

Paulo Daniel Farah • Artur Matuck • Zilda Márcia Grícoli Iokoi (Org.)



LINGUAGENS DA SOBREVIVÊNCIA

migrações interlínguas, narrativas e representações

USP

CAPEs

EDUA
EDITORA DA UNIVERSIDADE
FEDERAL DO AMAZONAS

ALEXA
CULTURAL

Paulo Daniel Farah
Artur Matuck
Zilda Iokoi
Organizadores

LINGUAGENS DA SOBREVIVÊNCIA

migrações, interlínguas, narrativas e representações

Esta obra é financiada com recursos da



COMITÊ CIENTÍFICO ALEXA CULTURAL

Presidente

Yvone Dias Avelino (PUC/SP)

Vice-presidente

Pedro Paulo Abreu Funari (UNICAMP)

Membros

Adailton da Silva (UFAM – Benjamin Constant/AM)
Alexandre Oliveira (IFES – Estância/SE)
Alfredo González-Ruibal (Universidade Complutense de Madrid - Espanha)
Aldair Oliveira de Andrade (UFAM - Manaus/AM)
Antônio Carlos Batista de Souza (UFAM – Manaus/AM)
Barbara M. Arisi (UNILA – Foz do Iguaçu/PR)
Benedicto Anselmo Domingos Vitoriano (Anhanguera – Osasco/SP)
Carmen Sylvia de Alvarenga Junqueira (PUC/SP – São Paulo/SP)
Denia Roman Solano (Universidade da Costa Rica - Costa Rica)
Débora Cristina Goulart (UNIFESP – Guarulhos/SP)
Diana Sandra Tamburini (UNR – Rosário/Santa Fé – Argentina)
Edgard de Assis Carvalho (PUC/SP – São Paulo/SP)
Estevão Rafael Fernandes (UNIR – Porto Velho/RO)
Fábia Barbosa Ribeiro (UNILAB – São Francisco do Conde/BA)
Fabiano de Souza Gontijo (UFPA – Belém/PA)
Gilse Elisa Rodrigues (UFAM – Benjamin Constant/AM)
Graziele Açcolini (UFGD – Dourados/MS)
Iraíldes Caldas Torres (UFAM – Manaus/AM)
Jarliane da Silva Ferreira (UFAM – Benjamin Constant/AM)
Júlio Cesar Machado de Paula (UFF – Niterói/RJ)
Karel Henricus Langermans (USP/ECA - São paulo/SP)
Kelly Ludkiewicz Alves (UFBA – Salvador/BA)
Leandro Colling (UFBA – Salvador/BA)
Lilian Marta Grisólio (UFG – Catalão/GO)
Lucia Helena Vitalli Rangel (PUC/SP – São Paulo/SP)
Luciane Soares da Silva (UENF – Campos de Goitacazes/RJ)
Mabel M. Fernández (UNLPam – Santa Rosa/La Pampa – Argentina)
Maria Angelita Djapoterama da Silva (UFAM – Benjamin Constant/AM)
Marilene Corrêa da Silva Freitas (UFAM – Manaus/AM)
Marlon Borges Pestana (FURG – Universidade Federal do Rio Grande/RS)
Michel Justamand (UFAM - Benjamin Constant/AM)
Miguel Angelo Silva de Melo - (UPE - Recife/PE)
Odenei de Souza Ribeiro (UFAM – Manaus/AM)
Patricia Sposito Mechi (UNILA – Foz do Iguaçu/PR)
Paulo Alves Junior (FMU – São Paulo/SP)
Raquel dos Santos Funari (UNICAMP – Campinas/SP)
Renilda Aparecida Costa (UFAM – Manaus/AM)
Roberta Ferreira Coelho de Andrade (UFAM - Manaus/AM)
Sebastião Rocha de Sousa (UEA – Tabatinga/AM)
Tharcisio Santiago Cruz (UFAM – Benjamin Constant/AM)
Thereza Cristina Cardoso Menezes (UFRRJ – Rio de Janeiro/RJ)
Vanderlei Elias Neri (UNICSUL – São Paulo/SP)
Vera Lúcia Vieira (PUC – São Paulo/SP)
Wanderson Fabio Melo (UFF – Rio das Ostras/RJ)

Paulo Daniel Farah
Artur Matuck
Zilda Iokoi
Organizadores

LINGUAGENS DA SOBREVIVÊNCIA

migrações, interlínguas, narrativas e representações



ALEXA
CULTURAL
Embu das Artes - SP
2022



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS

CONSELHO EDITORIAL

Presidente

Henrique dos Santos Pereira

Membros

Antônio Carlos Witkoski
Domingos Sávio Nunes de Lima
Edleno Silva de Moura
Elizabeth Ferreira Cartaxo
Spartaco Astolfi Filho
Valeria Augusta Cerqueira Medeiros Weigel

COMITÊ EDITORIAL DA EDUA

Louis Marmoz - Université de Versailles
Antônio Cattani - UFRGS
Alfredo Bosi - USP
Arminda Mourão Botelho - Ufam
Spartacus Astolfi - Ufam
Boaventura Sousa Santos - Universidade de Coimbra
Bernard Emery - Université Stendhal-Grenoble 3
Cesar Barreira - UFC
Conceição Almeira - UFRN
Edgard de Assis Carvalho - PUC/SP
Gabriel Conh - USP
Gerusa Ferreira - PUC/SP
José Vicente Tavares - UFRGS
José Paulo Netto - UFRJ
Paulo Emílio - FGV/RJ
Élide Rugai Bastos - Unicamp
Renan Freitas Pinto - Ufam
Renato Ortiz - Unicamp
Rosa Ester Rossini - USP
Renato Tribuzy - Ufam

Reitor

Sylvio Mário Puga Ferreira

Vice-Reitora

Therezinha de Jesus Pinto Fraxe

Editor

Sérgio Augusto Freire de Souza

Registro de financiamento

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

Fomento

Universidade de São Paulo (USP)

Universidade Federal do Amazonas (Ufam)

Cooperação interinstitucional/UFAM-USP

Faculdade de Informação e Comunicação - Ufam

PPG Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades - USP

Suporte técnico/UFAM-USP

PPG Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades – USP

Grupo Temáticas, narrativas e representações árabes, africanas, asiáticas e sul-americanas e de comunidades diaspóricas – USP/CNPq

Grupo Diálogos Interculturais – Instituto de Estudos Avançados (IEA/USP)

Laboratório de Editoração Digital do Amazonas (Leda/Ufam)

Núcleo de Estudos e Pesquisas em Ambientes Amazônicos (Nepam/Ufam)

© by Alexa Cultural / EDUA

Direção

Gladys Corcione Amaro Langermans

Nathasha Amaro Langermans

Editor

Karel Langermans

Capa

Mariano Moreno de Paula e Pedro Lima

Revisão Técnica

Marlon Assef e Paulo Daniel Farah

Revisão de Língua

Paulo Daniel Farah

Editoração Eletrônica

Alexa Cultural

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

L755 Linguagens da sobrevivência: migrações, interlínguas, narrativas e representações / Organizadores Paulo Daniel Farah, Artur Matuck e Zilda Iokoi. Embu das Artes, SP: Alexa Cultural; Manaus, AM: Edua, 2022.

214 p. : il. ; 16 x 23 cm

Inclui bibliografia
ISBN 978-85-5467-245-4

1. Humanidades e Direito. 2. Migração - refúgio - exílio. 3. Linguagem. I. Faran, Paulo Daniel. II. Matuck, Artur. III. Iokoi, Zilda.

CDD 300 / 340

Maurício Amormino Júnior – CRB6/2422

Índices para catálogo sistemático:

1. Humanidades e Direito
2. Migração
3. Linguagem

Todos os direitos reservados e amparados pela Lei 5.988/73 e Lei 9.610
Os artigos publicados são de inteira responsabilidade de seus autores. As opiniões neles
emitidas não exprimem, necessariamente, o ponto de vista da editora e dos
organizadores

Alexa Cultural Ltda

Rua Henrique Franchini, 256
Embú das Artes/SP - CEP: 06844-140
alexa@alexacultural.com.br
alexacultural@terra.com.br
www.alexacultural.com.br
www.alexaloja.com

Editora da Universidade Federal do Amazonas

Avenida Gal. Rodrigo Otávio Jordão Ramos,
n. 6200 - Coroado I, Manaus/AM
Campus Universitário Senador Arthur Virgílio
Filho, Centro de Convivência – Setor Norte
Fone: (92) 3305-4291 e 3305-4290
E-mail: ufam.editora@gmail.com

PREFÁCIO

A língua, por mais poética que possa ser, tem também uma dimensão política de criar, fixar e perpetuar relações de poder e de violência, pois cada palavra que usamos define o lugar de uma identidade. No fundo, através das suas terminologias, a língua informa-nos constantemente de quem é normal e de quem é que pode representar a verdadeira condição humana (KILOMBA, 2019, p. 14).

A reflexão elaborada pela escritora, artista e teórica portuguesa (com raízes em São Tomé e Príncipe e em Angola) Grada Kilomba na epígrafe acima reitera que rastrear discursos enquanto dispositivos de poder ajuda a compreender processos históricos de desumanização, subalternização e genocídio físico e epistêmico de algumas populações no mundo em geral e no Sul Global em particular. Nesse contexto, ressalta-se a necessidade de contrapor esses processos por meio de linguagens da sobrevivência, da valorização da vida e do protagonismo de saberes não necessariamente eurocêntricos (ou ocidentocêntricos, de acordo com o termo adotado pela pensadora nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí). E é este justamente um dos intuitos desta obra: congregar reflexões de pesquisas, práticas, encontros, vivências e intercâmbios por meio de uma abordagem interdisciplinar.

Este livro nasceu de inquietações crescentes entre pessoas que testemunharam, nos últimos anos, no Brasil e no mundo, o crescimento da xenofobia, do racismo, da misoginia, do altericídio, do epistemicídio e de outras formas de opressão. Pessoas que se dedicam à pesquisa, ao ensino e a outras ações que pensam e promovem, com a sociedade, com grupos historicamente vulnerabilizados, estratégias de sobrevivência, resistência e resiliência.

Esta obra visa, portanto, familiarizar professores, educadores, estudantes, pesquisadores e interessados em geral com temas vinculados a migrações, interlínguas, narrativas e sentidos construídos sobre migrantes nacionais e internacionais, refugiados e apátridas. Nesse contexto, um eixo que perpassa as análises e os relatos é aquele do deslocamento, do nomadismo, da transumância.

Releva, uma vez mais, desconstruir mitos como aquele de que a Europa é o continente mais afetado pelos fluxos de imigrantes e refugiados (comumente referido como o “problema migratório”); trata-se apenas de mais uma desinformação naturalizada no contexto da colonialidade que hiperboliza na mídia e nos organismos internacionais a repercussão dessa presença em solo europeu e no Norte Global, ao mesmo tempo que minimiza o fato de que a absoluta maioria dos refugiados e das pessoas que circulam no mundo (de forma crescentemente controlada e restrita) é formada por populações oriundas do Sul Global e permanece em territórios do Sul Global, nos chamados “países em desenvolvimento”.

