorizando e estimulando a diversidade e complementariedade dentro de cada área de conhecimento entre os diferentes programas de pós-graduação espalhados pelo país, gerando, apesar de críticas pontuais, um clima de solidariedade entre gerações de pesquisadores e seus orientandos. Por outro lado, o modelo era visto pelos governos e gestores como pouco efetivo, por concentrar a maioria dos cursos no *ranking* de notas altas, gerando uma hierarquia aquém da desejada pelo apetite estatal.

[nas avaliações à época] enfatizou-se, de modo crescente, o ponto de vista qualitativo, que facultou extrair do relatório o perfil do curso. Este só poderia ser alcançado se examinados com cuidado a produtividade do programa, os resultados obtidos em termos de pesquisa, as publicações e os trabalhos de conclusão (dissertações e teses). Ao priorizarem, acima de tudo, a coerência e articulação entre as atividades de ensino, pesquisa e produção docente e discente, as últimas comissões identificaram as peculiaridades de cada curso, os méritos a conservar e os problemas a resolver no biênio subsequente à divulgação do conceito. O empenho das últimas comissões em definir a singularidade de cada programa e procurar descrever aspectos positivos e negativos não impediu que se repetisse a principal dificuldade da avaliação como um todo: cada vez mais, mais cursos se acumulam nos níveis mais elevados – os conceitos A e B, as variações confinando-se às opções entre A- e B+ (Zilberman, 1993, p. 22).

Na última avaliação realizada nesse formato e levada à público em 1996 (biênio 1994-1995), 79% dos cursos de mestrado e 90% dos cursos com doutorado receberam menção A ou B (Arruda, 2000). No caso da área de antropologia, dos oito cursos de pós-graduação avaliados, cinco receberam nota A. Na opinião de Cláudia Fonseca (2001), apesar de problemas tópicos encontrados no processo de avaliação, e ocasional insatisfação de alguns avaliados com a menção recebida, o clima preponderante na pós-graduação em geral,

e na antropologia de maneira marcante, era de solidariedade e ajuda mútua, com cursos mais antigos apoiando a formação de doutores que, no mais das vezes, assumiam a docência em diferentes universidades e ocupavam papel de liderança na criação de novos programas de pós-graduação e ampliação da pesquisa.

Do nosso ponto de vista, isto é, das áreas disciplinares, o sistema funcionava muito bem, obrigado. Mas, do MEC e da Capes, vinham sinais de descontentamento desde 1996. Diziam que este sistema, com tantos programas em conceito A, não avaliava mais nada. A distribuição ideal de conceitos, aquela pirâmide que coloca um pequeno número de programas em cima e a grande massa embaixo, tinha sido praticamente invertida. A mudança radical almejada pela Capes tinha por objetivo endireitar a pirâmide, o que permitiria uma maior discriminação entre os programas. Essa política rompeu com quase 20 anos de tradição. O sistema anterior primava pelas relações cordiais; o princípio hierárquico regia um campo onde – mesmo se alguns (embaixo) resmungassem de vez em quando – havia uma solidariedade, uma identificação com o modelo. Era uma situação que, na opinião de algumas pessoas, levava à complacência e à acomodação; na opinião de outras, estimulava a excelência da pós-graduação num clima de relativa cooperação e respeito mútuo (Fonseca, 2001, p. 264).

O novo sistema de avaliação foi então aplicado para avaliar o biênio 1996-1997, ocorrendo no ano de 1998 a síntese dos materiais coletados junto aos programas de pós-graduação e a avaliação final pelo Conselho Técnico Científico. As notas foram conhecidas ainda em 1998 e publicadas oficialmente pela Capes, acompanhadas de exaustivo relatório de atividades, no início de 1999. Maria Arminda Arruda (2000), em texto que capta o calor do debate à época, e considerando o papel relevante da autora no processo de avaliação do biênio, apresenta uma síntese das alterações implementadas no novo sistema de avaliação:

Em primeiro lugar, extingue-se o Grupo Técnico Consultivo que tem as suas atribuições transferidas para o CTC que passa a coordenar, acompanhar e referendar todo o processo de avaliação. Do ponto de vista do funcionamento do sistema, essa medida significa que ao Conselho Técnico Científico atribui-se o papel de centralizar as decisões finais, como as referentes aos conceitos, uma vez que a divulgação dos mesmos passa, necessariamente, pela aprovação desse órgão dos resultados apresentados pelas comissões. Essa mudança alterou significativamente a natureza dos pro-

cedimentos, pois, até 1996, os conceitos finais eram de exclusiva competência dos comitês. A introdução da nova escala conceitual de 1 a 7 (em substituição à escala A a E), significou a inclusão de gradações que alteraram as formas assentadas de identificação das hierarquias. A “mudança na escala da avaliação, que passou a ser numérica, de 1 a 7 – sendo 7 o seu ápice, 5 a nota máxima admitida para programas que ofereçam apenas mestrado e 3, a nota correspondente ao padrão mínimo de qualidade requerido para serem validados, pelo Ministério da Educação e do Desporto, os diplomas expedidos pelos programas; adoção, como referência, dos padrões internacionais de qualidade relativos a cada área – correspondendo a nota 5 ao anteriormente estabelecido como “Perfil para um Curso A” e as notas 6 e 7, a padrões internacionais de excelência, atribuídos a programas com nível de desempenho nitidamente diferenciado dos demais (Capes, 1999, p. 64).

No boletim *InfoCapes*, publicado no final do primeiro semestre de 1998, antes da conclusão dos trabalhos do CTC e da atribuição das notas finais dos programas, o linguista José Luiz Fiorin assinou artigo de opinião no qual reivindicava a necessidade de autonomia das áreas na construção dos critérios de avaliação da pós-graduação e apontava como

[...] o novo processo de avaliação da Capes, posto em prática em 1998, apresentou vários problemas ainda não resolvidos, que merecem uma reflexão séria por parte de toda a comunidade universitária e, principalmente, dos representantes de área na Capes. [...] Houve áreas que não definiram a maneira como as orientações gerais do CTC se aplicavam a elas. Em outras palavras, não mostraram como as linhas traçadas pelo CTC seriam utilizadas de acordo com suas especificidades. No entanto, é preciso que os diferentes aspectos que envolvem um programa de pós-graduação sejam levados em conta e não apenas a produção intelectual de docentes e de alunos, como fizeram diversas comissões. [...] um [segundo] aspecto bastante delicado se colocou: a unificação completa dos critérios de todas as áreas. Esse foi o fulcro, nem sempre explicitado, dos debates ocorridos no CTC por ocasião do processo de homologação. Muitas vezes, pretendia-se analisar um programa de uma área com os critérios de outra. [...] Não é esse, porém, o problema principal. A questão é se é possível e desejável a avaliação de todas as áreas pelos mesmos critérios. A resposta é não e a razão é que elas são diferentes. Se são diversas, não é desejável desconhecer essa dissimilaridade. [...] É curioso que a universidade, cujo nome indica que nela estão todos os conhecimentos, tenha tanta

dificuldade de entender a natureza multiforme do conhecimento. Talvez isso se deva a uma taylorização do trabalho acadêmico, que impede entender o todo. Já dizia Riobaldo, em *Grande sertão, veredas*: Todos estão loucos, neste mundo? “Porque a cabeça da gente é uma só, e as coisa que há e que estão para haver são demais de muitas, muito maiores diferentes, e a gente tem que necessitar de aumentar a cabeça para o total” (Fiorin, 1998, p. 30-31).

Não obstante o descontentamento de parte significativa das áreas de humanidades, o sistema de avaliação, testado no biênio 1996-1997, consolidou-se no triênio 1998-2000 e posteriores edições. Importantes adequações foram conquistadas pelas áreas que melhor conseguiram se empenhar em defender seus interesses e o modelo atual reflete mudanças positivas pontuais, mas, em sua maior parte, a avaliação segue os mesmos pilares edificados em 1998. Algumas áreas de conhecimento sofreram impactos significativos na correlação de poder entre programas de pós-graduação, universidades, linhas de pesquisas e assim por diante. Parece consensual na bibliografia das áreas de ciências humanas o desconforto com as contradições que o atual modelo acabou por gerar em termos de disputas corporativas, narrativas institucionais, interesses burocráticos, que pouco ou nada contribuíram para um efetivo amadurecimento teórico e político da academia brasileira.

O processo avaliativo provocou polêmicas no meio acadêmico e causou – e ainda causa – desconforto no universo da pós-graduação brasileira, não obstante ser absolutamente consensual, mesmo entre seus mais ferrenhos críticos, a importância da avaliação, particularmente a efetivada por pares, tal como procede a Capes. Vale lembrar o impacto danoso para algumas áreas, a da educação entre elas, dos resultados da avaliação do primeiro biênio (1996-1997) em que se aplicou o novo paradigma. O descrédito de vários cursos de mestrado da área de educação mobilizou os programas da área, bem como a diretoria, o Fórum de Coordenadores dos Programas de Pós-Graduação em Educação e os participantes da 21ª Reunião Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação (Anped), em 1998. O processo culminou com o pedido de demissão da então representante de área, Mirian Jorge Warde. Por sua vez, a Anped elaborou um documento discutindo o modelo de avaliação e propondo alternativas (Horta & Moraes, 2005, p. 95-96).

José Baía Horta e Maria Célia de Moraes levantaram-se para criticar as limitações da nova avaliação implantada e os impactos na pós-graduação, destacando a desconfortável situação em que algumas áreas foram colocadas, como

é o caso da educação e da geografia. Como dito, mas importa frisar, alianças importantes entre as áreas de humanidades foram estabelecidas ao longo dos anos, garantindo um maior equilíbrio de força no CTC em relação às áreas de engenharias, saúde e outras com maior poder de influência na decisão. Algumas áreas conseguiram conquistas importantes, fruto do empenho de pesquisadores que passaram a assumir o duplo papel de docentes e interlocutores da comunidade de docentes com o aparato burocrático estatal.

Mas, no geral, o que se assistiu foi que a avaliação entre pares, entre especialistas, cedia espaço em definitivo ao kafkiano mundo de evidências, planilhas, métricas e menções. O asséptico cenário da burocracia estatal tornava-se o terreno fértil de acirramento de disputas entre egos, instituições e honrarias. A necessária atualização da universidade brasileira, ao invés de caminhar na direção de aproximação dos problemas sociais concretos do país, do diálogo ombro a ombro com o mosaico de atores que compõem a sociedade e de uma produção teórica autêntica e independente, caminhava no sentido da diminuição do investimento público e numa nova etapa de batalha em campo estabelecida nas instituições de fomento e financiamento da pós-graduação por bolsas, recursos, bilhetes de passagens.

Tais ajustes permearam o embate travado pela área de educação e as demais áreas de ciências humanas, notadamente a de geografia, para terem assegurados os conceitos 6 e 7 atribuídos a seus programas. Aquele foi um momento particular de luta por hegemonia no interior do CTC – a de alcançar o *mainstream* epistemológico que asseguraria mais verbas e prestígio – e, nesse esforço, lançou-se mão de forte desqualificação epistemológica das áreas de ciências humanas e recorreu-se a ásperos enfrentamentos. A área de educação, como se sabe, perdeu três dos seis programas a que era atribuído o conceito 6. As consequências, quer nos parecer, mais de três anos depois não foram ainda totalmente assimiladas pela área, pela Grande Área de Ciências Humanas (Gach) e, diríamos, pela própria Capes. [...] O que estava em jogo, como anunciamos, não era a avaliação, mas a disputa de espaço na área de excelência, onde se concentram financiamento e prestígio. Foi uma disputa acirrada, marcada em vários momentos por tensões, e, certamente, a forma como ela se desenrolou deixou marcas difíceis de serem superadas. [...] A área de educação, ademais, teve a produção bibliográfica internacional de seus cursos recontada, por mais de uma vez, na presença do representante da área e de todos os membros do CTC, em patente desrespeito ao representante de área e em clara manifestação de desconfiança e descrédito pelo trabalho realizado pela comissão da área (Horta & Moraes, 2005, p. 96-98).

De volta a Cláudia Fonseca, deparamo-nos com seu relato similar a destacar o clima de desconfiança e concorrência suscitado pela nova avaliação na antropologia. A autora havia participado de outras edições das avaliações periódicas e compôs o comitê de avaliação da área de antropologia/arqueologia no biênio de 1996-1997, representando o Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRGS. Apesar de elogios quanto ao empenho dos demais coordenadores de pós-graduação em antropologia que participaram desta edição da avaliação Capes, e de afirmar a independência e seriedade com que o trabalho de avaliação foi realizado, manifesta sua preocupação com as implicações negativas e as contradições do novo modelo.

Com as mudanças introduzidas em 1998, a Capes visava uma ruptura e atingiu seu alvo. Quase a metade dos programas avaliados (considerando todas as áreas disciplinares) não acatou o conceito atribuído, entrando com recursos para receber uma reavaliação. Surgiu um clima tenso, marcado pela desconfiança e a concorrência. Paradoxalmente, o novo sistema que propunha sanar dúvidas, criando clareza e transparência nos critérios de avaliação, engendrou boa dose de insegurança e confusão. Normal, disse a Capes. Qualquer mudança importante produz esse tipo de efeito. Agora, cabe a cada área desenvolver políticas sensatas para usar esta nova situação no sentido do fortalecimento da área (Fonseca, 2001, p. 264).

Na edição de 1998, foram avaliados dez programas de pós-graduação para área de antropologia/arqueologia. Os cursos de antropologia cultural ou antropologia social eram dominantes. Somente a USP mantinha um curso de mestrado e doutorado específico em arqueologia, embora outras universidades contassem com arqueólogos de renome, mas vieram a formatar cursos específicos mais recentemente, como a Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), com suas turmas de mestrado e doutorado em arqueologia a partir de 2003, e o Museu Nacional, com mestrado iniciado em 2006 e doutorado em 2011. A Universidade Federal do Pará (UFPA), com seu curso *four-field*, também passou a ofertar titulação em arqueologia para mestres e doutores a partir de 2011. Para fins de comparação, ao final do capítulo, no Anexo, consta quadro com a lista de programas de pós-graduação em antropologia/arqueologia, com data de criação dos cursos de mestrado e doutorado e menções na avaliação Capes de 1998 e 2017. Para o final de 2021, está prevista a publicação das novas notas da avaliação do quadriênio 2017-2020.

Cabe destacar que nos anos 1990, somente a UnB contava com uma graduação em ciências sociais com habilitação em antropologia. Ou seja, a forma-

ção de antropólogos propriamente ditos, era quase exclusividade da pós-graduação. Atualmente, mais de dez instituições ofertam cursos de graduação em antropologia, que, somados ao aumento dos cursos de pós-graduação, indicam um significativo aumento da formação anual de antropólogos em diferentes níveis.

Voltando a 1998, a antropologia brasileira, embora influente no universo acadêmico e na opinião pública, era reduzida a algumas centenas de doutores e mestres. Para avaliar os dez programas em questão, foi composta comissão de seis professores que coordenavam os programas de pós-graduação em seus departamentos à época. Pela UnB, a professora Rita Laura Segato; pelo Museu Nacional, o professor Luiz Fernando Dias Duarte; pela UFSC, o professor Rafael José de Menezes Bastos; pela UFRGS, a professora e autora de artigo citado neste texto, Cláudia Lee Williams Fonseca; pela UFPE, a professora e única arqueóloga do grupo, Maria Gabriela Martins d'Ávila; o professor Márcio Ferreira Silva, à época na transição entre a Unicamp e a USP, completava o time de avaliadores.

Apesar dos esforços dos avaliadores em buscar uma lógica que harmonizasse a nova régua (1 a 7) com a anterior (A a E), o processo avaliativo de 1998 deixou marcas que foram se agravando, com o acirramento do clima de competição e burocratização na pós-graduação. Além das disputas estabelecidas entre instituições, o processo parece ter afetado sobremaneira as disputas internas em cada departamento. O método anterior de avaliação, apesar de suas imperfeições e necessidades de aperfeiçoamento, ao prezar pela valorização das especificidades de cada programa e, de certa forma, ao estabelecer para cada realidade local uma régua própria que indicaria as etapas para cada programa se consolidar, criava também as condições de circulação entre doutores que formavam outros doutores. Cada programa de excelência, nota A+, buscava uma lógica externa, pela qual uma parte de seus doutores formados seguiriam para novas universidades, reforçando programas ainda em consolidação ou mesmo abrindo novos programas; e uma lógica interna, onde esses mesmos programas seriam progressivamente renovados pela entrada de parte dos doutores formados para o quadro docente. O sistema de avaliação favorecia o processo de linhagem, fundamental para a antropologia e para a manutenção da diversidade e pluralidade dentro de um campo que, como falado, era formado por algumas centenas de pesquisadores.

Para não haver simplesmente a multiplicação de um mesmo modelo, programas novos eram encorajados a desenvolver uma especialidade que faltava no cenário nacional. Hoje, essas especi-

ficidades contam pouco no processo de avaliação. Servem como brinde, depois de submetido cada programa à regra padronizada para todos. O tipo atual de cobrança impõe um padrão idêntico, não somente para os programas, mas também para os acadêmicos. Todos devem estar dando aula e fazendo pesquisa, mesmo quando participam ativamente da administração universitária. A divisão de tarefas que, conforme aptidões pessoais, permitiria uma concentração numa destas atividades à exclusão de outras, parece ser uma noção estranha a este modelo. Devemos lembrar que o DataCapes é apenas um dos inúmeros formulários que os coordenadores de programa e professores preenchem durante o ano. Com o Gestão Eletrônica de Documentos (GED), acabamos de acrescentar mais um formulário à lista. A cada vez, aumenta a sensação de que os louros vão para quem sabe pôr o “x” no quadrado certo (Fonseca, 2001, p. 270).

A nova avaliação e sua perpetuação, por motivos diversos que precisam ser mais bem compreendidos e debatidos, foi tóxica para o aumento das disputas e para o rompimento de linhagens teóricas fundamentais para a pluralidade e qualidade da antropologia brasileira.

A relação da professora Rita Laura Segato com a antropologia brasileira parece um caso singular desse processo. Apesar de seus esforços na avaliação de 1998 para ponderar critérios, e de sua lealdade com o programa que lhe acolheu, na defesa de sua liderança e alto padrão, foi enredada em uma complexa trama que resultou em seu afastamento sumário como coordenadora de pós-graduação de seu programa, na mudança de critérios internos consagrados de escolha de orientadores e de professores das disciplinas obrigatórias, e de uma das mais pesadas penas a ser dada em nossa área do conhecimento: as investidas para impedir o seguimento de sua linhagem intelectual e autoral na antropologia brasileira.

O caso Ari ocorre em seguida ao processo de avaliação de 1998 e foi o estopim de uma série de mal-estares em um dos ninhos da antropologia brasileira. Tantos anos depois, o que nós, antropólogos, ou, por outro viés, nós, da UnB, podemos aprender com essa história que é tão nossa, tão íntima, tão vizinha?

Primeira conclusão

As cotas raciais foram vitoriosas. Os estudos produzidos sobre o tema, e mesmo a opinião pública em geral, apontam o papel determinante que a reserva de vagas cumpriu para tornar a universidade um pouco mais diversa e fortalecer as medidas de expansão do ensino superior destacadas acima. Para além dos muros da universidade, o amplo debate e o vitorioso consenso alcançado na sociedade

em torno da questão sustentaram o mais importante ciclo vivido pelo país de políticas de igualdade racial e alterou a cultura política de setores progressistas do país, como movimentos sociais, partidos políticos e intelectuais que persistiam em negligenciar ou secundarizar a questão racial.

Se são muitas as evidências do legado positivo da adoção de cotas e políticas de ações afirmativas, também muitas são as evidências que os agastados argumentos contrários a essas medidas, mesmo derrotados, tragicamente se irmanaram com a ultradireita e pavimentam a ofensiva que hoje ataca deliberadamente negros(as), quilombolas e defensores da pauta racial. Como apontado por Givânia Silva e Bárbara Souza (2019), em artigo que integra o dossiê “Vidas negras importam” da revista *Humanidades*, da UnB, o atual contexto político nacional e os constantes ataques que a pauta de igualdade racial tem sofrido, no mais das vezes, são fundamentados por discursos muito similares aos que duas décadas atrás foram elaborados e defendidos por cientistas sociais.

Como nos diz Silvio Almeida (2019, p. 29), o racismo institucional é “menos evidente, muito mais sutil, menos identificável em termos de indivíduos específicos que cometem os atos”. A revisita ao caso Ari é uma oportunidade para nos perguntarmos pelo hoje, por como nos tempos atuais o racismo institucional ainda marca e demarca o ambiente universitário, incluindo a UnB, e as ciências sociais, os programas de pós-graduação e os processos de seleção de docentes.

Padecemos de uma nova onda conservadora que defende, explicitamente, a universidade para poucos, ao passo que cassam e censuram corpos e pensamentos divergentes. No âmbito do processo Ari, sobreposta à questão racial, sempre houve um forte componente pedagógico e educacional. Afinal, qual concepção e prática de educação e de processo pedagógico que estava incrustada entre cientistas sociais e profissionais de outras áreas que por repetida vezes mantiveram a decisão pela reprovação de Ari? Por que foi tão longe um processo que, se não tivesse sido revisto, resultaria na impossibilidade de continuidade e conclusão do doutorado do primeiro estudante negro de pós-graduação na antropologia da UnB?

Duas décadas depois, o que querem os antropólogos que formam outros antropólogos, do ponto de vista pedagógico? Qual o papel pedagógico e humanístico dos professores na formação de pessoal de ensino superior? O que nossas pós-graduações têm entregado de experiência de vida para a legião de jovens (e também os não tão jovens) que ano após ano ingressam em concorridas seleções de pós-graduação? Como as exigências de avaliação da Capes impactam a produção de conhecimento e a formação de antropólogos?

Segunda conclusão

Recentemente, no dia 15 de setembro de 2021, o jornal *O Globo* publicou entrevista com a professora Rita Laura Segato, por ocasião da tradução de obra sua para o português. Como Rita mesmo destaca na entrevista e sempre afirmou em suas aulas, palestras e encontros pessoais, o público brasileiro é o “destinatário natural” de sua produção.

Todos os capítulos [do livro *Colonialidade em oito ensaios*] foram redigidos durante o período em que fui docente numa universidade brasileira, e todos eles fazem referência a diferentes temas da realidade do país: as mulheres indígenas, o projeto de lei sobre o chamado “infanticídio indígena”, o racismo, as questões racial e psíquica relacionadas ao papel das amas de leite e a persistência contemporânea da instituição da mãe negra, atualizada nas babás das crias da classe média. Apesar da brasilidade desses temas, a análise deles impacta questões de interesse universal e oferece conteúdo a um projeto teórico que propõe um giro decolonial, assim como uma antropologia interpelada pelas perguntas originadas nos interesses daqueles que por muito tempo tinham sido seus objetos de estudo (Segato, 2021).

Com o absoluto sucesso e influência exercidos pela obra de Segato no meio acadêmico e nos movimentos sociais na América Latina e no mundo, e seu papel central na atualização do pensamento decolonial, tem ficado cada vez mais evidente o mal-estar no mercado editorial e na comunidade acadêmica com o progressivo veto que foi imposto à sua obra.

Meu trabalho no Departamento de Antropologia da UnB foi apoiado e meu caminho desimpedido de 1985 a 1998. Tudo mudou quando um brilhante estudante do nosso doutorado, negro e baiano do Recôncavo, foi reprovado e perderia sua bolsa. Eu coordenava o programa de pós, e meu temperamento fez com que eu não pudesse me omitir: tinha acontecido uma injustiça. Foi um período difícil, mas que teve um resultado precioso: a redação, em coautoria com José Jorge de Carvalho, orientador do aluno injustiçado, da primeira proposta de cotas numa universidade brasileira, finalmente aprovada em 2003. Nesse mesmo ano, publiquei, em Buenos Aires, meu primeiro livro sobre violência de gênero – *Las estructuras elementales de la violencia*. Tentei publicá-lo no Brasil, mas a obra foi rejeitada por uma conhecida editora. Infelizmente, atitudes de represália

a mim e a minha obra foram surgindo e nunca mais tentei publicar meus livros no país (Segato, 2021).

O desencontro da antropologia com seu lado negro, a teimosa recusa ao corpo negro como corpo pensante, o esquecimento do ocorrido no âmbito da pós-graduação na antropologia da UnB em relação ao tema, a negação da continuidade da linhagem intelectual, o desconhecimento da obra. Observados em seu conjunto, todos parecem sintomas de um mesmo processo que repetidamente tenta manter em nosso *anthropological blues* um sotaque elitista e eurocentrado que pouco nos ajuda intelectualmente, e menos ainda colabora para o bem-estar geral de nossa sociedade.

E se a gente faz o caminho contrário? E se o fazer antropológico nos aproximar – ou mais(!), nos irmanar – de nós mesmos, de nossos estudantes, professores, comunidades, pesquisados, nativos, interlocutores. E se a antropologia se converte em – ou volta a ser – um idioma pelo qual os povos, nossos povos, conseguem falar melhor sobre suas especificidades e, num mundo globalizado e radicalizado, negociar condições melhores para a sua sobrevivência e diferença? Se for esse o caminho, estou convencido que revisitar o caso Ari e mergulhar na obra da professora Rita Laura Segato são caminhos promissores. Quem sabe, parafraseando o título de um texto de Rita, de 2005, possamos nos dirigir à *memória de tempos melhores, aos tempos de antropólogos na luta pelo direito*.

Referências

ALMEIDA, Silvio Luiz de. *Racismo estrutural*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

ALVES, Arivaldo Lima. Preconceito sem fim. [Entrevista]. *Correio Braziliense*, Brasília, p. 14, 1º Jul. 2003.

ALVES, Arivaldo Lima. A legitimação do intelectual negro no meio acadêmico brasileiro: negação de inferioridade, confronto ou assimilação intelectual? *Afro-Ásia*, n. 25-26, p. 281-312, 2001.

ANDRÉ, Marli; GATTI, Bernardete A.; FÁVERO, Osmar; CANDAU, Vera Maria F. *A avaliação da pós-graduação em debate*. São Paulo: Anped, 1999.

ARRUDA, Maria Arminda do Nascimento. A nova política de Pós-Graduação no Brasil. *Tempo Social*, v. 11, n. 2, p. 219-229, fev. 2000.

CAMPOS, Luiz Augusto. “We have a dream”: cientistas sociais e a controvérsia sobre as cotas raciais na imprensa. *Revista de Sociologia e Política*, v. 20, n. 41, 2012.

CARVALHO, José Jorge. *Inclusão étnica e racial no Brasil: a questão das cotas no ensino superior*. São Paulo: Attar, 2005.

CONSELHO DE ENSINO, PESQUISA E EXTENSÃO (CEPE). *Ata da trecentésima trigésima sexta reunião do conselho de ensino, pesquisa e extensão da Universidade de Brasília*. Brasília, UnB, 2001.

COORDENAÇÃO DE APERFEIÇOAMENTO DE PESSOAL DE NÍVEL SUPERIOR (CAPES). *Relatório de Atividades da Capes em 1998*. Brasília: Capes, 1999.

FIORIN, José Luiz. Considerações em torno do novo processo de avaliação. *Boletim InfoCapes*, v. 6, n. 2, abr./jun. 1998.

FONSECA, Cláudia. Avaliação dos programas de pós-graduação: do ponto de vista de um nativo. *Horizontes Antropológicos*, v. 7, n. 16, p. 261-275, dez. 2001.

FRY, Peter; MAGGIE, Yvonne; MAIO, Marcos Chor; MONTEIRO, Simone; SANTOS, Ricardo Ventura (Orgs). *Divisões perigosas: políticas raciais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

GOSS, Karine Pereira. O debate intelectual sobre as ações afirmativas para estudantes negros no Brasil. *Revista de Ciências Sociais Política & Trabalho*, n. 33, out. 2010.

HORTA, José Silvério Baía; MORAES, Maria Célia Marcondes de. O sistema Capes de avaliação da pós-graduação: da área de educação à grande área de ciências humanas. *Revista Brasileira de Educação*, n. 30, p. 95-116, dez. 2005.

LISBOA, Alexandre Plautz. A antropologia frente às cotas raciais: notas sobre um debate entre intelectuais. *Sociologias Plurais*, v. 6, n. 1, jan. 2020.

LISBOA, Alexandre Plautz. *Cotas raciais em debate: uma disputa antropológica sobre a reserva de vagas nas universidades*. Monografia (Licenciatura em Ciências Sociais) – Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2018.

MORAES, Maria Célia Marcondes de. Avaliação na pós-graduação brasileira: novos paradigmas, antigas controvérsias. In: BIANCHETTI, L., MACHADO, A. M. N. M. (Orgs.). *A bússola do escrever: desafios e estratégias na orientação de teses e dissertações*, p. 187-214. São Paulo; Florianópolis: Cortez; Editora UFSC, 2002.

MORAES, Maria Célia Marcondes de. Paradigmas e adesões: temas para pensar a teoria e a prática em educação. *Revista Perspectiva*, Ano 17, n. 32, p. 51-68, 1999.

ORGANIZAÇÃO PARA A COOPERAÇÃO E DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO (OCDE). *Education at a Glance 2021: OECD Indicators*. Paris: OECD Publishing, 2021.

SEGATO, Rita. A opressão de gênero é o pilar fundamental para todas as opressões. [Entrevista]. *O Globo*, Rio de Janeiro, 19 set. 2021.

SILVA, Givânia; SOUZA, Bárbara. As cotas raciais na UnB: avanços, desafios e questões abertas. *Revista Humanidades*, n. 63, dez. 2019.

VALENTE, Ana Lúcia E. F. A “má vontade antropológica” e as cotas para negros nas universidades (ou os usos e abusos da antropologia na pesquisa educacional II: quando os antropólogos desaprendem). *Revista InterMeio*, PPGE, Campo Grande, v. 12, n. 24, jul./dez. 2006.

ZILBERMAN, Regina. Avaliar: sim ou não? *Boletim InfoCapes*, v. 1, n. 1, jul./set. 1993.

Anexo

Quadro com programas de pós-graduação em antropologia/arqueologia nas universidades brasileiras

Instituição	Nome	Mestrado (início)	Doutorado (início)	Nota avaliação Capes	
				1998	2017
FUFPI	Antropologia	2009			3
	Arqueologia	2012			3
FUFSE	Antropologia	2009			3
	Arqueologia	2011	2013		4
UEMA	Cartografia social e política da Amazônia	2013			3
UFAL	Antropologia social	2015			3
UFAM	Antropologia social	2008	2010		4
UFBA	Antropologia	2007	2007		4
UFC	Antropologia	2017			3
UFF	Antropologia	1994	2002	4	5
UFG	Antropologia social	2009	2014		4
UFGD	Antropologia	2011			3
UFMT	Antropologia social	2014			3
UFMG	Antropologia	2006	2014		4
UFMS	Antropologia social	2017			3
UFPA	Antropologia	2010	2010		5
UFPB/J.P.	Antropologia	2011	2018		4
UFPE	Antropologia	1977	2001	4	5
	Arqueologia	2003	2003		5
UFPEL	Antropologia	2012	2016		4
UFPR	Antropologia social	1991		3	4
UFRGS	Antropologia social	1979	1991	5	6
UFRJ	Antropologia social	1968	1977	5	7
	Arqueologia	2006	2011		4
UFRN	Antropologia social	2005			5
UFRR	Antropologia social	2016			3
UFSC	Antropologia social	1985	1999	4	5
UFSCAR	Antropologia social	2007	2009		5
UnB	Antropologia	1972	1981	5	7
Unicamp	Antropologia social	1971	2004	5	5
USP	Arqueologia	1989	1989	5	5
	Ciência social (Antropologia social)	1972	1972	5	5

Elaborado pelo autor, a partir de dados da Plataforma Sucupira/Capes.



III. Gênero, feminismo e sexualidade

Em tempos de “destruição”, quais as possibilidades e os desafios da teoria e prática decoloniais?

César Augusto Bardi

Quando transcorrido um ano da morte de Aníbal Quijano, Catherine Walsh¹ destacou que a hidra capitalista tinha um enorme poder de regeneração, de mutação, de mudança e, a partir do corte de uma cabeça, aparecia outra. Deste modo: se a colonialidade de poder tinha como gênese a América, o que poderia ser repensado depois de experiências vividas pelos governos “progressistas”?

Neste sentido, é necessário analisar, pensar, nomear as novas estratégias, configurações e projetos da colonialidade hoje, dos quais Walsh destacou:

1. a desnacionalização do Estado-nação;
2. as novas configurações do aparato militar-policial, das quais a intervenção federal no Rio de Janeiro, a militarização das cidades na Colômbia e o novo projeto de segurança pública mexicano seriam exemplos;
3. a crescente aliança político-religiosa-heteropatriarcal, mesmo em governos supostamente “progressistas”, como México, Bolívia e Equador;
4. a nova economia extrativista do conhecimento;
5. as desumanidades nas (uni)versidades, com a morte das disciplinas humanísticas e sociais, a exemplo do que ocorre na Global University, em Cusco; e
6. a despossessão (“despojo”) total de indígenas, comunidades negras, culturas locais, comunidades pobres das cidades, todos(as) alheios(as) ao poder dos “Estados corporativos e governos, de sua política e economia”, todos(as) que lutam pela vida ante uma crescente desesperança e desumanidade.

1. As citações na sequência estão em Catherine Walsh (2019).

Mais que isso: os novos “perigos decoloniais”, pela essencialização da decolonialidade reduzida ao “étnico”, ocultando as “violências coloniais internas”, como as de gênero, de cooptação, do uso mesmo do comunitário e do patriarcado. Ao fim, a decolonialidade como propriedade de alguns iluminados e iluminadas, mercantilizada, como novo “cânone de pensamento crítico” e de “retórica discursiva dentro das esferas do Estado e poder”.