Esse fenômeno ocorre em países como o Brasil, que recebe (sem políticas públicas adequadas, sem estrutura e com crescente xenofobia) pessoas de diferentes localidades da América do Sul, com destaque para bolivianas e venezuelanas, da África e da Ásia; o Líbano e a Turquia¹, que recebem (mal, em geral) pessoas da Síria e de outros países; e o Egito, que recebe (mal) pessoas do Sudão e de outras localidades da África.

Em 2018, durante o desenvolvimento de um pós-doutorado no Egito, realizei pesquisas no Sudão com o intuito de coletar narrativas orais e de visitar sítios arqueológicos (que concentram mais pirâmides do que os do Egito), confrarias e centros de pesquisa e de cultura sudaneses. Em conversas e entrevistas, foi possível observar semelhanças entre os relatos de sudaneses que vive(ram) no Egito e os testemunhos de bolivianos, peruanos, venezuelanos (entre outros sul-americanos), senegaleses, malineses, ganenses e congoleses (entre outras populações africanas) no Brasil: relatos marcados, com frequência, por xenofobia, racismo e misoginia, entre outras opressões, e por linguagens e estratégias de sobrevivência.

Deslocam-se por esta obra narrativas, interlínguas, discursos, saberes e seres da África, especialmente de Senegal e Moçambique, da América do Sul como um todo, do Japão, da Síria e da Palestina como metáfora da ocupação, do desterro, do colonialismo e da colonialidade, mas também da sobrevivência e do renascimento.

Ao final de 2021, o número de pessoas no mundo deslocadas por guerras, violência, perseguições e abusos de direitos humanos chegou a 89,3 milhões (um crescimento de 8% em relação ao ano anterior e bem mais que o dobro verificado há dez anos), segundo o relatório “Tendências Globais”, uma publicação estatística anual da agência da ONU para refugiados. Desde então, em 2022 novas crises de deslocamento forçado de pessoas e outras emergências humanitárias elevaram esse número. Em maio de 2022, mais de 100 milhões de pessoas estavam deslocadas forçosamente em todo o mundo devido a perseguições, conflitos, violência, violações dos direitos humanos ou eventos que perturbaram a ordem pública. Esse número é maior do que a população de quase todos os países do planeta individualmente.

Constata-se que o número de refugiado(a)s², deslocado(a)s³, migrantes⁴

1 O Líbano abriga a maior população de pessoas refugiadas per capita (em relação aos habitantes do país): 1 pessoa refugiada para cada 8 habitantes, de acordo com o relatório “Tendências Globais 2021” da agência da ONU para refugiados. Em seguida, vêm a Jordânia (1 para cada 14) e a Turquia (1 para cada 23).

2 São pessoas que se encontram fora do seu país por causa de fundado temor de perseguição por motivos de raça, religião, nacionalidade, opinião política ou participação em grupos sociais, e que não podem (ou não querem) voltar para casa, de acordo com a Convenção das Nações Unidas de 1951 relativa ao Estatuto dos Refugiados. Posteriormente, definições mais amplas passaram a considerar como refugiados as pessoas obrigadas a deixar seu país devido a conflitos armados, violência generalizada e violação maciça dos direitos humanos. Disponível em: <https://bibliasp.org/informacoes-sobre-refugiados/>. Acesso em 15 jun.2022.

3 São indivíduos que podem fugir de casa por razões similares às dos refugiados (conflitos armados ou perseguições, violações de direitos humanos), mas dentro de seu próprio país; portanto, continuam, legalmente, sob a proteção de seus próprios governos, mesmo que esse governo seja, muitas vezes, a causa de sua fuga. Disponível em: <https://www.msf.org.br/o-que-fazemos/atuacao/refugiados-e-deslocados-internos>. Acesso em: 15 jun. 2022.

4 São indivíduos que escolhem se deslocar não por causa de uma ameaça direta de perseguição ou morte, mas principalmente para melhorar sua vida em busca de trabalho ou educação, por reunião familiar ou por

e apátridas⁵ tem se ampliado nos últimos anos, e são cada vez mais reduzidas as perspectivas que o(a)s refugiado(a)s têm de encontrar soluções para a situação em que se encontram, ou seja, a situação de refúgio passa, de forma crescente, a não mais ter caráter temporário, como demonstra o relatório.

Nesse contexto, o Programa de Pós-Graduação em Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades (PPGHDL) da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (USP) é um dos poucos programas de pós-graduação no Brasil que contemplam refugiado(a)s nas políticas de ações afirmativas; destinou, em 2022, 80% das vagas para candidatas(os) autodeclaradas(os) negras(os), indígenas, pessoas trans, pessoas com deficiência e pessoas em situação de refúgio, apátridas e portadoras de visto humanitário.

Em tempos de discriminação e desinformação, criamos nesse PPG a disciplina *Linguagens da sobrevivência: migrações, interlínguas, narrativas e representações*, em parceria com um centro de pesquisa, educação, cultura e ações sociais por e para refugiados e (i)migrantes. Nas aulas, nos grupos de pesquisas, em debates, palestras, rodas de conversa e saraus, procuramos: sentir para onde iremos após a última fronteira; fortalecer a decolonização do pensamento por meio da análise de autora/es e obras que propõem mudanças epistêmicas e alterações no sistema de educação; promover análises históricas, estéticas e literárias; analisar a escrita no exílio e sua relação com a criação e a subjetivação; investigar a importância do plurilinguismo e estratégias de implementação; promover e debater a criação literária interlinguística, suas histórias e teorias, principais autores imigrantes e obras, e suas implicações culturais, sociais, históricas, políticas e identitárias.

Nas próximas páginas, essas reflexões e criações se fazem presentes em textos poéticos; análises fílmicas em narrativas contra-hegemônicas; análises da ressignificação identitária dos imigrantes africanos em São Paulo; relatos sobre crises identitárias, (não) pertencimento e relações raciais; diálogos fronteiriços entre corpo e palavra na leitura literária com imigrantes na escola; colaborações com imigrantes haitianos para promover experimentações metodológicas; análises acerca de máscaras africanas, de saúde mental e de discursos de propagadores de discriminação e desinformação; estudo sobre representação, colonização e decolonização na Palestina; além de peregrinações em si e encontros com o outro como estrangeiro para revelar segredos e recriar a memória do mundo.

outras razões. À diferença dos refugiados, que não podem voltar ao seu país, os imigrantes podem continuar a receber a proteção do seu governo. Disponível em: <https://www.acnur.org/portugues/2015/10/01/refugiado-ou-migrante-o-acnur-incentiva-a-usar-o-termo-correto/>. Acesso em: 15 jun. 2022.

⁵ São pessoas que não têm sua nacionalidade reconhecida por nenhum país. A apatridia ocorre por várias razões, como discriminação contra minorias na legislação nacional, falha em reconhecer todos os residentes do país como cidadãos quando este país se torna independente (secessão de Estados) e conflitos de leis entre países. A apatridia, às vezes, é considerada um problema invisível, porque as pessoas apátridas muitas vezes permanecem invisíveis e desconhecidas. Disponível em <https://www.acnur.org/portugues/quem-ajudamos/apatridas/>. Acesso em 16 jun.2022.

Como diz Salman Rushdie na obra *Imaginary Homelands*, “redescrever o mundo é o primeiro passo necessário para mudá-lo. (...) Escritores e políticos são rivais naturais. Ambos tentam fazer o mundo à sua própria imagem e lutam pelo mesmo território”⁶. Que as escritas aqui presentes ajudem a desconstruir imagens estereotipadas e caricaturais, promover outras expressões, epistemologias e modos de (sobre)vivência e, assim, redescrever o mundo.

Paulo Daniel Farah

⁶ RUSHDIE, S. *Imaginary homelands*. Londres: Granta Books, 1992, p.14.

SUMÁRIO

Prefácio

Paulo Daniel Farah

- 9 -

Migração, refúgio, tradução, plurilinguismo e interculturalidade: análises literárias, históricas, linguísticas e estratégias de sobrevivência física e artística

Paulo Daniel Farah, Artur Matuck, Zilda Iokoi

- 15 -

Para onde iremos após a última fronteira? Reflexões sobre migração, apatridia e refúgio no Brasil e no mundo em novos horizontes epistemológicos, narrativos e plurilíngues

Paulo Daniel Farah

- 33 -

Ultimato por la Planedo

Artur Matuck

- 53 -

Breves apontamentos sobre o PEC-G e análise fílmica Mwany: Uma narrativa contra-hegemônica

Ingrid Lidyane Santos Silva

- 59 -

Africanidade: ressignificação identitária dos imigrantes africanos em São Paulo

Abobacar Mumade Ali

- 81 -

Garota amarela: o rosto estranho é o meu? Um relato sobre crises identitárias, (não) pertencimento e relações raciais

Maya Isogai

- 89 -

Diálogos fronteiriços entre corpo e palavra na leitura literária com imigrantes na escola

Irene Monteiro

- 101 -

A visão do outro na Palestina: representação, colonização e decolonização

Jamile Santos Santana

- 123 -

Somos todos desiguais? Peregrinar em si e encontrar o outro como estrangeiro, revelar segredos, notícias, recriar a memória do mundo

Elen de Fatima Londero

- 135 -

Imigração e pandemia: experimentação do método Photovoice, partindo da colaboração de imigrantes haitianos na Grande São Paulo

Cristiane de Fatima Barbosa

Edna Claudia Guedes de Oliveira

- 143 -

Das máscaras africanas ao Carnaval Sombrio

Paulo de Tarso Zeminian

- 157 -

Saúde mental e esquizofrenia

Ana Cristina Jorge

- 169 -

Binarismo digital entre ódio e esperança: uma análise de sentimentos e discursos de Olavo de Carvalho e seus seguidores enquanto propagadores de discriminação, desinformação e posicionamento político no Youtube antes das eleições de 2018

Thayla Bicalho Bertolozzi

- 183 -

Sobre os/as autores/as

- 211 -

Migração, refúgio, tradução, plurilinguismo e interculturalidade:

análises literárias, históricas, linguísticas e estratégias de sobrevivência física e artística

Paulo Daniel Farah
Artur Matuck
Zilda Márcia Gricoli Iloki

Linguagens da sobrevivência: migrações, interlínguas, narrativas e representações propõe-se a promover reflexões críticas, transdisciplinares, sobre a migração, o refúgio, o exílio, a linguagem, a tradução, as representações do si e do outro, o autorreconhecimento, hibridismos e modelos possíveis de escrita – avançando por conceitos que, muitas vezes, desafiam os fundamentos das áreas delimitadas pelas linhas de pesquisa convencionais. Nesse contexto, preconiza transbordamentos e reporta-se a diversos tipos e gêneros textuais e artísticos.