A intenção da pensadora é abrir novas reflexões, a partir de um referencial que não se assume fechado, mas de um trabalho que Aníbal Quijano entendia como “dentro, fora e sempre contra”.

Daí seu chamado, anos atrás, para *(in)disciplinar*, no sentido demarcado por Catherine Walsh, Freda Schiwy e Santiago Castro-Gómez (2002):

1. tornar “evidente o disciplinamento, a disciplina e as formações disciplinárias que se vem construindo nas ciências sociais, desde o século XIX, mais especialmente em sua institucionalização na América Latina no século XX e fazer ressaltar seu legado colonial”;
2. antes que ignorar ou menoscabar as ferramentas teóricas ou os conceitos centrais das ciências sociais, fazê-las se comunicarem entre si e “re pensar sua utilidade ou seus efeitos sobre as relações coloniais, perguntando até que ponto estas ferramentas perpetuam a lógica vigente”;
3. buscar modificações e ajustes às ferramentas e aos conceitos do pensar moderno e, quando necessário, também alternativas frente ao mundo moderno/colonial; e
4. reconhecer outras formas de conhecimento, “particularmente os conhecimentos locais produzidos a partir da diferença colonial e dos cruzamentos e fluxos dialógicos que podem ocorrer entre eles e os conhecimentos disciplinários”.

Se a recepção da teoria decolonial no Brasil reproduzindo, em parte, o mito da democracia racial tem insistido numa colonialidade sem raça, em racismo sem nominar raça e na discussão de decolonialidade sem envolvimento de gênero e sexualidade, seria importante abrir novos campos de debates.

Gênero e debates

Os novos debates sobre “escola sem partido” e “ideologia de gênero” – além da ênfase, nos grupos de extrema direita em especial, sobre os papéis masculinos e femininos, sobre a naturalização de violências patriarcais e sexistas – parecem indicar, ao contrário do que parte da teoria crítica hegemônica de direitos

humanos, que “gênero” e “sexualidade” se tornaram centrais em termos de colonialidade do poder e projetos contra direitos humanos de alta intensidade. Dessa forma, questionar essa “pedagogia da crueldade” (Segato, 2019a) implica verificar, juntamente, como a sexualização da raça e a racialização das sexualidades colaboram para criar novos “pânicos morais” e “contragramáticas” de resistência a formas de lutas de direitos humanos.

Neste ponto, pensar – mais que a interseccionalidade clássica norcêntrica – em termos de cossustancialidade e coimbricação, nos termos em que Maria Lugones, Yuderkis Espinosa, Ochy Curiel e, antes, Lélia González tematizaram em termos de corpo-políticas antirracistas e antissexistas.

Yuderkis Espinosa (2010; 2017), aliás, sustenta que as prerrogativas de classe, raça/etnia e hegemonia heterossexual que dividem mulheres do Sul e do Norte não somente se tornam, muitas vezes, no chamado de solidariedade, mas acabam encobrindo e associando-se aos “interesses de mulheres branco-mestiças das burguesias nacionais e [do] programa global de expansão capitalista colonial”. Daí porque se utiliza, neste particular, a expressão “racismo de gênero”.

A partir das experiências das mulheres afro e indígenas, o “acesso sexual se vê contaminado pelo universo do dano e da crueldade – não somente como apropriação dos corpos como territórios” senão “*su damnación por el gozo expropiador*”² e, portanto, conquista, rapina e violação associadas ao processo de conquista (Segato, 2018).

Nesse processo de “despojo”, Rita Segato tem insistido que a categoria da colonialidade talvez não consiga retratar a nova realidade, que a autora designa como conquistualidade ou “*dueñidad*”, com “refeudalização de territórios gigantescos” (Segato, 2018). Ciudad Juárez, no México, e Buenaventura, na Colômbia, como destaca Betty Lozano Lerma (2016), são dois exemplos atuais deste novo panorama que se vem intensificando em nossa América.

A dificuldade de discussão crítica sobre religião

O pensamento dito “crítico” e “progressista”, à exceção da problematização da “teologia da libertação” – até mesmo por sua vertente de origem marxiana –, reluta em tematizar, criticamente, a questão da religião, em especial aquelas não eurocentradas. Isso envolve não somente a esquerda clássica, mas também movimentos feministas/LGBT institucionais, como se percebe em relação a todo o fenômeno do feminismo islâmico, de novas teologias negras, de movimentos de discussão sexual em relação a indígenas e povos e comunidades tradicionais,

2. “Sua condenação por expropriar a alegria”.

em novas epistemes que podem surgir a partir das religiões de matriz afro-indígenas brasileiras. As epistemologias da “macumba” (Malomalo, 2019) e da “encruzilhada” (Rufino, 2019), as cosmopolíticas afro-indígenas, as espiritualidades não canônicas e hegemônica são alguns exemplos de novos projetos que vêm sendo ignorados pelas “epistemologias” críticas, pela dificuldade mesma de tematizar, simultaneamente, raça, religião e gênero.

Isso, ao fim, mostra a necessidade de tratar essas relações a partir de outros parâmetros:

1. a religião, na modernidade colonial, tornou-se a forma mais eficiente de subalternização de conhecimentos e de povos (Maldonado Torres, 2008);
2. as Igrejas neopentecostais e evangélicas “literalistas” conseguiram fazer a “mimesis das tecnologias comunitárias de sociabilidade e substituir os antigos e desfeitos conjuntos por outros novos e esvaziados de seu sentido de enraizamento e história” (Segato, 2018);
3. certos cosmos, espiritualidades, religiosidades – ao contrário do que parte da teoria marxiana insiste –, longe de serem “ópio do povo” são disfuncionais ao projeto de desenvolvimento e do capital (Segato, 2018) e isso talvez se associe, junto ao racismo religioso, a ojeriza a religiões de matriz afro e/ou islâmicas (Segato, 2018); e
4. destacar, com Talal Asad (2003), Saba Mahmood (2008) e Joan Scott (2009), como nem sempre o secularismo tem permitido versões mais amplas de direitos humanos e que talvez tenha de se reconhecer que há um dispositivo de “sexularismo”, em termos de gênero e distinção religioso-profana.

Sexualidades dissidentes

As tensões e possibilidades de releituras críticas dos movimentos LGBTs – estes ainda muito centrados nas versões masculinas, heteronormativas e brancas –, a partir de feminismos negros e das experiências e problemáticas de trans e travestis, ainda não vêm sendo objeto de atenção, o que remete ao esforço de:

1. questionar as colonialidades internas dos movimentos sociais, em especial as reproduções de sexismos e racismos; e
2. estabelecer novos pontos, a partir de novas realidades, vivências, “do lado de cá”, do Sul, e não a partir das referências e pautas do Norte.

Roger Rios, por exemplo, há tempo vem destacando que as lutas LGBTs, mesmo as hegemônicas, invertem a “lógica das três gerações”: no caso brasileiro, judicializar primeiro as questões previdenciárias, para, somente depois, as de direito civil ou de família. Os livros, contudo, insistem numa genealogia que não é a nossa.

Rita Segato (2019b), no discurso proferido na Feira do Livro de Buenos Aires de 2019, clamou por criarmos “nossa própria desobediência”, sem confundir: “*ni una menos*” com “*me too*”, nem com o manifesto das intelectuais francesas, pois “cada movimento e cada feminismo só pode ser construído com os elementos de sua história”. Assim sendo, deste lado do Atlântico – e também do Pacífico –, não se busca um terceiro “como árbitro indispensável das relações”, mas um mundo no qual “a vincularidade é vital e pode e deve ser conservada pelo amparo que nos brinda e a felicidade que nos traz”.

Recentemente, Brenna Bhandar e Denise Ferreira da Silva (2017), comentando Nancy Fraser, destacavam:

1. o quanto é “cansativo quando feministas brancas falam da ‘segunda geração do feminismo’ como se fosse o único ‘feminismo’”, e como se os países colonizados tivessem de cumprir aquilo que se imagina como o futuro eurocentrado;
2. como os esquemas conceituais anglófonos compartilham o mesmo núcleo liberal, que boa parte das feministas negras e terceiro-mundistas identificaram, expuseram e criticam muito cedo; e
3. a necessidade de feministas brancas reconhecerem quando se envolvem em estratégias políticas que já foram teorizadas e praticadas por feministas negras e terceiro-mundistas.

Neste ponto, é interessante verificar como, na discussão sobre *O contrato sexual* (Pateman, 2008), a teoria hegemônica no Brasil não faz o debate conjunto – que era o dos Estados Unidos – sobre o contrato de “dominação” ou “racial” (Charles Mills), nem como as esferas do contrato e do *status* estão colonialmente estruturadas (Segato, 2003). O que pensar, a partir disso, sobre o contrato heterossexual, na chave explicativa de Curiel (2013), ao analisar o movimento LGBT e a constituinte colombiana?

Como avançar a partir do reconhecimento da ideia de “antropologia da dominação” (Curiel, 2015), para fazer etnografias de “nossas práticas acadêmicas, metodológicas e pedagógicas que contêm a ideia de desenvolvimento, de solidariedade transnacional baseada em privilégios”?

Até que ponto as discussões mantêm um paradigma liberal, compatível com a discussão de mercado, seja em termos de antirracismo, feminismo e lutas LGBT? Ao final, há um feminismo, um antirracismo e uma LGBTI de mercado, compatíveis com as aspirações de manutenção do sistema de hierarquia entre lutas e pautas. Quais são as compatibilidades da decolonialidade com versões antirracistas, feministas e LGBTIs com os parâmetros de mercado “de diversidades, sexualidades e raças”?

Como as colonialidades de gênero/sexualidade são explicitadas nos movimentos institucionais feministas e LGBTs? Quais lutas são invisibilizadas ou ignoradas, a partir da chave explicativa hegemônica? Se nem sempre o parentesco é heterossexual (Butler, 2003), quais novas formas afetivo-sexual-reprodutivas podem, eventualmente, desafiar a colonialidade das relações hetero ou LGBTs? Em que sentido é possível ou necessário falar em “novas conjugalidades”, que não reproduzam os conceitos familistas, legais ou não, a que se acostumou ser realizada a pauta?

O que se perde quando se abdica de uma categoria? O que significa renunciar a uma categoria (Curiel, s/d)? Como o “mandato de masculinidade” (Segato, 2018) impacta sexualidades dissidentes, eurocentradas ou não? O que dizer sobre sexualidades dissidentes não ocidentais?

O que pensar da associação *queer* e quilombo, a partir da tradução *sudaca* feita por Tatiana Nascimento (2018), de “cuirlombo” ou “queerlombo”, ressignificando “*itans*” (relatos míticos iorubás) dos orixás, suas sexualidades e compartilhando a noção de que “um dos pilares mais rígidos e antigos do racismo diz respeito às expectativas sexuais que recaem sobre nossos corpos negros”, aquelas não apenas “hiperssexualizantes”, mas também “hiperheterocissexualizantes”?

Direitos humanos

América Central e México, mas também Colômbia e Brasil, têm mostrado novas formas de guerra, exasperação de políticas de genocídio das populações racializadas – em especial, negras –, políticas de guerra de extermínio, militarização das forças de segurança³, novas formas de milícias e “maras”.

E, com isso, a necessidade de ressignificação de direitos humanos, em tempos de política de morte, como o faz Rita Segato (2018), para além do “diferentes, mas iguais”, que, ao mesmo tempo que encobre a “assimetria binária de um su-

3. Consulte o orçamento do Ministério da Justiça, desde os tempos do ministro Eduardo Cardozo.

jeito masculino que se pretende universal”, também mascara a colonialidade das relações jurídicas e sociais. Para além de uma lógica liberal de igualdade e diferença, sem percepção de assimetrias e relações coloniais de poder.

Daí sua ideia de “desiguais, mas diferentes”, com base na “estrutura explicitamente hierárquica dos mundos comunitários”, mas “radicalmente pluralista”, que abre uma rota para “um estilo próprio da politicidade das mulheres” e também racializado, em termos não hegemônicos. Desta forma, mais que uma fé “cívica” ou “estatal” – a crença de que o Estado ou o mundo jurídico resolvem todos os problemas existentes –, a possibilidade/necessidade de reconhecimento da pluralidade dos “espaços e politicidades de diferente estilo que a vida comunal oferece”. Que possibilidades surgem se, no lugar de um Prometeu acorrentado, arquétipo mítico de libertação ocidental, surge o Caronte liberado de Zapata Olivella – o barqueiro dos infernos, condutor das almas, para além dos grilhões de colonialismo, racismo e ditaduras?

Ressaltaria, ainda, que o comunitário amefricano não se confunde com a comunidade de Rousseau, e o reconhecimento deste ponto permite, também, deslocar a discussão para o “lado de cá”. Num caminho – e aqui voltando a Quijano – dentro e fora do campo estatal, muitas vezes, também contra, com esferas intra e extraestatais.

Um movimento que as mulheres indígenas, negras e também islâmicas têm realizado, em chaves inovadoras, a partir de outras epistemes (não necessariamente “logias”, porque a razão ocidental está, aqui, justamente em questionamento), de outras cosmosensações, de outras formas de viver, fazer e criar gramáticas, vocabulários e práxis (Oyewumi, 1997). De reinventar possibilidades em tempos de destruição, como consta o subtítulo da coletânea de Beatriz Nascimento (2018). De intensificar a teoria e a práxis decolonial, a partir realmente do Sul, com novas formas de “desobediência” e não às “obediências” euro/norcentradas de sempre.

Porque – uma vez mais Rita Segato (2018) – para o “patriarcado, o capital e os monoteísmos fundamentalistas há uma única verdade, uma única forma de bem, um único Deus, uma única forma de futuro, uma única justiça”. Contra a lógica monológica e monopólica, há que se desafiar com a pluralidade e a intensidade da desobediência. E mesmo na narrativa cristã hegemônica, a humanidade surge não somente com a “queda do céu”, mas fundamentalmente com a desobediência – “se comerdes da maçã, vós sereis como deuses”.

Referências

- ASAD, Talal. *Formations of the secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, CA: Stanford University, 2003.
- BHANDAR, Brenna; SILVA, Denise Ferreira da. *A síndrome “cansei” da feminista branca: uma resposta a Nancy Fraser*, 2017. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/sindrome-cansei-da-feminista-branca-uma-resposta-nancy-fraser/>.
- BUTLER, Judith. O parentesco é sempre tido como heterossexual?, *Cadernos Pagu*, n. 21, p. 219-260, 2003. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/al/vSbQjDcCG6LCPbJScQNxw3D/?format=pdf&clang=pt>.
- CURIEL, Ochy. Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial. In: MENDIA AZKUE, I. et al., (Eds.). *Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*, p. 45-60. Donostia, País Vasco: Universidad del País Vasco; Hegoa, 2015. Disponível em: http://publicaciones.hegoa.ehu.es/assets/pdfs/329/Otras_formas_de_reconocer.pdf?1429005444.
- CURIEL, Ochy. *La nación heterosexual. Análisis del discurso jurídico y el régimen*. Bogotá: En la Frontera – Brecha Lésbica, 2013.
- CURIEL, Ochy. *Género, raza, sexualidad. debates contemporaneos*, s/d. Disponível em: <https://www.urosario.edu.co/Subsitio/Catedra-de-Estudios-Afrocolombianos/Documentos/13-Ochy-Curiel--Genero-raza-y-sexualidad-Debates-.pdf>.
- ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkis. De por qué es necesario un feminismo decolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad. *Solar*, v. 12, n. 1, p. 141-171, Lima, 2017. Disponível em: <http://revistasolar.org/wp-content/uploads/2017/07/9-De-por-qu%C3%A9-es-necesario-un-feminismo-decolonial...Yuderkys-Espinosa-Mi%C3%B1oso.pdf>.
- PINOSA MIÑOSO, Yuderkis. Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional. *Revista Venezolana de la Mujer*, v. 14, n. 33, p. 37-54, 2010.
- LOZANO LERMA, Betty Ruth. Violencias contra las mujeres negras: neo conquista y neo colonización de territorios y cuerpos en la región del Pacífico colombiano. *La Mazana de la Discordia*, v. 11, n. 1, 2016. Disponível em: https://manzanadiscordia.univalle.edu.co/index.php/la_manzana_de_la_discordia/article/view/1630.

MAHMOOD, Saba. Entrevista. In: SHAIKH, N. *The present as history: critical perspectives on global power*. New Delhi, IN: Stanza, 2008.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Secularism and religion in the modern/colonial worldsystem: from secular postcoloniality to post secular transmodernity. In: MORAÑA, Mabel; DUSSEL, Enrique; JÁUREGUI, Carlos A. (Eds.). *Coloniality at large: Latin America and the postcolonial debate*, p. 360-380. Durham, NC: Duke University, 2008.

MALOMALO, Bas'ilele. Filosofia da macumba: a sacralização do corpo do negro na poética de Solano Trindade. *Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*, v. 10, p. 26, 2019.

MILLS, Charles. O contrato de dominação. *Meritum*, v. 8, n. 2, jul./dez. 2013. Disponível em: <http://revista.fumec.br/index.php/meritum/article/view/2162>.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. *Quilombola e intelectual: possibilidade nos dias da destruição*. In: NASCIMENTO, Maria Beatriz. Coletânea organizada e editada pela União dos Colectivos Pan-Africanistas (UCPA). São Paulo: Editora Filhos da África, 2018.

NASCIMENTO, Tatiana. Palavra preta. *Da palavra queerlombo ao cuierlombo da palavra*, 2018. Disponível em: <https://palavrapreta.wordpress.com/2018/03/12/cuierlombismo/>.

OYEWUMI, Oyeronke. *The invention of women: making an African sense of Western gender discourses*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1997.

PATEMAN, Carole. *O contrato sexual*. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

RIOS, Roger Raupp; OLIVEIRA, Rosa Maria Rodrigues de. Direitos sexuais e heterossexismo: identidades sexuais e discursos judiciais no Brasil. In: MISKOLCI, Richard; PELÚCIO, Larissa, (Orgs.). *Discursos fora da ordem: sexualidades, saberes e direitos*, p. 261-271. São Paulo: Annablume, 2012.

RUFINO, Luiz. *Pegagogia das encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

SCOTT, Joan W. *Sexularism*. Florence, IT: European University Institute, Robert Schuman Centre for Advanced Studies Distinguished Lecture, 2009. Disponível em: https://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/11553/RSCAS_DL_2009_01.pdf. Acesso em: 25 out. 2010.

SEGATO, Rita. Pedagogías de la crueldad. El mandato de la masculinidad (fragmentos). *Revista de la Universidad de México*, “Dossier Feminismos”, nov. 2019a. Disponible em: [https://www.google.com/search?q=SEGATO%2C+Rita.+Pedagog%C3%ADas+de+la+crueldad.+El+mandato+de+la+masculinidad+\(fragmentos\).&oq=SEGATO%2C+Rita.+Pedagog%C3%ADas+de+la+crueldad.+El+mandato+de+la+masculinidad+\(fragmentos\).&aqs=chrome..69i57.964j0j4&sourceid=chrome&ie=UTF-8](https://www.google.com/search?q=SEGATO%2C+Rita.+Pedagog%C3%ADas+de+la+crueldad.+El+mandato+de+la+masculinidad+(fragmentos).&oq=SEGATO%2C+Rita.+Pedagog%C3%ADas+de+la+crueldad.+El+mandato+de+la+masculinidad+(fragmentos).&aqs=chrome..69i57.964j0j4&sourceid=chrome&ie=UTF-8).

SEGATO, Rita. El discurso “desobediente” y feminista de Rita Segato en la Feria del Libro 2019, 2019b. Disponible em: <https://www.infobae.com/cultural/2019/04/25/el-discurso-desobediente-y-feminista-de-rita-segato-en-la-feria-del-libro-2019/>.

SEGATO, Rita. *Manifiesto en cuatro temas*, 2018. Disponible em: <https://ct-journal.org/index.php/criticaltimes/article/view/30>. Acceso em: 20 out. 2019.

SEGATO, Rita. *Las estructuras elementales de la violencia*. Buenos Aires: Prometeo, 2003.

WALSH Catherine. Reflexiones en torno a la colonialidad/descolonialidad del poder en América Latina hoy. Una carta a Aníbal Quijano. *Otros Logos*, Año X, n. 10, dez. 2019. Disponible em: <http://www.ceapedi.com.ar/otroslogos/Revistas/0010/02%202019%20Catherine%20Walsh.pdf>.

WALSH, Catherine; SCHIWY, Freda; CASTRO-GOMÉZ, Santiago. Introducción. In: WALSH, Catherine; SCHIWY, Freda; CASTRO-GOMÉZ, Santiago. *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder: perspectivas desde lo andino*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/ Abya Yala, 2002.



“Brincadeiras do corpo”: gênero e historicidade javaé em diálogo com a perspectiva de Rita Segato

Patrícia de Mendonça Rodrigues

Lembro-me muito bem da primeira vez em que vi e ouvi Rita Segato. Recém-concursada como professora do Departamento de Ciências Sociais da Universidade de Brasília, ela se apresentava a um público de alunos e professores em uma sala da Biblioteca Central da universidade, em 1985. Naquele mesmo dia, encantada com sua oratória brilhante, decidi que queria ser sua aluna. Matriculei-me no primeiro curso oferecido por ela aos alunos de graduação em ciências sociais, com especialização em antropologia, quando fui despertada com fascínio para a temática do gênero, que me acompanharia em toda a minha carreira como pesquisadora. Meu primeiro trabalho acadêmico, a monografia de graduação, apresentada no segundo semestre de 1987, foi orientado por Rita e abordava histórias de vida e relações de gênero de um grupo de costureiras da periferia de Brasília. Fui uma de suas primeiras orientandas no Brasil e nunca mais me foi possível pensar sem a perspectiva de gênero (Rodrigues, 1993; 1995; 1999a; 1999b; 2004; 2005; 2006; 2007; 2008; 2009; 2015) nos temas de pesquisa que surgiram nos anos seguintes, quando me dediquei à etnologia indígena, tendo sempre a influência generosa e impactante da grande mestra Rita Segato de algum modo por perto.

A mestra tornou-se uma pensadora do mais alto nível, ao mesmo tempo em que construiu uma notável trajetória de ação ética com real poder de transformação da realidade arraigadamente colonial, patriarcal, racista e injusta de nosso país por meio de sua militância corajosa e de sucesso inegável pelas ações afirmativas, desconstrução da opressão de gênero, descriminalização do suposto “infanticídio” indígena e descolonização das consciências, entre outras ações igualmente importantes. Dito de outro modo, Rita Segato optou por usar os dons extraordinários que recebeu em benefício da coletividade, enfrentando um árduo caminho, e por isso será sempre lembrada.

No dizer dos Javaé, falantes de uma língua karajá, do tronco linguístico Macro-Jê, e habitantes tradicionais do médio curso do rio Araguaia, no coração

do Brasil, Rita seria adjetivada com palavras de grande prestígio, como *rybèwii* (“grande oradora”), habilidade profundamente admirada e associada principalmente às mulheres (Rodrigues, 1993; 2008; 2006; 2015), *nôhôtiiwii* ou *rakywii* (“grande pensadora”) e *injwii* (“pessoa” ou “ser humano bom”), todas constituídas pelo complexo conceito *wii*, que designa tanto altas competências cognitivas e expressivas (inteligência, memória, compreensão, criatividade musical, oratória), como comportamentos morais superiores (generosidade, doação) (Rodrigues, 2008). As pessoas que são muito inteligentes, “que têm cabeça boa para pensar/ouvir/lembrar/criar”, são *nôhôtiiwii*, “bom (*wii*) ouvido (*nôhôtii*)”, havendo uma associação explícita entre pensar ou compreender bem e ouvir bem, similar à que existe entre os Kayapó (Turner, 1995) e Suyá (Seeger, 1980), por exemplo.

As “pessoas/humanos” (*inj*) “boas ou corretas” (*wii*), em uma sociedade estruturada tradicionalmente pelo princípio da reciprocidade, são chamadas de *injwii*, cujo principal atributo é a capacidade de doação e “generosidade” (*wo-wii*), quando “tudo dentro da pessoa (*wo*) é bom (*wii*)”, o conceito mais proeminente e nobre do ponto de vista moral e social. *Wii*, por fim, que designa o que é “muito bom”, “correto”, uma “habilidade em nível de excelência” e a “generosidade”, designa também o conceito de “música”, havendo uma associação entre essa criação humana extremamente apreciada coletivamente e as altas competências intelectuais, cognitivas, expressivas, criativas e principalmente morais dos indivíduos. Assim, os “humanos bons” e honrados (*injwii*), da mais elevada consideração moral, são as pessoas que se constroem socialmente por atos concretos, cotidianos e duradouros de generosidade e doação à coletividade maior, não se separando a ética nas relações coletivas das notáveis competências individuais.

Gênero e a cena fundamental

Na década de 1990, Segato (1997, p. 237) já formulava a proposição fundamental de que

a estrutura, a partir da primeira cena em que participamos – a cena familiar, ou substituta, primigênia, não importa a que cultura de que se trate ou o grau de desvio em relação ao padrão de uma cultura particular –, traveste-se de gênero, emerge nas caracterizações secundárias com os traços do homem e da mulher, e nos seus papéis característicos (Segato, 1997, p. 237).

Essa ideia seria retomada em outros trabalhos de maior fôlego, como no livro *Las estructuras elementales de la violencia*, de 2003, ou no texto denso mais

recente, “Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial”, onde Segato (2012, p. 115) diz que “as relações de gênero são, apesar de sua tipificação como “tema particular” no discurso sociológico e antropológico, uma cena ubíqua e onipresente de toda vida social”.

Ao recuperar aqui o que foi elaborado em Patrícia Rodrigues (2008), essa proposição é especialmente válida entre os Javaé. Para eles, a fabricação da sociedade é narrada pela “mitologia”¹ como se fosse a fabricação do corpo de um filho, pois a procriação é o modelo javaé de história, em que a sociedade é pensada como corpo social produzido a partir da interação entre opostos, entre um princípio feminino exógeno que transforma a ordem anterior e um princípio masculino endógeno que tenta restaurá-la. A constituição da sociedade é concebida como resultado dessa mediação histórica e constante, que os humanos fazem entre continuidade e mudança, interior e exterior, ausência de relações e relações com a alteridade, purificação e poluição, estrutura e agência, conceitos associados respectivamente aos extremos cosmológicos do rio acima (*ibòkò*) e do rio abaixo (*iraru*), entre os quais vivem os Javaé, autodenominados “o Povo do Meio” (*Itya Mahādu*) (Rodrigues, 1993).

O fato básico da procriação, o mistério da reprodução humana, por meio do qual um homem e uma mulher, juntos, produzem um novo ser, que é ambigualmente o mesmo e o diferente, é o paradigma essencial de toda criação na perspectiva javaé. A “comunidade de substância” (Da Matta, 1979) fornece um modelo de construção histórica da sociedade em que o sujeito criador não é um indivíduo, mas uma fusão substancial entre o masculino (eu) e o feminino (outro), cujo produto contém em si, transformados, os opostos que o formaram. A divisão cosmológica ternária expressa, em uma linguagem espacial e temporal, a trindade criadora, associando o masculino ao rio acima (ou nível superior), o feminino ao rio abaixo (ou nível inferior), e o filho, produto da fusão entre ambos, ao nível terrestre, situado no meio do cosmos. Rodrigues (2008), propõe que o conceito nativo de “meio” não se refere a uma posição estruturalmente fixa no cosmos, mas muito mais a um conceito nativo de agência, a uma postura histórica de mediação que não se iniciou com a colonização europeia.

As relações de gênero entre os Javaé, que aqui não têm o sentido de “identidade sexual”², não são, por conseguinte, uma dimensão a mais ou um domínio

-
1. Com o sentido de consciência histórica legítima, pois contém um conceito de agência humana, não reduzida à unidade corporal e social conhecida como “indivíduo” e não narrada em formato linear e realista.
 2. Ver a crítica de Marilyn Strathern (1990) e Cecília McCallum (2001) a esse conceito naturalizante e individualista.

particular da vida social, mas a essência da própria vida social, uma vez que toda e qualquer diferença é “generalizada”. Tem-se uma história corporal e generalizada, como entre os Arawak do alto rio Negro (Hill, 2002), porque o processo de criação do social não se dá na forma de uma intervenção reflexiva do sujeito humano sobre o mundo natural, como relação produtiva entre sujeito e objeto, típica da episteme colonial, mas através de uma relação entre dois sujeitos humanizados.

Nesse modelo, não existiria a separação conceitual entre aquilo que chamamos de “natureza”, a matéria autogerada, e “cultura”, o domínio do arbítrio humano, cuja superação ainda é um desafio na etnologia indígena atual, apesar da discussão em torno do tema (Viveiros de Castro, 2002), de modo que a alteridade não é naturalizada ou objetificada. Como tudo o que existe na realidade partilha de uma qualidade humana e corpórea, segundo o pensamento cosmológico e mitológico nativo, o Outro não é um não humano, mas um outro tipo de corpo humano, ou seja, um corpo feminino. O conceito de diferença origina-se da diferença – que não é dada naturalmente – entre os tipos de corpos humanos, entre os que se transformam mais (o feminino) e os que se mantêm mais próximos de sua forma original (o masculino), de modo que a alteridade, de um ponto de vista masculino, que é o ponto de vista do discurso mítico, é feminilizada. O desenvolvimento de uma práxis histórica decorre da relação criativa entre dois tipos de sujeito, um masculinizado e um feminilizado, em que se atribui tanto ao sujeito/corpo masculino quanto ao feminino a capacidade plena de agência social. Essa discussão relaciona-se diretamente com o que Rita Segato propõe, em outro momento de grande lucidez, referindo-se, em especial, ao mundo amazônico e andino:

[..] O gênero, assim regulado, constitui no mundo aldeia uma dualidade hierárquica, na qual ambos os termos que a compõem, apesar de sua desigualdade, têm plenitude ontológica e política. No mundo da modernidade não há dualidade, há binarismo. Enquanto na dualidade a relação é de complementaridade, a relação binária é suplementar, um termo suplementa o outro, e não o complementa. Quando um desses termos se torna “universal”, quer dizer, de representatividade geral, o que era hierarquia se transforma em abismo, e o segundo termo se converte em resto e resíduo: essa é a estrutura binária, diferente da dual. [...] O dualismo, como o caso do dualismo de gênero no mundo indígena, é uma das variantes do múltiplo. O número dois resume e representa uma multiplicidade referida ou resultante dos trânsitos entre os dois polos. O binarismo, próprio do mundo do Um da colonial/modernidade, resulta da episteme do expur-

go e da exterioridade que o sistema colonial construiu e a colonialidade mantém vigente. [...] O um e o dois que formam a dualidade indígena são uma entre muitas possibilidades do múltiplo, e ainda que possam funcionar em complementaridade, são ontologicamente completos e cada um dotado da sua própria politicidade, apesar de desiguais em valor e prestígio (Segato, 2012, p. 122-123).

Na perspectiva do “mundo aldeia” javaé, a diferença de gênero é pensada enquanto dualidade hierárquica e relação complementar, uma vez que tanto o masculino quanto o feminino têm o mesmo *status* ontológico e são vistos como plenamente sociais, ainda que tenham prestígios diversos nas arenas do público e do doméstico. Não cabe aqui o “binarismo” colonial cultura/natureza, em que a alteridade é objetificada e expurgada para o espaço da “natureza”. Ser “outro/feminino”, na perspectiva javaé, não se reduz à objetificação, à naturalização ou à perda da politicidade, outro tema fundamental abordado por Segato (2012). A esse respeito, há toda uma literatura etnográfica sobre a importância central da agencialidade e politicidade femininas no mundo javaé e karajá “tradicional”, apesar de uma estrutura social baseada na oposição entre a Casa dos Homens, que comanda o espaço público e cerimonial, e o espaço doméstico associado às mulheres (Lima Filho, 1994; Rodrigues, 2006; 2008; 2015; Camargo da Silva, 2015).

A diferença conceitual significativa não é aquela entre humanos e não humanos, ou entre cultura e natureza, mas entre os tipos de humanos existentes. Mais precisamente, entre os tipos de corpos humanos, pois o humano e seus produtos são, antes de tudo, corpos. Como tudo é humanizado, o domínio da diferença não se encontra fora dessa humanidade essencial, mas dentro dela. A cosmologia e a mitologia javaé não estão interessadas em ressaltar as diferenças dos outros seres do universo em relação aos seres humanos, como na perspectiva colonial eurocêntrica do Um e do Universal. O olhar cultural javaé dirige-se muito mais às semelhanças que existem entre os seres humanos e os “outros” cósmicos (aqui em um sentido amplo, incluindo os animais, as plantas, os planetas, os conceitos, os seres invisíveis etc.) do que às possíveis diferenças. Cito mais uma vez Segato (2012, p. 126), “também a redistribuição do cosmos e a terra inteira com todos os seus seres, animados e inanimados, de modo a encaixarem-se no binarismo da relação sujeito-objeto da ciência ocidental constitui uma triste parte deste processo” de instituição de uma exterioridade objetificada e naturalizada.

Enquanto essa episteme da modernidade colonial acentua conceitualmente o isolamento dos seres humanos de todo o resto existente, o que se traduz na oposição básica entre o “nós” e os “outros”, os Javaé consideram como mais sig-

nificativo o que os habitantes ou as diversas formas do universo têm em comum entre si. Esse modo de se relacionar com o mundo é diferente do animismo sociocêntrico de Philippe Descola (1992), “ontologia que postula o caráter social das relações entre as séries humana e não humana: o intervalo entre natureza e sociedade é ele próprio social”, nas palavras de Eduardo Viveiros de Castro (2002, p. 364). A continuidade entre os humanos e outros tipos de seres ou formas – ou a imanência de uma condição humana em todo o universo – não significa aqui uma projeção das relações sociais sobre uma natureza existente *a priori*, mas que o “nós” javaé mais englobante não se define no contraste com os animais, as plantas e os outros seres ou formas do mundo material. A alteridade não está naquilo que diferencia os não humanos dos humanos, mas naquilo que diferencia os próprios seres humanos (ou os seres humanizados) uns dos outros.

Como a “humanidade” dos seres humanos não reside em suas consciências abstratas ou almas separadas, mas em seus corpos integrados, outro tema fundamental, embora não desenvolvido aqui, a diferença entre os humanos remete à diferença entre os tipos de corpos humanos sociais. Em outras palavras, entre os corpos mais fechados e os mais abertos, entre os que se controlam mais e os que se transformam mais, enfim, entre os corpos masculinos e os femininos. Por isso, tudo o que pertence ao domínio da alteridade, entre os Javaé, não é naturalizado, como na visão eurocêntrica, mas humanizado. Melhor dizendo, feminilizado, porém dentro de uma lógica dualista, enquanto variante do múltiplo, segundo a definição de Segato (2012), e não binária³.

“Entre mundos”

Segue-se então que a compreensão de como se fabricam os corpos – o que não tem qualquer conotação naturalizante aqui – é também a compreensão de como se fabrica a sociedade, ou seja, da história. Ao se estudar a etnofísica e a etnobiologia Javaé, a teoria nativa sobre a criação da matéria e dos corpos, estuda-se ao mesmo tempo a sua etno-história, desde que esses conceitos sejam expandidos e entendidos a partir de uma epistemologia fundada basicamente na não separação entre natureza e cultura. A construção social da pessoa resume-se ao processo de transformação daquele que nasce como um estranho em um parente, por meio do “fechamento” ritual do corpo que está aberto ao nascer, de modo análogo à construção da “cultura/sociedade”, pensada como

3. Essa concepção é diferente daquela proposta por Viveiros de Castro (2002, p. 382) a respeito do “perspectivismo” e do “multinaturalismo” ameríndios, uma vez que não se pode falar de oposição entre uma metafísica transcendental e uma física concreta para os Javaé.

a transformação da alteridade em semelhança, como o fechamento parcial de uma estrutura aberta ao exterior. O processo permanente de incorporação e controle relativo da alteridade, das modificações introduzidas a partir de interações profundas com povos estrangeiros é equivalente ao esforço social e ritual de purificação das substâncias exógenas e poluídas provenientes do corpo feminino, de modo que toda transformação provém das relações com o exterior.

A construção dos vínculos de parentesco, que não são concebidos como dados ou naturais, é, em última análise, a própria construção histórica da sociedade, percebida como corpo aberto que tenta se fechar. O empenho social e ritual em domesticar a alteridade/afinidade – o que, em termos espaciais, se traduz como a posição intermediária dos humanos no cosmos – é semelhante ao conceito de “familiarização” de Carlos Fausto (1999, p. 936), que complementa o paradigma da “predação ontológica” proposto por Viveiros de Castro (1986; 2002). Entre os Javaé, contudo, as relações com o exterior são compreendidas muito mais na linguagem da “procriação” do que da “predação”.

Dentro de uma visão do social que é eminentemente histórica, a continuidade da estrutura é associada à ausência ou negação das relações, enquanto a sua transformação é associada às relações fusionais com os vários tipos de outros (outros povos indígenas e a sociedade nacional). Internamente, esse contraste é vivido através da complementação estrutural entre o princípio da primogenitura (hierarquia), associado às relações cerimoniais na casa natal, e o da exogamia (reciprocidade), associado às relações substanciais na casa dos afins, de um ponto de vista masculino. A transmissão de identidades, de prerrogativas e de bens rituais, de acordo com o critério da primogenitura, promove a identificação de seus detentores através das gerações, com os corpos fechados dos primeiros ancestrais, enquanto as relações de afinidade, através do casamento preferencial com a prima cruzada bilateral e da regra da uxori-localidade, promovem a abertura dos corpos dos que procriam. Os ancestrais mágicos têm os corpos fechados porque não mantêm relações de substância ou sociais entre si, sendo por essa razão associados à repetição dele mesmo, enquanto os humanos que procriam têm os corpos relativamente abertos porque se relacionam, fundindo suas substâncias exteriorizadas em um novo corpo, sendo por isso associados à transformação.

A primogenitura é associada ao masculino, ao rio acima, ao interior e à negação das relações, enquanto a exogamia é associada ao rio abaixo, ao feminino, ao exterior e à afirmação das relações, de modo que a estrutura é (pro)criada por meio da mediação tensa entre esses dois princípios opostos ao longo do tempo. Diferentemente do modelo estruturalista (Lévi-Strauss, 1982), no qual as relações de troca entre grupos de afins constituem a base da estrutura social

que se repete ao longo do tempo, na teoria mitológica javaé, as trocas com o exterior, seja ele mais próximo ou mais distante, são a célula de um conceito de agência não individualista e levam sempre à modificação da ordem anterior. A reciprocidade é pensada muito mais como um meio de transformação do que de perpetuação da estrutura. A complementaridade estrutural entre primogenitura e exogamia, portanto, como a que existe entre os Bororo e os Tukano, segundo Jon Christopher Crocker (1976) e Christine Hugh-Jones (1979), respectivamente, é também histórica, conjugando continuidade e transformação ou estrutura e agência no processo de produção da sociedade. O modelo da procriação fundamenta uma concepção inerentemente processual e histórica da estrutura social, baseada na relação histórica com outros povos, o que inclui a ordem pré e pós-intrusão europeia.

A sociedade/cultura é o filho híbrido⁴ de um princípio feminino criativo, porém desordenador (mudança, alteridade, exterior), e um princípio masculino estruturante (continuidade, identidade, interior). A ideia de que a procriação é o modelo nativo de interação com a alteridade é compreendida em Rodrigues (2008) mais em termos de uma teoria da ação histórica do que como uma teoria da construção da pessoa, importante tema da etnologia sul-americana (Carneiro da Cunha, 1978; Seeger, 1980; Seeger, Da Matta & Viveiros de Castro, 1987), embora as duas perspectivas estejam intimamente relacionadas. Afinal, a própria “cultura” ou “tradição” (*tyky disina*, “brincadeiras do corpo”) é pensada pelos Javaé como uma pessoa/corpo, dotada de uma corporalidade, como o produto corpóreo da interação procriadora entre o que se herdou dos antepassados (associado ao masculino) e as transformações introduzidas pelos estrangeiros (associadas ao feminino). Desse modo, o estudo da teoria nativa a respeito do processo de construção da sociedade/cultura é inseparável do estudo da construção da pessoa.

A proposição de que os ameríndios têm uma abertura vis-à-vis o Outro (Lévi-Strauss, 1993) ou de que o exterior é imanente à sociedade (Viveiros de Castro, 1986; 1993; 2002) é relacionada em Rodrigues (2008) a uma concepção nativa do social essencialmente histórica⁵, uma vez que a incorporação da alteridade significa também a recriação constante da estrutura pelos agentes humanos. Como já foi introduzido, o mito descreve a criação da sociedade – o fluxo criativo original – de acordo com os mesmos princípios da (pro)criação de um filho, o que não tem nenhum caráter biologizante, como um encontro social trans-

4. No sentido de cruzamento de espécies diferentes, mas sem a conotação da “esterilidade” dos híbridos.

5. Ver a coletânea de Jonathan Hill (1988) e Terence Turner (1988; 1992; 1993).

formador entre um princípio masculino estático, relacionado à manutenção da ordem, e um princípio feminino caótico, relacionado a outros povos e à criação de uma nova ordem.

Essa discussão se insere na tendência teórica mais ampla de aproximação da antropologia com a história desde a década de 1970, quando se iniciou a crítica à abordagem sincrônica nas ciências sociais e à persistente visão do “primitivo estático”, surgindo a necessidade de uma teoria da práxis que articulasse a relação dialética entre estrutura e agência humana (Giddens, 1993; 1994; Bourdieu, 1995; Sahlin, 1995; 1996; Comaroff & Comaroff, 1992). Outra questão paralela, porém diferente, é como os diversos povos indígenas especulam sobre esse mesmo problema, a saber, as respostas nativas sobre como as suas sociedades ou as dos outros são constituídas ao longo do tempo. Em outras palavras, o estudo das teorias nativas sobre os processos de construção e constituição das “culturas”, seja na forma do que chamamos “mito” ou “história”, que, para Terence Turner (1988), são ambos modos de consciência social, embora diferenciados, sobre o processo de produção da sociedade.

Ao refletir a tendência teórica mais ampla de oposição entre antropologia e história, ou os povos indígenas a-históricos *versus* o Ocidente histórico, a etnologia indígena sul-americana, como lembram Turner (1993) e Viveiros de Castro (1999; 2002), desde o início esteve dividida entre os estudos das culturas “tradicionais”, como se fossem estáticas e estivessem isoladas de um contexto maior, e os estudos do impacto histórico do capitalismo/colonialismo sobre os povos indígenas, como se a história só começasse a existir após a chegada do colonizador. Nas últimas décadas, entretanto, tornou-se um imperativo a necessidade de uma antropologia histórica ou de estudos etno-históricos, embora estes títulos tenham sido apropriados de modos diversos.

Em Rodrigues (2008), há um esforço para transcender essa oposição equivocada. Dada a inter-relação entre estrutura e processo, tem-se uma análise da mitologia enquanto modo de consciência social sobre o processo histórico de constituição da sociedade javaé, que não se dissocia da análise da sociedade propriamente dita, de sua “estrutura social”, dentro do objetivo maior de uma fusão entre as perspectivas antropológica e histórica. Compreender o que os Javaé definem como história, portanto, é inseparável de compreender a sua organização social, de modo que a análise do mito como teoria da práxis ocorre paralelamente à análise de como essa práxis histórica se realiza entre os Javaé, a sua forma atual, o que inclui a sua relação intrínseca com outros povos indígenas e com a sociedade nacional moderna.

Mais recentemente, Rita Segato (2012, p. 113) redimensiona essa discussão sobre historicidade e gênero com sua análise lúcida sobre o “entre mundo” histó-

rico e permanente em que vivemos todos, constituído de cruzamentos variados entre o “mundo Estado” e o “mundo aldeia”. Essa perspectiva crítica e descolonial (Segato, 2015), totalmente pertinente para o caso javaé,

[..] nos conduz a substituir a expressão “uma cultura” pela expressão “um povo”, sujeito vivo de uma história, em meio a articulações e intercâmbios que, mais que uma interculturalidade, desenham uma inter-historicidade. O que identifica este sujeito coletivo, esse povo, não é um patrimônio cultural estável, de conteúdos fixos, mas a autopercepção por parte de seus membros de compartilhar uma história comum, que vem de um passado e se dirige a um futuro, ainda que através de situações de dissenso interno e conflituosidade. Afinal o que é um povo? Um povo é o projeto de ser uma história (Segato, 2012, p. 112).

Segundo a visão de mundo sofisticada do Povo do Meio, que se vê “entre mundos” desde sempre, poderíamos dizer que não há povos fora da história e que toda relação entre povos é inter-histórica e construída tanto pela agência masculina como pela feminina, ambas plenamente sociais e políticas.

Referências

BOURDIEU, Pierre. *Outline of a theory of practice*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1995 [1972].

CAMARGO DA SILVA, Telma. As oleiras karajá e o modo de fazer ritxoko: o conhecimento circula, expressa identidade e marca o território. In: CAMARGO DA SILVA, Telma (Org.) *Ritxoko*, p. 181-219. Goiânia, GO: Câne Editorial, 2015.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. São Paulo: Hucitec, 1978.

COMAROFF, John; COMAROFF, Jean. *Ethnography and the historical imagination*. Boulder, CO: Westview Press, 1992.

CROCKER, Jon Christopher. Reciprocidade e hierarquia entre os Bororo orientais. In: SCHADEN, Egon (Org.). *Leituras de etnologia brasileira*, p. 164-185. São Paulo: Nacional, 1976 [1969].

DA MATTA, Roberto. The Apinayé relationship system: terminology and ideology. In: MAYBURY-LEWES, David (Org.). *Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*, p. 83-127. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979.

DESCOLA, Philippe. Societies of nature and the nature of society. In: KUPER, Adam (Org.). *Conceptualizing society*, p. 107-126. London; New York: Routledge, 1992.

FAUSTO, Carlos. Of enemies and pets: warfare and shamanism in Amazonia. *American Ethnologist*, v. 26, n. 4, p. 933-956, 1999.

GIDDENS, Anthony. *Central problems in social theory: action, structure and contradiction in social analysis*. Berkeley, CA; Los Angeles, CA: University of California Press, 1994 [1979].

GIDDENS, Anthony. *New rules of sociological method*. Cambridge, UK: Polity Press, 1993 [1976].

HILL, Jonathan D. Shamanism, colonialism, and the wild woman: fertility cultism and historical dynamics in the Upper Rio Negro region. In: HILL, Jonathan D.; SANTOS-GRANERO, Fernando (Orgs.). *Comparative Arawakan histories: rethinking language family and culture in Amazonia*, p. 223-247. Urbana, IL; Chicago, IL: University of Illinois Press, 2002.

HILL, Jonathan D. (Org.). *Rethinking history and myth: indigenous South American perspectives on the past*. Urbana, IL; Chicago, IL: University of Illinois Press, 1988.

HUGH-JONES, Christine. *From the Milk River: spatial and temporal processes in Northwest Amazonia*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1979.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *História de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993 [1991].

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1982 [1967].

LIMA FILHO, Manuel Ferreira. *Hetohokj: um rito Karajá*. Goiânia, GO: Editora UCG, 1994.

MACCALLUM, Cecília. *Gender and sociality in Amazonia: how real people are made*. Oxford, UK: Berg, 2001.

RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. Transformando dor em arte: o ofício das ceramistas karajá como forma de resiliência histórica. In: CAMARGO, Telma (Org.). *Ritxoko*, p. 15-47. Goiânia, GO: Cãnone Editorial, 2015.

RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. "Javaé", 2009. Disponível em <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Javaé>. Acesso em: 20 fev. 2019.

RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. *A caminhada de Tanjxiwè: uma teoria Javaé da história*. Tese (Doutorado em Antropologia, versão em português) – Universidade de Chicago, Chicago, 2008.

RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. O meio como o lugar da história. *Campos – Revista de Antropologia Social*, v. 8, n. 1, p. 33-43, 2007.

RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. Vida cerimonial e luto entre os Javaé da Ilha do Bananal. *Revista de Estudos e Pesquisas*, v. 3, n. 1-2, p. 107-131, 2006.

RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. De corpo aberto: o poder tecnológico dos não índios no mito e na cosmologia Javaé. *Habitus*, v. 3, n. 1, p. 125-143, 2005.

RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. O povo do meio: uma paradoxal mistura pura. *Revista de Estudos e Pesquisas*, v. 1, n. 1, p. 11-63, 2004.

RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. O surgimento das armas de fogo: alteridade e feminilidade entre os Javaé. *Estudos Feministas*, v. 7, n. 1 e 2, p. 195-205, 1999a.

RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. Mudança e alteridade entre os Javaé da Ilha do Bananal. In: KASBURG, Carola; GRAMKOW, Márcia Maria (Orgs.). *Demarcando Terras Indígenas – experiências e desafios de um projeto de parceria*, p. 265-279. Brasília: Funai; PPTAL; GTZ, 1999b.

RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. Alguns aspectos da construção do gênero entre os Javaé da Ilha do Bananal. *Cadernos Pagu*, v. 5, p. 131-147, 1995.

RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. *O Povo do Meio: tempo, cosmo e gênero entre os Javaé da Ilha do Bananal*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 1993.

SAHLINS, Marshall. *Islands of history*. Chicago, IL; London: The University of Chicago Press, 1996 [1985].

SAHLINS, Marshall. *Historical metaphors and mythical realities: structure in the early history of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor, MI: The University of Michigan Press, 1995 [1981].

SEEGER, Anthony. *Os índios e nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro: Campus, 1980.

SEEGER, Anthony, DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (Org.). *Sociedades indígenas & indigenismo no Brasil*, p. 11-29. São Paulo: Marco Zero, 1987 [1979].

SEGATO, Rita Laura. *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo, 2015.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *e-cadernos CES*, v. 18, p. 106-131, 2012. Disponível em: <https://journals.openedition.org/eces/1533>. Acesso em: 29 jan. 2019.

SEGATO, Rita Laura. *Las estructuras elementares de la violencia: ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Universidade Nacional de Quilmes, 2003.

SEGATO, Rita Laura. Os percursos do gênero na antropologia e para além dela. *Sociedade e Estado*, v. 12, n. 2, p. 235-262, 1997.

STRATHERN, Marilyn. *The gender of the gift*. Berkeley, CA; Los Angeles, CA: University of California Press, 1990 [1988].

TURNER, Terence. Social body and embodied subject: bodiliness, subjectivity, and sociality among the Kayapó. *Cultural Anthropology*, v. 10, n. 2, p. 143-170, 1995.

TURNER, Terence. De cosmologia a história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena*, p. 43-66. São Paulo: NHII-USP/Fapesp, 1993.

TURNER, Terence. Os Mebengokre Kayapó: história e mudança social, de comunidades autônomas a para a coexistência interétnica. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). *História dos índios no Brasil*, p. 311-338. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

TURNER, Terence. History, myth and social consciousness among the Kayapó of Central Brazil. In: HILL, Jonathan D. (Org.). *Rethinking history and myth: indigenous South American perspectives on the past*, p. 195-213. Urbana, IL; Chicago, IL: University of Illinois Press, 1988.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. Etnologia brasileira. In: MICELI, Sérgio (Org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*, “Antropologia 1”, p. 109-223. São Paulo: Sumaré; Anpocs, 1999.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico. *In*: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena*, p. 43-66. São Paulo: NHII-USP/Fapesp, 1993.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar; Anpocs, 1986.



Notas sobre as autoras e os autores

O legado feminino: a ciência e o pensamento de mulher para mulher

Jocelina Laura de Carvalho Segato

Introdução

Este capítulo pretende apresentar um relato biográfico da influência, teórica e política, da professora e mãe, Rita Segato. Trata-se de um relato breve de alguns aspectos da prédica e da influência de minha mãe sobre mim, que colocarei na moldura do que chamo de legado feminino – e sua quase inexistência. Seus pensamentos e ensinamentos sobre vincularidade, extrainstitucionalidade com fidelidade à pergunta própria e pessoal, e feminismo decolonial não só guiaram o modo como pesquisei, analisei e penso, mas, também, a própria existência de minha pesquisa.

Gostaria, contudo, de ter tido a experiência de sala de aula e de um ensino formal que, infelizmente, não foram possíveis. Porém, isso não impediu e, em alguns aspectos, foi até mesmo essencial para que eu internalizasse e aprendesse determinados conceitos e marcos teóricos que hoje me constituem como a antropóloga feminista decolonial que sou. Com esse recorte, escolhi três marcos teóricos que foram fundamentais para o caminho que já transitei e o que tenho pela frente: o pensamento crítico por um viés extrainstitucional, o feminismo decolonial e a vincularidade.

O legado feminino: a ciência e uma linhagem feminina

Gostaria, antes de tudo, de dizer que participar deste memorial é uma honra. Embora possa parecer um pouco desconexa a maneira como decidi introduzir este capítulo, sem esta digressão não seria possível pontuar a minha vivência, história e aprendizado com minha mãe, a professora Rita Segato.

Diferentemente das demais trajetórias que aqui são contempladas, meu aprendizado e orientação não foi consequência da sala de aula. Apesar de ter

sido aluna do Departamento de Antropologia na mesma época em que minha mãe dava aula, acabei por ser desestimulada a ter aula com ela. Por ser tida como “a filha”, de modo pejorativo, na época decidi não me matricular em nenhuma disciplina com Rita. Perguntava-me por que meu irmão, que também foi aluno do Departamento de Antropologia da UnB, sempre era visto com admiração por sua homóloga posição de filho e eu, diminuída. Hoje percebo que foi um desses “males que vieram para o bem”. Foi minha primeira aula na injustiça do patriarcado institucional.

A cozinha, o quarto, a sala de estar: todos são lugares onde aprendi. Na cozinha, sobre misoginia; no quarto, a emancipação da mulher; e na sala de estar, o que era antropologia. Se há algo que se deve começar frisando é: Rita ensina.

Fazer uma lista, um mapa claro, do que se aprendeu com alguém é quase impossível. Uma boa professora não apenas te ensina o curricular, te ensina a pensar. A sentir. A escutar. A formular um problema, uma pergunta de pesquisa. Ao considerar minha imersão na “Escola Segato”, o recorte se complica um pouco.

Quando fui convidada a participar deste memorial, a primeira sensação foi de ilegitimidade. Senti-me acometida pelo sentimento de fraude, que nos persegue e é tão clássico, entre nós, mulheres. Estamos acostumadas a ser questionadas constantemente sobre nossa legitimidade quando aportamos algo. Se eu fosse homem e advogado, seguindo um legado paterno, isso provavelmente não me paralisaria, pelo contrário, minha palavra valeria somente por seu legado.

Ao buscar um espelho em outros legados femininos – mulheres que seguiram uma carreira na mesma área da mãe –, comecei a pesquisar onde encontrar inspiração e também consolo. Guias que corroborassem meu direito a ser antropóloga. Mulheres de um legado feminino dentro da instituição acadêmica.

Catherine Bateson, filha da Margaret Mead, foi a primeira que encontrei viva e acadêmica. Além de antropóloga e filha de antropóloga, tem um livro escrito sobre o assunto *With a daughter's eye: a memoir of Margaret Mead and Gregory Bateson* (1984). Senti um certo alívio até que terminei de ler o livro: como essa incrível escritora e pensadora é tão pouco conhecida? Por que nunca estudei nenhum de seus textos? Um tanto incrédula, segui procurando.

Comecei a perguntar, um pouco por curiosidade e um pouco como método investigativo, a todas as pessoas que conhecia e que encontrava: você conhece alguma mãe reconhecida com uma filha igualmente reconhecida por seu próprio mérito, e da mesma área? A pergunta baseada no reconhecimento era um recorte de facilidade, pensei que pessoas famosas seriam mais fáceis de as pessoas lembrarem. A primeira coisa que surgiu na mente de todos era “filha de alguém” e, por esse motivo, nomes como Sofia Coppola, Paloma Picasso e Rainha Elizabeth II. Todas essas mulheres, apesar de filhas de pessoas importantes,

não eram filhas de mulheres da mesma área. Não eram legados maternos. Além desses, os nomes que surgiam para legados de mãe e filha eram Liza Minelli, filha de Judy Garland; Karin Nyman, filha de Astrid Lindgren; Carrie Fisher, filha de Debbie Reynolds e Isabella Rossellini, filha de Ingrid Bergman. Por serem os mais midiáticos, muitos outros apareceram – todos com uma mesma característica: o mundo das artes.

Ao começar uma investigação mais focada no mundo acadêmico, as histórias eram, quando muito, um legado de pai para filha. Um homem que validasse a capacidade da mulher. Repletas de suicídios e fins dramáticos e tristes, esses legados de pai para filha foram bastante surpreendentes: as duas filhas de Marx se suicidaram e Adelle H, filha de Victor Hugo, morreu institucionalizada em um manicômio.

Não todas, obviamente, tiveram fins trágicos. Gênio da psicanálise, Anna Freud morreu aos 86 anos; mas isso não quer dizer que teve uma trajetória fácil por ser filha de Sigmund Freud. Lésbica, com transtorno de depressão e alimentar, Anna demorou muito em encontrar sua “paz” para ser a incrível mulher que foi e, com ela, percebi que grande parte do mistério está nos tempos: ela só pôde se instalar como pesquisadora já no século XX. Irène Joliot-Curie, filha de Marie Curie, assim como a mãe, recebeu o Prêmio Nobel em química, mas nunca ouvimos o seu nome ser pronunciado na mídia tradicional – um legado materno que foi sendo apagado – e, vale lembrar, que a filha de Irène, Hélène Langevin-Joliot, está viva e é uma importante física nuclear. Esses últimos exemplos, da avó à neta, são provavelmente um dos únicos casos relativamente fáceis de encontrar de mulheres com um verdadeiro legado feminino nas ciências.

Quando chegamos no contexto da América Latina e da África, se sairmos do recorte das artes, o legado feminino se torna um silêncio. Já com o apagamento que sofrem os pensadores, os cientistas e os artistas, em razão do colonialismo, nem mesmo os homens, que têm privilégios em nosso mundo patriarcal, conseguem um lugar de destaque. Por aqui, a voz feminina se torna sussurro. Muitas vezes usurpada pelos próprios colonizadores, um pensamento feminino vindo do Sul é uma batalha. Poucas conseguiram o *status* de internacionais, ou mesmo de nacionais, sendo subestimadas com a força da interseccionalidade por não serem brancas e do Norte, e claro, por não serem homens cis. Encontrar um legado científico/acadêmico nesse contexto é quase impossível pelo simples fato de que não é publicizado, isto é, não se torna público. Ao contrário, é escondido. Não interessa à ordem patriarcal colonialista.

O segundo aprendizado que aqui quero deixar é o de que uma história e uma narrativa feminina é uma revolução. Mais ainda se proveniente “das colônias”. Para o hegemônico, essa é uma verdadeira ameaça.

Um pensar extrainstitucional

Como relatei anteriormente, minhas aulas com Rita nunca aconteceram dentro da sala de aula formal. Apesar de ter lido textos e livros, quem foi aluno de Rita sabe que, como ela mesma sempre afirmou, cada aula é única. Isso implica que mais do que um texto, a grande aula era a reflexão em voz alta, um “pensar em conversação”. “O que se pode retirar de uma leitura que complemente nosso pensar e nossas inquietudes?” Era um como ler um texto.

Essa maneira de fazer entender o relato escrito me foi ensinada na cozinha de casa. Entre ouvir como eram as orientações, para quem permitia, sentados na mesa de jantar e no útero do lar, a interpessoalidade de cada aprendizado vinha acompanhado de café e bolos. Foi a maneira prática em que assimilei o valor do vincular e do comunal, o valor do doméstico, assim como também compreendi as razões da negação do vincular e do comunal como armas do patriarcalismo colonial. É no eurocentrismo acadêmico que certa modalidade própria de ensinar e aprender, de pensar e teorizar, se perde. Foi na perda de certa domesticidade do ensinar e do aprender que ideias e formas de pensar também se perderam. Eu aprendi antropologia, mas poderia muito bem ter sido qualquer outro tópicos, o importante é ressaltar que o espaço acadêmico constringe o pensamento.

Foi por esse caminho que se instalou minha pulsão acadêmica. Meu tema sempre foi o das novas definições de humanidade, vistas de maneira antiespecista, com inspiração feminista e decolonial, embora, no início, ainda não tivesse o vocabulário para explicá-lo como tal. Era nos filmes que assistia, ensinada a vê-los com um olhar crítico e investigativo, que desde a sala de casa quis estudar a representação do que seria “humanidade”. A pergunta que me vinha era mais ou menos assim: por que éramos representados como tais?

Rita, ao longo da sua carreira, também usou imagens e significantes do cinema para desenvolver o seu pensamento e, com certeza, isso me influenciou. Meu próprio recorte – a representação do humano – veio muito da percepção de que o que o formal científico definia e ensinava não abarcava o escopo e a profundidade do tema. Hoje, décadas mais à frente, isso tem mudado. Hoje, já temos pessoas não humanas, e internalizar essas transformações é imprescindível para o futuro da antropologia e demais campos transdisciplinares.

Se eram nas conversas da cozinha de casa que a instigação teórica começava a se formar, ao chegar nos textos puramente acadêmicos, algo da sutileza da extrainstitucionalidade se perdia. Era o momento fora da sala de aula, de quase associação livre, que permitia o divagar da inquietude sem um regime de horá-

rio e formalidade. Foi o contato com os animais domésticos, no meio de uma discussão de teor acadêmico, que começou a formalizar-se meu viés antiespecista de pensamento e marco teórico. Entre livros, debates, gatos e afetos, foi tomando forma minha descendência intelectual.

Rita sempre pontuou que a instituição, por si só, não deve ser o foco. O objetivo não é se *institucionalizar*, e sim a troca que o espaço de uma instituição, como a universidade, nos proporciona. Se esse espaço engessa o pensamento, ele é ineficiente, mais ainda, contraproducente. Não fosse esse aprendizado, minha maneira de ler o que me estava sendo determinado nas disciplinas e de discutir e pensar em conjunto, não teria sido internalizado. A importância do vincular não teria ficado evidenciada e minha curiosidade sobre o que nos faz “humanos” e porque os gatos não podem ser “humanos” não teria ocorrido. O que faz um humano e por que esse está vinculado com a espécie? Ou seja, criticar o antropocentrismo. Sem isso, não teria seguido minha trajetória.

Foram os conceitos de vincularidade, de extrainstitucionalidade, de associação livre com a pergunta, que me ajudaram a formular meu tema, que vou perseguindo, dentro e fora do espaço acadêmico.

Hoje em dia, nos textos, nas *lives* ou em uma conversa, Rita reitera: para ela, a teoria é algo que habita o espaço de fala, de relação com os interlocutores seja em aulas ou em entrevistas. Vem do vincular do pensamento através do diálogo, que não poucas vezes ocorre no espaço extrainstitucional. Essa maneira de pensar e de formular pensamento é um dos aprendizados que carrego e, ousado de dizer, que várias de nós, suas discípulas, carregamos. O pensar em conjunto, em comunidade.

Feminismo do Sul para o Sul

Se existe algo que uma mãe, especialmente Rita, pode repassar a uma filha, é que nunca fugimos da nossa posição de mulher. Em um universo hegemônico branco, colonizado e patriarcal, ser mulher e do Sul é um recorte do qual nunca fugimos. Antropóloga, feminista, latino-americana, integrante da Universidade de Brasília, como filha herdei certos adjetivos que hoje me definem como mulher e pessoa. Não somente a herança de ser mulher, mas a herança de luta. O feminismo visto desde uma perspectiva decolonial é um marco teórico que carrego e carregarei sempre em minha trajetória. Não é um modismo ou somente uma corrente teórica, é minha memória. O legado teórico que tenho para contar e que me conta, como sou e como vou-me sendo.

Pensar a coisificação dos corpos permitiu-me entender o que é ser mulher. Um corpo concebido para o consumo dos homens e com um padrão inatingível com saúde mental e física. Estamos sempre aquém do corpo perfeito, onde o suficiente sempre se transforma para que sigamos consumindo procedimentos estéticos atrás da suposta perfeição – sempre em detrimento de nossa saúde mental. O modelo sempre está fora do alcance, entre outras coisas, porque esse modelo se estabelece “em outro lugar”.

Essa coisificação não é diferente do que se faz hoje com os animais de estimação. Espécies que foram por milênios companheiras da espécie humana, hoje engenhadas para serem “bibelôs vivos” para *status* e diversão. Para o consumo, se poderia dizer. Cachorros como o Pug 2, artificialmente selecionados como engraçadinhos por não conseguirem respirar, que caminham desconfortavelmente e com seus olhos esbugalhados que lhes geram mal-estar severo. Ou gatos como o ragdoll, raça criada a partir do cruzamento entre gatos que nasciam com uma mutação e que ao toque ficam praticamente inertes – obviamente, não podem viver livremente como felinos pela baixa capacidade de se defenderem e de sua dependência em relação ao humano. Essa engenharia que busca um corpo-coisa subalterno, sempre desconfortável e submisso ao homem – como o imaginário criado frente ao corpo da mulher. Estamos em um mundo no qual se promove ativamente a estrutura de personalidade perversa, psicopática. Esse é o mundo para o qual Rita formulou sua categoria “pedagogia da crueldade”: se nos ensina a coisificação da vida.

Aqui também se manifesta a colonialidade do olhar sobre o mundo animal, o racismo desse olhar. Nossos grandes companheiros latinos, como o cachorro peruano, que é o cachorro sem pelos, hoje está quase extinto em alguns lugares. Era visto como feio por não se parecer com os cachorros peludos da Europa, como os são-bernardos. Assim como esses animais tão queridos foram sendo desprezados, as cores das colônias e os corpos femininos colonizados foram sendo massacrados por sua falta de magreza, de brancura, altura e demais parâmetros considerados perfeitos no imaginário branqueado dos povos colonizados.

Minha primeira aula sobre a coisificação dos corpos foi quando ganhei minha primeira Barbie. Todas as minhas colegas tinham e eu também queria. Obviamente, só a entendia como uma boneca e nada mais. Um pouco a contragosto por parte de meus pais, recebi uma de presente deixada pelo *Ratón Pérez* (uma espécie de fada dos dentes argentina) aos cinco anos. Junto com a boneca veio uma explicação de que aquele corpo era irreal, que corpos são muitos e que nunca pensasse em um corpo ideal como aquele: branco, loiro, com uma cintura impossível naturalmente e com aqueles seios e bunda desproporcionais

em um corpo saudável. Na época não entendi plenamente o que hoje é óbvio para mim: a boneca representava essa objetificação de ideal de corpo perfeito. Era a própria pedagogia da coisificação.

Ao trazer para minha pesquisa, como já exposto anteriormente, humanidade se coloca análoga frente às demais espécies, cabendo um paralelo em como um homem se posiciona frente às mulheres. Outrificação, racialização e coisificação são a outra cara da entronização da humanidade fora do reino da vida. Aquele não humano é coisificável na mesma medida em que a mulher pode ser coisificada. Curiosamente, abordei isso como consequência do fenômeno histórico e filosófico conhecido como “humanismo”. É possível que o “humanismo” venha a ser precisamente o contrário do que pretende ser. Mais ainda, a partir da perspectiva decolonial, podemos dizer que esse outro corpo-espécie deve ser colonizado, no recorte de um mundo patriarcal colonial moderno. A maneira mesma como se tratam essas raças dentro das outras espécies, serviram de inspiração para o mundo colonial, que é racializado. Colonial-modernidade é sinônimo de racialização, como nos ensina a fórmula Segato-Quijano, pela qual, a raça é uma atribuição de uma natureza outra sobre o corpo dos vencidos, para poder colonizá-los e extrair deles um valor – em trabalho – não reconhecido, não remunerado, isto é, uma mais-valia colonial-racial. Poderíamos pensar que o primeiro perdedor seriam as outras espécies. Para minha pesquisa, uso esse recorte como base teórica para pensar na possibilidade de uma “humanidade” que transcende a espécie ou, como tem se definido na jurisprudência recente, uma personalidade, não colonizada – no sentido de não coisificada nem outrificada – e que seja feminista.