A disciplina *Linguagens da sobrevivência: migrações, interlínguas, narrativas e representações*, oferecida pelos professores Paulo Daniel Farah, Artur Matuck e Zilda Iloki no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades (PPGHDL), foi criada em parceria com um centro de pesquisa, educação, cultura e ações sociais por e para refugiados e (i)migrantes, a Bibli-ASP, com o intuito de:

- a) fortalecer a descolonização do pensamento por meio da análise de autores e obras que propõem mudanças epistêmicas, além de alterações no sistema de educação;
- b) promover análises históricas, estéticas e literárias;
- c) analisar a escrita no exílio e sua relação com a criação e a subjetivação;
- d) investigar a importância do plurilinguismo e a criação literária interlinguística, suas histórias e teorias, principais autores imigrantes e obras, e suas implicações culturais, sociais, históricas, políticas e identitárias;
- e) elaborar uma metodologia de pesquisa, leitura, escrita, ensino e aprendizagem da criação literária interlinguística, visando ao desenvolvimento de estruturas textuais e formas de conhecimento que integrem as histórias, as teorias, as línguas e as experiências vivenciais e escriturais de autores e indivíduos que vivem na condição de migrantes e-ou refugiado(as);
- f) analisar como obras literárias e dramatúrgicas traduzem eventos próprios da contemporaneidade no contexto das migrações e deslocamen-

tos forçados.

Entre as temáticas centrais deste debate, citam-se:

1. Decolonização;
2. Identidade e pós-colonialismo: interlíngua, lugar de fala e emancipação;
3. Estratégias de sobrevivência artística no espaço urbano: criação, produção e distribuição;
4. Literatura e dramaturgia no exílio: palavras e gestos na interculturalidade e relação com a criação;
5. Representações, pertencas e referências de imigrantes e refugiados nas narrativas e nas artes;
6. Oralidade, escritura, literaturas aljamiadas e língua e cultura de herança;
7. Plurilinguismo e língua não-indo-europeias;
8. Transumância e o artista nômade: literotopia e semiotopia;
9. Escrita interlinguística (Flusser): auto-tradução e estratégias para a escrita pessoal e a auto-expressividade;
10. Tradução intersemiótica;
11. Narrativas, escrita, performance, registro, autoetnografia;
12. Criando na língua do colonizador: literatura, performance e voz; micropolíticas de emancipação;
13. Planejamento e roteirização para o ativismo e participação para a mudança;
14. Demarcação do território: conquista do espaço pessoal por meios expressivos e performáticos.

Ao considerarmos que cada pessoa, em seu fluxo de consciência, constrói sua própria linguagem, o ato de contar a própria história e de transformá-la em narrativas e performances - que revelam seus sentimentos e desejos inconfessos - não deixa de ser uma auto-tradução (Flusser), como um gesto generoso de se expor e alcançar o outro. Os resultados emergem na forma de textos, filmes, narrativas e-ou performances auto-representativas (auto-etnografia), entre outras formas.

A reflexão incide especialmente sobre saberes e obras resultantes da experiência de indivíduos que vivenciaram deslocamentos, cruzando fronteiras e habitando culturas e países distantes de suas terras natais, aprendendo línguas estabelecendo diálogos interculturais. Justamente nesse âmbito, a parceria tradicional entre a USP e a Bibli-ASPA permitiu aliar teoria e prática.

Inserido no contexto internacional e complexo das migrações, o Brasil passou a receber, sobretudo a partir de 2010, de forma crescente e num cená-

rio migratório que se estende até a atualidade, refugiados e imigrantes em elevado grau de vulnerabilidade. Nesse contexto, observa-se no país e no mundo a crescente interconexão entre indivíduos, grupos, sociedades e nações.

Numa conjuntura nacional e mundial de crescente xenofobia, racismo, discriminações, opressões e generalizações contra imigrantes e refugiados, faz-se necessário debater mais – no Brasil e no mundo - sobre essas várias intolerâncias e sobre formas de enfrentá-las em contextos que não se restrinjam a ações imediatistas pós-atrocidades. Particularmente relevantes são as proposições sobre como mudar esse quadro e acerca do papel e do posicionamento do Sul Global nessas relações.

Nos últimos anos, fortaleceram-se estratégias e reivindicações das quais a própria alteração nas estruturas da universidade é decorrente. As cotas nos processos de ingresso, nos programas de graduação e de pós-graduação, embora em níveis distintos, repercutem acentuadamente no perfil demográfico da instituição como um todo. Um exemplo destacado de inclusão, entre outros, é o do Programa de Pós-Graduação em Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades (PPGHDL/USP) com Política de Ações Afirmativas; destinou, em 2022, 80% das vagas para candidatas(os) autodeclaradas(os) negras(os), indígenas, pessoas em situação de refúgio, apátridas e portadoras de visto humanitário, pessoas trans e pessoas com deficiência. O desafio ao privilégio histórico de ser branco, cristão, heterossexual e de origem europeia representado pelas cotas gera ódios, mas sobretudo cura e esperança. O PPGHDL/USP é um dos poucos programas de pós-graduação no Brasil que contemplam refugiado(a)s nas vagas reservadas.

APRENDENDO NA COMUNIDADE COM REFUGIADAS, REFUGIADOS, REFUGIADES E IMIGRANTES

No passado, era comum que a universidade não atribuísse a devida importância a ações realizadas na sociedade e em parceria com a sociedade civil. Em um momento em que as universidades têm valorizado mais o impacto social das ações desenvolvidas por docentes e discentes, o Programa Aprender na Comunidade fortaleceu novas formas de articulação entre docentes e discentes da USP com refugiada/os e imigrantes, das quais as reflexões neste livro se beneficiaram significativamente. Esse Programa configurou-se como uma iniciativa da Pró-Reitoria de Graduação (PRG) da USP que visa apoiar atividades de ensino extramuros desenvolvidas por estudantes, como exercício de sua prática profissional, e oferecer oportunidade para professores e estudantes da universidade, que possam resultar em projetos de referência junto à comunidade. Desde seu lançamento, em 2018, a cada nova edição e análise dos editais, o Programa Aprender na Comunidade apoia o Programa para Refugia-

dos, com destaque para o Programa de Língua Portuguesa e Cultura Brasileira, desenvolvido pela USP e pela Bibli-ASP, de maneira presencial e também em formato online. Tradicionalmente, o curso é oferecido em um local central, de acesso fácil a refugiados que possuem dificuldades em se locomover na cidade de São Paulo e que se deslocam de trem, metrô e ônibus; devido à pandemia, no entanto, passou a ser realizado à distância também; posteriormente, quando o número de pessoas vacinadas aumentou significativamente e quando houve um certo arrefecimento da pandemia, os cursos e as outras atividades do programa passaram a ser presenciais também, além de híbrido e online.

Muitos estudantes são africanos, árabes e sul-americanos, de procedências variadas, como Congo, Gana, Síria, Iraque, Mali, Palestina, Senegal, Venezuela, Sudão e Iêmen. Alguns professores trabalham com alfabetização, uma vez que parte do(a)s refugiado(a)s chega sem saber escrever ou com o domínio da escrita em outros suportes gráficos distintos do latino, como o árabe, o segundo alfabeto mais utilizado no mundo. O Programa para Refugiados teve início em 2003, fundado por professores universitários. Todo o material didático, que é constantemente reformulado e aprimorado, foi desenvolvido com base em elementos que levam em consideração a realidade dos estudantes e a importância de uma formação transdisciplinar. No processo de construção e partilha de saberes, as ações possibilitam a interação entre áreas do conhecimento como linguística, literatura, história, geografia, música, com o apoio de docentes e discentes da USP provindos desses campos.

A iniciativa promove o encontro e a possibilidade de uma abordagem prática do que se estuda no ambiente acadêmico. A dimensão do real e o contato com pessoas reais — com história, cultura, línguas e vontades próprias — proporcionam experiências de enriquecimento cultural e humano ao estudante universitário, que tem a oportunidade de lidar com a interculturalidade (na sua vertente crítica). Participam do projeto pessoas de mais de 45 nacionalidades, e o aprendizado de aspectos relativos aos países de origem do(a)s refugiado(a)s e imigrantes abre caminhos para desenvolver e propor projetos de internacionalização, que se favorecem ainda pela possibilidade de prática de idiomas. Naturalmente, os refugiados não são apenas objetos de pesquisa, possuem agência e podem e devem também ser pesquisadores.

Por meio desse programa e de outras ações que temos procurado promover, a Universidade estreita os vínculos e aprende com e na comunidade, em processo de aprendizado mútuo e de compartilhamento de saberes; beneficia-se amplamente por meio dessa dimensão prática e em conjunto com os estudantes e a comunidade, o que gera experiências e pesquisas relevantes. Por meio das aulas e da amplificação da rede de apoio, é possível ainda trazer para o ambiente universitário o interesse e a disposição do(a)s estudantes refugiado(a)s, que tencionam estudar nas escolas, nos cursos de graduação e nos programas de pós-graduação da USP.

Foto 1: Docentes e discentes no Programa para/por Refugiada/o/es, Bibli-ASPAs e USP, em comemoração do Dia do Professor em 2022



Fonte: Acervo Bibli-ASPAs

Foto 2: Aula para estudantes do Afeganistão promovida diariamente pela Bibli-ASPAs em São Paulo, em parceria com a USP



Fonte: Acervo Bibli-ASPAs

Foto 3: Ação cultural promovida na Bibli-ASP, em São Paulo



Fonte: Acervo Bibli-ASP

Foto 4: Preparação para o Dia da Criança em 2022, na Bibli-ASP



Fonte: Acervo Bibli-ASP

Foto 5: Distribuição de refeições na Bibli-ASP



Fonte: Acervo Bibli-ASP

Docentes e discentes da universidade são integrados de várias formas: participam das discussões e planejamentos, elaboram materiais, ajudam a sistematizar e lecionar português, literatura (especialmente literatura negra), história, geografia, música e arte em geral, envolvem-se no projeto para compreender as culturas trazidas pelo(a)s estudantes do curso e o modo como se relacionam com a brasileira, gerando transformação e compreensão. Conhecem expressões literárias de localidades do Sul Global que normalmente não recebem a devida atenção no sistema educacional brasileiro.

Considerado pela ONU uma iniciativa que ajuda a promover os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS), o Programa de Língua Portuguesa e Cultura Brasileira para Refugiados e Imigrantes promove, em consonância com o quarto ODS, educação de qualidade, desenvolvimento sustentável, concretização de direitos humanos, cultura de paz e não violência, cidadania global e valorização da diversidade cultural e da contribuição da cultura para o desenvolvimento sustentável. O compromisso dos ODS de 2030 de “não deixar ninguém para trás” inclui explicitamente as pessoas em situação de refúgio. Este projeto promove ainda a internacionalização da universidade de forma marcada, incluindo, mas não somente, o convívio de discentes, docentes e pesquisadores(as) com o plurilinguismo e a interculturalidade.

No contexto da pandemia, ampliaram-se, além do apoio pedagógico, a orientação (em português, francês, árabe, inglês, crioulo haitiano, espanhol, wolof e kiswahili) a respeito da pandemia e a expansão do respaldo por meio da distribuição diária de cestas básicas e refeições, assim como máscaras, álcool em gel e cobertores. Também se construiu uma cozinha industrial para o preparo e a distribuição de refeições a refugiado(a)s e moradores em situação de rua; cerca de 1000 refeições passaram a ser produzidas e distribuídas diariamente. O crescimento da fome e os muitos retrocessos verificados no Brasil nos últimos anos, aliados a um discurso de ódio contra grupos historicamente marginalizados, demandam ações dentro e fora da universidade, em estratégias de sobrevivência, em tempos em que o massacre de populações negras, indígenas, trans e de refugiada/os se intensifica.