Dessa maneira, percebe-se como esse grande aprendizado de um feminismo decolonial foi fundamental para que eu pudesse chegar a desenhar meu campo e precisar minha pergunta investigativa. A perspectiva feminista decolonial, a compreensão da coisificação que sofremos quanto à intersecção de raça e gênero, não pode se desvincular do meu marco teórico. A realidade concreta de quem sou, de minha posição no mundo, permite-me perceber as bases da hegemonia do “humano” por sobre a própria vida.

É com esse aprendizado que também repenso minha posição como mulher e como herdeira de uma linhagem. Em um mundo não patriarcal, nem eu nem outras encontraríamos as dificuldades de existir como filhas e como mulheres acadêmicas, tendo que constantemente nos justificar frente ao costume estabelecido que com toda frequência se constata na história das disciplinas: que o legado só pode ser passado se existe um representante masculino que o valide.

Um mundo pensado desde a vincularidade

Se há algo que se repete, desde a moldura deste capítulo até os ensinamentos de Segato, é que sem vincularidade não há espaço para uma possível transformação de um mundo desigual e esmagador. Para podermos repensar nossa relação com os outros, sejam eles *Homo sapiens sapiens* ou não, é indispensável propor vincular com o outro, uma que vez que é na vincularidade que se destrói a coisificação essencial ao racismo, especismo e patriarcado.

Tão acostumados a nos definir a partir das diferenças, pensando quem somos em função do que temos de diferente aos demais, perdemos o marco indispensável que é o vínculo. Trazer o que temos em comum – e como somos um comum – para uma releitura da espécie humana e do que é humanidade somente é possível se pensamos vincularmente.

O ser humano é um ser bio-psico-social. Mas isso não é uma característica especial nossa. Usamos essa tríplice base, provinda de biológico-psicológico-social, como se fosse algo exclusivo ao humano, já que as ciências que formularam essas definições se pensavam como fora de seu recorte natural, em contraposição às demais espécies dentro da natureza – esquecendo que não existe uma natureza externa, fora da espécie humana, uma vez que somos natureza. Esse pensar em separado, em detrimento do vincular, é a base da colonialidade e, aqui, a colonialidade que estrutura nossa subjetividade e cognição.

Um pensamento colonizado não pode teorizar sem excluir. Para poder colonizar, é necessário uma outrificação e, subsequentemente, uma coisificação. Essas duas categorias de Segato são as que tenho usado para pensar minha atual pesquisa de mestrado no Departamento de Bioética na Universidade de Brasília. Na Argentina, obtiveram reconhecimento jurídico “pessoas não humanas”, pessoas que não são *Homo sapiens sapiens*. Essas pessoas só puderam ser colocadas em cativeiro em um zoológico porque, a partir de uma diferenciação de séculos, seus direitos foram extirpados, usurpados, por não serem vinculadas a nós. Por terem sido outrificadas. Da mesma maneira, as sociedades ocidentais que colonizaram o Sul, o fizeram outrificando e destruindo os nossos laços de vincularidade, para dentro de nossas comunidades, e em prol de sua chamada raça e civilização hegemônica. A essa mesma forma, o patriarcado opera no corpo das mulheres e cria o espaço privado, que a põe em cativeiro e outrifica as feminilidades. Um trabalho de conceptualização ainda pendente é discutir, com referência à bibliografia pertinente – autores como Saussure e Lévi-Strauss – a diferença entre “diferença” e “outrificação”.

Considerações finais

Este capítulo explora quatro eixos: o legado feminino; a colonialidade como processo não só entre os *Homo sapiens sapiens*, mas também em relação a outras espécies; a vincularidade como resposta à pedagogia da crueldade; e uma proposta de desinstitucionalização e de extradisciplinaridade do espaço acadêmico, como investida de decolonização desse espaço.

Pertencer a uma linhagem feminina não é tarefa fácil. Se ser sucessora de um homem já tem uma exigência dobrada, de outra mulher é indescritível pelo pouco comum que é – mais ainda desde a América do Sul. Ouso mesmo dizer que se trata de um campo de pesquisa que pretendo elaborar em profundidade posteriormente, à luz de casos históricos como os que mencionei.

Em minha investigação, deparei-me não apenas com o silenciamento de legados femininos de mães para filhas, mas também de esposas, de mulheres cientistas, de legados femininos não biológicos. É Mary Shelley e o inicial roubo de sua grande obra, *Frankenstein* (1998), sendo que ela era filha da grande feminista Mary Wollstonecraft, e que dá origem a seu próprio nome. Além disso, sua obra é de uma sensibilidade extrema e de representações metafóricas que já deram origens a vários livros, mas nunca vi nenhum que pontuasse o caráter de legado ou herança complexa da rebelião feminista de mãe escritora a filha escritora, que agora percebo. É Heidy Lamar, que descobriu as ondas que nos permitem usar o GPS e os celulares e que foi roubada – sendo isso possível por sua posição de mulher. É Dina Dreyfus, que foi esposa de Lévi-Strauss, grande etnóloga e antropóloga, muitas vezes esquecida apesar de ter sido fundamental para que Lévi-Strauss pudesse realizar sua obra. É Sarah Breedlove, que apesar de ser hoje personagem de série na Netflix, por anos foi esquecida como a primeira mulher milionária americana, negra e cuja neta, que leva seu legado, não é biológica – importante para se lembrar que um legado feminino também pode ser a partir de um viés não consanguíneo – diferentemente do que o senso comum racial, introduzido pelo colonizador, sugere.

Também, ao começar a pensar sobre o que aportar para este memorial, percebi algo sobre mim mesma. Meu sentimento de impostora, comum a muitas mulheres, vem de que nunca me foi trazido um relato como desta minha situação: uma filha homenageando uma mãe da mesma área e que não fosse no campo artístico. É claro que existem, mas é tão invisibilizado que em 12 anos de academia nunca tinha me deparado com um único caso. Nem mesmo Mary Catherine Bateson me havia sido recomendada por professores.

Se tem algo que espero que este pequeno capítulo leve ao leitor é servir de mais um testemunho. Que as demais mulheres que virão, sucessoras de um

legado feminino, não se sintam só. Que como elas, outras vieram antes – assim como antes de mim. E que, quantos testemunhos mais como este vão sendo deixados, menos incomum se torne – até que um dia este relato se torne obsoleto porque legados femininos já entraram no imaginário comum.

Por último, e de mãos dadas a tantas outras mulheres impressionantes e também sucessoras de Rita Segato (algumas das quais também neste memorial), o maior aprendizado que ela me passou é eu ser eu mesma. Ser uma mulher que, por interesses em comum, seguiu um legado feminino. É ter tido o apoio e a liberdade para poder ser e obedecer às minhas próprias inquietações.

Referências

BATESON, Mary Catherine. *With a daughter's eye. A memoir of Margaret Mead and Gregory Bateson*. New York: William Morrow and Company, Inc., 1984.

HARAWAY, Donna J. *The companion species manifesto: dogs, people, and significant otherness*. Chicago, IL: Prickly Paradigm Press, 2003.

HARAWAY, Donna J. *Primate visions: gender, race, and nature in the world of modern science*. New York; London: Routledge, 1990

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

SEGATO, Rita Laura. *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos: y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo, 2015.

SEGATO, Rita Laura. *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Bernal, AR: Universidad de Quilmes, 2003.

RHODES, Richard. *Hedy's folly: the life and breakthrough inventions of Hedy Lamarr, the most beautiful woman in the world*. New York: Doubleday, Random House, 2011.

SHELLEY, Mary. *Wollstonecraft, 1797-1851. Frankenstein, or, the modern Prometheus: the 1818 text*. Oxford, UK; New York :Oxford University Press, 1998.



Para desver o mundo: tramas históricas dos vínculos e das pluralidades no pensamento de Rita Segato

Lourival Ferreira de Carvalho Neto

“O abandono do lugar me abraçou de com força.
E atingiu meu olhar para toda a vida.
Tudo que conheci depois veio carregado de abandono.
Não havia no lugar nenhum caminho de fugir.
A gente se inventava de caminhos com as novas palavras.
A gente era como um pedaço de formiga no chão.
Por isso o nosso gosto era só de desver o mundo.”
(Manoel Barros, *Caderno de aprendiz*, 2010).

Introdução: o desejo por uma fotografia em palavras

Enquanto escrevo, acomodo sobre a mesa o retrato de Rita Laura Segato. Na verdade, trata-se da foto estampada na capa de seu livro *Contra-pedagogias de la crueldad* (Segato, 2018a). Submetido à sentença de silêncio sobre a escrita, olho-a algumas vezes e me aproximo dos versos irrequietos de Clarice Lispector, em seu poema “Encomenda”: “Desejo uma fotografia, como esta – o senhor vê? – como esta”. Como no verso da poeta brasileira, no qual o eu-lírico, ansioso, encomenda ao fotógrafo um registro semelhante à imagem que traz consigo, confesso ter ânsia parecida como a descrita neste texto: o desejo de fotografar os fios do tecido interlocutório e do trajeto epistêmico tramado em conjunto, desde os primeiros encontros com o pensamento de Segato.

Admito que, inicialmente, os regimes de autoridade e de etiqueta se impuseram a esta escrita, a fim de validar o texto acadêmico na cena colonial do conhecimento, que impõe a ruptura de uma escrita autêntica por meio da asfixia das emoções, das corporalidades e de retóricas próprias.

Frustrei-me. Essa perspectiva é antagônica ao que a própria Rita Segato (2015b) nos apresenta como caminho epistêmico viável, na medida em que diri-

ge sua crítica ao que nomeou de pedagogia do desrespeito provocado dentro do mundo dos brancos, que inviabiliza a comunicação educativa em virtude do gesto pedagógico de desautorização ao ato de escrever. Esse processo escamoteia a criatividade e nos vincula à paisagem de derrota e expropriação, em que a morte do sujeito encarnado e atravessado por suas relações vitais é necessária para o ingresso na pele do escritor, apartado de si e de seus saberes e códigos originários. Neste trabalho, busco compor uma fotografia em palavras, a fim de reatar o frescor emocional e a pertinência ética das experiências (Sontag, 2003) compartilhadas durante as conversações, sempre íntimas e políticas, com as chaves teóricas de Segato.

Para Susan Sontag (2003, p. 72), as fotos traçam rotas de referência e, por isso, um sentimento tem mais chance de se cristalizar em torno de uma foto do que de um lema verbal. Por outro lado, a autora argumenta que a reação de um espectador e o significado de uma foto, seja ela entendida como objeto ingênuo ou como a obra de um autor experiente, dependem de como sua identificação será apresentada na legenda: isto é, em alguma medida, dependem das palavras.

A tonalidade, a profundidade, a textura, o enquadramento e o foco de uma fotografia auxiliam em sua inteligibilidade, mas esses ajustes não esvaziam a dimensão ambígua que a acompanha e não invalidam as diferentes maneiras de ser interpretada, pois “não olhamos apenas para uma foto; sempre olhamos para a relação entre nós e ela” (Moreira Leite, 1988, p. 85).

Talvez haja riscos de ambiguidades e descontinuidades nessa fotografia em palavras. Trata-se de um esforço semelhante ao sentido que Manoel de Barros (2010) apresenta sobre “desver o mundo”: a busca pelo estranhamento das normalidades da gramática cotidiana, a fim de criar um léxico capaz de nomear e explicar sua relação com a vida. As lições de Rita Segato trilham caminhos parecidos. Como antropóloga, a autora entende que “quem inventa as palavras do que existe e do que não existe no mundo são as pessoas que trabalham com as humanidades” (Segato, 2018b).

Não pretendo esgotar os sentidos que os fragmentos fotográficos do trajeto partilhado ao lado da comunidade com a qual me aproximei, nem pretendo limitar a reinvenção que essas experiências irão ter ao longo do tempo. Esta fotografia-texto pretende discorrer sobre os atos de uma peça-imagem mais ampla, na perspectiva pluralista de Rita Segato sobre pensar em conversação, em constante movimento e permanentemente aberta à demanda do outro. A interpelação do discurso teórico auxilia na tessitura de um conhecimento válido, porque, nesse processo, é enunciada a pergunta que carregamos em relação ao mundo. Nesta fotografia em palavras, restauro fascículos dos (re)encontros epistêmicos – e epiteliais, pelo contato da pele por meio do abraço – compartilhados nos

últimos anos, quando temas como raça, gênero, sexualidade e direitos humanos projetaram giros decoloniais: viradas epistêmicas e travessias vinculares tecidas ao lado da comunidade pensante criada por Segato.

Digerir a informação e decantar a pergunta dentro de si: a descoberta da própria rota no campo do conhecimento

O ano era 2015. Coursava o meu primeiro semestre no curso de mestrado em direitos humanos e cidadania da Universidade de Brasília (UnB). Rita Segato ministraria uma disciplina sobre pluralismo jurídico e bioético, no prédio da Faculdade de Saúde da UnB. Logo no início do curso, ela nos contou que a primeira lição de uma aula é a lição de cidadania, que deve antever a transferência dos conteúdos disciplinares, pois

palavras agressivas ou depreciativas na boca do professor, menosprezo e agressão não fazem parte das boas aulas para a cidadania, já que não sinalizam o caminho para a convivência pacífica, compassiva e beneficente no espaço público (Segato, 2006a).

Dali em diante, tivemos aulas de voo. Certa vez, pouco antes de iniciar a aula, conversamos brevemente no corredor. Compartilhei as provocações causadas após a leitura de seu texto “Que cada povo teça os fios da sua história: o pluralismo jurídico em diálogo didático com legisladores” (Segato, 2014). Lembro-me que o li em uma cabine da Biblioteca Pública de Taguatinga (DF). Recém-chegado a Brasília, a concepção de que o “direito fundamental de toda pessoa é ter povo, pertencer a uma coletividade” (Segato, 2014, p. 82) me fez reconhecer o meu lugar, muitas vezes solitário, em terras brasilienses, e pude identificar o pertencimento e o vínculo com o povo piauiense¹. A cerca de 1.700 quilômetros de distância de onde moram os meus familiares, que residem em Teresina, no estado do Piauí, a usina de saudade foi reaberta com intensidade.

A leitura trouxe, por outro lado, o acesso a memórias de sofrimento. Nesse “cochicho de corredor”, enquanto o restante da turma já se acomodava em seus assentos, partilhei um relato pessoal com ela. Naquele ano, a paisagem mais desértica do mês de agosto no cerrado brasileiro se compadeceu e apalpu as nascentes dos nossos olhos: emocionamo-nos ali, juntos, em um dos corredores

1. O Piauí é um estado brasileiro que, no imaginário nacional, ocupa uma espécie de não lugar, algo como um fim de mundo (Barros e Silva, 2016), localizado no Nordeste, cuja identidade cultural é descrita como um tipo regional que luta contra as mudanças sociais (Albuquerque Júnior, 2013, p. 208-209).

da UnB. Com os olhos marejados, olhou-me fixamente e disse: “escreva isso, narre sua história, Lourival”.

Eu reconheço que, até então, desconhecia a viabilidade de narrar a si mesmo como parte do campo de uma pesquisa acadêmica. Paul Valéry compreende ser

[...] mais útil contar aquilo porque passamos do que simular um conhecimento independente de qualquer pessoa e uma observação sem observador. Na verdade, não existe teoria que não seja um fragmento cuidadosamente preparado de alguma autobiografia (Valéry, 1991, p. 204).

Com perspectiva semelhante, Segato (2015b, p. 276) estimula com frequência a escrita autoral como parte da meta de ruptura do caráter colonial e racista da universidade: para Segato, não podemos ser consumidores/aplicadores de categorias formuladas e pré-fabricadas no Norte branco. Sua crítica ao mercado global das ideias, que determina a divisão mundial do trabalho intelectual, aponta a paisagem geopolítica racializada nas universidades do Sul não branco. Explica que, ao atravessar o cruzamento da fronteira Norte/Sul, nós – os corpos que carregam o signo dos vencidos da história dentro da ordem geopolítica mundial – somos vistos desde uma perspectiva biopolítica como não brancos, sendo esta posição histórica determinante para a atribuição de valores diferenciados entre os saberes e as produções de autores do Norte e do Sul.

Em suas aulas, reuniões de orientação e falas públicas, Segato é assertiva ao afirmar que o obstáculo epistêmico à criatividade do pensamento inviabiliza a formação de novos autores, cujo risco é, ao contrário disso, formar fichadores de textos, ofício este que se restringe à eleição e ao descarte de informações. Alerta-nos que “nunca um fichador de textos foi um bom autor” (Segato, 2017a)².

A revogação da própria autoria, diante da oportunidade de criação do conhecimento, escolta o sujeito à prisão de si: aferrolha o ventre imaginativo da escrita e da fala, suspende o processo digestório da informação e submete o sujeito à condição de hospedeiro parasitário de conteúdo, tornando-o um inventário de conhecimento.

Esse sintoma pode ser comumente identificado nos cursos de pós-graduação *stricto sensu*, em que, para Segato, o excesso de leituras impede a escuta da pergunta que carregamos conosco e a descoberta da rota de interesse no campo do conhecimento e no tratamento da informação. O tempo de digestão das informa-

2. Todas as traduções são minhas, exceto aquelas anteriormente publicadas.

ções é necessário para que se abra um caminho a partir de nossa própria pergunta, cujo ponto de partida evidencie um interesse genuíno, por impulso criativo, lúdico e apaixonado:

A universidade se tornou um espaço em que o aluno aprendeu a eleger e a descartar informações. Como abrir uma avenida autoral própria nesse mar de informações para ir respondendo à própria pergunta, sem permitir que se desvincule da pergunta que já traz como ser humano, como pessoa? (Segato, 2017a).

Sua análise reflete o gesto pedagógico por excelência de uma universidade eurocêntrica: tolher a autoria de seus alunos e declará-los incapazes de produzir categorias de impacto global. Observa-se o sequestro das subjetividades como cláusula do jogo colonial: estudantes indígenas, membros de uma comunidade campesina ou afrodescendente são comumente apartados de seus estilos próprios de existência e de pensamento. Aqui, o campo do saber é convertido em fonte de supressão de vínculos originários e se torna o “chão de fábrica” do produtivismo obediente e desarraigado do espaço-tempo no qual se encontra. O resultado desse processo é, segundo Segato (2018a), um suicídio do pensamento.

Esse conjunto de práticas forma parte das estratégias do racismo acadêmico, em que a imposição do silêncio ganha contornos instrutivos para a desautorização do pensamento e para não interromper censuras históricas. A pedagogia nacional do silêncio racial, processo em que linhagens não brancas têm suas memórias censuradas na cena nacional, anula o direito humano de saber quem se é, categoria jurídica defendida por Vanessa Araújo (2015, p. 100) após identificar e analisar o cerceamento intrafamiliar da memória de sua avó indígena. Seu argumento sustenta a posição de que saber quem se é e de onde se veio é um direito humano e integra a luta contra o ocultamento de memórias familiares desvalorizadas e deslegitimadas pela leitura colonial, cuja intervenção bloqueou essas linhagens e sequestrou memórias subterrâneas das identidades que nos constitui.

Estimulado a narrar cenas autobiográficas que, em alguma medida, atravessam temas de uma coletividade, desvendi a memória do meu avô materno. Na primeira tentativa dessa escrita, concluí dois relatos na madrugada do dia 20 de outubro de 2015: o primeiro descreveu o trajeto que fiz para uma delegacia de polícia como acompanhante de uma vítima de agressão homofóbica na família; e o segundo quando, após a dor e a sentença de insônia provocadas pelo relato anterior, escrevi sobre a relação com o meu avô. O descarte do primeiro

relato foi inevitável, devido ao peso emocional causado. Na mesma noite, enviei a Segato, por correio eletrônico, a outra narrativa em cujo título havia a seguinte pergunta: “Poderia um vaqueiro piauiense amar um neto *gay*”³?

— Muito muito boa a pergunta!!! Excelente!!! – respondeu Segato, fiel à autoridade que me conferiu para descobrir a minha própria rota de interesse no campo do conhecimento.

Do relato de sofrimento a este caso de acalento, retornei, epistemologicamente, à comunidade rural de origem de minha família e por onde passei a maior parte de minhas férias escolares. Reconheço que este retorno foi viável somente após o desespero emocional que encontrei ao me deparar com sofrimentos reiterados na cena urbana.

O desvendamento dessa memória de meu avô se aproxima do que Segato (2007) afirma sobre o ocultamento das linhagens não brancas, em que há a fotografia de uma personagem recortada, cuja posição ocupa apenas o espaço oco da memória. A memória do meu avô materno, não branco, vaqueiro e analfabeto, havia sido omitida como a experiência familiar de maior acolhimento que recebi para a minha diferença como *gay*.

Havia suspeita de colegas e professores sobre esse dado de minha história. Alguns questionavam, por exemplo, se o acolhimento que narrei só foi possível porque não havia contado, de forma objetiva, algo como “vô, eu sou viado”, termo que lhe faria mais sentido por ser mais utilizado na comunidade onde mora. Acolhi a suspeita, mas não sem reconhecer o preconceito negativo em relação a uma personagem do mundo rural piauiense que destoa do que se espera como um sujeito algoz de LGBTQI+: rústico e desprovido de afeto.

Para muitos, a resposta à pergunta que fiz em meu primeiro relato estava dada: não, um vaqueiro piauiense não pode amar um neto *gay*. Em razão disso segui alguns caminhos, como revelar ao meu avô a minha sexualidade, confirmando o acolhimento que já havia narrado. Questionado se essa recepção só ocorreu por eu ser um parente consanguíneo, busquei outro sujeito. Encontrei a história de Reinaldo (nome fictício), um “vaqueiro viado”, à época com 73 anos de idade, com o qual meus avós conviveram e até cuidaram de sua

3. A descrição completa deste estudo, que será retomado no decorrer do capítulo, encontra-se publicada no repositório da UnB, sob o título “A negociação da diferença na experiência de corpos e sexualidades plurais em comunidades rurais e na capital do Piauí”. Disponível em: https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/31422/1/2017_LourivalFerreiradeCarvalhoNeto.pdf. Acesso em: 22 jul. 2020.

saúde durante suas recorrentes crises asmáticas. Novamente, provocaram-me, questionaram se essa segunda experiência, de alguém fora do núcleo familiar consanguíneo, só foi viável por ter ocorrido em uma comunidade rural pequena e que trazia essa especificidade local.

A partir daí, busquei novos casos. Registrei, de forma mais sucinta, a trajetória de Maria Laura dos Reis, que se identifica como travesti, e que, à época de sua transição de gênero, mudou-se de Teresina para uma comunidade rural – Novo Nilo – no município de União/PI, a 80 quilômetros da capital, tendo sido mais aceita pelos moradores da localidade. Por meio do contato com a então vice-governadora do Piauí, encontrei as trajetórias de Bela Preta e Dejanira, as quais moravam em frente à fazenda de sua família no município de Coronel José Dias/PI, localizado a cerca de 520 quilômetros de Teresina. Ambas, segundo descrições de moradores locais, eram “mulheres que viviam como homens”, pois vestiam-se de “saías masculinas” e desempenhavam trabalhos julgados como masculinos. Viveram até os 90 e 89 anos de idade, respectivamente.

O meu interesse de estudo foi descentrado para além das áreas urbanas e passei a explorar esse dado de minha história pessoal para esmiuçar as dobras encobertas sobre a aceitação da diferença e o seu processamento simbólico em busca de um lugar social em diferentes cenas, nas quais participaram o meu avô materno, Reinaldo, Maria Laura, Bela Preta e Dejanira. Junto a essas personagens do mundo rural, além de cenas autobiográficas em que estive nesse “entre mundos” rural/urbano, registrei o contexto urbano por meio da história de Geni (nome fictício), travesti que tentou suicídio atirando-se de um prédio público do sistema de justiça, ocasião em que os servidores públicos do órgão lamentaram pela imagem do imóvel recém-inaugurado em área nobre de Teresina; e de Carolina de Jesus (nome fictício), mulher transgênero negra que escondia seus desenhos de moda no forro da casa. O fio condutor entre essas narrativas teve por objetivo responder à seguinte pergunta de pesquisa: “Como se negocia a diferença de corpos e de sexualidades não normativas na capital estadual e em uma comunidade rural do Piauí?”

A categoria apresentada como negociação da diferença foi construída como resultado da descrição do processo de (in)digestão do signo que distingue os corpos e as sexualidades dissidentes em relação às normatividades cisgênero e heterossexuais. Nas comunidades rurais onde estive, essa diferença pôde ser mais facilmente negociada em virtude das relações mais próximas, do corpo a corpo, pelo trabalho prestado: Reinaldo, que trabalhou como vaqueiro e era um exímio cozinheiro nos batizados e casamentos na comunidade; Bela Preta fazia cercas de arame e tecelagem e sua capacidade era bem recebida na comunidade, onde não tinha nenhum parente consanguíneo; Dejanira era rezadeira e cuida-

va de enfermidades do “espírito”; Maria Laura era a parente de sicrano e não “o macho que quer virar mulher”. As relações familiares são extensivas e não se restringem aos vínculos consanguíneos.

Por outro lado, Geni e Carolina tiveram narrativas dissidentes das demais. No caso de Geni, por exemplo, os servidores públicos tiveram mais empatia com o prédio, o imóvel, do que com a vida dela. Para Carolina, enquanto seus desenhos de moda eram arquivados no teto, os laudos médicos se multiplicavam em busca de uma medicação que lhe desse sossego noturno e assegurasse uma performance de sua anomalia para poder ser beneficiária de um auxílio financeiro estatal que lhe viabilizasse a subsistência. Comigo, respondo à pergunta inicial que me propus: sim, é possível um vaqueiro piauiense amar um neto *gay*, apesar de todo o preconceito negativo e a fobia contra as soluções comunitárias oriundas do mundo comunal. Em contrapartida, permanece vigente o preconceito positivo em relação às soluções modernas para o tema da diferença, processo em que se produz anomalias desprovidas de lugar, repelidas do espaço público, catalogadas como patologias e proscritas do espaço de deliberação política:

A modernidade, em sua pré-condição colonial e esfera pública patriarcal, é uma máquina produtora de anomalias e executora de expurgos: positiviza a norma, aumenta as punições, cataloga as doenças, patrimonializa a cultura, arquiva a experiência, monumentaliza a memória, fundamentaliza as identidades, coisifica a vida, mercantiliza a terra e equaliza as temporalidades (Segato, 2016, p. 24).

Nas comunidades rurais, observei que a diferença não se constitui um problema a ser extirpado. Nas cenas mais próximas do formato moderno, inspirado na reprodução fetichista do Norte geopolítico, o corpo dissidente é situado dentro de um não lugar, como Carolina arquivava suas criações no teto e, junto a elas, o desejo pela vida; e Geni poderia, sem provocar empatia, ter se atirado do prédio público.

Caso esse problema que conduziu o meu processo de pesquisa fosse apresentado para o campo jurídico, poderia ser interpelado nos seguintes termos: as normas do direito podem reparar o tecido vincular da lógica comunal em que a convivência comum com a diferença não traz consequências letais para as dissidências?

Segato (2014), em seu argumento acerca do projeto de lei de criminalização da suposta prática de infanticídio indígena apresentado ao Congresso Nacional brasileiro, elabora corolários importantes em defesa do direito à diferença e dos

valores do pluralismo. Entre eles, pontua Segato que o bom Estado, calcado em um perfil restituidor, deve retornar à justiça própria através da reparação do tecido comunitário e devolver à comunidade as rédeas de sua história. Assim, o papel do direito é reparar o que a colonial modernidade destruiu e apresentar chaves em direção à vida em plural.

Corromper o silêncio das palavras⁴: a esperança na escrita e o direito a narrar(-se)

Como visto, o esforço de desnudamento na escrita acadêmica se tornou um exercício de nomeação do sofrimento de minhas ancestralidades não brancas, empobrecidas, nordestinas e pouco escolarizadas, contexto em que suas falas permanecem subalternas frente ao Estado, mas que se comunicam por meio de outras linguagens, inclusive pelo umbigo enterrado na porteira do curral, como ouvi durante a minha pesquisa em uma comunidade rural do Piauí, entre os anos de 2016 e 2017 (Carvalho Neto, 2017). O encorajamento para a continuidade desse estudo se deu sobretudo por compreender que a luta pelo direito envolve a nomeação dos sofrimentos humanos (Segato, 2016) e, para consagrá-los juridicamente, a academia desempenha um papel central. A pronúncia de uma palavra capaz de nomear um sofrimento que corre pelas veias da sociedade, que faz referência a uma injustiça real, não existe força capaz de parar a sua circulação (Segato, 2015b, p. 272).

Segato (2017b) defende que, quando politizamos um sofrimento, encontramos um processo terapêutico para superarmos uma dor causada por uma agressão. Transformamos uma experiência pessoal em um problema da pólis e, assim, buscamos a solução desse problema na esfera coletiva, como parte de um sujeito maior, e não individual. Relatar a mim mesmo, politizar esse sofrimento de opressão sofrida desde a infância (por ser *gay*) e me tornar um pesquisador engajado dentro do tema de gênero e sexualidade é parte desse processo de retomar até mesmo o sentido da vida. A partir disso, elaborei o seguinte relato:

Suspiro autobiográfico 02.

O chuveiro santo: a limpeza da diferença

[...] Por volta dos meus 11 anos, lembro-me que, durante o banho, me ajoelhava no chão, ligava o chuveiro, fechava os olhos, unia as mãos na altura do peito e, numa performance cristã, pedia para que o meu desejo por homens cessasse. O banheiro era

4. Manoel de Barros (2010).

muito simples. A caixa d'água ficava exposta e era apoiada por duas madeiras. O chuveiro era de um cano fino, feito de um material férreo já desgastado. A água era forte, fazendo-me crer que, ao cair sobre mim com intensidade, o impacto dos meus pedidos dobrava. A força da água precisava ser proporcional à densidade do meu pedido, da sujeira invisível que não limparia com poucas gotículas. Como eu começava a sentir dores nos joelhos por conta das rachaduras na cerâmica, colocava os chinelos como calço. Havia uns três tipos de cerâmica no banheiro. Provavelmente os meus pais aproveitaram as sobras de outras partes da casa e o que não foi possível cobrir ficou com o cimento cru, o qual, devido ao tempo e à umidade, estava envolto por uma indiscreta camada de lodo. Havia uma abertura no telhado, através da qual eu conseguia olhar o céu de lá. Era a comunicação perfeita: a água purificadora e o céu branco para coroar o meu pedido. Na lateral do ambiente, a entrada de ar era de uma janela improvisada, como foi entregue pelo projeto residencial à época da construção. Feixes horizontais abertos no próprio cimento. E eu permanecia ali, de joelhos, entre o vaso sanitário destampado e cercado pelas várias cores do lugar. O meu corpo estava ali, naquela posição, comum em missas dominicais, pedindo para não decepcionar os meus familiares caso escapassem aqueles desejos ainda tão confusos para mim. Todos os conflitos eram muito fortes e intensos naquele momento. O medo de se confirmar como a “mulherzinha da turma”. Como eu beijaria um homem e, mesmo assim, seria feliz? Como alguém poderia entender o meu conflito? O campo minado já estava armado: o meu medo era de que, se eu fosse descoberto, o meu corpo infantil perderia qualquer resquício de inocência e seria, imediatamente, punido pelo pecado cometido. Tornar-me-ia disponível para uma surra (suspiros). Como eu seria feliz? Perguntei-me tantas vezes. Só me restava rogar na força da água que escorria com intensidade, mirar no feixe de luz aberto no telhado e creditar a ele o detalhe divino naquela minha cena de redenção. Pedia para ser “normal”, como me reiteravam por tantas vezes. Passava alguns minutos naquela posição. Terminava. Tentava seguir no banho, mas sentia que havia sido pouco e retornava. Repetia umas três vezes. Conseguia sair tranquilo, com certa leveza. O ritual, mesmo que ensaiado daquela forma, causava uma sensação provisória de alívio. Ao final, enxugava a minha pele empalidecida pela água, os olhos avermelhados do choro, que escorria invariavelmente, convencendo-me de que a origem das lágrimas era o encerramento divino daquele ritual. No fundo, bem no fundo desse choro-que-não-ousa-dizer-o-seu-nome, eu, ainda menino, já sabia: a minha diferença pecaminosa e tão fortemente rejeitada não acabaria tão facilmente.

(Relato pessoal, Teresina/PI, 16 dez. 2016).

Além de experimentar a angústia de me sentir condenado à sensação de ser alguém sujo, impuro e ilegítimo, eu me via em condição de sofrimento permanente. Refletir sobre as minúcias dessas memórias me levou a elaborar a seguinte pergunta: em que momento da vida o mandato social que pesa sobre o masculino (Segato, 1999), que consiste na ordem masculina de crueldade e de rapinagem sobre os corpos lidos como desobedientes, me violentou e raptou formas de felicidade e estruturou, de forma pejorativa, a minha diferença como um signo vinculado à feminidade, outorgando-me a posição de outro, diverso do sujeito masculino heteronormativo? Certamente, ao me render debaixo do “chuveiro santo”, escorria junto à água a tranquilidade e a fantasia de parte da minha infância. Posicionou-me em direção à morte.

Por isso, apesar de todas as dores que acostam essa travessia, refletir sobre elas é dismantelar essa ordem de crueldade. Eve Kosofsky Sedgwick (2007) argumenta sobre o dispositivo do “armário”, regime concebido pela outorga de regras de censura e aprisionamento dos sujeitos de sexualidades e identidades de gênero dissidentes. A censura imposta ao sujeito de uma sexualidade dissidente impede o direito de relatar a si mesmo (Butler, 2015). Caso semelhante é relatado por Didier Eribon ao revelar que sua obra de maior repercussão, *Reflexões sobre a questão gay*, publicada pela primeira vez em 1999, é uma autobiografia parcial. Contudo, o reconhecimento de sua homossexualidade ocorreu somente após muitos anos, em *Regresso a Reims* (2015), no qual o autor confessou que sua obra de maior impacto tratava de uma autobiografia transformada em análise histórica e teórica. Isso subleva a questão: o que impediu de se nomear dentro da reflexão na qual ele próprio se encontra profundamente implicado? Em que medida esse desnudamento do corpo-autor, na produção teórica em torno de temas que se encontram localizados nas dimensões do sofrimento humano, consegue inocular a pulsão ética⁵ nas veias acadêmicas?

Camilla Gomes (2017, p. 63) argumenta que desnudar o corpo neutro é mostrá-lo impuro e significa desconstruir teorias a seu respeito, com formulações ainda feitas, em sua maioria, por corpos brancos, masculinos e heterocissexuais. O meu processo de (auto)descoberta durante a pesquisa trouxe provocações sobre a arena acadêmica, que, em regra, não autoriza o desnudamento do cor-

5. Segato (2006b, p. 222) argumenta: “[...] é a pulsão ética que desinstala os *chips* cuja finalidade é tornar nosso comportamento automático. A pulsão ética nos permite fugir da automação: se a cultura é uma paranatureza, ou seja, uma segunda natureza ou programação não biológica, parabiológica, implantada em nós mediante o processo de socialização e coincidente, portanto, com nossa própria humanidade, o desejo ético, transcendente e complexo, leva-nos a vislumbrar o outro lado da consciência possível e nos possibilita ultrapassar a visão programada de uma época e desarticular o programa cultural e jurídico que a sustenta.”

po-autor dentro do processo de produção teórica, nem mesmo no campo das humanidades. A opção por desnudar o meu corpo-autor se assemelha ao que Herbert Daniel⁶ (1984, orelha) relata sobre o “eu” na autoria:

[...] como diria algo de mim a mim – sem dentro e fora. Digo corpo sem fazer dele objetivo, ou órgãos de um organismo, ou movimentos sobre um eu. Digo como diria extensões de um conflito, aspiração de conjugação, intersecções de vias na vida formando uma arena do corpo a corpo.

Daniel estende o corpo para além de si e se permite conectar a outras extensões nos processos de diálogo e interações sociais do “corpo a corpo”. Caio Fernando Abreu (1979), em *Carta ao Zézim*, recomendava ao amigo que ele só deveria escrever o que viesse de dentro para fora e que, portanto, deveria remexer fundo e, se possível, extrair sangue com as unhas para se entregar às palavras e alcançar a meta de uma dedicação visceral à escrita.

Sobre a importância de narrar, Conceição Evaristo (2007) afirma ter descoberto a função, a dor, a necessidade e a potência da escrita a partir das urgências dos corpos, sobretudo negros e indígenas:

O que eu tenho pontuado é isso: é o direito da escrita e da leitura que o povo pede, que o povo demanda. É um direito de qualquer um, escrevendo ou não segundo as normas cultas da língua. É um direito que as pessoas também querem exercer (Evaristo, 2010).

Por outro lado, Conceição Evaristo adverte que o exercício do direito à escrita não se confunde com “história de ninar os da casa-grande, e sim para incomodá-los em seus sonos injustos”. A autora mineira propõe a “escrevivência”, escrita alinhavada à história da memória e do cotidiano de seu povo, como parte do esforço de relevar as minúcias cotidianas não ditas sobre a condição do povo negro no Brasil.

Narrar a si mesmo constitui um direito, na medida em que possibilita o cultivo de aspirações comuns, atravessadas por tramas coletivistas que escoam pelas veias da sociedade, no curso da história e, assim, sua consequente inscrição no discurso jurídico, denominado por Segato como a narrativa mestra de uma nação. Homi Bhabha (2014) aponta o direito de narrar, ou de narrar-se, como ato

6. Herbert Daniel (1946-1992) foi um guerrilheiro brasileiro que fez parte da luta armada contra a ditadura militar no Brasil (1964-1985). Homossexual, Daniel escreveu sobre sua experiência como homem *gay* nos movimentos de esquerda. Foi um dos primeiros a escrever criticamente sobre o HIV/Aids no Brasil.

de comunicação apto a contar, recontar e reformular histórias, temas e registros, criando uma fissura na avenida da vida social com capacidade para redirecionar seu fluxo.

Na defesa do memorial de concurso para professora titular da Universidade de Brasília, realizada no dia 10 de dezembro de 2015, Segato foi enfática: “Quem ganha a história é quem a conta. O importante da história é a sua narrativa. [...] Só se vence uma demanda, só se vence uma batalha, quando se narra como aconteceu.” Essa afirmação foi dita quando a autora se referia à implantação das cotas raciais no Brasil, luta que teve início em 1998 na UnB, na qual Segato atuou como coautora da primeira proposta dessa política afirmativa em uma universidade brasileira⁷.

Sua crítica à implantação da política de cotas se dirige ao Estado moderno, que, em sua condição permanentemente colonial, apresenta uma “vacina para a doença que já inoculou”. Ao conceder uma medida como essa, retira-se imediatamente aquilo que concedeu. Esse contexto pode ser identificado na instituição das cotas raciais no ensino superior brasileiro, em cujo processo há, para a autora, pelo menos três condições tácitas para a adoção dessa política:

1. o ingresso nas universidades para a conquista de carreiras individuais, no sentido produtivista e competitivo, como identificamos nas universidades atuais;
2. a imposição de duas amnésias: o esquecimento do grupo e da comunidade de origem da pessoa, impondo que essa alterasse sua corporalidade, seu estilo, sua afetividade, suas relações de amizade e de parentesco; e o corte dos vínculos com aquela comunidade e coletivo que a qualificou para ser beneficiária da medida;
3. uma censura da história: para que não se tenham acesso à informação, em momento algum, sobre como essa ideia surgiu e quem trabalhou e colaborou para que fosse viável (Segato, 2015a).

Tais condições, ao serem somadas, constituem uma traição estatal. Segato (2015a) retoma, por fim, a importância dessa narrativa e diz: “Essa história é importantíssima, porque ensina as gerações futuras que é possível mudar, que é possível fazer história e que pode reorientar as práticas e a história numa outra direção, que as pessoas têm esse poder”, isto é, desativa a pedagogia da luta e da vitória que circundou esse processo.

7. Mais informações sobre a matéria em Segato (2006c; 2007; 2010; 2015a; 2015b).

Palavras finais: para tecer nichos vinculativos e novas formas de felicidade

Quando anunciei o esforço inicial para organizar uma fotografia em palavras, percebo que as cenas que me conduziram até aqui foram múltiplas. Há, sem dúvidas, a fotografia do pensamento de Segato e de suas provocações e estímulos para a extração da pergunta que carrego comigo e a expressão disso por meio da escrita, que viabilizou atingir tecidos sensíveis de minha memória. Trouxe-me compreensões em torno do que argumentei como sendo o processo de negociação da diferença de corpos e de sexualidades dissidentes e, nesse caminho, propor a transmutação do sofrimento, por meio de sua politização e a busca para nomeá-lo fora e dentro do direito.

Não há apenas uma fotografia, mas um álbum histórico, sempre em fluxo. No entanto, apresentei um conjunto dessas peças minúsculas para registrar fragmentos desse percurso epistêmico, cujas lentes das chaves teóricas propostas por Segato ajudaram a tramar um fio condutor entre essas experiências, permitindo-me organizar essa proposta dentro do espaço-tempo de uma fotografia em palavras.

Durante essa reflexão, os livros de Segato estiveram espalhados pela sala, incluindo um que hospeda a sua imagem: eles dividiram espaço com Manoel de Barros, poeta com quem dialogo constantemente em meus momentos de imaginação. Percebo, então, um fio condutor entre as narrativas, as quais tenho buscado apresentar desde o início de minha vida acadêmica. Retornei, por exemplo, à monografia que escrevi ao final da graduação em direito, concluída em 2013⁸. Reli os agradecimentos e me deparei com o desejo de narrar o vivido. Eu gostaria de contar desde ali. Esse processo se estendeu ao mestrado e a narrativa saltou da parte opcional do texto acadêmico para o corpo da construção argumentativa.

Já existia a ânsia de narrar. Segato, em uma etapa importante desses movimentos do pensamento, soube acolher e propor a abertura de brechas de desobediência para derrubar as certezas, incluindo os protocolos acadêmicos, ainda tão intransponíveis.

Tenho histórias de alunos que contam que o professor lhes diz: “não, não, nem ouse”. Você nunca pode dizer isso a um aluno. Ousar é o que temos a lhe dizer. A história é imprevisível. As pessoas são históricas, portanto, também

8. Rita Laura Segato, *Femicidio y los límites de la formación jurídica*. Disponível em: <https://www.pagina12.com.ar/39984-femicidio-y-los-limites-de-la-formacion-juridica>. Acesso em: 25 jul. 2020.

somos totalmente imprevisíveis. Devemos abrir caminhos, ser benignos e veremos os resultados. Não devemos ensinar a aprender, mas a pensar. A aprendizagem é subsidiária do pensamento e não um fim em si mesmo. Ensinar é autorizar e, de forma alguma, o contrário (Segato, 2018a, p. 126).

As lições se estendem para além do espaço acadêmico. Na verdade, há uma constante transfusão entre as provocações pelos espaços por onde circula. No documentário sobre sua trajetória, Segato menciona a tristeza que sentia pelo período que viveu durante a ditadura na Argentina e relatou que, mesmo nesse período, não se filiou à tática da luta armada, que não era bem essa sua compreensão para a transformação. E assim se manteve por todo esse tempo, influenciando levantes populares em tantos lugares e marcando as humanidades com a força de seu pensamento, mas sem o belicismo comum ao mundo patriarcal e racista que se propõe transformar. Em sua resposta ao jurista Zaffaroni, sua argumentação foi um “coque” crítico, para usar um termo comum no Piauí, de justiça, na cabeça do juiz, que pouco se esforçou para dialogar com o pensamento feminista no que se refere ao debate de gênero⁹.

Segato nos fala da “vincularidade” e na potência protetora da comunidade. Na cerimônia de recebimento do título de professora emérita da UnB, realizada em 7 de novembro de 2018, ela relembra, emocionada, as inimizades que fez em razão da ruptura com o pacto corporativo entre os docentes de seu departamento e por sair em defesa do estudante vítima de racismo. Ressaltou, por outro lado, a comunidade intelectual que ajudou a formar:

Estando eu presente ou não, vocês são uma comunidade intelectual. Vocês são amigos. Vocês são solidários entre vocês. Uma das coisas que me faz mais feliz é esse tecido interlocucional que se deu ao longo dos meus 32 anos na Universidade de Brasília. Há ali um ninho, um grupo de pessoas que conversam constantemente (Segato, 2018b).

E completa:

É necessário manter o humor. É necessário rir e manter o humor em todas as circunstâncias. E [preservar] o vínculo. São os nichos de vincularidade entre nós. Eu tenho os meus e recomendo a todo mundo trabalhar aí: tecer vínculos. Amizade, amor, carinho, humor, compartilhar comida e comunhão (Segato, 2018b).

9. Rita Laura Segato, “Femicidio y los límites de la formación jurídica”. *Página 12*, 26 maio 2017. Disponível em: <https://www.pagina12.com.ar/39984-femicidio-y-los-limites-de-la-formacion-juridica>. Acesso em: 25 jul. 2020.

Por fim, afirma Segato: “vale à pena enfrentar a luta pelo que a gente acredita” (Segato, 2018b), reiterando a pedagogia desobediente e de luta que o seu pensamento nos apresenta. As tramas históricas dos vínculos, as quais nomeia em tantos de seus textos como projeto histórico dos vínculos, reforça o que ela proferiu em seu discurso no recebimento do título de emérita e, recentemente, em um grupo que reúne a comunidade afetiva e pensante que reuniu ao longo dos anos: “O mestre deve gerar comunidade”. A sensibilidade e a vincularidade, características que estruturam sua perspectiva dos vínculos, consiste em seguir o trajeto da ternura, no corpo a corpo, por meio do abraço; é pragmática e pode ser deliberada a partir das pluralidades de cada contexto; sua meta de satisfação é solucionadora de problemas e preservadora da vida (Segato, 2018a). Do outro lado, no polo antagônico do que esse projeto reivindica, apresenta-se o projeto histórico das coisas, que é cruel, tecnocrata, corporativista, burocrático, insensível e, de modo geral, está submisso aos interesses do capital, à lógica do consumo e, portanto, transforma a vida em coisas. A tarefa para “desver o mundo” consiste em desarticular esse projeto em curso.

Por fim, finalizo este capítulo com a sensação descrita por Manoel de Barros (2010) quando, em seu poema “Fotografia”, diz: “Difícil fotografar o silêncio. Entretanto, tentei.” Para mim, a dificuldade consistiu em fotografar cenas de tantas inquietações, gritos e suspiros. Mas, assim como o poeta, tentei. Sempre em busca de novos sentidos.

Referências

ABREU, Caio Fernando. Carta escrita em 22 de dezembro de 1979. *Morangos mofados*. Disponível em: <https://filosoficabiblioteca.files.wordpress.com/2018/12/ABREU-Caio-Fernando-Morangos-mofados.pdf>. Acesso em: 21 jul. 2020.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. *Nordestino: invenção do falo – uma história do gênero masculino (1920-1940)*. 2. ed. São Paulo: Intermeios, 2013.

ARAÚJO, Bárbara. *Conceição Evaristo: literatura e consciência negra*. Entrevista concedida ao Blog Blogueiras Feministas, em 30 set. 2010. Disponível em: <http://blogueirasfeministas.com/2011/11/conceicao-evaristo/>. Acesso em: 30 jul. 2020.

ARAÚJO, Vanessa Rodrigues de. *O resgate da memória familiar indígena: um estudo sobre o direito humano de saber quem se é*. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos e Cidadania) – Universidade de Brasília, Brasília, 2015.

BARROS, Manoel de. *Poesia completa*. São Paulo: Leya, 2010.

BARROS E SILVA, Fernando de. (Org.). *Tempos instáveis: o mundo, o Brasil e o jornalismo em 21 reportagens da Piauí*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2016.

BHABHA, Homi K. The right to narrate. *Harvard Design Magazine*, n. 38, Cambridge, 2014. Disponível em: <https://goo.gl/3JnEHX>. Acesso em: 05 jul. 2020.

BIDASECA, Karina Andrea. Rita Segato: una flecha en el tiempo. *Revista Intersticios de la Política y la Cultura*, v. 5, n. 9, p. 141-149. Disponível em: <https://revistas.psi.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/15228/15198>. Acesso em: 10 jul. 2020.

BUTLER, Judith. *Relatar a si mesmo. Crítica da violência ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

CARVALHO NETO, Lourival Ferreira de. *A negociação da diferença na experiência de corpos e sexualidades plurais em comunidades rurais e na capital do Piauí*. Tese (Doutorado) – Departamento de Estudos Avançados Multidisciplinares, Universidade de Brasília, 2017.

CARVALHO NETO, Lourival Ferreira de. *Acesso e permanência de travestis e transexuais no ensino superior: o direito à educação e a experiência do grupo piauiense de travestis e transexuais*. Monografia, curso de Direito da Universidade Estadual do Piauí, 2013.

DANIEL, Herbert. *Meu corpo daria um romance*. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

ERIBON, Didier. *Retorno a Reims*. São Paulo: Dom Quixote, 2015.

ERIBON, Didier. *Reflexões sobre a questão gay*. São Paulo: Companhia de Freud, 2008 [1999].

EVARISTO, Conceição. Entrevista *Blogueiras Feministas – De olho na Web e no mundo*, 30 set. 2010. Disponível em: <https://blogueirasfeministas.com/2011/11/22/conceicao-evaristo/>.

GOMES, Camilla de Magalhães. *Têmis travesti: as relações entre gênero, raça e direito na busca de uma hermenêutica expansiva do humano no direito*. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

MOREIRA LEITE, Miriam Lifchitz. A fotografia e as ciências humanas. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais (BIB)*, n. 25, p. 83-90, 1988. Disponível em: <https://anpocs.com/index.php/bib-pt/bib-25/397-a-fotografia-e-as-ciencias-humanas/file>. Acessa em: 10 jul. 2020.

- PINCEL, Paulo. *IDH: Piauí sai da lanterna e ultrapassa três estados*. Teresina: Assembleia Legislativa do Piauí, 01 ago. 2013. Disponível em: http://www.alepi.pi.gov.br/noticiasConteudo_inc.php?idNoticia=404. Acesso em: 21 jul. 2020.
- SEDGWICK, Eve Kosofsky. A epistemologia do armário. *Cadernos Pagu*, n. 28, p. 19-54, jan/jun. 2007.
- SEGATO, Rita Laura. *Contra-pedagogías de la crueldad*. Buenos Aires: Prometeo, 2018a.
- SEGATO, Rita Laura. *Íntegra: professora emérita Rita Segato*. Youtube. Canal UnBTV. Fev. 2018b. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=D-z9I7xGRmUg>. Acesso em: 10 jul. 2020.
- SEGATO, Rita Laura. *Pensar en movimiento. Universidad Nacional de Tres de Febrero*, Julho 2017a. Disponível em: <http://untref.edu.ar/sitios/pensarenmovimiento/capitulo8.html>. Acesso em: 22 jul. 2020.
- SEGATO, Rita Laura. Dimensión cultural. In: SEGATO, Rita Laura. *Flores en el asfalto: causas e impactos de las violencias machistas en las vidas de mujeres víctimas y sobrevivientes*, p. 116-148. Bilbao: Mugarik Gabe, 2017b.
- SEGATO, Rita Laura. *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2016.
- SEGATO, Rita Laura. *Memorial da Prof.^a Rita Segato*, 2016b. Youtube. Canal de Larissa Araújo, 2015a. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-TxTCBFO-z8o>. Acesso em: 20 jul. 2020.
- SEGATO, Rita Laura. *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo, 2015b.
- SEGATO, Rita Laura. Que cada povo teça os fios da sua história: o pluralismo jurídico em diálogo didático com legisladores. *Revista de Direito*, v. 1, n. 1, p. 62-88, Brasília, 2014.
- SEGATO, Rita Laura. Los cauces profundos de la raza latinoamericana – una relectura del mestizaje. *Revista Crítica y Emancipación*, n. 3, p. 11-44, Buenos Aires, 2010.
- SEGATO, Rita Laura. A primeira lição da aula. *Correio Braziliense*, 23 set. 2006a.

SEGATO, Rita Laura. Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais. *Mana*, v. 12, n. 1, p. 207-236, Rio de Janeiro, 2006b.

SEGATO, Rita Laura. Raça é signo. In: AMARAL JÚNIOR, Aécio; BURITY, Joanildo A. (Orgs.). *Inclusão social, identidade e diferença: perspectivas pós-estruturalistas de análise social*, p. 215-236. São Paulo: Annablume, 2006c.

SEGATO, Rita Laura. A estrutura de gênero e a injunção do estupro. In: SUÁREZ, Mireya; BANDEIRA, Lourdes (Orgs.). *Violência, gênero e crime no Distrito Federal*, p. 387-427. Brasília: Paralelo 15; Editora UnB, 1999.

SONTAG, Susan. Diante da dor dos outros. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

VALÉRY, Paul. Poética e estética. In: VALÉRY, Paul. *Variedades*, p. 137-220. São Paulo: Iluminuras: 1991.



Uma antropologia interpelada

Pedro Paulo Gomes Pereira

C onheci Rita Laura Segato na Pós-Graduação de Antropologia da Universidade de Brasília. Aos poucos, fui percebendo que nossos encontros eram delicados e densos, pois nesses momentos Segato indagava, citava, invertia, sempre se recusando a respostas fáceis ou prontas. Em nossas conversas, era comum o transitar de idiomas e de referências que me assustavam naquele tempo. Falávamos de cinema, de música, de literatura com a mesma intensidade com que discutíamos antropologia, psicanálise ou filosofia. A profusão de referências me fazia ler e estudar por horas para poder acompanhar. O espanto me fez passar a gravar nossas conversas assim que ela se tornou minha orientadora de doutorado. Eu transcrevia e lia o que conversávamos. Logo comecei a escrever textos e fui fulminado por uma leitora atenta à estética, zelosa com as palavras e com o idioma.

Venho convivendo com Segato há mais de duas décadas. Nesse período, vimos nossas mães falecerem; os filhos crescerem; acompanhamos as separações, as partidas, as perdas; as mudanças de cidade e de departamentos; sofremos perseguições; tivemos dúvidas e incertezas compartilhadas; vivemos processos de adoecimento; rimos e choramos juntos. Agora, nas merecidas comemorações, quando Segato recebe a homenagem de professora emérita – uma pequena contradádiva para as numerosas dádivas ofertadas –, vejo o que em mim produziu esse encontro. Gostaria, então, de sumarizar algo do que aprendi nesse período – evidentemente, sem o objetivo de esgotar um aprendizado maior e que ainda está em andamento.

1. O pensamento é algo vivo e sempre em movimento. Muitas vezes percebi Segato envolvendo-se com um raciocínio e defendê-lo e, de repente, ir em outra direção. Sentia que ela queria testar o próprio pensamento, forçá-lo até chegar a algo, a algum lugar. Há aqui um desprendimento em favor do próprio processo. Nessas condições, discordar dela às vezes era difícil, pois tínhamos que enfrentar uma debatedora incansável. Todavia, em pouco tempo, surgia um sorriso. O afeto a dizer que o processo de pensamento era o importante.

2. Segato sempre alertava para a necessidade de um respeito profundo aos pensadores e às pensadoras que nos antecederam. Quem lê seus textos vai se deparar com uma erudição e um domínio da antropologia que revelam muito do que estou falando. Ela propunha continuamente: ler, estudar, forçar as teorias, lapidar o pensamento, ou seja, o movimento se caracteriza como um processo de interpelação, nunca de adesão acrítica aos “clássicos”.
3. Em nossas conversas, Segato destacava: uma pessoa lê (interpreta, pensa, compreende, experiencia) de algum lugar e (d)esse lugar interpela aquilo que ela lê e percebe. Antes mesmo de Segato citar a palavra decolonial ou escrever sobre colonialidade, já estava lá um movimento decolonial.
4. As disciplinas (antropologia, sociologia, psicanálise, história) não podem limitar o pensamento. Nada mais coerente para quem se interessa pelos movimentos. Se, em algum momento, as disciplinas potencializam, permanecer em suas fronteiras poderia acarretar limites, barreiras e obstáculos ao próprio movimento (como vimos, condição do próprio pensar). Aliás, Segato vem escrevendo sobre a constituição das disciplinas e sua relação com uma geopolítica que transforma uns em fornecedores de experiências e outros em exportadores de teorias a serem aplicadas e reafirmadas. Em relação à pedagogia fruto dessa geopolítica, o movimento é romper e reinventar, torcer as teorias e fazê-las dizer diferente e mais.
5. Nesse tipo de pensamento, transitar, cruzar linhas, idiomas, disciplinas e gêneros era um imperativo. A experiência em Casas de Santo (no Xangô do Recife) e de ser uma argentina que por mais de três décadas morou no Brasil certamente contribuiu para essa característica de Segato – uma pensadora das encruzilhadas.
6. Havia um axioma na antropologia (e na sociologia) que dizia que algumas teorias e autores não se conversam, ao que Segato contrapunha: quem faz conversar somos nós, no trabalho árduo de construção de conceitos e na descrição dos conceitos de nossos interlocutores e interlocutoras. Há que se fazer conversar e ouvir, nesses encontros, algo novo.
7. Não era incomum escutarmos Segato solicitar cuidado com os (pequenos) poderes que a universidade confere. Cargos e títulos não alimentam o pensamento. Ao contrário, colocam-no em perigo, comprometem o olhar e petrificam o saber. Como vim)os, para ela, sem movimento, a reflexão fica comprometida.

8. Em torno desses movimentos, Segato encorajava-nos a – com erudição e respeito, escutando com atenção, com disciplina, mas sem se apegar antecipada e formalmente aos limites de uma disciplina – ter coragem para pensar e falar aquilo que se pensa.

Até agora, busquei sumarizar um pouco do que aprendi com Segato nessas últimas duas décadas. No que se segue, pretendo esboçar algo da pesquisa que desenvolvo atualmente, na esperança de que as conversas e os aprendizados que mencionei acima surjam a quem lê como que frutos dessa convivência.

Espaço, corpo e gesto

Este capítulo é fruto de pesquisas interconectadas e de interpelações feitas nas últimas duas décadas, em que venho concentrando esforços para entender as poéticas das subjetividades dissidentes, em suas reinvenções cotidianas de corpos e desejos. O itinerário não foi previsível, e fui levado pelas experiências a lugares que não imaginava quando havia começado a jornada. Sem prever, nem controlar, passei a ser interpelado por gestores que se interessavam pelo tema ou buscavam enfrentar as mazelas decorrentes do consumo intensivo de crack. Pois bem, este texto surgiu dessas demandas de profissionais de saúde (inclusive de meus ex-alunos de medicina e de enfermagem) e das pesquisas que eu orientava sobre dispositivos de saúde para usuários de crack, sobre mães de usuários de crack, sobre formas de tratamento, entre outros assuntos. Para mim, responder a essas demandas representava uma tentativa de abertura aos Outros. Ao colocar-me à disposição dos meus interlocutores, buscava – e continuo buscando – construir conversas parciais, situadas, que talvez possam ter algum interesse. A inspiração, como parece evidente, é a “antropologia por demanda”, na qual Segato (2021) sustenta uma inversão do próprio trabalho etnográfico, que passa a se colocar a serviço das “demandas” de nossos interlocutores.

As pesquisas começaram em 2015, voltando-se para o programa De Braços Abertos (com enfoque na redução de danos), que foi descontinuado em 2017. As investigações acompanharam as ações da prefeitura municipal, em parceria com o governo estadual, objetivando implantar outro programa, de enfoque distinto, denominado “Redenção”. A busca, naquele momento, foi registrar essas mudanças. Nesse período, passei também a percorrer o centro da cidade de São Paulo, num trajeto que ia geralmente das ruas do bairro de Santa Cecília até a Praça da República e dali até a Cracolândia. Nessa espécie de *flânerie* – entendida aqui como ação de apreensão e representação do panorama urbano –, fui encontrando travestis envolvidas com o consumo e com a cena do crack. Tais

experiências reavivavam minhas inquietações sobre como os corpos dissidentes reconfiguravam espaços e corpos e me levavam novamente a fazer os seguintes questionamentos: quais seriam as relações entre espaço e corpo? Se os corpos dissidentes reinventam, reimaginam, reconfiguram, como já havia demonstrado em outras oportunidades, o que produziriam naquele (e com aquele) espaço que – para mim, naquele momento – era tão desolador?

Em meio às inquietações suscitadas por tal panorama, decidi acompanhar as travestis envolvidas na cena de crack, no centro da cidade de São Paulo. Sem me propor a uma grande síntese dos temas propostos – e, vale dizer, em explorações provisórias –, indago, neste capítulo, sobre as construções de gênero das travestis na Cracolândia, em um processo de descrever algo das inextricáveis relações entre espaço, corpo e gesto.

Espaço

A Cracolândia, situada nas imediações do bairro de Santa Efigênia, no centro da cidade de São Paulo, é um dos maiores enclaves urbanos do país, onde se aglomeram consumidores de crack. Ao tentar entender os conceitos formulados pelos próprios usuários de crack – em suas elaborações sobre corpo e espaço, sobre a forma de definir o lugar e de manejar objetos e seus próprios corpos –, acabei por me deparar com o conceito de “fluxo”. De início, o termo é um sinônimo usado para Cracolândia, embora tenha outras conotações. Pode ser uma concentração de pessoas, apetrechos e substâncias, caracterizando-se por uma circulação de pessoas e objetos, em constantes processos de troca. O termo remete ainda ao movimento das pedras na roda de crack. Para que as pessoas ali permaneçam ou dali se desloquem, é necessária a abundância ou a escassez delas. Quando o crack passa de mão em mão, as pessoas se tocam, se olham, redistribuindo atenções, o que intensifica a atração no fluxo. Fluxo seria então o espaço de consumo e de manipulação de objetos, bem como de espaço-movimento entre corpos na cidade.

Fluxo pode ser caracterizado não só como espaço de abandono e de quebra de vínculos pessoais, mas também como – por mais paradoxal que pareça – um movimento em busca de interação. Enfim, fluxo é uma categoria complexa, que envolve movimentos, socialidades, intervenções políticas e elucida os usos sociais do espaço. A categoria “fluxo”, por sua vez, refere-se a uma densa trama constituída pelo movimento contínuo de pessoas, materiais e substâncias, que poderia ser assim resumida: fluxo como espaço de exceção; enclave urbano objeto de práticas governamentais; lugar onde se constroem relações e onde se criam e conectam apetrechos; movimento territorial (ou movimento do grupo entre os

espaços da cidade) e movimento de corpos dentro de um espaço. A ideia de fluxo remete, enfim, a vários tipos de movimentos, deslocamentos espaçotemporais, às vezes com direções erráticas. Reporta-se ainda a confluências e a vazamentos, perfazendo sequências carregadas de incertezas.

Fluxo indica conexões que produzem realidades, reconfigurando os espaços da cidade e os próprios corpos, pois também existe a ideia de fluxo como efeito do crack nos corpos. Nessa acepção, há uma pressuposição de que os corpos, também em movimento, transformam-se “na fumaça do crack”, como me relatou uma travesti. Tais dimensões nos fazem indagar sobre os fluxos atuais dos corpos e das subjetividades que por ali vagueiam, sobre as conexões entre cidade e corpo, entre espaço e corporalidades.

Corpo

A produção do corpo do usuário de crack se dá em um processo múltiplo. De início, há uma transformação corporal advinda das relações com a (na) cidade e com a essa substância psicoativa – um subproduto da pasta da cocaína – que estimula o sistema nervoso central. Os efeitos corporais do uso contínuo, em situação de rua – que no fluxo são denominados “efeitos da fumaça do crack” –, podem ser observados não só na sujeira incrustada na pele, no emagrecimento, nos dentes incisivos superiores marcados, mas também nos lábios constantemente secos, com fissuras e queimaduras (ocasionadas pelo contato com os cachimbos ou apetrechos de alumínio aquecidos), nos dedos grossos, amarelados e bastante rachados, e também na voz rouca.

Essa transformação corporal produz novas formas de olhar, que conformam um complexo regime de visibilidade: aqueles que não são do crack passam a considerar os usuários que colocam seu corpo em mutação como “noias”. Estes, cujas presenças são consideradas incômodas, estão ali como restos, como detritos da própria paisagem humana. Esses corpos e essas subjetividades, porém, demandam ações de gestores e do Estado. Não é possível pensar nas ações político-estatais sem levar em conta o fato de que os usuários de crack estão marcados pela rejeição ou pela comiseração em face de sua corporalidade.

As alterações corporais produzem também a internalização de uma corporalidade do crack. Ou seja, não se trata só de um fenômeno externo, mas de novas formas de lidar com o corpo, isto é, de certa forma de autopercepção. Assim, se “noia” é uma categoria de acusação; para se referir a si mesmo e a outros usuários, o termo utilizado é “corre” (“ele(a) é do corre” ou “eu sou do corre”). Novamente, o termo de autodesignação, que mostra a forma de percepção dos

semelhantes, indica movimento; os “do corre” e o fluxo estão interconectados, com espaço e corpo em intensa relação.

Assim, a expressão “estar no corre” significa não só as atividades a serem percorridas pelas pessoas que irão consumir a substância, mas também a realização prévia da ação que irá resultar na possibilidade de uso do crack. Ser “do corre” implica uma autoidentificação. Fluxo é, ao mesmo tempo, parte da pessoa e algo a ela pertencente: “eu sou do fluxo” e “eu estou (ou vou para o) no fluxo”.

As transformações corporais são também percebidas quando o próprio usuário passa a ter, de início, indiferença, seguida por desejo por certas formas, odores e disposições. As mudanças no corpo sinalizam quem é agora “do corre”, o que possibilita trânsitos urbanos impensáveis para as pessoas de fora do fluxo, mesmo para gestores que trabalham diretamente no território. A mudança do corpo (cor da pele, emagrecimento, deslocamento da gordura corporal, escurecimento de dedos e pés), observada nos “noias”, permite um caminhar que direciona relacionamentos e, ao mesmo tempo, impede o acesso a locais públicos, a transportes coletivos, a comércios, a *shoppings*. Desprovidos de bens materiais, sem casa, fora das práticas de consumo, os “noias” vivem na rua, tendo o corpo como o único suporte de que dispõem. O corpo, assim, traz a visibilidade dos processos que marcam a homogeneização política dessa categoria e suas distintas formas de relacionamento com o espaço urbano.

É curioso pensar como a exclusão de pessoas e os enclaves urbanos, como os evidenciados na Cracolândia, ocorrem por meio de corpos e subjetividades, circulando (fluxos) no centro de uma das maiores cidades do mundo. Essa circulação de certos corpos pelo centro de uma cidade produz (e ocorre no) distanciamiento. Assim, mesmo que o fluxo seja movimento, circulação, os corpos apartados sinalizam espetacularmente a exclusão social da cidade.

A Cracolândia surge, portanto, como conexão de corpos, objetos e substâncias; o fluxo coloca espaço e corpo em junção indissolúvel. O “craqueiro” vaga pela cidade, transformando-a, e o espaço urbano atua sobre seu corpo, dilacerando-o. O fluxo implica, portanto, uma conexão entre corpo e cidade, uma conexão que se dá por caminhos nada fáceis ou previsíveis, revelando aspectos da exclusão daquelas pessoas, da pobreza, das geografias da exceção, das enfermidades advindas da vida na rua e do uso intenso de drogas como álcool e crack.