Encontros literários promovidos por e-ou com autoras e autores em situação de refúgio em São Paulo, como o Sarau “Em Cantos e Versos”, reiteram a importância da literatura num cenário de crescente xenofobia, racismo e intolerância religiosa. Entre as autoras e os autores mais difundidos pelos refugiados, estão: Mahmud Darwish, Ghassan Kanafani, Fadwa Tuqan, Leopold Senghor, Chinamanda Ngozi Adichie, Aimé Césaire e Amílcar Cabral.

Outro tema importante constantemente pesquisado refere-se ao *Adab al-Mahjar*, a literatura da migração árabe. Desde o início do século XX, começou a surgir na América do Norte e na América Latina um movimento que revolucionou toda a literatura árabe; o exílio mostrava-se revigorante. A cultura em língua árabe floresceu na diáspora americana, sobretudo no Brasil, nos Estados

Unidos e na Argentina. Em 1895, iniciou-se a publicação de jornais árabes no Brasil: *Alfayyah* (O liberal), em Campinas, e *Albarázil* (Brasil), em Santos. No continente americano, circulavam centenas de periódicos entre 1900 e 1914.

Literatos árabes que viviam na América (especialmente nas cidades de São Paulo e Nova Iorque) criaram importantes obras de prosa e poesia que serviram de modelo aos autores árabes no Oriente Médio e ajudaram a revitalizar essa literatura. Entre os escritores, destacam-se Jubran Khalil Jubran¹, Mikhail Na'ima e Amin Arrihani, nos Estados Unidos, e Shafiq Maluf, Ilyas Farhat e Rashid Salim Khuri (apelidado de “*acchá'ir alqarawy*”, o poeta camponês), no Brasil.

Em busca da troca de experiências, fundaram-se diversos círculos literários: *Arrábita alqalamiyya* (Liga de Escritores ou Liga Literária), em Nova Iorque, em 20 de abril de 1920; *Al'usba Al'andalusiyya* (Associação ou Liga Andaluza), em São Paulo, em janeiro de 1933; *Annadwa al'adabiyya* (Círculo Literário), em Buenos Aires, no final de 1947; *Annadwa al'adabiyya* (Círculo Literário), em Santiago, em 29 de junho de 1955. As escolas poéticas vinculadas a esses grupos foram comparadas às de Bagdá e de Al-Andalus.

Na primeira metade do século 20, os escritores árabes do *Mahjar* inovaram a temática da poesia árabe e questionaram as formas fixas e a métrica da *qaSída*. Entre as características dessa literatura do *Mahjar*, estão ainda: a nostalgia do lar abandonado, a criação de metros e formas estróficas novas, como o poema em prosa (*chi'r manthúr*) e a “poesia sussurrada” (*chi'r mahmús*) – que puseram fim ao tom declamatório anterior –, um sentimento profundo pela Natureza e metáforas revigoradas.

MAIS ASPECTOS LINGÜÍSTICOS E INTERLINGÜÍSTICA

Além de análises literárias e históricas, *Linguagens da sobrevivência: migrações, interlínguas, narrativas e representações* pesquisa a miscigenação linguística na modernidade e na contemporaneidade, resultante dos processos de mobilidade, migração, nomadismo, guerra, globalização, colonização, exílio e vivência de conectividade digital.

A reflexão sobre o fenômeno da interlingüística incide especialmente sobre literaturas e textualidades resultantes da experiência linguística de indivíduos que vivenciaram deslocamentos, cruzando fronteiras e habitando culturas e países distantes de suas terras natais, aprendendo gradualmente línguas ou que, desde a infância, estiveram expostos a mais de um idioma.

Este fenômeno global de múltiplas causas começou a se tornar eviden-

1 Na obra *Muqaddima lichchi'r al'araby* (Introdução à poesia árabe), Adonis afirma que “com Gibran começa na poesia árabe a visão que aspira a mudar o mundo (...) com ele começa a poesia árabe moderna (...). Gibran não foi apenas o primeiro reformador na poesia árabe. Além disso, ele foi o primeiro modelo para o poeta e a poesia criativa em seu sentido moderno”. Ver ADONIS. *Muqaddima lichchi'r al'araby*, Beirute: Dár al'awda, 1979, pp. 79-82.

te com os efeitos da industrialização e o crescimento das grandes cidades no século XIX, intensificando-se no século XX e expandindo planetariamente no século XXI, com o contínuo aumento da mobilidade e, mais recentemente, com a porosidade das fronteiras geopolíticas através das tecnologias, provendo o surgimento de uma textualidade interlinguística, centrada no ciberespaço e nas redes sociais.

A proposta da interlinguística enquanto campo de conhecimento é a de investigar autoras, autores e textos, teóricos e literários, de diversas origens, línguas, nacionalidades e culturas, que expressaram em suas obras uma inquietação quanto ao uso da língua materna, seja por vivenciarem uma situação de movimento transnacional, migração, invasão territorial, ou imposição linguística, ou por vivenciarem um drama psicossocial com efeitos em sua construção textual.

A interlinguística é compreendida, neste contexto de pesquisa, como a qualidade característica de textos que mesclam duas ou mais línguas e, eventualmente, como a qualidade de textos ou obras monolingüísticas que, ainda assim, mantêm uma relação com outras línguas, revelada e transparente ou implícita e oculta, seja através da tradução, da interpretação, da construção sintática ou da adaptação lexical.

Em verdade, historicamente o fenômeno da criação textual interlinguística pode ser rastreado nos movimentos migratórios espontâneos ou impostos aos povos. Nesse contexto, é possível lembrar do nomadismo de populações ancestrais (e contemporâneas, apesar das crescentes restrições ao direito básico da mobilidade).

Na obra *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Arjun Appadurai pondera que, em mobilizações interfronteiriças e identidades pós-nacionais, constitui-se uma situação de heterolingüidade, de territórios contendo simultaneamente múltiplas línguas, gerando uma inevitável tensão entre línguas e seus falantes, mas também um gradual plurilingüismo, uma dialética de integração, resistência e competição.

O fenômeno da interlinguística tornou-se uma questão para as teorias da tradução e da diversidade linguística refletindo-se em autoras e autores que recusam, reconstróem ou interferem em suas línguas maternas, e também para uma diversidade de comunidades heterolingüísticas.

Na teoria literária e na literatura comparada, a escritura que atravessa os domínios restritos das línguas nacionais ganhou reconhecimento através da produção de diversos autores, atuantes desde meados do século XX, que absorveram histórias linguísticas particulares, para criar obras que alcançaram relevância e impacto na literatura e na escrita contemporâneas.

É possível propor um processo de investigação e produção no qual, tanto o objeto de estudo como o próprio método utilizado, são observados através de uma dinâmica de inter-relação entre o pensamento, a história, a escrita e

as tecnologias contemporâneas. Cada passo da pesquisa implica uma pequena contribuição para o todo, que deve ser pensado em suas partes componentes, as quais podem, por sua vez, ser estruturadas como segue:

a) Investigação da criação literária interlinguística, suas histórias e teorias, principais autores e obras, e suas implicações culturais, sociais, históricas, políticas e identitárias.

b) Elaboração de metodologia de pesquisa, leitura, escrita, ensino e editoração da criação literária interlinguística, visando o desenvolvimento de estruturas textuais e formas de conhecimento que integrem as histórias, as teorias, as línguas além das experiências vivenciais e escriturais de autores e indivíduos num sistema hipertextual.

c) Desenvolvimento de um método escritural que investigue as potencialidades da Escrita Digital, tanto como ferramenta de pesquisa (estatística computacional, repositório de textos, classificação e busca) quanto como um novo meio de produção textual. O objetivo é a instauração de um processo meta-autoral, público, interativo e participante de produção textual, com pleno uso de *softwares* e *hardwares*, de programação computacional e das potencialidades da Internet e da *Web*.

d) Fundamentação teórica com base em teóricos, historiadores, filósofos, críticos, especialistas e na bibliografia coletada, buscando especialmente aqueles que, eles mesmos, passaram por uma vivência interlinguística.

e) Investigação visando o desenvolvimento de um processo de *leitura* digital de obras originais dos autores selecionados, e de textos teóricos, históricos e críticos, almejando a formação de um amplo repositório de textos (*hiperciclopédia*), acessíveis às ferramentas digitais de tratamento da informação textual, para possibilitar formas contemporâneas de produção textual e de tradução automática e cooperada, tanto individuais como coletivas e reticulares.

f) Investigação de processo de *escrita* digital, que incorpore formas contemporâneas da autoria digital, enfatizando processos de arquivamento, catalogação, organização, etiquetagem, hipertextualização, tradução automática e cooperada homem-máquina.

g) Investigação de processo semi-automatizado de tradução criativa ou adaptação cooperada de textos, baseado em técnicas de tradução e reelaboração textuais, visando a plena utilização de tecnologias digitais nos processos escriturais, propondo a criação de uma metodologia de produção textual e elaboração conceitual.

h) Elaboração de documento enfatizando a perspectiva histórica, social, cultural, teórica, literária, linguística e identitária, conjugando as obras e autores selecionados, avaliados a partir de uma perspectiva teórica e histórica, também caracterizada pela interculturalidade e pela inter-

linguística - visando o estabelecimento de um método de trabalho de criação textual fundado na tradução cooperada, na estruturação e na navegação hipertextual, na escrita em rede e no uso da netnografia.

Cada uma dessas etapas integra um pensamento acerca da interlinguística como campo e objeto de estudos, indicando caminhos de condução dessa busca pelo conhecimento acerca do pensar/falar/ler/escrever entre línguas e culturas. Há, a nosso ver, um caudal de possibilidades na intersecção entre comunicação, tecnologia e produção artística multi- e interlinguística, sendo possível conceber uma maior convergência entre homem e máquina na análise e geração de textos e falas que envolvam mais de uma língua ou linguagem. Noutras palavras, a busca pela interlinguística há de passar pelo crescente trabalho cooperativo entre homens e máquinas que têm, elas mesmas, suas próprias linguagens artificiais – igualmente de interesse neste projeto.

O estudo, a pesquisa, o conhecimento, a história, a divulgação e a prática da criação textual interlinguística reveste-se atualmente de destacada importância, considerando-se o contínuo processo de globalização social, econômica e cultural, o exponencial aumento da mobilidade humana em todo o planeta, e a crescente interconexão entre indivíduos, grupos, sociedades e nações.

A literatura interlinguística reflete um fenômeno de transformação das representações identitárias, um realinhamento dos indivíduos e grupos no processo de auto-identificação, extrapolando as formações do nacionalismo, caracterizadas por alianças com a língua e o Estado, direcionando-se para outras, de caráter transnacional e interlinguístico.