Como se pode notar pelo que narrei até este momento, a questão não se limita a enquadramentos e a formas de autopercepção; há também, e em igual intensidade, o surgimento de mal-estares e doenças. As pessoas sentem o peso das enfermidades, do cansaço da vida da rua, da insegurança, da impossibilidade de higiene pessoal e dos efeitos também nefastos do crack, consumido diuturnamente por um período longo.

Foi nesse acompanhar de corpos, regimes de visibilidade e geografias urbanas, que me deparei com as travestis. Como venho me aproximando das questões de corpo e gênero, a presença de travestis no fluxo e meus percursos no centro de São Paulo me levam perguntar: o que acontece com as construções de gênero e com os corpos das travestis na Cracolândia?

Nessas minhas investigações pela cidade, fui observando o grande número de travestis e de mulheres trans envolvidas no uso de crack. O Censo da Prefeitura de São Paulo de 2015 indicou que 8,9% das 15.905 pessoas em situação de rua afirmaram ser LGBT (mais de 1400 pessoas); em 2019, esse mesmo censo (embora sob suspeita de subnotificação) indicou 24.344 pessoas em situação de rua, com 2,4% de mulheres trans e travestis (584 pessoas). Evidentemente, desse número apenas uma parte entra no fluxo e passa a fazer uso intensivo de crack. Cito esses dados apenas como referência geral, para desenhar um panorama da situação; no entanto, minhas incursões têm me levado a crer ser bem maior esse número, dada a quantidade de pessoas trans e travestis que fui encontrando no período da pesquisa e, ainda, com as demandas que encontrava nos dispositivos de saúde.

Na época, a pedido de gestores, também passei a percorrer os serviços de saúde. Deparei-me então com os dilemas do uso de hormônio e da aplicação de silicone industrial, além das dificuldades de fazer valer o direito do nome social. As dificuldades eram diversas: o desconhecimento dos profissionais de saúde acerca dos problemas que afetam as travestis, a falta de resolutividade, a identificação pelo nome masculino no momento do atendimento, entre outros. As travestis, sobretudo, sentem-se incomodadas pela forma como são tratadas, pelo julgamento moral – denunciado pelos gestos – em atendimentos nos serviços de saúde. Assim, ao adoecerem, sentem dificuldades para acessar os serviços de saúde e obter os cuidados que lhes são imprescindíveis.

Além disso, grande parte das travestis da Cracolândia está em situação de rua. Em suas narrativas, fica claro que a prostituição é uma alternativa de trabalho capaz de prover sua subsistência por algum tempo, entretanto a aproximação com o crack dificulta a atuação delas como profissionais do sexo. Sem condições de se sustentarem, acabam em situação de rua, o que pressupõe uma condição de trânsito contínuo. Na rua, elas intensificam o uso de crack que estabelece uma virada em suas histórias. O processo é cíclico e se autoalimenta. O crack aparece como fator para a mudança de sua condição de vida, pois o uso intenso as transforma em “moradoras de rua”.

Outra observação merece ser destacada: como se engajam em transformações corporais, de diferentes níveis, para construir uma apresentação corporal mais feminina, as travestis desenvolvem uma série de cuidados: depilam-se, maquiam-se,

tratam dos cabelos, esmeram-se na escolha de roupas e acessórios, fazem aplicações de silicone nos seios e em outras partes do corpo, e usam hormônios continuamente.

A literatura sobre a associação entre saúde, beleza e sucesso nos procedimentos de feminização das travestis é concordante: estar bela é quase sinônimo de se cuidar. Assim, elas entram em um processo de construção/criação que nunca se encerra e exige constantes cuidados, pois construir um corpo e cuidar dele torna-se uma das maiores preocupações. Elas sempre estão em busca de construir o corpo, em um processo de reinvenção contínua.

Do ponto de vista dos profissionais de saúde, alguns desses procedimentos podem ter consequências desastrosas. É o caso das injeções de silicone líquido industrial, geralmente feitas por bombadeiras. Diferentemente do silicone cirúrgico, o silicone industrial é empregado para lubrificar máquinas, lustrar painéis e rodas de automóveis e para fazer vedação na construção civil, sem indicação de uso em seres humanos. Aplicado clandestinamente, essa apresentação do silicone costuma se deslocar para partes indesejadas do corpo (principalmente, para pés e pernas), sendo difícil – ou até impossível – retirar o líquido injetado. Outro grande problema enfrentado pelas travestis é o da hormonização cruzada, que consiste na administração de estrogênio, por via oral ou injetável, e de antiandrogênico, que bloqueia a produção (endógena ou testicular) e a ação da testosterona.

Há, enfim, um processo contínuo de intervenções nos corpos – algumas, malsucedidas –, além dos agravos causados pelas situações de violência, que levam as travestis a necessitarem de cuidados com a saúde. Justamente por essas mudanças no próprio corpo, as travestis vivenciam situações de opressão e discriminação, quando resolvem assumir o processo de construção/criação de um corpo mais feminino, quando se “montam”. Daí, o preconceito assume características de crueldade, com insultos, tratamentos compulsórios, humilhações, até agressões físicas e expulsões do lar. A duras penas, seus corpos são reinventados, em um processo eivado de violências, em que a busca da beleza produz um corpo que, por mais contraditório que pareça, é considerado abjeto, impensável.

Diante desse processo, outras indagações me ocorrem: como as travestis que ingressam no fluxo experimentam as transformações corporais? Se suas experiências se ancoram em uma reinvenção contínua dos corpos e na construção da beleza, o que restará desse processo quando seus corpos se transformarem com a vida na rua e com o consumo intensivo de crack?

Na rua, a cidade e o uso de crack imprimem mudanças que afastam as travestis da reinvenção de seus corpos. Com o tempo no fluxo, deixam de usar hormônios, de se depilar, de se embelezar, de cuidar do cabelo. Lentamente,

quando em situação de rua e de uso radical de crack, a sensibilidade é afetada pela aparência desgastada da pele, pelo trânsito na rua, pelas marcas do asfalto nos calcanhares, pelos dedos queimados ou escurecidos pela fumaça, pelos corpos emagrecidos – com a perda dos contornos desejados e duramente conquistados –, pelo mau cheiro de fezes e urina que invade os espaços. Enfim, há uma alteração nas formas de assepsia, de lidar e de produzir com o corpo.

Assim, com a modificação das formas, o ideal de beleza que antes inventara um corpo cede espaço ao processo já descrito da corporalidade e da autopercepção no “corre”. E o que se vê é que a sujeira e o asfalto aderem à pele exposta, principalmente à do rosto e à dos braços, deixando-a encardida, a ponto de confundi-la com os cobertores cinzentos e malcheirosos. E esses elementos são afetados conforme o grau de afastamento das travestis dos lugares propícios ao cuidado. Dito de forma direta: os corpos no fluxo contrastam com o ideal de corpo travesti.

Para as travestis, as práticas estéticas são difíceis e irregulares na rua. A situação não é estável: elas podem se acomodar na rotina dos banhos diários nos albergues e, semanas depois, podem ser encontradas sujas, dormindo em calçadas e becos. Os corpos também carregam os cheiros da rua e variam em intensidade. As formas de autocuidado aqui se chocam com a impossibilidade de higiene.

Os corpos das travestis no fluxo sinalizam em si um paradoxo: persistir na reinvenção contínua, nos cuidados cotidianos, nos dolorosos e difíceis processos de embelezamento do corpo e, ao mesmo tempo, lidar com a vida na rua, com as dificuldades de práticas básicas de assepsia, com o uso intensivo de crack, que, como vimos, desenham outros tipos de corpos. E o que restaria nesses corpos das reinvenções iniciadas e desejadas? O que fica daquela construção da beleza outrora conquistada?

Gesto

Na Cracolândia, em uma plena tarde de março de 2018, conversei demoradamente com Andressa, uma travesti cujo corpo revelava a imersão no fluxo, as marcas do “corre”, dos movimentos urbanos e da vida na rua. Naquele dia, ela me falava de sua vida, de seus problemas, do perambular pelo centro da cidade, dos amores e das decepções no fluxo. Ainda não completara 30 anos; era do interior de São Paulo. Abandonara a família e dizia estar no fluxo devido a frustrações com uma grande paixão de sua vida. Agitada, comentou também sobre os serviços de saúde e da quase impossibilidade de conseguir hormônios. Inadvertidamente saiu como se estivesse enfasiada da nossa conversa. Fui acompanhando sua

entrada no centro do fluxo, seguindo seu andar titubeante. Já quase ao entrar, parou e retirou delicadamente algo do bolso. Era um batom. Passou o batom com agilidade sobre os lábios. E sumiu na massa de corpos. Ficou-me o gesto.

Pensar o gesto permite refletir sobre a maneira como os corpos se movem no mundo. Pode sinalizar tanto os movimentos definidos, que fazemos com os nossos corpos e aos quais atribuímos significado, quanto uma ação que se estende além de si mesma, que alcança e sugere movimentos, que sinaliza o desejo de agir. Com isso, enfatiza os espaços móveis de interpretação entre ações e significados. Mesmo quando feito em particular, o gesto é sempre relacional, pois forma conexões entre diferentes partes de nossos corpos; alude a outros gestos; estende o alcance do eu para o espaço entre nós. E, desse modo, traz à tona a possibilidade de um “nós”. Assim, os gestos permitem registrar o que não pode ou não deve ser expresso em palavras. Por meio deles, há também o registro metafórico das ações do corpo político, as intervenções ativistas que empurram, abrem, bloqueiam e torcem as forças sociais no mundo material. Por isso, são usados para nomear articulações corpóreas específicas de dedos, coxas e línguas, o movimento do corpo vivo e suas partes. Os gestos, enfim, expressam nossos afetos.

Os gestos permitem compreender o papel da ação política na vida cotidiana e anunciam a possibilidade de pensar no discurso como constituinte de uma prática corpórea, em uma forma integrada de ação política. Enfatizam como uma cascata de ações cotidianas, capaz de alterar a vida política, e como as histórias de movimentos podem tornar-se ossificadas em nossos gestos. São também dispositivos, aparelhos de registro e de amplificação do sentido na ação. Reforçam – ou atenuam – o que é dito; compensam – ou substituem – um enunciado por força de sua diluição em outro plano expressivo. E nisso se respalda a diferença funcional dos gestos em relação aos atos. Os gestos aduzem, invariavelmente, a uma ação radicada no corpo. São, portanto, a poesia do ato.

Durante quase meia hora, fiquei parado, com pensamentos direcionados ao gesto singular daquela travesti. Naqueles minutos eu me indagava sobre a que tipo de poética aquele gesto se referia. O gesto de passar um batom sinalizou a multiplicidade do corpo travesti: o corpo que busca a beleza, que se reinventa em contornos às vezes impossíveis, mas que se adelgaça na fumaça e na poeira das ruas. Esse corpo, porém, carrega em si não só a memória do corpo desejado e reinventado, mas também fragmentos de memórias incorporadas de cuidado.

Em cada forma de autocuidado, há uma procura do corpo outrora construído e da beleza sonhada e tão penosamente edificada. Os gestos performados, ao se maquiarem e ao conversarem nas oficinas, se constituíam em registros de um processo de reinvenção que nunca termina. Ali encontrei novamente Andressa, que mexia lentamente os cabelos, sem pressa e com atenção. Falava em

cuidar de seu corpo e em “recuperar as curvas”, com a intenção de se “montar novamente”.

Há um fato que merece ser contado. Em um dos dias de minha investigação, observei uma travesti usando crack. Por três dias seguidos, eu a encontrei no fluxo, sem que eu tivesse condições de conversar ou mesmo de me aproximar, sempre fumando crack em todas as ocasiões. Estima-se que, em três dias, ela deve, provavelmente, ter consumido 45 pedras de forma ininterrupta. No quarto dia, eu a encontrei com um rapaz bem franzino, que ela me disse ser seu namorado. Perguntei seu nome, ao que ela me respondeu com certo maneirismo: Beth, pronunciado de forma lenta e com certo assovio no final. Seu namorado nada falava, mas a abraçava por vezes. Observei que o uso contínuo de crack tinha impossibilitado banhos e, com isso, dela se desprendia um forte odor. Os pelos faciais de Beth cresciam; o cabelo logo estava preso por uma liga de elástico. Seus braços, no entanto, desenhavam ondas suaves no espaço enquanto falava. Sua boca, mesmo com rachaduras provocadas pelo crack, também acompanhava a candura de seus movimentos. Percebi que seus gestos iam construindo seu corpo de forma a contrastar com a privação de autocuidado e com sua transformação por falta de hormônio. Os gestos desenhavam sua feminilidade.

No fluxo, Beth era considerada como travesti, com nome feminino que escolhera (o que nem sempre acontecia nos serviços de saúde) e com o namorado. Assim, se o fluxo adormecia as poéticas de construção de gênero, em algum momento elas despertavam ali dentro. Percebi então que os gestos eram, ao mesmo tempo, memória encarnada da reinvenção e da construção do corpo das travestis, e aquilo que, no presente, construía e possibilitava o espaço do feminino desejado. Os gestos se destacavam na reinvenção contínua do gênero. Ali não eram os hormônios, nem o silicone industrial que sustentavam a poética da reinvenção do corpo, mas, sobretudo, gestos desenhados no espaço, esmaltes esfuziantes em mãos sujas e calejadas, andares pelo meio do fluxo e formas de falar, no caso de Beth, provocantes.

Assim, gênero não é o que alguém é nem é precisamente o que alguém tem, mas o aparato pelo qual a produção e a normalização do masculino e do feminino se manifestam junto às formas intersticiais, hormonais, cromossômicas, físicas e performativas que o gênero assume. Nessa perspectiva, o corpo não é um dado material estático, no qual o gênero insere suas significações, mas um processo de materialização a partir daquilo que o envolve – ou seja, a partir das normas de gênero. Ações, gestos e discursos, em repetições ritualizadas de convenções, produzem gênero e estão inseridos nos processos regulatórios. E, no desenvolvimento dos gestos, um sentido se infiltra pelo corpo.

Assim, em meio à investigação, surgiam diante de mim corpos que se construíram pelo desejo, que se voltaram a outras corporalidades, que se embrenharam na Cracolândia sob os efeitos das pauladas, da fumaça, do fluxo. Esses corpos não se conformaram às regras que os regulavam, sem aderir completamente às normas que impunham as suas materializações. Eram corpos como um espaço em suspensão, em um lugar paradoxal de um corpo-memória, múltiplo, como se os gestos registrassem as reinvenções, afirmassem, no precário presente, a construção e o desejo, denunciando sua abertura às poéticas e delineando a vida que surge.

Gênero

Nas travestis, os corpos transformados no fluxo se distanciam do ideal da beleza e de sua poética da reinvenção. Entretanto, os corpos dissidentes mudam a paisagem, e os gestos assinalam outra poética, apontando uma possibilidade de vida e de beleza, como espero ter demonstrado. Os corpos das travestis mudam o(no) fluxo, em um processo de elidir o corpo outrora reinventado. Os gestos, porém, mostram que há um corpo-memória, rastros da invenção, reafirmando as poéticas no presente. Enfim, os gestos são poéticas que assinalam a existência de outras poéticas – o corpo sempre reinventado.

O paradoxal desse processo de transformações corporais reside em um lapso temporal: primeiro, as mudanças do corpo – que vão desde o silicone, o cabelo, as roupas até a (re)construção infinita dos gestos – como invenções poéticas, que se materializavam na carne, e que propiciavam retaliações e violências de todos os tipos; depois, agora, no fluxo, quando o corpo se reconfigura na vida da rua, no andar pela cidade, nos efeitos do crack, aquela poética que construiu o corpo travesti é a via pela qual profissionais que lidam com os dilemas do crack falam em saúde, bem-estar e alegria. Mas, na verdade, questiono: não seria essa a maneira de reconhecer que sempre o fora?

Assim, ao tentar finalizar este texto, me ocorre que essa história da multiplicidade do corpo e da resistência das reinvenções também expõe algo sobre gênero. Se percorrermos as definições, veremos: gênero é algo da ordem do regulatório; a performatividade de gênero não pode ser teorizada separadamente da prática forçosa e reiterativa dos regimes sexuais regulatórios; é uma forma de disciplinamento social contínua e jamais atendida; gênero envolve relações de poder em que a posição de cada um muda segundo as circunstâncias; não é algo que se tem ou se é, mas uma imposição social a que todos nós sempre respondemos e a que nunca atendemos plenamente. Segato (2003; 2013; 2021) vem abordando o gênero como pilar fundamental de todas as

opressões, a sujeição de gênero como molde de todas as outras formas de dominação, pedra angular e eixo de gravidade de todos os poderes. Sem descon siderar essas definições e a própria mirada de Segato, gostaria aqui de observar por outro ângulo.

Talvez se olharmos de outra perspectiva (que assinalo brevemente aqui, a título de provocação, mas com a promessa de desenvolver o tema em outro espaço), as experiências das travestis estejam nos mostrando que gênero pode ser uma abertura. Se assim for, gênero não seria (apenas) o resultado esperado pelas interpelações, mas sim uma poética de abertura. E, nessa abertura ensejada pelo gênero, as normas (e a violência mesma) tentam estancar as possibilidades poéticas que essas aberturas supõem (desenhadas pelos gestos, pelas mudanças, pela multiplicidade dos corpos). É um trabalho Sísifo, pois a vida sempre arruma formas de se reinventar, como nos mostram as travestis no fluxo.

Os corpos, no fluxo, lidam com substâncias tornadas ilícitas, com imposições urbanísticas e desigualdades sociais. Em certo sentido, ali estão corpos como local de excitação e frustração; surgem nesse espaço subjetividades adictas no circuito do controle da vida. Mas, pensando de outra perspectiva, nesse contexto, no centro de uma das maiores cenas de uso de crack do mundo, o gênero é reinventado por gestos desenhados no ar, por cores de esmalte que irrompem o cinza. Distantes de hormônios e cirurgias estéticas, afastadas de práticas cotidianas de higiene e de embelezamento, as performances das travestis se tornam cruciais para a construção do feminino. Como disse certa vez Judith Butler (2015), ao final, a voz e as mãos expressam desejo, frustração ou prazer antes que qualquer forma linguística de discurso expresse essas disposições. Para pessoas que o único que lhes resta é o corpo, as técnicas do corpo – os modos pelos quais as pessoas aprendem a se servir de seus corpos – possibilitam continuar o processo de reinvenção do gênero. Assim, a poética de abertura vai e volta, em movimentos que pressupõem a relação com as dinâmicas hegemônicas de gênero (e de políticas de saúde, de imaginário sobre corpo, ...); mas, também com a relação com a própria condição de uso do crack e de suas dinâmicas internas, gerando a impossibilidade (ou imensas dificuldades), em alguns momentos, para o projeto de reinvenção corporal, que, por sua vez, em outros, vai sendo reformulado, como vimos, por meio de gestos.

E, seja lá como for, os gestos me levaram para outras imaginações e para outros corpos. Se os usuários de crack têm seu mundo no corpo, também aqui uma cor, uma prótese ou um gesto reorganizam o mundo ao entrarem no fluxo inadvertidamente. Então, os corpos das travestis atravessam a realidade, mesmo que precária e fugazmente, e rompem a aceitação melancólica do desaparecimento.

Referências

BUTLER, Judith. *Senses of the subject*. New York: Fordham University Press, 2015.

SEGATO, Rita Laura. *Crítica da colonialidade em oito ensaios: e uma antropologia por demanda*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

SEGATO, Rita Laura. *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2013.

SEGATO, Rita Laura. *Las estructuras elementales de la violencia: ensayos de género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes; Prometeo, 2003.



Memorial

(atualizado e revisado)

Um olhar retrospectivo: seleção de relatos para uma memória possível da vida de uma professora

Rita Laura Segato

Incluo-me nessa coletânea concebida por ocasião do recebimento do honroso título de professora emérita da Universidade de Brasília com uma retrospectiva de meu caminho como docente dessa universidade e como pesquisadora do sistema brasileiro de ciência e tecnologia, porque entendo que descrever esse caminho é a melhor forma de deixar à vista as escolhas, as perguntas, descobertas e lutas que realizei e que desenharam o perfil mais acabado de quem sou. O texto se baseia em minha exposição oral para a comissão que julgou a minha titularidade, em dezembro de 2015. Agradeço emocionada às minhas discípulas, aos meus discípulos e à minha filha, que contribuíram para a realização deste livro. O presente trabalho representa uma das maiores alegrias em toda a minha passagem pela vida acadêmica. Adiciono a esta retrospectiva o texto do *Memorial* que entreguei naquela ocasião. Agradeço também à mais de centena de orientandos de graduação, mestrado, doutorado e pós-doutorado¹ que, pensando em voz alta nas conversas comigo, permitiram-me crescer junto com eles. Este livro permitirá, sem dúvida, constatar a qualidade do pensamento de alguns deles. Afortunadamente, muitas e muitos desses discípulos hoje conformaram uma coletividade intelectual e fraterna com intercâmbios assíduos e muita ajuda mútua, que é também motivo de imensa alegria para mim e fonte de um sentimento de grande realização. Ensinar é aprender. Quem supõe que ao ensinar não aprende não está ensinando. E ensinar é também tecer vínculos e gerar comunidade.

Agradeço muito especialmente a três pessoas que me estenderam a mão e não a soltaram através da difícil travessia de minha vida acadêmica no Brasil. Com elas necessitei contar em inúmeras ocasiões e sempre me responderam com uma generosidade monumental. Sem seu apoio constante, não teria con-

1. Cinco pós-doutores, 26 doutores, 45 mestres e 17 estudantes de graduação foram meus orientandos ao longo de 35 anos de docência.

seguido dar conta nem mesmo sobreviver aos obstáculos que encontrei pelo caminho: Volnei Garrafa, Tania Mara Campos de Almeida e Gustavo Augusto Gomes de Moura são madeira de lei.

Agradeço também ao meu ex-companheiro de vida, estudo, trabalho e luta pelas cotas, José Jorge de Carvalho, com quem cresci ao longo de muitos anos e de quem aprendi; e aos meus filhos Ernesto Ignacio de Carvalho e Jocelina Laura de Carvalho Segato, que sempre estiveram ao meu lado e compartilharam comigo as dolorosas consequências de minhas lutas sem jamais apresentar queixa.

Da antropologia à bioética: Memorial para o cargo de professor titular²

Bom dia a todas e a todos.

Foi a Faculdade de Ciências da Saúde que me ofereceu a possibilidade de me tornar “titular” dessa minha universidade, minha casa durante os últimos trinta anos, embora não tenha sido meu “ninho” natural. Então, sinto-me em dívida e muito emocionada pela acolhida desse colegiado e, muito especialmente, dos professores do Programa de Pós Graduação em Bioética, que me deram refúgio, conduzindo-me pela mão sempre solidária e justa do professor Volnei, para me oferecer um espaço de trabalho quando, por razões que farão parte deste relato, já não foi mais possível a convivência no meu antigo nicho institucional, o Departamento de Antropologia.

Planejei para esta defesa oral de minha titularidade não reproduzir aqui o que já consta no *Memorial* que apresentei à banca e que representa uma prestação formal de contas de minhas contribuições desde que comecei o caminho acadêmico na Universidade de Brasília. Deixei, então, para expor oralmente – e agora transcrevo – o que complementa aquele *Memorial*. Procurarei relatar aqui alguns momentos de minha trajetória acadêmica que não poderiam ser conhecidos de outra forma e que gostaria de compartilhar com um público maior do que aquele reunido na ocasião da defesa da titularidade. Vivi esse momento como uma oportunidade única e rara de ser julgada com justiça. Justiça da qual me vi privada desde o dia em que, sendo coordenadora do Programa de Pós-Graduação do Departamento de Antropologia, comecei minha luta em defesa de um estudante de doutorado reprovado injustamente e, mais tarde, na sequência e em associação com esse episódio, pela implantação de um projeto de cotas para estudantes negros na educação superior brasileira. Vejo, portanto, nesta ocasião, uma oportunidade de obter justiça e espero ser compreendida nesse anelo.

2. Memorial apresentado na UnB, Brasília (DF), na quarta-feira, 9 de dezembro de 2015.

Um as palavras sobre minha contribuição em breves períodos de gestão acadêmica

Ao chegar ao Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, em junho de 1985, a banca examinadora escutou minha exposição não apenas sobre minha tese doutoral, que versava sobre os aspectos etnomusicológicos de meu campo etnográfico, mas muito especialmente sobre a parte dessa tese que tratava do que pouco depois, em 1986, eu publicaria no artigo “Inventando a natureza. Família, sexo e gênero no Xangô do Recife”. Fui então convidada pelo colegiado a ocupar a vaga que tinha ficado livre com a aposentadoria do professor Roberto Cardoso de Oliveira. Imediatamente depois, fiquei a cargo da coordenação da graduação e levei a bom termo a satisfação de dois anseios dos estudantes que lá encontrei: disponibilizar-lhes um espaço físico dentro da universidade, que recém-emergia da longa noite ditatorial, para que criassem seu centro acadêmico, além de mudar completamente o *currículum* de estudos para nele incluir pelo menos três semestres de pesquisa de campo. Muito mais tarde, durante minha gestão como coordenadora da pós-graduação do departamento, em 1998, ocorreu a mudança do formato da avaliação das pós-graduações conduzida pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes). Particpei, assim, do comitê de cinco docentes, coordenado pela professora Cláudia Fonseca, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Ali se encontravam também os professores Márcio Silva, da USP, e Luiz Fernando Dias Duarte, do Museu Nacional do Rio de Janeiro. Nessa ocasião, não poupei esforços para levar o meu programa à nota máxima da excelência: o 7. Na sequência dos acalorados debates e da deliberação do comitê, apenas dois programas de pós-graduação obtiveram a avaliação 7 da Capes, o da UnB e o do Museu Nacional do Rio de Janeiro; o programa da USP obteve a qualificação 6. Gostaria de destacar aqui que esse foi um importante resultado de minha gestão como coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade de Brasília.

O início do caminho na pesquisa

Meu grande esforço foi na docência, muito especialmente como orientadora, pesquisadora e autora, inicialmente no campo de minha formação, mas, muito rapidamente, adentrando uma abordagem deliberadamente transdisciplinar. Meu primeiro livro escrito no Brasil, *Santos e Daimones. O politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal* (Segato, 2005) é uma obra que cruza dife-

rentes fronteiras disciplinares e coloca em diálogo antropologia, filosofia, psicologia, mitologia, estudos afro-americanos e de gênero. O campo da saúde mental encontra-se claramente implicado nesse estudo, que aproveita os resultados de minha pesquisa de doutorado sobre a religião africana do Recife, na qual abordo os aspectos dessa religião que são ativados com efeitos terapêuticos. Minha análise revela como o panteão de divindades e suas relações oferecem uma linguagem para falar sobre acontecimentos no teatro da psique humana. Nos termos da linguagem antropológica, o que mapeio em minha pesquisa é a “teoria nativa” da personalidade e o campo do psiquismo e a estratégia terapêutica adaptativa que dela se deriva.

A partir dessa pesquisa inicial, dez anos após o meu doutorado, reutilizei seus resultados para compor *Santos e Daimones*, formulando um método que chamei “exegese recíproca”, pelo qual coloquei essa teoria nativa a conversar com o que não deixa de ser outra teoria nativa, a psicologia analítica do Ocidente. A antropóloga, como uma operadora *ex-machina*, atuando nos bastidores do texto, constrói uma cena de interlocução entre o discurso do Xangô do Recife sobre a cena do psiquismo e de seus personagens – os Orixás –, e a “tradição da imagem” no Ocidente, isto é, o discurso sobre a psique que se vale de arquétipos a partir do politeísmo grego e sua racionalização platônica, atravessada por Plotino e pelos neo-platônicos, passando pela imagística renascentista e chegando à psicologia arquetípica de Jung e dos pós-junguianos. Coloquei assim em diálogo duas teorias do psiquismo que se valem de imagens para falar da personalidade e também incidir na subjetividade e nas condutas. Ao longo das páginas de *Santos e Daimones*, vou revelando a impressionante semelhança das duas psicologias – a do Candomblé e a do Ocidente –, buscando na indagação o seu ponto de partição, isto é, a proposição em que ambas irão distanciar-se. Surpreendo-me finalmente quando a encontro: as duas tradições têm uma diferença fundamental: a teoria do Ocidente obriga o sujeito, o Eu, a se perceber como o centro desse teatro e a exercer como administrador exclusivo dessa cena, compelido, obrigado a assumir essa posição e a submeter-se ao processo terapêutico até consegui-lo – parte do que chamo, nessa obra, de “neurose monoteísta”. A teoria africana – prefiro chamar assim, africana no Brasil, para diferenciá-la da Umbanda e de outras tradições – não entroniza o Eu no centro das ações humanas e considera um universo que nos ultrapassa no controle da vida, da pessoa e do destino, com o qual é imprescindível permanecer em conexão.

Nessa diferença já se encontrava a raiz da proposta que eu trouxe para este programa ao migrar do Departamento de Antropologia para a Faculdade de Ciências da Saúde. Já estava ali uma preocupação que reencontrei agora, nesses últimos cinco anos, ao passar a trabalhar nesse novo meio, e que formulei como

linha de pesquisa com o nome de “Pluralismo bioético”, muito assentado nos moldes de um dos temas da antropologia que considero de imensa projeção nas questões do presente e sobre o qual tenho ministrado alguns seminários e também incorporado às minhas análises: o campo antropológico e jurídico do “Pluralismo jurídico”. Em ambos os campos – o do Pluralismo jurídico e o do Pluralismo bioético –, os povos são entendidos como sujeitos coletivos que perseguem metas de realização e bem-estar diferentes, e concepções diferentes sobre o que seja vida. No centro da ideia de um pluralismo bioético encontra-se a proposta da pluralidade de “éticas de vida” ou, em outras palavras, da necessidade de perceber e de aceitar a existência de “bioéticas” diversas. Para dar conta disso, é necessária uma abordagem radicalmente multi, inter e transdisciplinar, como a que se encontra no Programa de Bioética da Universidade de Brasília, que me permitiu cruzar, na formação de minhas discípulas e discípulos, a abordagem antropológica e a filosófica das ciências humanas com a perspectiva das ciências duras, da tecnologia e da manipulação do corpo. Nesse campo, no qual fui magnanimamente acolhida pela generosidade do fundador da bioética de intervenção, pude realizar-me melhor na busca da participação de uma conversa aberta e irrestrita entre disciplinas. Esta é a moldura do que aqui falarei, sustentada por uma postura radical e veementemente crítica da disciplinarização que a nossa antropologia, entre outras disciplinas, está sofrendo nesses tempos. A disciplinarização é uma tentativa de controle por parte daqueles que detêm o poder nos campos convencionais sobre os recursos que determinam a trajetória de estudantes e pesquisadores.

Justamente a adoção de uma perspectiva que não excluía outras abordagens disciplinares levou-me, em agosto de 2001, a ser a primeira entre os autores latino-americanos – e a única até o momento – a ser convidada a participar do prestigioso Colóquio do Círculo de Eranos, fundado por Carl Gustav Jung e seu círculo, em Ascona, Suíça, para expor aspectos do livro *Santos e Daimones*, que traça uma “exegese recíproca” entre as religiões de Orixás no Brasil e a tradição da imagem no Ocidente, de Platão a Jung e a psicologia arquetipal. Minha palestra “Oracle, destiny and personality in Afro-Brazilian cosmologies” foi publicada no volume da *Eranos Series* dedicado a essa importante reunião (Schabert, 2004).

O trajeto: dos temas de pesquisa à reflexão teórico-política

Minha pesquisa doutoral e a obra citada – *Santos e Daimones* –, que publica em português, uma década depois, parte de meus dados e análises da tese para colocá-los em diálogo com a tradição ocidental da imagem, representam ainda

meu primeiro encontro com o campo de estudos que hoje denominamos “de gênero”. Faço referência a essa fase como “meu último período feliz” na antropologia, durante o qual decidi e escolhi o que queria observar, meu campo, minhas perguntas. Com o tempo, isso mudou, como explicarei adiante.

Só recentemente lembrei-me de algo surpreendente, com a progressão de minha pesquisa no Xangô, e à medida que fui me tornando mais íntima das pessoas do culto, fui percebendo que sua maneira de entender e habitar a masculinidade e a feminidade era muito diferente da ocidental e, em particular, da minha como jovem argentina recém-chegada ao Brasil e aos bairros mais pobres da cidade do Recife. Lentamente, ao longo de meus três períodos de estudos de campo, entre 1976 e 1980, e especialmente quando morei, nos últimos nove meses, dentro de um terreiro, passo a entender que necessito de um vocabulário, de uma categoria para falar do fato de que masculinidade e feminidade são o resultado de uma construção arbitrária, cultural, por diferir de uma civilização para outra. Não se tratava apenas dos papéis sociais de homens e mulheres, no sentido em que Margaret Mead já havia observado. Era muito mais do que isso, pois estava diante de uma sociedade na qual as relações homoafetivas, no sentido de homo-sexuais”, eram a “normalidade” – e coloco o hífen em homo-sexuais para que se perceba que não se trata da categoria “homossexual”, no sentido de “*gay*”, como é utilizada no contexto de sentido ocidental, isto é, como desvio do comportamento padrão, convencional, mas, simplesmente para indicar a existência de uma atração sexual entre pessoas com a mesma genitália que se deriva naturalmente do universo de sentido do culto. Em etnografias anteriores à minha já se falava da presença dessa homo-sexualidade entre os homens do culto; na minha etnografia, identifico a frequência e a normalidade do mesmo tipo de sexualidade entre as mulheres. A construção do que era um homem e uma mulher, a posição masculina e a posição feminina e a sexualidade mesma eram, naquela sociedade, totalmente diferentes da minha. As mulheres poderiam até ter um cônjuge, mas também mantinham ou tinham mantido relações homoeróticas com outras mulheres. Constatei, assim – e publiquei em 1986, no meu artigo “Inventando a natureza: família, sexo e gênero no Xangô do Recife” –, que anatomia, orientação sexual, papel social e personalidade eram estratos independentes na constituição da pessoa, e comecei a procurar uma categoria que me permitisse falar dessa “diferença” civilizatória, do caráter cultural, arbitrário da construção das condutas próprias das posições masculina e feminina. Comecei então a pensar como é possível que essas pessoas estivessem frente à sexualidade de forma tão diferente à norma ocidental, moderna, colonial. E passo a me perguntar onde eu poderia achar o vocabulário que me permitisse falar desse caráter arbitrário e cultural dessa construção. Lembro-me

então da arbitrariedade da gramática e do léxico para representar o que é masculino e feminino, e lanço mão da palavra “gênero”, utilizada na análise gramatical. Foi daí que a tomei, pois, ainda durante os anos em que realizei a pesquisa para a minha tese doutoral, entre 1976 e 1980, não existia no vocabulário disciplinar a expressão “antropologia de gênero”, tampouco a categoria “gênero” era utilizada na análise dos dados etnográficos. Basta dizer que embora a inaugural formulação de um “sistema sexo/gênero”, de Gayle Rubin (1975), em seu “The traffic in women: notes on the ‘political economy’ of sex”, para descrever a transmutação do dimorfismo biológico em um dispositivo cultural tenha sido publicada em 1975, o ensaio “Gender: a useful category of historical analysis”, de Joan Scott, é de 1986 ; e o célebre *Gender trouble*, de Judith Butler, vê a luz em 1990. E só quase uma década depois aparecerão, quase simultaneamente, dois importantes livros sobre a Nigéria, resultantes de teses doutorais, que retomam as discussões sobre as complexidades de gênero na sociedade dos Iorubas: Lorand Matori, afrodescendente norte-americano, atualmente professor em Harvard, publica *Sex and the empire that is no more: gender and the politics of metaphor in Oyo Yoruba religion*, em 1994; e Oyeronke Oyewumi, *The invention of women. Making an African sense of western gender discourses*, em 1997.

Foi a partir de janeiro de 1981, ao chegar na Irlanda do Norte para redigir a tese, que me deparo com as primeiras publicações no campo da antropologia da mulher e a problematização, dessencialização e desbiologização das noções de “mulher” e de “homem” que constituem o fundamento da categoria “gênero”, como passou a ser utilizada nas ciências humanas. Percebo então a intensa afinidade entre o que eu tinha visto, no meu trabalho de campo, e o que um conjunto de sofisticados estudos em diversos campos das Humanidades, como a psicanálise, a filosofia, a antropologia e a literatura comparada começavam a mostrar nos Estados Unidos, na França e no Reino Unido. As mulheres do meu campo estavam em uma sintonia notável com as autoras do momento, que li com grande facilidade porque tinha já aprendido o que tentavam explicar com o povo do meu campo. Extraordinária e assombrosa essa coincidência inicial na problematização da relação sexo/gênero, que me permitiu perceber a grandeza das mulheres com quem convivi em Recife e que me levaria, na sequência, a duvidar da necessidade do eurocentrismo e da colonialidade da submissão à *mission civilisatrice* do feminismo branco e institucional dos países centrais no nosso mundo.

Antes de minha pesquisa – que resultou na adoção de uma perspectiva de gênero que fui elaborando e formulando por um caminho próprio, à luz do que me foi sugerindo o meu campo etnográfico e do que dele assimilei – existia no Brasil, a partir de contribuições de autores como Ruth Landes, com sua extraor-

dinária obra *Cidade das mulheres*, da década de 1940 ou, já a partir dos anos 1970, com as pesquisas de René Ribeiro, no Recife, de Peter Fry, no Rio de Janeiro, entre outros, a visão dominante era de que homens com uma sexualidade não normativa se aproximavam do Candomblé por ser esse um ambiente gentil, que acolhia e dava espaço para que homens femininos pudessem desenvolver suas habilidades, talentos e formas de expressão. O meu aporte foi na direção oposta, pois entendi e argumentei que a tradição afro-brasileira, ela própria, tinha um esquema de gênero totalmente diverso do ocidental, que promovia uma “noção de pessoa”, para empregar um termo antropológico consagrado pelo ensaio clássico de Marcel Mauss, no qual a “transitividade de gênero”, para utilizar meus termos, era uma matriz constitutiva que dava forma, subjetivava e assujeitava a arquitetura de gênero, a afetividade e a sexualidade de seus membros. Isso era muito mais do que dizer que a tradição religiosa afro-brasileira simplesmente tratava bem e dava espaço aos homossexuais, ou que oferecia um atrativo para homens inclinados aos trabalhos femininos e em busca de espaços para expressar sua afetividade e sexualidade em liberdade. A tradição, afirmei, formatava sexualidades e afetividades outras, diferentes da ocidental.

Chego, então, a junho de 1985, à docência no Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, municiada de uma formação em teoria antropológica dentro de uma genealogia de estirpe notável, pois meu orientador, John Blacking, tinha sido orientado por Meyer Fortes, por sua vez discípulo de Malinowski. Venho, também, formada em etnomusicologia, que era o campo de especialização de meu orientador. Passo a ministrar disciplinas teóricas, dentre outras, no campo de religião e sociedade e, mais tarde, criamos, no Departamento de Antropologia, um tópico que nos permitiria dar aula sobre o tema “antropologia da mulher” e, mais tarde, “antropologia de gênero”.

Entre janeiro e maio de 1987, afastei-me com uma bolsa de pesquisa para retornar a Argentina por cinco meses e pesquisar a conversão ao protestantismo em localidades da Quebrada de Humahuaca e da Puna (Altiplano) da Província de Jujuy, trabalho que deu origem a dois textos que têm sido republicados em diferentes mídias de vários países: “Um paradoxo do relativismo: discurso racional da antropologia frente ao sagrado” (1989) e “Cambio religioso y des-etnificación: la expansión evangélica en los Andes Centrales de Argentina” (1991). Mais tarde continuei pesquisando a mudança religiosa ou, como diz o título de uma coletânea de ensaios que coorganizei, publicada pela Editora da Universidade de Uppsala: “Religiões em transição” ou, em outras palavras, o trânsito religioso, muito especialmente o ingresso das religiões afro-brasileiras na Argentina e no Uruguai. Todos os artigos que resultaram dessas pesquisas foram reunidos, em 2007, na coletânea *La nación y sus otros. Raza,*

etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad, publicada na Argentina por Prometeo Libros, a exemplo de meu livro anterior, de 2003, e todos os que se seguiram até hoje. Foi assim que transcorreram os primeiros anos, a década inicial, durante os quais, além de publicar artigos sobre gênero, religião e sociedade, pesquisei e escrevi o livro já mencionado *Santos e Daimones*. Nesse período, em companhia de um grupo de colegas feministas que pesquisavam uma diversidade de disciplinas e temas, criamos o Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre a Mulher (NEPeM/UnB).

Até que, em 1993, o Secretário de Segurança Pública do Distrito Federal, coronel Brochado, solicita ao então reitor da Universidade de Brasília, que pesquisadoras da universidade o ajudassem a entender um fenômeno que considerou surpreendente: Brasília, uma cidade tão nova, transparente e ordenada na época, apresentava uma elevada incidência de violência sexual e estupro. É a partir desse momento em que entro a realizar o que mais tarde chamei de uma “antropologia por demanda”, isto é, a disponibilizar a caixa de ferramentas etnográfica, a escuta etnográfica, para responder às perguntas que me são colocadas por iniciativas de terceiros. Passo, portanto, a trabalhar de uma forma em que a interpelação é invertida: se antes eu interpelei uma sociedade, fui estudá-la a partir de minha decisão e de meus interesses, a partir desse momento, a maior parte da antropologia que fiz passa a ser uma antropologia que responde a uma interpelação vinda de outrem, isto é, mudou o eixo da interpelação. O reitor da Universidade convoca então as professoras que atuavam no NEPeM. Em um primeiro momento fomos, do Departamento de Antropologia, Mireya Soares e eu, a quem logo se soma Lourdes Bandeira, recém-chegada da Universidade Federal da Paraíba. Sem nenhuma de nós ter trabalhado jamais sobre o tema da violência, ficamos, a partir daí, a cargo de responder aos questionamentos do secretário de Segurança Pública e começamos a trabalhar. No meu caso, escolhi trabalhar escutando os sentenciados pelo crime de estupro, e convoquei uma equipe muito bem selecionada de estudantes, a maior parte dos quais formam o meu círculo de discípulos até hoje. Dessa pesquisa parte todo o meu trajeto e as minhas contribuições à compreensão da violência de gênero até hoje. Ali eu descobria o modelo interpretativo e os conceitos que publicaria nos capítulos do meu livro *Las estructuras elementales de la violencia*, editado em Buenos Aires por Prometeo, em 2003, e que vão se desdobrar e ramificar em novas categorias ao longo dos anos, à luz de novos campos examinados, em diversos países do continente, muito especialmente no México e nos países do Triângulo Norte da América Central, ampliando-se constantemente, mas sem abandonar a tese original. O que ocorreu com a tese ali concebida foi mais um desenvolvimento e a ampliação da mesma tese do que propriamente uma mudança. Durante os anos 1994 e 1995, au-

sentei-me da pesquisa e permaneci nos Estados Unidos, no Departamento de Antropologia da Rice University, em Houston, Texas, e no Institute of Latin American Studies da Universidade da Flórida, em Gainesville. Retornei ao trabalho na penitenciária de Brasília em 1996, quando iniciei um segundo projeto com a equipe, que chamei “Fala interno: o direito humano à palavra no cárcere”, que deu origem a algumas publicações sobre o tema carcerário, dentre as quais: “El sistema penal como pedagogía de la irresponsabilidad y el proyecto ‘habla preso: el derecho humano a la palabra en la cárcel’” (2003a).

O período de dois anos nos Estados Unidos levou-me a perceber a diferença dos processos de racialização próprios da sociedade do Norte em relação às nossas, latino-americanas. Daí, e muito especialmente a partir de um seminário que ministrei em Gainesville, em 1995, surgiram os primeiros dados e as reflexões que conduziram à redação e publicação em revistas acadêmicas de ensaios que, em parceria com colegas que também trabalham o tema da transmigração religiosa, finalmente comporiam o livro *La nación y sus otros* (2007). Esses ensaios representam uma postura crítica em relação à agenda multicultural e às identidades políticas globais formatadas pela grade categorial composta ao longo da história dos Estados Unidos. A tipificação das identidades negra, indígena e *gay* para a época, formulada e dotada de recursos para sua globalização por agências norte-americanas, é tratada com desconfiança nessa obra.

O volume de *La nación y sus otros* abre com o texto “Identidades políticas/alteridades históricas: una crítica a las certezas del pluralismo global”, publicado inicialmente no *Anuário Antropológico* (1997), republicado na coletânea de 2007. No referido artigo, proponho a noção de “formações nacionais de alteridade” ou “matriz nacional de alteridades” para fazer observar que os modos de outrificação produzidos ao longo das histórias nacionais e regionais não são os mesmos que os do multiculturalismo globalizado. Defendo que cada nação produz sua própria estrutura de diversidade interna e, ao comparar Argentina, Estados Unidos e Brasil e o jogo das identidades próprias dessas nações, entendo que as “identidades políticas” globais promovidas em suas grades e formulários pelo Norte não correspondem nem representam as “alteridades históricas” que emergem das histórias situadas na América Latina. Como consequência, afirmo que temos de aprender a nomear a raça e a falar de racismo, mas dentro dos enquadramentos próprios de nossas realidades específicas. Caso não o façamos dessa forma, não encontraremos as soluções nem as políticas a nos permitir transcender efetivamente e eliminar a discriminação racial, assim como as demais formas de outrificação e estigmatização, bem como todo o sofrimento que causam. Daí passo a afirmar e a alertar a respeito da colonialidade existente no cerne dos movimentos sociais, a maneira como o Império e os países centrais

atuam no manejo das políticas de identidade com o objetivo de controlar suas reivindicações e seus objetivos, e incluo aqui o movimento LGBTIA+ e o movimento de mulheres, lado a lado com as frentes étnicas e raciais.

Assim, quando em 1998 ocorreu, no Departamento de Antropologia da UnB, a reprovação de um estudante de doutorado negro, *gay* e baiano, sem justificativa aceitável, saio em sua defesa no exercício das funções de coordenadora do Programa da Pós-Graduação; no final de 1999, em decorrência desse caso específico, junto ao orientador do estudante, professor José Jorge de Carvalho, foi iniciada nossa “luta pelas cotas”. Demos o primeiro passo, no Brasil, de um debate sobre as ações afirmativas no cerne mesmo das universidades então inequivocamente brancas (“Políticas raciais para uma universidade inclusiva: uma proposta de cotas para a Universidade de Brasília”, 2002). Durante todo esse processo, confesso que me senti em todo momento completamente confortável ante as acusações que recebemos de que copiávamos o Norte, uma vez que eu já tinha escrito e publicado vários ensaios críticos sobre a adoção dos esquemas do Norte em políticas para o Sul. Foi justamente em decorrência desses trabalhos anteriores que estive bem preparada para refutar as críticas e explicar – para mim mesma e para os demais interessados – a razão e o significado de nossa luta em um contexto nacional como o do Brasil. A coletânea *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*, de 2017, reuniu diversos ensaios sobre raça e racismo, assim como também um texto sobre a história da luta pelas cotas para estudantes negros na universidade brasileira, iniciada justamente com esta alteração na Universidade de Brasília, texto publicado em 2012 pela *Revista de Casa de la Américas*: “Brechas descoloniales para una Universidad Nuestroamericana”.

Nomear a raça e o racismo, a partir de uma perspectiva latino-americana própria, ou melhor a partir de uma perspectiva “nosso-americana”, é da maior importância, trata-se de tarefa pendente no continente, como já havia objetado em “Los cauces profundos de la raza latinoamericana”, publicado no volume de 2010. O Brasil avançou muito mais nesse caminho que as demais nações do entorno, e estou convencida de que o debate nacional que as cotas promoveram foi central na possibilidade de a nação brasileira como um todo – seus não brancos e seus brancos – enxergar sua ferida interna como nação, enquanto os demais países, e eu tenho percorrido muito a América latina, ainda não têm nomeada a raça a partir de sua própria história, um trabalho pendente e indispensável a todos. No Brasil a consciência racial é maior e as cotas se transformaram praticamente em um consenso na maioria das universidades brasileiras, uma vez que a questão racial justamente ultrapassou a fronteira do gueto. A esperança aparece quando as realidades dos minorizados e das minorizadas, essas existên-

cias parcializadas, transformadas em interesses particulares de negros, mulheres, gays, dentre outros, se desguetificam e se transformam em questão nacional, de interesse geral. Sair da minorização resultante da estrutura binária da cognição colonial-moderna – como tenho argumentado em minhas intervenções mais recentes – é da maior importância e urgência, mas é tarefa espinhosa. No caso do Brasil, a luta por ações afirmativas é, há muito, tema de reivindicação do movimento negro, mas obteve uma vitória estrondosa ao nacionalizar-se, ao se tornar tema do interesse e de debate de toda a sociedade.

Em um país onde mais de 50% das pessoas têm a marca da afrodescendência, quando se ameaçou tocar na estrutura da universidade – celeiro onde se reproduzem as elites e corredor por onde se passa para chegar aos gabinetes onde se decide a aplicação dos recursos da nação –, o Brasil inteiro se vê obrigado a falar em raça. Pela primeira vez e, obrigatoriamente, as elites branqueadas tiveram de sair do abrigo, abandonar a tática colonial do silêncio, isto é, de não deixar os problemas obterem um registro no discurso – o de não nomear – e viram-se então obrigadas a contestar a proposta dizendo: “não, nunca fomos racistas”. Não tinham como prová-lo e, coincidentemente, nesse preciso momento histórico – como relato em “Los cauces profundos de la raza latinoamericana” –, apareceram pela primeira vez estatísticas oficiais asseverando o oposto do que proclamavam.

Vou, assim, aproximando-me da perspectiva da colonialidade do poder, na qual a raça é considerada o epicentro da desigualdade no mundo. A grandeza dessa perspectiva, como inicialmente formulada por Aníbal Quijano, é que identifica o evento da Conquista e a subsequente Colonização como origem de uma era que reestrutura o globo e a subjetividade. Nessa reestruturação, a invenção de raça ocupa o lugar central, é o epicentro da nova classificação de povos e paisagens. Por isso, o pensamento inspirado por essa perspectiva passa a ser uma guinada – como a guinada copernicana –, ao que chamamos “giro decolonial”. O neologismo “decolonial” ou “descolonial” se faz necessário porque não é possível uma descolonização; não há, a partir dessa perspectiva, uma ideia de origem recuperável. O decolonial é uma consciência de outro tipo, e sua estratégia é a de brechas e fissuras que se abrem e desestabilizam a teia do discurso próprio do padrão colonial e a subjetividade já existente. Instalação da colonialidade e invenção de raça são, portanto, nomes, aspectos de um mesmo evento, de uma mesma virada. Minha estreita amizade com o autor, durante a última década da sua vida, levou-me a colaborar com ele na organização do que ele chamava, na intimidade, o “labirinto de suas ideias”, e fez com que eu dedicasse um ano (2009) a reunir os textos dispersos em que ele havia formulado sua teoria.

Caminhante dessa trilha de descarte da adoção de noção de “raça” – própria da formação de alteridade anglo-saxã, como expliquei –, encontro nessa perspectiva um importante subsídio, um importante vocabulário teórico para falar da relevância da raça na desigualdade humana, mas, sobretudo, como invenção histórica, invenção e instrumento do processo colonial em si. Chega então a pergunta do público crítico: “Por que raça e não classe?” Não se trata de negar a existência das classes sociais, mas se trata do entendimento de que a classe pode nos ludibriar, pode nos fazer crer que podemos pensar a desigualdade da mesma forma estando aqui em nosso quintal, em nosso território, e estando na Europa. Podemos sonhar que é possível fazer teoria do mesmo jeito estando do lado de lá e do lado de cá do Atlântico. A raça nos situa, nomeia o chão que pisamos, nomeia o nosso horizonte, enquanto a classe não nomeia o lócus colonial de nossa existência.

Uma antropóloga interpelada, uma antropologia litigante

A pesquisa na tradição afrorreligiosa do Xangô do Recife deixou em mim um sentimento de dívida pelos conhecimentos que recebi das pessoas com quem trabalhei. Elas, pela forma como me instruíram no universo de sua visão de mundo e conhecimentos, deram-me o material com o qual pude iniciar a construção da carreira que tenho hoje. Lá, nesses anos de minha pesquisa doutoral, sofri uma conversão que podemos chamar de “conversão antropológica”, e a pessoa que sou expandiu-se até acolher em si um mundo que não era o seu, do qual não era originária. Também lá compreendi que todo o universo da civilização humana se encontra em nós como virtualidade, e que é possível ampliar nossa parcela incorporando outros fragmentos do grande espectro das culturas quando abrimos o nosso horizonte, quando reconhecemos a grandeza dos outros, sua inteligência e o que têm para nos ensinar. Lá ainda, consegui superar os limites do marxismo rígido de minha formação setentista, sem abandonar a luta e a perspectiva crítica com relação ao que hoje chamo “o projeto histórico do capital”. Ao conviver com um povo que acordava a cada manhã, tendo que resolver o problema sobre o que poderia comer no dia, com o que poderia alimentar os seus pequenos – “o que comeremos hoje?” –, em situação de carência absoluta, e ainda assim um povo a manifestar uma felicidade existencial sem igual, uma festa da vida que eu nunca tinha testemunhado antes; fui obrigada a repensar algumas de minhas crenças sobre a realização humana. Ficou, desde então, pendente para mim a possibilidade de fazer uma devolução de parte, pelo menos, do que tinha ali aprendido.

A questão racial na educação superior brasileira: a luta pelas cotas

A partir dali, a vida colocou-me diante de uma série de acasos que acabei definindo como uma “antropologia por demanda”. Se a primeira casualidade foi o já referido desafio de pensar a violência contra as mulheres por solicitação do secretário de Segurança Pública do Distrito Federal, ao qual avoquei e continuo dando resposta até hoje, logo depois veio o divisor de águas de minha vida acadêmica e pessoal: a decisão, junto ao professor José Jorge de Carvalho, de propor uma política de cotas na Universidade de Brasília, em resposta a uma injustiça que havia testemunhado investida na coordenação da Pós-Graduação do Departamento de Antropologia: a reprovação do estudante de doutorado Ariovaldo Lima.

Posso escrever aqui que o estudante foi reprovado injustamente, uma vez que, em agosto de 1998, dois anos após sua reprovação e do início de minha peregrinação pelas diferentes instâncias da universidade pedindo a revisão da menção infligida ao aluno, em maio de 2000, o Conselho de Ensino e Pesquisa da Universidade decidiu, por maioria absoluta, reconsiderar a nota que o aluno tinha recebido. No texto da ata consta que, “por uma antipatia pessoal”, o professor tinha reprovado o aluno violando as regras do Estatuto da Universidade. De acordo com o parecer requerido a um experto em avaliação, ao reprovar o conjunto dos ensaios entregues pelo aluno, sem uma única comunicação ou comentário por parte do professor a justificar a baixíssima menção outorgada, tinha o mesmo infringido a norma que estabelecia o caráter educativo e pedagógico do ato avaliador. Com a decisão do conselho – em ato exemplar de retidão acadêmica –, Ariovaldo obteve, nesse mesmo dia, de forma imediata, os créditos que o professor havia negado, os últimos faltantes antes da defesa de sua tese doutoral. Mas, como consequência desse apoio raro, iniciou-se uma duradoura e dolorosíssima fase de acoso laboral e uma perseguição a alunas e alunos a mim vinculados. Contar essa história com detalhe é um ato de justiça que ainda devo a mim mesma, a elas e a eles, à Universidade de Brasília e à sociedade em geral. Por quê? Porque somente a compreensão cabal desses processos pode evitar sua repetição.

A partir do “Caso Ari”, que revelara a dificuldade de manter em um doutorado de excelência – aquele conotado 7 pela Capes –, um estudante brilhante, porém negro, oriundo do Recôncavo Baiano, filho de uma costureira, uma família de tradição operária, e *gay*, passamos então a elaborar e a defender, em 1999, uma proposta de cotas para estudantes negros e uma medida de ação afir-

mativa diferenciada para alunos indígenas na Universidade de Brasília, que foi assim a primeira universidade pública brasileira a debater tal política. Aos inimigos iniciais se somaram outros. Foi necessário responder às muitas tentativas de frear, impedir, impossibilitar o projeto. Mas todas se mostraram infrutíferas.

Elaborei então um guia de respostas que chamei “FOQ: Questões ouvidas frequentemente”. Foram listadas onze, habituais, de todos os públicos, em todas as audiências sobre a proposta. Todas elas, com o tempo, foram se dissolvendo: “E se o negro for rico?” “Por que cotas raciais e não sociais?” “Não é uma cópia dos Estados Unidos?” “Raça não existe!” “Como se sabe quem é negro no Brasil?” etc. Todas foram se desintegrando. Algumas com ironia, como esta última: “Basta perguntar aos porteiros e aos policiais!” Somente uma pergunta sobreviveu e foi o foco da Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental, apresentada pela advogada Roberta Kaufman ao Supremo Tribunal Federal, que julgou a nossa proposta de Brasília, perdendo a causa por unanimidade. O centro da arguição, mal redigida e pobremente argumentada, foi a ideia de que nomear a raça nas normas institucionais significaria “racializar” a nação, isto é, de acordo com o argumento, dividir a nação em dois tipos de cidadania.

A pergunta sobre a existência da raça, sobre a qual respeitados biólogos brasileiros compareceram ao debate para negar enfaticamente a validade da noção de raça, demandou um esforço teórico para explicar como seria possível a existência de racismo a partir de uma realidade inexistente. Foi assim que escrevi meu texto “Raça é signo”, publicado inicialmente, em português, por Anna Blume, em 2006, na coletânea organizada por Aécio Amaral e Joanildo Burity, *Inclusão social. Identidade e diferença. Perspectivas pós-estruturalistas de análise social*; em 2007 o texto foi incorporado à minha coletânea de ensaios *La nación y sus otros*. Nesse texto, esboço uma definição de raça que esmiúço ao longo do artigo. Minha definição é a seguinte: raça é a marca nos corpos da posição que ocuparam na história colonial, lida pelos olhos que conhecem essa história. Portanto, a definição não é substantiva, mas relacional. Trata-se de uma relação entre interlocutores, um deles que adjudica, que atribui raça, “racializa”, para quem o corpo classificado é visto como representante de uma posição geopolítica que o impregna. É por isso também que falo que somos emanações, partículas de uma paisagem colonial que se impregna em nossos corpos e é lida como raça. Somente isso é capaz de explicar por que todos nós somos Fanon em Paris – não brancos –, ainda que tenhamos quatro avós europeus. Somente isso pode explicar como e por que ainda aqueles que jogam no time como brancos nos países de nosso continente, tornam-se não brancos quando vão à Europa ou aos Estados Unidos. Acontece que somos atravessados

pela paisagem que nos constitui, a paisagem colonial impregna nossa corporalidade, nossa gestualidade. Somos a paisagem na qual nascemos. Essa é, para mim, a definição de raça que serve para o nosso universo latino-americano e que me custou bastante tempo e muita reflexão para conseguir formular.

Minhas formulações teórico-políticas sobre o tema racial me valeram ser convidada, em 2013, para participar, como jurada, da 53ª edição do “Prêmio Literário Casa de las Américas” para o tema da presença negra na América e no Caribe, pela primeira vez incluído no certame.

As mulheres indígenas do Brasil: as lições do outro feminismo

Tinha eu chegado a esse ponto nas contribuições que estiveram ao meu alcance na longa batalha contra o racismo na universidade brasileira, quando recebi o convite da representante da Cooperação Alemã GTZ, na Fundação Nacional do Índio (Funai), professora Marcia Gramkow, para ministrar uma oficina para mulheres indígenas. Tinha acontecido que duas mulheres, Rosana Kaingang e Miriam Terena, às vésperas da investidura de Lula como presidente da República, foram ao presidente da Funai solicitar uma oficina que desse a elas instrução a respeito do vocabulário da teoria de gênero e também noções de “direitos humanos”, “direitos humanos das mulheres” e “direitos humanos dos povos indígenas”. O que as motivava era que desejavam levar até o novo presidente um documento com uma série de reivindicações para os povos indígenas, bem como para elas, mulheres indígenas, em particular. Esse convite para ministrar a oficina solicitada representou para mim um novo caminho de imensa importância na compreensão dos diferentes feminismos. Solicitei que fossem convocadas mulheres de diferentes grupos étnicos, regiões geográficas, grupos de idade, graus de escolaridade formal, ocupação, profissão, tipos de atuação na vida doméstica, na vida política e no movimento indígena, e tipos de participação e inserção no mundo tradicional da comunidade e na sociedade brasileira. Assim, o critério de escolha das participantes buscou garantir a presença e representação da maior variedade de tipos de experiência, interesses e pontos de vista. Reuniram-se 41 mulheres de todos os cantos do Brasil. A Oficina de Capacitação e Discussão de Mulheres Indígenas teve lugar nas imediações de Brasília, durante a semana de 4 a 10 de novembro de 2002, em um regime de verdadeiro internato: conversamos, comemos e dormimos na mesma hospedaria durante toda a oficina. O documento que resultou teve por título: “Uma agenda de ações afirmativas para as mulheres indígenas do Brasil”, 2003b. O *paper* estava subdividido em duas partes: “Apostila de con-

ceitos básicos para o debate: gênero, direitos humanos e ações afirmativas para mulheres indígenas” e “Uma proposta de políticas públicas e ações afirmativas para as mulheres indígenas.”

Descobri que as mulheres ali reunidas praticavam um ativismo com características diferentes do feminismo das mulheres brancas. Tinha me reencontrado com os mesmos fundamentos das mulheres do Xangô, do Recife, que poderiam ser descritos como um “feminismo pré-político”. Eu já conhecia as críticas que surgiram nos anos 1980, acerca da pretensão global do feminismo branco, eurocêntrico, e foi nesta reunião que me deparei com mulheres indígenas que raciocinavam de forma diferente da minha. Era um feminismo para mim desconhecido, que nunca tinha visto em operação: para cada aspiração que apontavam e que apresentariam ao novo presidente da República, referiam-se, inicialmente, à sua necessidade imperiosa e à demanda do povo a que pertenciam, como um todo, e somente depois faziam referência, no âmbito da reivindicação do povo, à sua própria reivindicação. Nunca viam a possibilidade de as mulheres se enxergarem de forma desvinculada do interesse coletivo ou até mesmo em conflito com esse interesse: primeiro o povo, e dentro desse povo, as mulheres. Da mesma forma, antes de expor os problemas de suas comunidades às animadoras do encontro e a mim, como responsável pelas aulas, as participantes indígenas debatiam privadamente, entre elas, o que e como iriam descrever suas realidades, para não prejudicar a imagem de seus mundos e de seus homens. Não se falava tudo para o público externo à comunidade, de forma a não trair a lealdade a seus povos em defesa de seus interesses como mulheres. Também comecei aí a compreender que uma união conjugal no meio indígena comunal é uma sociedade de contraprestação econômica em uma economia que é doméstica, portanto, a luta não pode ser, de forma alguma, contra os homens.

Uma vez concluída a experiência da oficina, o documento resultante permitiu que Rosane Kaingang reivindicasse com sucesso, no Ministério do Planejamento, recursos para dar seguimento a uma sequência de reuniões de mulheres indígenas de povos em todas as regiões do Brasil. A questão da mulher e das relações de gênero se estabelece como temática dentro do órgão indigenista oficial. Uma gestão com perspectiva de gênero vai se consolidando, duas séries de oficinas se realizam por uma década. Idealizada por Rosana Kaingang, a estratégia da primeira até a de 2006 foi colocar o foco no apoio em pecúnia, com controle social das mulheres reunidas por região, nas atividades produtivas das mulheres em suas respectivas comunidades para precisamente reforçarem suas posições. A partir de 2007, acontece uma nova série de oficinas regionais com foco na divulgação da recém-promulgada Lei Maria da Penha contra a violência doméstica. Nesse mesmo ano, a Funai criou a Coordenação de Mulheres Indí-

genas que, desde sua criação e ao longo de suas sucessivas transformações, esteve a cargo de uma mulher Wapichana: Léia Bezerra Vale.

Acompanhei essas oficinas em diferentes regiões do Brasil e com mulheres dos mais variados povos e, ao longo desse tempo, entendi, pelos relatos que escutávamos, que a violência nos lares indígenas aumentava à medida que as políticas do Estado ingressavam com suas ofertas de educação, saúde, documentação e trabalho, com oferta de salários para alguns, ou acordos com empresas privadas. A organização comunal se deteriorava e a família se nuclearizava. Produzi dois textos, “Gênero y colonialidad”, escrito a pedido de Aníbal Quijano, na busca de uma tese alternativa à de Maria Lugones, a abordar de outra forma a questão da existência do gênero no mundo pré-colonial, e “El sexo y la norma: frente estatal-empresarial-mediático-cristiano”, ambos integrando a coletânea *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*, de 2017.

O debate em torno do infanticídio indígena e seu impacto no meu vocabulário teórico

Nessa caminhada de disponibilidades, interpelações e querelas pelo justo e necessário, fui encontrando outros questionamentos que me obrigaram a pensar e, obviamente, responder. Certo dia, durante uma atividade acadêmica, em Brasília, o telefone tocou. Era um convite da Comissão de Direitos Humanos da Câmara dos Deputados para participar de uma Audiência Pública – forma de consulta, no Brasil – sobre um projeto de lei sobre a criminalização do infanticídio indígena, em tramitação no Congresso Nacional. Tive que estudar, meditar. Resultou em uma acalorada arguição, de minha parte, contra a lei assim como um texto posterior, publicado em 2014, em inglês e português na *Revista Direito. UnB*, “Que cada povo teça os fios da sua história: o pluralismo jurídico em diálogo didático com legisladores”. Nele, obrigo-me a questionar velhos conceitos que fazem parte do sistema de crenças de minha disciplina e a propor categorias alternativas e mais operativas para elas. Definitivamente, a noção de “projeto histórico” de ser um povo vai substituir o suposto de que um catálogo de costumes, um patrimônio – sua “cultura” – é a referência indispensável para ser um povo. A noção de “cultura” será usada, a partir de então, com extrema cautela, já que cultura tende ao culturalismo, que não é outra coisa que fundamentalismo com outro nome, mais palatável. Povo é o sujeito coletivo de uma história; etnia, uma categoria classificatória; e a noção de identidade, uma armadilha para cancelar o tempo que nos atravessa. “Pluralismo histórico” vai substituir, no meu argumento, o instrumento do “relativismo cultural” e assim por diante, como pode se ler em forma de repertório nos corolários daquele texto.