A tendência revela um momento de transição da identidade individual, grupal e coletiva, centradas no lugar do Estado-nação e na língua nacional, para formações de identidades que representem mobilidade, migração, miscigenação, interconexão, desidentificação e fragmentação. Este processo mutacional, de natureza social, cultural, política, territorial e linguística deve acelerar-se no decorrer das próximas décadas, na esteira da crescente planetarização propiciada pela conectividade e textualidade digitais, e pelo aumento da mobilidade e movimentos migratórios.

A compreensão destas identidades transnacionais e interlinguísticas, refletindo movimentação transregional, interconexão planetária e diálogo intercultural, torna-se relevante, tanto para evidenciar, analisar e compreender, como para impulsionar esta tendência de integração e intercomunicação planetárias.

Na contemporaneidade, a identidade do sujeito (refletida na permanência em sua língua nativa) desvanece-se num ambiente caracterizado pela experiência da diversidade, miscigenação e diálogo intelectual, literário, teórico e político. Certos movimentos buscam deliberadamente uma desterritorialização, fazendo uso intenso da tradução e conseqüente redisseminação de textos, expressando seus conceitos, propostas e estratégias de ação.

As realidades anunciadas pelas mídias, especialmente a internet e a televisão, repercutem uma sucessão de eventos cada vez mais dispersos pelo planeta, evidenciando uma diversidade cultural e uma pluralidade linguística que desafiam as individualidades tradicionais, sugerindo um conceito emergente de identidade interlinguística e intercultural.

Os sujeitos se veem confrontados pela experiência do múltiplo, do diverso, do inusitado, do distante, dos antípodas e, também, de realidades escalares dos micro e macrouniversos. Seus lugares, tempos, corpos, relações e identidades se veem desafiados por uma sobrecarga de estímulos, que provocam um realinhamento perceptivo, cognitivo, psíquico e identitário.

Diante disso, a língua enquanto veículo expressivo surge, eventualmente, como insuficiente e monotônica. Para determinadas culturas, sensíveis à materialidade dos signos, a língua nativa surge como faltante de termos, expressões, vocábulos e sintaxes para representar a experiência de um sujeito atravessado por diversas línguas, territórios, dimensões e realidades, vivenciando um tempo hipermidiatizado, auscultando uma multiplicidade de linguagens, um espaço interlinguístico.

A compreensão, a vivência, o estudo, a pesquisa e o interesse pela textualidade de caráter interlinguístico revelam-se, portanto, como um tema de extrema importância, ainda que insuficientemente estudado ou discutido. O propósito deste campo transdisciplinar é o de estimular esta temática em áreas correlatas, inovando, a partir de pesquisas, a metodologia e os processos linguísticos textuais de criação, produção e disseminação de conteúdos.

Esta investigação fundamenta-se na busca de uma abordagem teórica convergente com a temática da interlinguística, privilegiando proposições e experiências de autores envolvidos com a vivência por vezes inquietante de múltiplas línguas, culturas e territórios.

A trajetória teórica fundamenta-se, portanto, nas reflexões críticas e filosóficas sobre a linguagem, a tradução, a migração, o refúgio, a apatridia, o exílio, o estrangeiro, a hipertextualidade, o plurilinguismo, avançando por conceitos que, muitas vezes, desafiam os fundamentos das áreas delimitadas de pesquisa, propondo transbordamentos, e abarcando diversas disciplinas e gêneros textuais.

Jacques Derrida é um autor exemplar neste sentido, pois sua trajetória pessoal, cultural e linguística – nascido na Argélia e emigrado para a França – contribui para uma escrita inquieta e para reflexões que incidem diretamente sobre o tema em questão, como se revela em sua autobiografia *O monolingüismo do outro*:

Qualquer cultura é originariamente colonial. Não tenhamos apenas a etimologia em conta para o lembrar. Toda a cultura se institui pela imposição unilateral de alguma ‘política’ da língua. A magistralidade começa, como se sabe, pelo poder de nomear, de impor e de legitimar as designações. [...] Esta

imposição soberana pode ser aberta, legal, armada ou manhosa, dissimulada através dos álibis do humanismo ‘universal’, por vezes da hospitalidade mais generosa. Segue ou precede sempre a cultura como a sua sombra. (DERRIDA, 2001, p. 55).

Julia Kristeva, nascida na Bulgária e emigrada também para a França, na década de 1960, no livro *Estrangeiros para nós mesmos*, conduz-nos a uma rica reflexão sobre a situação do sujeito deslocado, inspirando-se no romance *O Estrangeiro*, de Albert Camus.

O estrangeiro seria o filho de um pai cuja existência não deixa dúvida alguma, mas cuja presença não o detém. A rejeição de um lado, o inacessível do outro: se tiver forças para não sucumbir a isso, resta procurar um caminho. [...] Nenhum obstáculo o retém e todos os sofrimentos, todos os insultos, todas as rejeições que lhe são indiferentes na busca desse território invisível e prometido, desse que país que não existe mas que ele traz no seu sonho e que deve realmente ser chamado de um além. O estrangeiro, portanto, é aquele que perdeu a mãe. Camus soube reconhecê-lo: o seu Estrangeiro revela-se na morte da mãe. Pouco se observou o quanto esse órfão frio, cuja indiferença pode voltar-me para o crie, é um fanático da ausência. (KRISTEVA, 1994, p. 13).

Tzvetan Todorov, filósofo e linguista búlgaro, radicado em Paris a partir de 1963, reflete sua trajetória pessoal em seu pensamento crítico. Todorov nasceu em Sófia, em 1939, mas viveu na França e construiu sua obra em francês. Em *Nós e os outros: a reflexão francesa sobre a diversidade humana*, Todorov relata o processo histórico de elaboração de conceitos relativos à diversidade humana por autores franceses desde o século XVII, enfatizando a questão da construção ideológica.

Um pensador que contribuiu para pensar a interlinguística é Vilém Flusser. Tanto em proposições teóricas, presentes em seu livro *Língua e Realidade*, como em propostas metodológicas, especialmente a da autotradução e a da retradução, seguiu na prática e refletiu a respeito. Segundo Flusser (1976, p. 505), “a teoria da tradução é Epistemologia”.

Sabe-se que um dos desafios principais durante o processo de tradução é refletir sobre o quanto o texto de chegada pode afastar-se do texto de partida, ou seja, quão literal a tradução deve ser. Na autotradução, como nos demonstra Flusser, há mais liberdade nesse movimento, uma vez que não são tão demarcadas as fronteiras entre “original” e “tradução”.

Como se pode observar, migração, refúgio, tradução, plurilinguismo, interculturalidade crítica e narrativa interlinguística são eixos importantes na reflexão que propomos.

Este livro apresenta, assim, reflexões de docentes, discentes e pesquisadores acerca de *Linguagens da sobrevivência: migrações, interlínguas, narrativas e representações* com base em análises promovidas pela disciplina desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Humanidades, Direitos e Outras

Legitimidades da Universidade de São Paulo, discussões promovidas nos últimos anos (com destaque para 2020 e o período posterior), em ações práticas e teóricas, e em atividades e debates de núcleos de pesquisa, sobretudo o grupo “Temáticas, narrativas e representações árabes, africanas, asiáticas e sul-americanas e de comunidades diaspóricas” (registrado no CNPq em 2009) e o grupo Diálogos Interculturais do Instituto de Estudos Avançados da USP.

Esta obra conta com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), à qual agradecemos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAS, I. *Achchi’r al’arabiy* الشعر العربي (Poesia árabe). Kuwait: Almajlis alwataniy liththaqafa walfunun wal’adab, 1978.

ABDALA JUNIOR, B. *De vôos e ilhas: literatura e comunitarismos*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

ABDALA JUNIOR, B. *Fronteiras múltiplas, identidades culturais: um ensaio sobre mestiçagem e hibridismo cultural*. São Paulo: Editora SENAC, 2002.

ANDERSON, B. *Comunidades imaginadas* (Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo). Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1993.

APPADURAI, Arjun. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

APPADURAI, Arjun. *Dimensões Culturais da Globalização*. Lisboa: Editorial Teorema, 2004.

APPADURAI, Arjun. *O Medo ao Pequeno Número: ensaio sobre a geografia da raiva*. São Paulo: Iluminuras, Itaú Cultural, 2009.

ARENDDT, H. *A condição humana*, 10a ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

ASWANY, A. *O Edifício Yacubian*. Tradução do árabe e glossário de Paulo Daniel Farah. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

BACHELARD, G. *A Terra e os devaneios da vontade: ensaio sobre a imaginação das forças*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

BADIE, B. *La fin des territoires*. Paris: Fayard, 1995.

BAKHTIN, M. *Questões de literatura e de estética (A teoria do Romance)*. São Paulo: Hucitec, 1988.

BATTUTA, Ibn. *Rihla: Obra-prima das Contemplações sobre as Curiosidades das Civilizações e as Maravilhas das Peregrinações*. Tradução e notas: Paulo Daniel Farah. São Paulo: Edições BibliASPA, 2009.

- BENARAB, A. *Les voix de l'exil*. Paris: L'Harmattan, 1994.
- BERNARDO, Gustavo; FINGER, Anke; GULDIN, Rainer. *Vilém Flusser: uma introdução*, São Paulo: Annablume, 2008.
- BHABHA, H. K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- BLATICKOVA, Eva. *A época brasileira de Vilém Flusser*. São Paulo: Annablume, 2010.
- BOSI, A. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- BOURDIER, P. *Images d'Algérie: une affinité élective*. Paris: Actes Sud/Camera Austria/Fondation Liber, 2003.
- CANCLINI, N. *Culturas híbridas*. São Paulo: Edusp, 1997.
- CASTELLANI, CHIAPPARO & LEUWERS, Eds. *Littérature et Nation: La langue de l'autre ou la double identité de l'écriture*. Tours: Université de Tours, 2001.
- CORDINGLEY, Anthony. *Self-translation: Brokering Originality in Hybrid Culture*. Londres: Bloomsbury, Bloomsbury Studies in Translation, 2013.
- CORDINGLEY, Anthony. *Collaborative translation: from the renaissance to the digital age*. Londres: Bloomsbury, 2016.
- CRARY, J. *Techniques of the Observer: On Vision and Modernity in the Nineteenth Century*. Cambridge: MIT Press, 1990.
- DARWICH, M. *A terra nos é estreita e outros poemas*. Tradução do original árabe, notas e análise de Paulo Daniel Farah. São Paulo: Edições BibliASPA, 2012 (3ª edição).
- DE ANDRADE, Oswald (1991). Oswald de Andrade's "Cannibalist Manifesto", translated by Leslie Bary, *Latin American Literary Review*, Vol. 19, No. 38 (Jul. - Dec., 1991), pp. 38-47.
- DERRIDA, Jacques. *Monolingualism of the other: or the Prosthesis of Origin*. Califórnia: Stanford University Press, 1998.
- DERRIDA, Jacques. *O Monolinguismo do Outro ou a prótese da origem*, trad. de Fernanda Bernardo, Porto, Campo das Letras, 2001.
- EVANGELISTA, Elin-Maria. *Writing in Translation: A New Self in a Second Language*. In: CORDINGLEY, Anthony. *Self-translation: Brokering Originality in Hybrid Culture*.. Londres: Bloomsbury, 2013.
- FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- FANON, Frantz. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Salvador: Edufba, 2008.
- FARAH, Paulo Daniel. *Islã*. São Paulo: Publifolha, 2001.
- FARAH, Paulo Daniel. *Deleite do estrangeiro em tudo o que é espantoso e mara-*

vilhoso: estudo de um relato de viagem bagdali. Rio de Janeiro, Argel, Caracas: BibliASPA, Fundação Biblioteca Nacional, Bibliothèque Nationale d'Algérie e Biblioteca Nacional de Caracas, 2007.

FARAH, Paulo Daniel. *Islã: Arte e Civilização*. Rio de Janeiro: Centro Cultural Banco do Brasil, 2011.

FARAH, Paulo Daniel. "Combate à xenofobia, ao racismo e à intolerância" in *Dossiê Interculturalidades, Revista USP*. São Paulo, n. 114, p. 11-30, julho-set/2017. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/142365>. Acesso em: 12 jun. 2022.

FARAH, Paulo Daniel (ed.) *Diálogos e Resistências: a África no Brasil e o Brasil na África*. São Paulo: Edições BibliASPA e NAP Brasil África/USP, 2021.

FLUSSER, Vilém. *The Freedom of the Migrant: Objections to Nationalism*, University of Illinois Press, 2003.

FLUSSER, Vilém. Em Busca de Significado. In: LADUSĂNS, Stanislavs. *Rumos da filosofia atual no Brasil em autorretratos*. São Paulo: Loyola, 1976.

FLUSSER, Vilém. *Língua e realidade*. São Paulo: Annablume, 3ª edição, 2007.

FLUSSER, Vilém. *Fenomenologia do brasileiro: em busca de um novo homem*, Rio de Janeiro: Editora da UERJ, 1998.

GULDIN, Rainer, Translation, Self-Translation, Retranslation. Exploring Vilém Flusser's Multilingual Writing Practice, in Rainer Guldin (Ed.). *Das Spiel mit der Übersetzung. Figuren der Mehrsprachigkeit im Werk Vilém Flussers*. Tübingen und Basel, 2004.

GULDIN, Rainier. Translating Philosophy: Vilém Flusser's Practice of Multiple Self-Translation, in: CORDINGLEY, Anthony. *Self-translation: Brokering Originality in Hybrid Culture..* Londres: Bloomsbury, 2013.

GULDIN, Rainer. *Pensar entre línguas: a teoria da tradução de Vilém Flusser*. São Paulo: Annablume, 2010.

GULDIN, Rainer. Tradução e escrita multilinguística. In: BERNARDO, Gustavo; FINGER, Anke; GULDIN, Rainer. *Vilém Flusser: uma introdução*. São Paulo: Annablume, 2008.

GOENAWAN, M. *Conversations with difference*. Jakarta: Tempo, 2002.

KHANNA, Ranjana. *Dark Continents – Psychoanalysis and Colonialism*. Durham and London: Duke University Press, 2003.

KI-ZERBO, Joseph (org.). *História Geral da África*. Vol. I. Brasília: Unesco, 2010.

KING, R. et al. *Writing Across Worlds: Literature and Migration*. Londres: Routledge, 1994.

KLIMKIEWICZ, Aurelia. Between languages: metalinguistic elements in fiction and multilingual self-dialogue. In: CORDINGLEY, Anthony. *Self-translation: Brokering Originality in Hybrid Culture*. Londres: Bloomsbury, Bloomsbury Studies in Translation, 2013.

KNAUF, E. A. *Ishmael: Untersuchungen zur Geschichte Palästins und Nordarabiens im des 1sten Jahrtausends vChr*. Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1989.

KRISTEVA, Julia. *Estrangeiros para nós mesmos*. Tradução Maria Carlota Carvalho Gomes. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

MAALOUF, Amin. *Les identités meurtrières*. Paris: LGF, 2001.

MAHFUZ, N. *O Beco do Pilão*. Tradução do original árabe, notas e posfácio de Paulo Daniel Farah. São Paulo: Editora Planeta, 2003.

MATUCK, Artur. *Kadmonvort: Habitante do Terceiro Planeta*, Primeiro Volume, Coleção Stelo Binara, Editora Escuta, São Paulo, 2014.

MATUCK, Artur. *Ataris Vort no Planeta Megga: Jornada para Alpha Centauri*, Segundo Volume, Coleção Stelo Binara, Editora Escuta, São Paulo, 2014.

MATUCK, Artur. *Iompostioma: Eksperimento de Criogenia*, Terceiro Volume, Coleção Stelo Binara, Editora Escuta, São Paulo, 2014.

MEERZON, Yanna & DAVIS, Natasha. *Staging an Exilic Autobiography: On the pleasures and frustrations of repetitions and returns*. Performance Research: On Repetition, Vol. 5, n. 5, 2015.

MORCILLO, Françoise et PÉLAGE, Catherine. *Littératures en Mutation, Écrire dans une autre langue*, Paradigme Publications Universitaires, Orleans, 2014.

NAÏR, S. LUCAS. J. *Le déplacement du monde: immigration et thématiques identitaire*. Paris: Kimé, 1996.

NEUMAIER, D. « Judy Baca : our people are the internal exiles » In: *Cultures in Contention*, 62-75. Seattle: Real Comet Pres, 1985.

PLAZA, J. *Tradução intersemiótica*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

RUSHDIE, S. *Imaginary homelands*. Londres: Granta Books, 1992.

SAID, E. *Orientalismo (O Oriente como invenção do Ocidente)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SAID, E. *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das letras, 2003.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Orgs.) *Epistemologias do Sul*. São. Paulo; Editora Cortez. 2010

SANTOS, Boaventura de Sousa. *O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

- SARTRE, J. P. *Colonialismo e neo-colonialismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968.
- SEIDEL, M. *Exile and the Narrative Imagination*. New Haven & Londres: Yale University Press, 1986.
- STEINER, G. *Language & Silence: essays on language, literature and the inhuman*. New Haven and London: Yale University Press, 1998.
- SUBIRATS, E. *Memoria y exilio*. Buenos Aires: Lozada Editoria, 2003.
- TODOROV, Tzvetan. *The Conquest of America: The question of the Other*. Translated by Richard Howard. NY: Harper & Row, 1984. (Editions du Seuil, 1982).
- TODOROV, T. *Nós e os outros*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- TODOROV, Tzvetan. *L'homme dépaycé*. Paris: Le Seuil, 1996.
- WEIL, S. *L'enracinement: prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*. Paris: Gallimard, 1949.
- WODICZKO, Krzysztof. Designing for the City of Strangers (1997), in: WODICZKO, K. *Critical vehicles: writings, projects, interviews*, Massachusetts Institute of Technology, 1999.
- ZAKKA, N (ed.). *Littératures et cultures d'exil*. Lille : Presses Universitaires de Lille, 1993.
- ZAYYAD, T. *Achuddu 'alà ayadikum* (Aperto suas mãos). [s.l.]: Matbaát Alittihád, 1966.

Para onde iremos após a última fronteira?

Reflexões sobre migração, apatridia e refúgio no Brasil e no mundo em novos horizontes epistemológicos, narrativos e plurilíngues

Paulo Daniel Farah

Para onde iremos após a última fronteira?

Para onde voarão os pássaros após o último céu?

Mahmud Darwich

Em *Por que deixaste o cavalo sozinho?*

A mobilidade como estratégia de sobrevivência, por necessidade, precisão, inquietude, aprimoramento, evolução econômica ou espiritual, envolve uma ampliação dos horizontes não apenas geográficos, mas também epistemológicos, em busca de conhecimento.

Movimentos migratórios são fenômenos históricos que se prolongam até a atualidade, e os fluxos de refugiado(a)s¹, deslocado(a)s², migrantes³ e apátridas⁴ não cessarão nem se reduzirão; como indicam os números da ONU, a tendência é que se tornem cada vez maiores. Nesse contexto, intensificam-se também os questionamentos e as tentativas de compreensão.

A condição de refúgio gera sentimentos de tristeza e nostalgia, mas também a vontade de desvendar horizontes inexplorados, como revela o poema *لماذا تركت الحصان وحيدا؟* (A terra nos é estreita), da obra

1 São pessoas que se encontram fora do seu país por causa de fundado temor de perseguição por motivos de raça, religião, nacionalidade, opinião política ou participação em grupos sociais, e que não podem (ou não querem) voltar para casa, de acordo com a Convenção das Nações Unidas de 1951 relativa ao Estatuto dos Refugiados. Posteriormente, definições mais amplas passaram a considerar como refugiados as pessoas obrigadas a deixar seu país devido a conflitos armados, violência generalizada e violação maciça dos direitos humanos. Disponível em: <https://bibliasp.org/informacoes-sobre-refugiados/>. Acesso em 15 jun.2022.

2 São indivíduos que podem fugir de casa por razões similares às dos refugiados (conflitos armados ou perseguições, violações de direitos humanos), mas dentro de seu próprio país; portanto, continuam, legalmente, sob a proteção de seus próprios governos, mesmo que esse governo seja, muitas vezes, a causa de sua fuga. Disponível em: <https://www.msf.org/o-que-fazemos/atuacao/refugiados-e-deslocados-internos>. Acesso em: 15 jun. 2022.

3 São indivíduos que escolhem se deslocar não por causa de uma ameaça direta de perseguição ou morte, mas principalmente para melhorar sua vida em busca de trabalho ou educação, por reunião familiar ou por outras razões. À diferença dos refugiados, que não podem voltar ao seu país, os imigrantes podem continuar a receber a proteção do seu governo. Disponível em: <https://www.acnur.org/portugues/2015/10/01/refugiado-ou-migrante-o-acnur-incentiva-a-usar-o-termo-correto/>. Acesso em: 15 jun. 2022.

4 São pessoas que não têm sua nacionalidade reconhecida por nenhum país. A apatridia ocorre por várias razões, como discriminação contra minorias na legislação nacional, falha em reconhecer todos os residentes do país como cidadãos quando este país se torna independente (secessão de Estados) e conflitos de leis entre países. A apatridia, às vezes, é considerada um problema invisível, porque as pessoas apátridas muitas vezes permanecem invisíveis e desconhecidas. Disponível em <https://www.acnur.org/portugues/quem-ajudamos/apatridas/>. Acesso em 16 jun.2022.

Por que deixaste o cavalo sozinho?, do poeta palestino Mahmud Darwich:

A terra nos é estreita.
Ela nos encurrala no último desfiladeiro.
E nós nos despimos dos membros
Para passar⁵.
A terra nos espreme.
Fôssemos nós o seu trigo para morrer e ressuscitar.
Fosse ela a nossa mãe para se compadecer de nós.
[...]
Para onde iremos após a última fronteira?
Para onde voarão os pássaros após o último céu?
Onde dormirão as plantas após o último ar?
(DARWICH, 2009, p. 194)

Darwich nasceu em 1942 na aldeia de Birwa, nos arredores de Akka (Acre), perto da costa mediterrânea da Palestina. Em 1948, seu pai, que trabalhava no campo, foi morto durante um ataque israelense contra a aldeia. Darwich e sua família tiveram de abandonar aquela terra e morar num campo de refugiados no Líbano; em 1950⁶, retornou clandestinamente para a Palestina tornada Israel. Birwa havia sido riscada do mapa.