Feminicídio em Ciudad Juárez e nos ambientes bélicos do México e do Triângulo Norte de América Central

Como demanda também tinha chegado à minha caixa de ferramentas de antropóloga o convite para ajudar a desvendar os enigmáticos assassinatos de mulheres em Ciudad Juárez, no estado de Chihuahua, na fronteira norte do nosso continente com os Estados Unidos. Depois de ouvir minha exposição sobre alguns capítulos de *Las estructuras elementales de la violencia*, antecipando sua publicação, em 2003, durante o seminário de Direitos Humanos do curso de verão da Universidade Complutense de Madrid no Escorial, a diretora da ONG Nuestras Hijas de Regreso a Casa, convocou-me para uma visita a Ciudad Juárez. Relato essa experiência e o que entendi ao vivenciá-la no ensaio: “La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez: territorio, soberanía y crímenes de Segundo Estado”, mais tarde traduzido em diferentes línguas. Aquela categoria de “Segundo Estado” passaria, dez anos depois e como consequência de minha colaboração com organizações em El Salvador, a ser concebida, no meu texto “Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres”, como uma “segunda realidade” completa, o que chamo hoje “esfera paraestatal de controle da vida” e que hoje vejo com mais clareza sua predisposição a multiplicar-se por nosso continente e como se compõe de uma “paraeconomia”, uma “paralegalidade”, “paracoerção”, “parainformação”. Reuni no livro *La guerra contra las mujeres*, de 2018, os ensaios dessa nova fase, já centrados no tema do feminicídio e nos crimes de gênero de guerra, isto é, das novas formas da guerra típicas de nosso continente. Coroa essa fase minha contribuição, minha atuação como perita no caso Sepur Zarco. Acabo de voltar da Guatemala, onde preparo a arguição que terei de apresentar diante do Tribunal de Maior Risco – como é chamado naquele país da América Central o tribunal superior para o julgamento das questões mais sensíveis. Pela primeira vez na história do direito dos crimes de lesa-humanidade, um tribunal superior se mobiliza para julgar um crime sexual de Estado, neste caso para crimes sexuais perpetrados por militares durante o período autoritário dos anos 1980. O tribunal julgará, no caso Sepur Zarco, a escravização doméstica e sexual de um grupo de mulheres Maya Q’eqchi’es por parte do Exército Guatemalteco. Acabo de participar de oitavas das vítimas do processo e estou elaborando texto a ser entregue ao Ministério Público da Guatemala. Há trinta anos que as mulheres da aldeia de Sepur Zarco aguardam por justiça.

Em 2016, um triunvirato de juízes guatemaltecos já havia proferido sentença condenatória aos processados pela escravização das mulheres da aldeia de

Sepur Zarco³. As conclusões da perícia, texto lido perante o Tribunal de Mayor Riesgo de Guatemala, em 2016, pode ainda ser encontrado em minha página do site Academia.edu, e três áudios com minha exposição perante o Tribunal de Maior Risco⁴.

Se eu tivesse que destacar quatro temas que marcaram a minha leitura do caso Sepur Zarco e que permanecem como lição que gostaria de passar à frente, não duvidaria em listar os seguintes:

1. Senti os juízes tocados, percebi que os aturdi ao invocar as conferências de Claude Lévi-Strauss (1971; 1975), na Unesco, especialmente as de 1971 e 2005. Explicava-lhes, justamente, que defender a pluralidade de povos, garantir a permanência de suas peculiaridades enriquecia o planeta, não se tratava simplesmente de uma questão de moralidade, não era uma posição moral, mas o resultado de um conhecimento do qual se derivava uma meta pragmática, a da capacidade mesma da espécie e da vida toda sobreviverem na construção do mundo. Somente na multiplicidade de formas e locais de existência haveria chance de sobrevivência. Entre outras coisas, porque é impossível saber hoje qual das formas de vida será aquela a assegurar uma porta aberta para o futuro na roleta russa da história natural, da qual nós, humanos, fazemos parte, estamos contidos. Portanto, o pluralismo e a defesa dos povos na sua diferença é uma questão “prática” e funcional para nossa espécie.

2. Foi uma descoberta, para mim, perceber no relato das mulheres, falando em sua língua q'eqchi', portanto permitindo-me observar atentamente sua gesticulação enquanto aguardava a tradução, que a dor manifestada, a entoação de queixa se tornava igual e até mais extrema ao se referirem à escravidão doméstica a que foram submetidas pelos soldados no “quartel de descanso” e da dor ainda aguda que sentiam ao se reportarem à escravidão sexual a que foram submetidas durante longos seis anos. A percepção do dano é aguçada pelo que estou convencida de que vi e ouvi nas emoções que transfixavam o relato: entregar o milho da “millpa” familiar, preparar as “tortillas” com as quais suas famílias deveriam alimentar-se, desviando

3. Pode-se encontrar o texto completo do “Peritaje antropológico de género” em: <http://www.unsam.edu.ar/pensamientoincomodo/files/Peritaje%20Antropol%C3%B3gico%20de%20G%C3%A9nero.%20Causa%20del%20Caso%20Sepur%20Zarco.pdf>.

4. Disponível em: http://www.ivoox.com/juiciosepurzarco-parte1-peritaje-antropologico-cultural-genero_rf_10549052_1.html; http://www.ivoox.com/juiciosepurzarco-parte2-peritaje-antropologico-cultural-genero_rf_10548803_1.html; e em: http://www.ivoox.com/juiciosepurzarco-parte3-peritaje-antropologico-cultural-genero_rf_10491443_1.html.

assim o sustento doméstico para aquela gente que tinha levado seus maridos e os torturado até a morte, rompendo para sempre a cumplicidade constitutiva da vida conjugal e familiar. Um sentimento, uma dor tão ou mais insuportável que a submissão ao sexo não consentido.

3. Com satisfação vi ser confirmada minha posição em um debate inicial que aconteceu, durante a minha segunda visita a Guatemala, ao expor pela primeira vez para um público composto de feministas, de representantes do Ministério Público e de membros de diferentes organismos internacionais. Nessa ocasião, um pequeno grupo de representantes da cooperação espanhola interveio para criticar um aspecto de minha argumentação. Para os intervenientes, as atrozes formas da crueldade ocorrida durante o genocídio indígena dos anos 1980 foram o resultado da ampliação do patriarcalismo já presente nas famílias campesino-indígenas. “Não, não era”, retruquei. Tratava-se sim de uma violência e de uma crueldade “de manual”, sobre o corpo das mulheres. Minha posição veio a ser confirmada na sequência, quando, ouvindo a perita linguísta quando da preparação de sua apresentação diante do Tribunal de Mayor Riesgo, fiquei sabendo das dificuldades por ela enfrentada para conseguir traduzir o que tinha ocorrido a aquelas mulheres: na língua q’eqchi’ não existe termo para “estupro”, portanto a tradutora e linguísta teve que encontrar uma palavra que representasse o padecido. A palavra foi “profanação”, cujo equivalente sim existe na língua q’eqchi’.

4. Por fim, o último e importante aprendizado diz respeito sobre a reparação, pois entendi que mais que qualquer outra coisa, as mulheres com quem eu tinha trabalhado esperavam do tribunal a sentença corroborando sua inocência em relação ao crime de guerra a que tinham sido submetidas. Mais tarde, em 2018, empreenderia a tarefa de investigar e elaborar um “Diagnóstico para a Polícia Nacional Civil da República de El Salvador” sobre crimes de gênero, incluindo feminicídios, perpetrados por membros da própria instituição.

Dessa forma, ao longo de todos esses esforços e de outros mais que não entraram nesse relato, minha “antropologia por demanda e litigante” foi traçando o seu caminho, colocando à disposição sua “caixa de ferramentas”. Mas a real peculiaridade desta perspectiva é que seu caminho é de mão dupla, pois somente se completa quando o trabalho realizado traz de volta seu aporte para o aperfeiçoamento da reflexão teórico-política e seus instrumentos conceptuais. No campo das Humanidades, o oferecimento de palavras para nomear o que necessita ser nomeado nas lutas dos povos é a nossa principal contribuição.

Referências

BUTLER, Judith. *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. Abingdon, UK: Routledge, 1990.

CARVALHO, José Jorge de; SEGATO, Rita. Políticas raciais para uma universidade inclusiva: uma proposta de cotas para a Universidade de Brasília. *Série Antropológica*, n. 314, Universidade de Brasília, 2002.

LANDES, Ruth. *The city of women*: London: MacMillan Publishers, 1947.

LÉVI-STRAUSS, Claude. “La diversité culturelle, patrimoine commun de l’humanité”, conferência em celebração do 60º aniversário da Unesco, 2005. *Le Courier de l’Unesco*, n. 5, 2008.

_____. “Race et culture”, conferência na Unesco. *Revue Internationale des Sciences Sociales*, v. 23, n. 4, p. 647-666, 1971.

MATORY, J. Lorand. *Sex and the empire that is no more: gender and the politics of metaphor in Oyo Yoruba religion*. Mineapolis, MN: University of Minnesota Press, 1994.

OYEWUMI, Oyeronke. *The invention of women. Making an African sense of western gender discourses*. Mineapolis, MN: University of Minnesota Press, 1997.

RUBIN, Gayle. The traffic in women: notes on the “political economy” of sex. In: REITER, Rayna R. (Ed.). *Toward an anthropology of women*. *Monthly Review Press*, p. 157-210, 1975.

SCOTT, Joan. *Gender: a useful category of historical analysis*. Abingdon, UK: Routledge, 1989 [1986].

SEGATO, Rita Laura. *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo, 2017.

_____. *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2016.

_____. Que cada povo teça os fios da sua história: o pluralismo jurídico em diálogo didático com legisladores. *Revista de Direito da Universidade de Brasília*, v. 1, n. 1, Jan.-Jun. 2014a.

_____. Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres. *Sociedade e Estado*, v. 29, n. 2, maio/ago. 2014b.

_____. *Las estructuras elementales de la violencia*. Buenos Aires: Prometeo, 2013 [2003].

_____. Brechas descoloniales para una universidad nuestroamericana. *Revista Casa de las Américas*, n. 266, p. 43-60, jan./mar. 2012.

_____. Los cauces profundos de la raza latinoamericana. *Crítica y Emancipación*, Año 2, n. 3, p. 11-44, 2010.

_____. *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo, 2007.

_____. Raça é signo. In: AMARAL, Aécio; BURITY, Joanildo. *Inclusão social. Identidade e diferença. Perspectivas pós-estruturalistas de análise social*. São Paulo: Annablume, 2006.

_____. *Santos e Daimones. O politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal*. Brasília: Editora UnB, 2005 [1995].

_____. La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez: territorio, soberanía y crímenes de Segundo Estado, *Série Antropológica*, n. 362, Universidade de Brasília, 2004.

_____. El sistema penal como pedagogía de la irresponsabilidad y el proyecto ‘habla preso: el derecho humano a la palabra en la cárcel’, *Latin American Network Information Center*, The University of Texas at Austin, Mar. 2003a. Disponible em: <http://lanic.utexas.edu/project/etext/llilas/cpa/spring03/cultu-raypaz/>.

_____. Uma agenda de ações afirmativas para as mulheres indígenas do Brasil. *Série Antropologia*, Universidade de Brasília, 2003b. Disponible em: <http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie326empdf.pdf>.

_____. El sistema penal como pedagogía de la irresponsabilidad y el proyecto “habla preso: el derecho humano a la palabra en la cárcel”. *Série Antropológica*, n. 329, Universidade de Brasília, 2003c.

_____. Cambio religioso y des-etnificación: la expansión evangélica en los Andes Centrales de Argentina. *Religiones Latinoamericanas*, n. 1, Buenos Aires, jan./jun. 1991.

_____. Um paradoxo do relativismo: discurso racional da antropologia frente ao sagrado. *Série Antropológica*, n. 86, Universidade de Brasília, 1989.

_____. Inventando a natureza: família, sexo e gênero no Xangô do Recife. *Anuário Antropológico*, “Ensaio bibliográficos”, v. 10, n. 1, p. 11-54, Universidade de Brasília, 1986.

SCHABERT, Tilo (Ed.). Prophets and prophecies. *Eranos*. Würzburg, DE: Königshausen & Neumann, 2004.



Notas sobre as autoras e os autores

César Augusto Baldi

Professor da Universidade Luterana do Brasil até 2007. Professor de Antropologia Jurídica na EBN, Brasília. Servidor do Tribunal Regional Federal da 4ª Região desde outubro de 1989. Pesquisador do Núcleo de Estudos para Paz e Direitos Humanos (NEP) da Universidade de Brasília. Tem experiência na área de direito, atuando principalmente nos seguintes temas: direitos humanos, interculturalidade, Islã, feminismo islâmico, indígenas, comunidades tradicionais, teorias críticas de direitos humanos, teorias pós e decoloniais, racismo, quilombolas, territorialidades. Lecionou Introdução ao estudo do direito, Direito administrativo e Direito constitucional. Editor de *Direitos humanos na sociedade cosmopolita* (Renovar, 2004) e *Aprender desde o Sul* (Fórum, 2015). CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8202034636185727>.

Danú Gontijo

Advogada, com mestrado em direitos humanos pela Universidade de Utrecht (2004) e doutorado em bioética pela Universidade de Brasília (2015). Pesquisadora associada e professora colaboradora da Cátedra Unesco de Bioética/ Programa de Pós-Graduação em Bioética. Tem interesse nos temas relacionados a violência, feminismos, gênero, saúde, tortura, feminicídios, violência de Estado e letalidade policial, criminologia crítica e sistema penitenciário, justiça, antropologia, direitos humanos, mídia. CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2340422058356417>.

Elaine Moreira

Possui graduação em ciências sociais, habilitação em antropologia pela Universidade Estadual de Campinas (1990), mestrado e doutorado em *anthropologie sociale et ethnologie*, pela École des Hautes Études en Sciences Sociales (Ehess), em 1995 e 2012, respectivamente. Pós-doutorado na UnB, bioética. Participou com pesquisas junto ao projeto Pacta – Coordenado por Mauro Almeida (Unicamp) e Laure Emperaire (IRD). Tem experiência na área de antropologia, com ênfase em etnologia indígena, atuando principalmente nos temas: redes sociais Ye'kuana, circulação de objetos, conhecimentos tradicionais, antropologia das sementes, migrações e mobilidade indígena. Atualmente acompanha com pesquisa a presença indígena dos Warao da Venezuela no fluxo migratório

venezuelano em Roraima. Coordena o projeto de extensão Observatório dos direitos e políticas indigenistas (Obind), do Departamento ELA-UnB. CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9510291380309325>.

Gustavo Augusto Gomes de Moura

Educador popular, é mestre em antropologia social pela UnB (2011) e doutorando em bioantropologia no PPGA/UFPA, na linha de povos indígenas e populações tradicionais. CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9336687697427133>.

Jocelina Laura Carvalho de Segato

Graduada em ciências sociais pela UnB, com ênfase em antropologia (2017). Atualmente, mestranda em bioética (Programa de Pós-Graduação em Bioética/UnB). CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8807804052919515>.

Juliana Floriano Toledo Watson

Doutoranda em bioética; mestra em bioética pelo Programa de Pós-Graduação em Bioética da Universidade de Brasília; bacharel em ciências sociais com habilitação em antropologia pela Universidade de Brasília; licenciada em ciências sociais. Aprendiz de raizeira e parteira no Cerrado; coordenadora da Formação de Parteiras e Doulas com a mestra Dona Flor; trabalha com ginecologia autônoma e natural e medicina populares. Tem experiência com movimentos sociais, principalmente feministas; como professora de sociologia na rede pública e professora de português como segunda língua; e como tradutora de espanhol-português-espanhol. CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3146123354330608>.

Livia Vitenti

É doutora em antropologia pelo programa de pós-graduação da Universidade de Montréal, em Quebec, Canadá. Teve por tema de tese o suicídio Atikamekw, população indígena habitante do Quebec. Sua tese se intitula: “*Couper le fil de la vie: suicide et rituels de mort chez les Atikamekw de Manawan*”. Possui mestrado em antropologia pela PPGAS da UnB (2005), e teve por tema de dissertação as jurisdições especiais indígenas de quatro países andinos, a saber, Bolívia, Colômbia, Equador e Peru. A dissertação de mestrado se intitula: “Da antropologia jurídica ao pluralismo jurídico”. Possui graduação em ciências sociais com habilitação em antropologia pela UnB (2002). Entre 2012 e 2015 foi pesquisadora pós-doutoral (PDJ-CNPq) na Cátedra Unesco de Bioética da UnB, sob a supervisão de Rita Laura Segato. Entre 2014 e 2015 foi professora substituta no Departamento de Antropologia da UnB. Igualmente, foi consultora da Organização Panamericana de Saúde (Opas) para a Secretaria Especial

de Saúde Indígena (Sesai) entre os anos de 2017 e 2018. Entre 2018 e 2019 foi pesquisadora PNPD no Departamento de Antropologia da UnB. Atualmente é coordenadora do Plano de Ação das Primeiras Nações contra agressões sexuais, na organização Femmes Autochtones du Québec/Quebec Native Women Inc. Tem experiência na área de antropologia da saúde, com ênfase em saúde mental, suicídio indígena e prevenção do suicídio, etnologia indígena, antropologia da religião e antropologia jurídica. CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8541766151991632>.

Lourival Ferreira de Carvalho Neto

Doutorando em direito pela Universidade de Brasília (UnB), na linha de pesquisa de Sociedade, conflito e movimentos sociais. Mestre em direitos humanos e cidadania pela UnB. Bacharel em direito pela Universidade Estadual do Piauí (Uespi). Membro do Grupo de Pesquisa Antropologia e Direitos Humanos do CNPq e do Centro de Estudos em Desigualdade e Discriminação (UnB). Advogado. Pesquisador jurídico (OAB Nacional). CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7995270411139059>.

Marianna Assunção Figueiredo Holanda

Professora da UnB. Saúde coletiva (FCE/UnB), Centro Internacional de Bioética e Humanidades (Cibh/UnB) e Programa de Pós-Graduação em Bioética (PPG-Bioética/UnB). Pesquisadora de bioética e direitos humanos desde a decolonialidade, as interseccionalidades de gênero, raça, etnia e das lutas por justiça social. Pluralismo jurídico, bioético e de outros mundos. Antropologia do corpo, das emoções e dos sentidos. Da morte e do morrer. Da dignidade e do nascer. Doutora em bioética pelo Programa de Pós-Graduação em Bioética da UnB (2015), mestra em antropologia social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UnB (2008), bacharela em ciências sociais pela UnB, com habilitação em antropologia (2005). Coordenadora da Liga Acadêmica de Bioética e Direitos Humanos da Universidade de Brasília – Projeto de Extensão Continuada – desde dezembro de 2019. Presidenta da Sociedade Brasileira de Bioética – Regional Distrito Federal (gestão 2022-2023). Membro da Comissão de Direitos Humanos da Associação Brasileira de Antropologia (CDH/ABA). Mãe de Caetano, Samuel e Francisco. #MaternidadeNoLattes CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8460180060006601>.

Patrícia de Mendonça Rodrigues

Mestre em antropologia pela Universidade de Brasília (1993) e PhD em antropologia pela Universidade de Chicago (2008). Realizou pesquisa acadêmica

com o povo Javaé, no médio Rio Araguaia, sobre organização social, cosmologia, gênero e etno-história. Coordenou nove grupos técnicos da Funai de identificação e delimitação de terras indígenas no médio Araguaia e alto Tapajós, de interesse dos povos Xavante, Kayabi, Munduruku, Karajá, Javaé e Avá-Canoeiro do Araguaia. Publicou vários artigos sobre os Javaé, Avá-Canoeiro do Araguaia, Karajá e Xavante. Desde 2009 tem militado pela inclusão dos Avá-Canoeiro do Araguaia em uma pauta de direitos humanos e constitucionais e atualmente está coordenando um projeto de estudos etnoterritoriais.

Pedro Paulo Gomes Pereira

Livre-docente pela Universidade Federal de São Paulo (2013). Professor associado da Universidade Federal de São Paulo. Professor do Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva da Universidade Federal de São Paulo. Coordenador do Núcleo de Pesquisa em Diferenças, Direitos Humanos e Saúde (Quereres). Possui mestrado em antropologia pela UnB (1996), doutorado em antropologia pela UnB (2001) e pós-doutoramento na Universidade de Barcelona (2001-2002). Foi pesquisador visitante pós-doc na Universidade de Barcelona. Bolsista da Fundación Carolina para realizar pesquisa na Espanha, Universidad Rovira y Virgili. É membro de comissões editoriais em publicações periódicas e parecerista em diversos periódicos na área de ciências sociais, saúde coletiva e estudos de gênero e sexualidade. Editor na *Revista Interface*. Prêmio Antropologia e Direitos Humanos, da Associação Brasileira de Antropologia (2002). É responsável por auxílios à pesquisa ativos na Fapesp. É membro da Abrasco, onde participa do GT Saúde da População LGBTI+. É parecerista do CNPq, da Capes, da Fapesp. É autor dos livros *O terror e a dádiva* (2004), *De corpos e travessias* (2014), *Queer in the Tropics: gender and sexuality in the Global South* (2019), além de artigos publicados em periódicos nacionais e internacionais. Áreas de atuação: corpo, saúde, doença. CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1474930426841995>.

Priscila Paz Godoy

Graduada pela Faculdade de Direito da Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, em 1999. Formada pela Escola de Governo, curso promovido pela Associação Brasileira de Formação de Dirigentes Públicos e pela Universidade de São Paulo (USP), em 2004. Mestre em direitos humanos e cidadania pela Universidade de Brasília (PPGDH/CEAM/UnB), em 2015. Tem experiência em direito público e direitos humanos com atuação em escritório de advocacia, nos poderes executivos municipais e federal, em organização não governamental e organismos internacionais. Autora do livro *O povo invisível: os ciganos*

e a emergência de um direito libertador (2016). CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6483433968386731>.

Rita Laura Segato

Recebeu os títulos de Master of Arts (1978) e PhD (1984) pelo Departamento de Antropologia Social da Queen's University of Belfast, Irlanda do Norte, Reino Unido. É professora emérita da Universidade de Brasília pelo Programa de Pós-graduação em Bioética e Pesquisadora Sênior do CNPq. Foi docente do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília de 1985 a 2010 e nos Programas de Pós-graduação em Bioética e Direitos Humanos de 2011 a 2017. Em 2018 recebeu o Prêmio Latino-americano e Caribenho de Ciências Sociais (Clasco, 50 anos). Em 2020 recebeu o Prêmio Daniel Cossio Villegas em Ciências Sociais do Colégio de México (Colmex). Em 2021 recebeu o Prêmio Frantz Fanon da Associação Caribenha de Filosofia por sua trajetória. A Universidade Nacional de Salta, a Universidade Autônoma de Entre Rios, a Universidade Provincial de Córdoba, a Universidade Nacional de Cuyo, a Universidade Ibero-americana do México e a Universidade de El Salvador lhe concederam o título de Doutor Honoris Causa, e a Universidade de Guadalajara lhe concedeu o título de Visitante Ilustre. Recebeu a Medalha de Prata de Santo Inácio de Loyola da Ordem dos Jesuítas na Universidade Ibero-Americana do México. A Câmara Legislativa da Cidade de Buenos Aires a nomeou Personalidade Destacada da Cultura e a Cidade de Montevidéu e lhe concedeu o título de Visitante Ilustre. Recebeu também o Prêmio Pensamento Argentino dos Prêmios Democracia. Em março de 2017, foi destacada como uma das quatro intelectuais representativas do pensamento latino-americano pela revista mexicana *La Tempestad*. A agência espanhola EsGlobal a incluiu por dois anos consecutivos, 2017 e 2018, entre os 30 intelectuais mais influentes da Ibero-América. Atualmente é membro da Coordenação do Curso de Especialização em Estudos Afro-Latino-Americanos e Caribenhos da Clasco. Em 2018, o Museu Reina Sofia, em Madri, fundou a Cadeira Aníbal Quijano e a nomeou como sua titular. Em 2019, a Universidade Nacional de San Martín (Unsam), Argentina, criou a “Cátedra Rita Segato de Pensamiento Incómodo”, sob sua direção. Em 2019 foi convidada para ministrar o prestigioso Curso de Mestrado O Autor e sua Obra na Universidade Internacional Menéndez y Pelayo, Santander, Espanha e Lasa organizou em seu encontro em Boston uma sessão chamada Conversa com Rita Segato. Durante o primeiro semestre de 2022 foi professora visitante no Programa de Estudos Latino-Americanos (Plas) na Universidade de Princeton, nos Estados Unidos da América. Foi coautora da primeira proposta de ação afirmativa para garantir a admissão de estudantes negros e indígenas no ensino superior no Brasil (1999), e coautora,

com 41 mulheres indígenas de todas as regiões do país, de uma primeira proposta de ação afirmativa e políticas públicas para as mulheres indígenas perante o Estado brasileiro (2002). Atuou como especialista no Tribunal Viena+20 (Bilbao, 2013), juíza do Tribunal Permanente dos Povos para o capítulo México na Audiência Chihuahua (2014), testemunha especializada do Ministério Público da Guatemala para o caso Sepur Zarco de sujeição à escravidão sexual e doméstica de mulheres indígenas Maya Qeqchies por militares guatemaltecos durante o período autoritário (2014 a 2016), juíza do Tribunal dos Direitos da Mulher do Fórum Social Pan-Amazônico (Tarapoto, Peru, 2017), autora de um Diagnóstico da Polícia Nacional Civil de El Salvador sobre crimes de gênero (2018), e testemunhou como especialista perante o Tribunal Federal Criminal Oral 2 no julgamento de Crimes contra a Humanidade em centros de detenção em Escobar, Campana e Zárate, Província de Buenos Aires, Argentina, entre março e abril de 1976 (2019). CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7719153067130491>.

Tânia Mara Campos de Almeida

Graduada em ciências sociais pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), em 1989, mestra e doutora em antropologia pela Universidade de Brasília (UnB), respectivamente em 1994 e 2001, com pós-doutorado em representações sociais pela UnB (Instituto de Psicologia, 2006), pela Université de Provence e pela École des Hautes Études en Sciences Sociales (Ehess), França, 2007. Atualmente, é professora associada do Departamento de Sociologia (UnB), bem como integrante do Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Mulheres (NEPeM) da mesma universidade. No período de 2012 a 2016, foi editora-adjunta da revista *Sociedade e Estado*, na sequência sua editora-responsável (desde julho/2020), além de integrar o corpo editorial de vários periódicos científicos. Entre 2016 e 2018 atuou como coordenadora dos bacharelados em sociologia e ciências sociais do departamento. Tem experiência e publicações na área das ciências sociais e humanas, com ênfase nos seguintes temas: gênero, violência, trabalho, saúde e religião. É bolsista produtividade PQ2 do CNPq e integrante do grupo de pesquisa do CNPq “Diálogos em sociologia clínica (UnB)”. CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5972548202499046>.

Vanessa Rodrigues de Araújo

Doutoranda em humanidades pela Universidad Autónoma Metropolitana, unidade de Xochimilco, México (UAM-X), na linha de pesquisa *estudios culturales y crítica poscolonial*. Mestra em direitos humanos e cidadania pela Universidade de Brasília (UnB). Especialista em direitos humanos pela Universidade Católica de Brasília (UCB). Graduada em ciências jurídicas pelo Centro Universi-

tário de Brasília (UniCeub). Foi colaboradora do Comitê Brasileiro de Defensoras e Defensores de Direitos Humanos. É pesquisadora do Grupo de Pesquisa Antropologia e Direitos Humanos do CNPq. Atuou como assessora jurídica no Conselho Indigenista Missionário (Cimi), realizando ações político-jurídicas voltadas à proteção e garantia territorial dos povos indígenas do Brasil. Adicionalmente, desenvolve pesquisas na linha de direitos humanos, teorias decoloniais, direitos indígenas, memória, raça e gênero. Autora do livro *Sabendo quem somos: memória familiar e descolonização* (2019). CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4398978450108334>.

Verenilde Santos Pereira

Possui graduação em comunicação social pela Universidade Federal do Amazonas (1979) e mestrado em comunicação pela Universidade de Brasília (1995). Tem experiência na área de comunicação, atuando principalmente nos seguintes temas: mídia, índios e representação. É doutora pela Faculdade de Comunicação de Brasília, na área de jornalismo e sociedade. Defendeu a tese em 2013, cujo título é “Violência e singularidade jornalística: o ‘massacre da Expedição Calleri’”, sob orientação da Prof. Dra. Rita Laura Segato. CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6744436215893417>.

Volnei Garrafa

Graduado em odontologia pela PUC-RS, Porto Alegre (1965-68); especialista em cancerologia bucal (Residência) pela Associação Paulista de Combate ao Câncer, Hospital A. C. Camargo (1969-1970); doutor em ciências pela Unesp (1971-1974); pós-doutorado em bioética pela Universidade La Sapienza /Roma Itália (1991-1993); ex-professor titular do Departamento de Saúde Coletiva da Faculdade de Ciências da Saúde (FS) da UnB (1990-2018). Atualmente é diretor do Centro Internacional de Bioética e Humanidades. Coordenador do Programa de Pós-graduação em Bioética – mestrado e doutorado acadêmico (Conceito 5 Capes), atuando na área de concentração em saúde pública e nas linhas de pesquisa: a) fundamentos de bioética e saúde pública; b) situações emergentes em bioética; c) situações persistentes em bioética; coordenador da Cátedra Unesco de Bioética. Membro titular do Conselho Diretor da Universidade de Brasília (2014-2020); cofundador e primeiro presidente da Red-Latinoamericana y del Caribe de Bioética de la Unesco – Redbioética (2003-2010), da qual atualmente é diretor de Assuntos Internacionais; membro do Conselho Científico da Sociedade Internacional de Bioética (Sibi), Gijón/Espanha e vice-presidente para a América Latina; membro do International Bioethics Committee da Unesco, Paris/França (2010-2017); coordenador dos cursos

de especialização em bioética desenvolvidos pela Cátedra Unesco de Bioética na UnB, entre 1998 e 2018 (18 edições anuais consecutivas); editor da *Revista Brasileira de Bioética (RBB)*; coordenador do Comitê de Ética em Pesquisa da FS-UnB (2000-2003 / 2006-2009); coordenador (2004-2006) do Comitê de Ética de Uso Animal do Instituto de Ciências Biológicas da UnB (Ceua); delegado designado pelo presidente da República para assessorar a delegação brasileira na Unesco no processo de elaboração da Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos na Unesco, Paris / França (2004-2005); membro do Grupo de Trabalho designado pelo Ministro da Saúde para elaborar Projeto de Lei para criação do Conselho Nacional de Bioética (2003-2004); vice-presidente (1999-2002) e após presidente da Sociedade Brasileira de Bioética (2001-2005); presidente do Sixth World Congress of Bioethics, Brasília, novembro de 2002; membro (de 1997 a 2003) da Comissão Nacional de Ética em Pesquisa do Ministério da Saúde (Conep); membro do Comitê de Bioética do Instituto Nacional do Câncer (Inca), Rio de Janeiro (1999-2003); membro da Banca Examinadora para análise de progressão funcional para classe de Professor Associado (Bepa), Universidade de Brasília (2008-2018); presidente (1994-1996) do Centro Brasileiro de Estudos de Saúde (Cebes); cofundador e primeiro presidente do Fórum Nacional dos Pró-Reitores de Extensão das Universidades Públicas Brasileiras (1987-1989); decano (pró-reitor) de Extensão Universitária da UnB (1985-1989); cofundador (1978) e presidente (1980-1982) da Associação dos Docentes da Universidade de Brasília (ADUnB); presidente (1976-1978) da Sociedade Brasileira de Estomatologia (Sobe); coordenador do Programa Nacional de Prevenção e Diagnóstico Precoce do Câncer Bucal da Divisão Nacional de Câncer do Ministério da Saúde (1977-1979); membro do Board of Directors da International Association of Education in Ethics (IAEE), Pittsburgh/Estados Unidos (2013-2017) e seu presidente na gestão 2017-2020. Índices Pesquisador: Índice H = 45 e Índice i10 = 127. CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2059138334891787>.



PhD pelo Departamento de Antropologia Social da Queen's University of Belfast, Irlanda do Norte, Reino Unido, Rita Segato é professora emérita da Universidade de Brasília. Em 2018 recebeu o Prêmio Latino-Americano e Caribenho de Ciências Sociais (Clacso, 50 anos); em 2020, o Prêmio Daniel Cossío Villegas em Ciências Sociais do Colégio de México (Colmex); em 2021, o Prêmio Frantz Fanon da Associação Caribenha de Filosofia por sua trajetória. A Universidade Nacional de Salta, a Universidade Autônoma de Entre Rios, a Universidade Provincial de Córdoba, a Universidade Nacional de Cuyo, a Universidade Ibero-americana do México e a Universidade de El Salvador lhe concederam

o título de *Doutor Honoris Causa*. A agência espanhola EsGlobal a incluiu por dois anos consecutivos, 2017 e 2018, entre os 30 intelectuais mais influentes da Ibero-América. Atualmente é membro da Coordenação do Curso de Especialização em Estudos Afro-Latino-Americanos e Caribenhos da Clacso. Em 2018, o Museu Reina Sofia, em Madri, fundou a Cadeira Aníbal Quijano e a nomeou como sua titular. Durante o primeiro semestre de 2022 foi professora visitante no Programa de Estudos Latino-Americanos (Plas) na Universidade de Princeton, nos Estados Unidos da América. Foi coautora da primeira proposta de ação afirmativa para garantir a admissão de estudantes negros e indígenas no ensino superior no Brasil (1999), e coautora, com 41 mulheres indígenas de todas as regiões do país, de uma primeira proposta de ação afirmativa e políticas públicas para as mulheres indígenas perante o Estado brasileiro (2002). Atuou como especialista no Tribunal Viena+20 (Bilbao, 2013), juíza do Tribunal Permanente dos Povos para o capítulo México na Audiência Chihuahua (2014), testemunha especializada do Ministério Público da Guatemala para o caso Sepur Zarco de sujeição à escravidão sexual e doméstica de mulheres indígenas Maya Q'eqchi por militares guatemaltecos durante o período autoritário (2014 a 2016), juíza do Tribunal dos Direitos da Mulher do Fórum Social Pan-Amazônico (Tarapoto, Peru, 2017), autora de um Diagnóstico da Polícia Nacional Civil de El Salvador sobre crimes de gênero (2018), e testemunhou como especialista perante o Tribunal Federal Criminal Oral 2 no julgamento de Crimes contra a Humanidade em centros de detenção em Escobar, Campana e Zárate, Província de Buenos Aires, Argentina, entre março e abril de 1976 (2019).