De várias formas, o exílio é uma experiência contínua na vida de Darwich: exílio do lar físico, exílio na língua, exílio na herança literária. O poeta se considera um exilado desde que deixou Birwa, aos seis anos de idade. O exílio se tornou parte de sua identidade, assim como da identidade nacional dos palestinos.

No que me diz respeito, eu não posso reclamar do exílio. Ele tem sido muito generoso comigo. Ensinou-me, ampliou os horizontes de minha humanidade e da minha língua, permitiu-me promover o diálogo entre os povos e as culturas. Eu não posso dispensá-lo, já que ele se tornou parte de mim mesmo. (DARWICH, 1998, p. 230)

O exílio é o lugar ou o estado da ausência voluntária ou forçada do lar, da terra natal. Cada ausência é também uma presença em algum outro lugar, condição ou emoção. O autor palestino descreve o exílio como a base de sua humanidade:

5 Para garantir a relação com a terra, os corpos se desmembram, e as histórias se fragmentam. O poeta se mostra disposto a morrer e ressuscitar por ela. A necessidade de recitar a história é ameaçada por um apagamento contínuo e uma tentativa de impedir esses relatos e sua integridade.

6 Neste ano, com a Lei da Propriedade Absentista, a terra considerada “abandonada” era confiscada. Os árabes israelenses, banidos da cidade ou aldeia natal pelo governo militar, mas que continuaram a viver no território tornado Israel, foram considerados “absentistas presentes”.

Eu deveria retornar para viver em Haifa ou em Akka, e o exílio me acompanharia. É um exílio humano no sentido mais amplo, e ele é a base de minha humanidade. O exílio é algo relativo. Ele poderia ter mais influência na pátria do que tem fora dela. (DARWICH, 1998, p. 230)

Entre outras, o livro *Por que deixaste o cavalo sozinho?* revela uma recriação constante do lar na poesia de Darwich. De acordo com o crítico literário Najat Rahman, o exílio nessa produção poética atua como “o espaço da literatura”:

O exílio é, num certo sentido, o “espaço da literatura”, o espaço da retirada que oferece a solidão para o escritor que vagueia num deserto inacessível e que poupa a ele as demandas de todo dia, mas lhe nega o poder que vem daí. (DARWICH, 1998, p. 30).

A ambivalência é característica do exílio e da escrita do exílio. Para Edward Said, o exílio é “a vida levada fora da ordem habitual. É nômade, descentrada, contrapontística, mas, assim que nos acostumamos a ela, sua força desestabilizadora entra em erupção novamente”. (SAID, 2003, p. 60).

A identidade de Darwich também está orientada para o futuro, para o que os palestinos querem fazer em sua terra quando puderem escolher. Darwich recorda uma conversa na qual o escritor barcelonense Juan Goytisolo diz a Jean Genet: “A pátria é a idéia mais ridícula que existe, a não ser para aqueles que foram privados dela, como os palestinos... O que vai acontecer depois que os palestinos retomarem sua pátria?”. Genet, que estivera em Beirute quando o Exército de Israel invadiu o Líbano, em 1982, e visitara os campos de refugiados de Sabra e Chatila antes que os cadáveres fossem retirados do local⁷, responde: “Então eles terão o direito de expulsá-la pela janela”. (DARWICH, 1998, p. 14)

Enquanto os palestinos não obtêm um Estado soberano, Darwich não só celebra as memórias de sua terra natal como também exorta os palestinos a manter a resistência e a paciência. No poema “A Tragédia de Narciso e a Comédia de Prata”, afirma que o exílio nunca foi em vão e que terra é herdada da mesma forma que a língua:

Nunca nossos exílios foram vãos, jamais em vão fomos exilados. Os mortos se estenderão sem constrição. Aos vivos de chorar a calma do vento, de aprender a abrir as janelas, de ver o que o passado fez de seu presente e de chorar suavemente, suavemente, que o inimigo não ouça o que há neles de cerâmica quebrada. Mártires, vocês têm razão. A casa é mais bela que o caminho da casa. A despeito da traição das flores. Mas as janelas não se abrem mais para o céu do coração e o exílio é o exílio. Aqui e lá. Nunca em vão fomos exilados e nossos exílios não se passaram em vão.

E a terra

⁷ Em *Quatre heures à Chatila*, Genet descreve o horror da experiência e o “trabalho sujo” (nas palavras do autor) realizado pelas milícias locais em convivência com o Exército israelense.

Se transmite
Como a língua. (DARWICH, 1990, p. 52)

Michael Seidel define um exilado como “alguém que habita um lugar e lembra ou projeta a realidade de um outro”, tendo, dessa forma, a habilidade de evocar duas realidades simultaneamente (SEIDEL, 1986, p. 54). Salman Rushdie concorda que o exílio acarreta o desejo de reivindicar ou de lembrar o que foi perdido, mas afirma que o resultado é sempre uma ficção:

Pode ser que os escritores na minha posição, exilados, emigrantes ou expatriados, sejam assaltados por algum sentimento de perda, algum desejo de reclamar, de olhar para trás, mesmo com o risco de ser transformado em estátuas de sal. Mas, se nós olharmos para trás, devemos também fazer isso com o conhecimento – que dá vazão a profundas incertezas – de que nossa alienação física da Índia significa quase inevitavelmente que não seremos capazes de reclamar precisamente a coisa que foi perdida; que criaremos, em resumo, ficções, não cidades ou aldeias reais, mas sim invisíveis, pátrias imaginárias, Índias da mente. (RUSHDIE, 1992, p. 10)

A literatura do exílio assume formas diferentes; em relação a isso, Jo-Marie Claassen afirma que há formas que são mais comuns a esse gênero, como a “conversa com um amigo ausente” (CLAASEN, 1999, p. 12). Para ela,

A literatura de exílio não está confinada a um único *modo* (prosa ou poesia) ou a uma única *maneira* de apresentação (narrativa dramática, descritiva ou autobiográfica). Seu estudo abrange a maneira de apresentação, o *objeto* da apresentação e o *público* ou leitor como *receptor*. (CLAASEN, 1999, p.14) 14).

A escrita do exílio pode ser também uma estratégia de reclamar o que está perdido, seja a geografia ou a identidade. Edward Said vê uma relação íntima entre o exílio e a criação:

Grande parte da vida de um exilado é ocupada em compensar a perda desorientadora, criando um novo mundo para governar. Não surpreende que tantos exilados sejam romancistas, jogadores de xadrez, ativistas políticos e intelectuais. Essas ocupações exigem um investimento mínimo em objetos e dão um grande valor à mobilidade e à perícia. O novo mundo do exilado é logicamente artificial e a sua irrealidade se parece com a ficção. George Lukács, na *Teoria do Romance*⁸, sustentou de modo convincente que o romance, forma literária criada a partir da irrealidade da ambição e da fantasia, é a forma da “ausência de uma pátria transcendental”. (SAID, 2003, p. 54-55)

8 Ver LUKÁCS, G. *A Teoria do Romance*. São Paulo: Duas Cidades, Editora 34, 2000.

A distância estabelecida pelo exílio é vista por alguns autores como um pré-requisito para a criação artística: “Apenas o indivíduo exilado pode manter uma distância suficiente da sociedade para ser realmente criativo”. (DIETZ, 1992, p. 107)

De acordo com Simon Gikandi, a distância também torna possível expor os paradigmas ou “textos” coloniais, pois permite que o imigrante assuma o espaço simbólico, se não o físico:

a estratégia do deslocamento surge da necessidade de desconstruir o texto colonial e simultaneamente desenvolver um discurso como uma forma de crítica cultural que permitirá ao escritor negar a relação colonial maniqueísta e o espaço social compartimentado. (GIKANDI, 1992, p. 42)

Mesmo as tentativas mais elaboradas de transformar o exílio em arte escondem uma realidade de trauma e tragédia a afetar a vidas das pessoas reais. Said emitiu um alerta contra o ato de tornar o exílio “literário”, que, segundo ele, pode diminuir a realidade histórica do exílio:

Na melhor das hipóteses, a literatura sobre o exílio objetiva uma angústia e uma condição que a maioria das pessoas raramente experimenta em primeira mão; mas pensar que o exílio é benéfico para essa literatura é banalizar suas mutilações, as perdas que inflige aos que as sofrem, a mudez com que responde a qualquer tentativa de compreendê-lo como “bom para nós”. Não é verdade que as visões do exílio na literatura e na religião obscurecem o que é realmente horrível? Que o exílio é irremediavelmente secular e insuportavelmente histórico, que é produzido por seres humanos para outros seres humanos e que, tal como a morte, mas sem sua última misericórdia, arrancou milhões de pessoas do sustento da tradição, da família e da geografia? (SAID, 2003, p. 47)

Leon e Rebeca Grinberg fazem uso do rito de passagem (de acordo com a definição de Mircea Eliade⁹) ao tratar dos efeitos psicológicos da migração. Afirmam, assim, que a migração ou a necessidade de ir além das fronteiras está profundamente assentada dentro do ser humano.

A migração é uma experiência potencialmente traumática, caracterizada por uma série de eventos parcialmente traumáticos, e que, ao mesmo tempo, representa uma situação de crise. A crise pode acarretar a decisão de emigrar ou, inversamente, pode refletir o impacto da migração. (GRINBERG, 1989, p. 15)

O refúgio é particularmente traumático porque, nesse caso, a partida é involuntária e o retorno geralmente é impossível. A migração provoca um es-

9 Ver ELIADE, M. *The sacred & the profane: The Nature of Religion. The significance of religious myth, symbolism, and ritual within life and culture*. San Diego: Harcourt Brace & Co., 1987.

tado de desorganização e exige uma reorganização que nem sempre acontece: “A migração é uma mudança, sem dúvida, mas é uma mudança de tal magnitude que ameaça a identidade de um indivíduo e também a coloca em risco”. (GRINBERG, 1989, p. 26)

No período inicial, o exilado vivencia um sentimento de amargura. O migrante se vê como um herói ou um renegado. O presente é negado. O exilado fica preso entre uma vida transformada em mito no passado, o país ideal, e o futuro com o desejo ilusório de voltar para casa. A morte no país estrangeiro se transforma numa morte dupla porque torna o retorno impossível.

Apesar do choque inicial, os palestinos logo passaram a tirar, na medida do possível, força do exílio. De acordo com Jabra,

Com o tempo, o sentimento de pertencimento ao solo palestino mais se exacerbou do que diminuiu no exílio. [...] os intelectuais palestinos estavam em toda parte, escritores, professores, oradores, agitando, influenciando a sociedade árabe inteira de modo inesperado. Superaram o sentimento de perda, transformaram o exílio em força, criaram por consequência a mística de ser palestino.

Lembro-me ter evocado em meados dos anos 50 a síndrome de Fausto para os palestinos. Havia escrito um poema intitulado: *Solilóquio de um Fausto moderno*; o palestino era aí pensador, colecionador de livros e de ideias, iniciador de experiências e reflexões, acatando contrato com Mefistófeles em troca da ação. Ia pelas cidades do mundo “como a noite, como a tempestade”, possuía Helena e divertia-se com Margaret, sempre móvel, levado por “uma sede divina, um apetite gigante”, para finalmente reclamar o apocalipse, se jogar num ato cataclísmico. O mundo se acabaria “em gemidos”, mas o exílio não poderia terminar em “fracasso”. (JABRA, 1997, p. 42)

De fato, um dos marcadores decisivos da identidade palestina contemporânea é o exílio. Essa literatura – e a da aquela marcada pela experiência da migração - abre perspectivas novas sobre a mobilidade, o refúgio, a perda de referências culturais e históricas, a saudade, o desejo incômodo de voltar, o sentido da família e a descoberta de si. Estudos sobre migração e refúgio podem examinar a experiência e os efeitos do deslocamento, reunindo um conjunto de reflexões sobre o gênero, os encontros e as tensões, a interculturalidade e as transformações identitárias associadas ao fenômeno da migração.

Em um cenário migratório cada vez mais complexo e uma vulnerabilidade intensificada dos refugiados, o processo de desnudamento descrito por Zygmunt Bauman deve ser abordado por meio de novas perspectivas e conceitos. Como diz o pensador,

[...] já que o nascimento é eleito a única forma de ingresso “natural” nessa nação, sem exigência de testes nem questionários. Todos os outros demandantes que podem bater à porta do estado soberano pedindo admissão

tendem, em primeiro lugar, a ser submetidos ao ritual de desnudamento. [...] Se o nascimento e a nação constituem uma só coisa, então todos os outros que ingressam ou desejam ingressar na família nacional devem imitar a nudez do recém-nascido – ou serão compelidos a isso.” (BAUMAN, 2004. p.155).

De acordo com Bauman, o “pertencimento” e a “identidade” não têm a solidez de uma rocha, não são garantidos para toda a vida, são bastante negociáveis e revogáveis, e as decisões que o próprio indivíduo toma, os caminhos que percorre, a maneira como age – e a determinação de se manter firme a tudo isso – são fatores cruciais tanto para o “pertencimento” quanto para a “identidade” (BAUMAN, 2004).

Em sua autobiografia e em outros textos, Said reflete sobre as identidades múltiplas presentes em países árabes e africanos. Como explica o pensador palestino radicado nos Estados Unidos, sua percepção dessa multiplicidade identitária ocorreu não apenas por motivos políticos mas também por razões familiares: ele era o único garoto entre quatro irmãos, tinha um nome inglês e um sobrenome árabe e era um árabe com passaporte norte-americano em meio a estudantes britânicos e norte-americanos.

Como afirmou:

Nunca me vi como cristão. Quer dizer, nunca me vi como minoria no mundo árabe. Realmente não é uma parte importante de minha identidade. Mas isso, ao lado de meu passaporte norte-americano e do fato de que, quando estava no Egito, não era egípcio, quando estava no Líbano, não era libanês... Tudo isso se juntou para a sensação implacável de que “eu não pertença a este lugar”.¹⁰

ABDULRAZAK GURNAH

A temática do refúgio, do colonialismo e da colonialidade, sob um prisma não-eurocêntrico, africano, perpassa as obras do escritor Abdulrazak Gurnah.

A obra de Gurnah remete a uma genealogia literária africana plurilíngue que remonta a vários séculos. Algumas características incluem a retomada de narrativas de antepassados (e a conseqüente valorização da ancestralidade), um aprofundamento psicológico das personagens e o vínculo com o gênero normalmente denominado *safari* (viagem, jornada), que por sua vez integra a tradição árabe e islâmica de literatura de viagem, conhecida como *adab al-rihla*.

Autor de dez romances, Gurnah cresceu em Zanzibar, em uma família mulçumana, e precisou abandonar sua ilha em 1964, quando populações de origem árabe foram alvo de perseguições. Como outras pessoas provenientes de territórios considerados parte do Império Britânico, dirigiu-se ao Reino Unido.

¹⁰ Depoimento dado por Said ao autor deste texto.

No plano temático, essa experiência – e o racismo e a xenofobia a que foi submetido – fez com que lidasse com o colonialismo, o deslocamento e o refúgio tanto na realidade quanto em sua criação literária.

Um romance de Gurnah como *Paradise*, por exemplo, costuma ser analisado como uma obra que contrapõe as representações da colonialidade acerca de uma África sem história, sem civilização e por conseguinte antítese da Europa – o que abriu caminho para as “missões civilizatórias” e as narrativas coloniais europeias, como o romance *Coração das Trevas*, de Joseph Conrad, descrito pelo escritor nigeriano Chinua Achebe como “um livro ofensivo e deplorável... que despersonaliza uma parte da raça humana”. Apesar de ser esta uma leitura possível e importante, releva ainda observar em sua obra as relações entre suaíles, somalis, árabes, muçulmanos, indianos e europeus nesse espaço do Índico e do leste da África.

A mistura de línguas costeiras no leste da África resultou no idioma ki-suaíli/kiswahili, língua bantu com forte presença lexical árabe - cerca de 1/3 do vocabulário do ki-suaíli vem do árabe. O termo *kiswahili* vem de *sawáhil*, plural da palavra árabe *sáhil* ou *sáhel*, que significa litorâneo ou costeiro. *Sáhil*, *Sáhel* ou *Sahel* também designa a faixa (litorânea do deserto, imenso como o oceano) que se inicia nas bordas ao sul do Saara e que se prolonga desse deserto à savana, atravessando o continente africano, do Atlântico ao Mar Vermelho. O prefixo *ki* é utilizado para designar línguas, assim *ki*-swahili refere-se à língua swahili/litorânea; *wa*-swahili ao povo swahili/da costa; e *u*-swahili à cultura swahili/costeira. Nesse contexto, essa presença de línguas como o kiswahili e o árabe, e de narrativas registradas nesses idiomas, ajuda a compreender a produção literária do autor.

Cabe refletir sobre a intertextualidade nos romances de Gurnah e em romances modernos e contemporâneos do continente africano. Nesse diálogo, despontam como referências obras escritas em *kiswahili* (e grafadas em caracteres árabes, como textos em geral até 1964) como *Safari Yangu na Bara Afrika* (Minha viagem pela África), de Selemani bin Mweny Chande, e *Safari Yangu ya Urusi na ya Siberia* (Minha viagem para a Rússia e a Sibéria), de Salim bin Abakari, além de outras narrativas de viagem em *kiswahili* e em árabe.

Seu quinto romance, *Admiring Silence* (publicado em 1996), narra a história de um cidadão de Zanzibar – não-nomeado no livro – que precisa abandonar sua terra natal, na década de 1960, e viver na Inglaterra por duas décadas antes de retornar à Tanzânia. A trajetória, que guarda semelhanças com a de Gurnah, é descrita por meio de conflitos identitários e psicológicos, com marcada sensibilidade. O trecho seguinte ilustra o fosso entre a percepção inglesa, distorcida e inferiorizante, e a autorrepresentação da personagem:

Quanto mais ele falava, pior eu me sentia, como se eu fosse uma criança lerdada ou um ancião paraplégico que havia perdido a audição e a fala, como se eu fosse

um nativo incompreensível. [...] ‘Os afro-caribenhos têm coração frágil’, disse ele, sorrindo para me dar coragem em um momento tão angustiante, ‘e eles são propensos a pressão alta, hipertensão, anemia falciforme, demência, dengue, doença do sono, diabetes, amnésia, cólica, catarro, melancolia’ [...] Com certeza, depois de todo esse drama eu não tive coragem de dizer a ele que eu não era afro-caribenho, nem caribenho de qualquer espécie, nem mesmo tinha qualquer coisa a ver com o Atlântico - estritamente um rapaz do Oceano Índico, muçulmano, sunita ortodoxo por criação, wahhabi por associação e ainda incapaz de escapar das consequências dessas primeiras construções.¹¹

A representação estereotipada de personagens refugiadas soma-se às experiências de vulnerabilidade e invisibilidade social nas quais vivem. Importante observar que, após ser tratado pelo médico como um afro-caribenho e passar por um processo de despersonalização e estereotipação e subalternização, ao fim desse trecho do romance, o narrador marca a sua origem, ao informar seus vínculos com o Índico e com o Islã sunita; infelizmente, essa explicação não ecoa no médico, mantém-se sua invisibilidade uma vez que é “incapaz de escapar das consequências dessas primeiras construções”.

O Nobel concedido a Abdulrazak Gurnah em 2021 foi significativo para as literaturas africanas em geral e para as expressões literárias do leste do continente em particular, além de constituir um reconhecimento da produção de Gurnah, e de seu direito à autorrepresentação, como sujeito da própria história.

As literaturas africanas modernas e contemporâneas, apesar de seu dinamismo, ainda carecem de reconhecimento. Um indício geral da invisibilidade dessa produção literária é o fato de que, desde a criação do Prêmio Nobel de Literatura, em 1901, apenas cinco autores da África foram contemplados: Wole Soyinka (da Nigéria), em 1986, Naguib Mahfuz (do Egito), em 1988, Nadine Gordimer (da África do Sul), em 1991, John Maxwell Coetzee (da África do Sul), em 2003, e Abdulrazak Gurnah (de Zanzibar, na Tanzânia), em 2021. Por meio da leitura dessa/es e de outra/os escritora/es, é possível entrar em contato com o imaginário e com processos de emancipação, resiliência e criação na África.

O fato de Gurnah escrever em língua inglesa – ainda que sua língua nativa seja o suaíle (ki-suaíli ou kiswahili) - sem dúvida contribuiu para que fosse escolhido. Ainda são poucos os autores e as autoras que escrevem em outros idiomas (especialmente em línguas não-indo-europeias) que são laureados com o Nobel.

11 *The more he talked the worse he made me feel, as if I was a slow child or a palsied ancient who had lost hearing and speech, as if I was an uncomprehending native. [...] ‘Afro-Caribbean people have dicky hearts,’ he said, smiling to give me courage at such a distressing time, ‘and they are prone to high blood pressure, hypertension, sickle-cell anaemia, dementia, dengue fever, sleeping sickness, diabetes, amnesia, cholera, phlegm, melancholy [...] Of course, after all this drama I did not have the heart to tell him that I was not Afro-Caribbean, or any kind of Caribbean, not even anything to do with the Atlantic – strictly an Indian Ocean lad, Muslim, orthodox Sunni by upbringing, Wahhabi by association and still unable to escape the consequences of those early constructions.*

Releva ainda ponderar que Gurnah é o quarto negro apenas a ganhar o Nobel de Literatura desde sua criação, em 1901, ou seja, menos de 4% dos contemplados na história da premiação são negros.

Não há dúvidas sobre a importância da concessão do prêmio a um escritor negro, africano, especialmente no contexto atual em que o racismo e a xenofobia, acompanhados de múltiplas violências (física, psicológica e epistêmica), apagamento e invisibilização, persistem e, com frequência, agudizam-se em diversas partes do mundo. No Brasil, nos últimos anos, observou-se uma banalização dessas violências por parte do governo federal e de vários governos estaduais e municipais, aliada ao recrudescimento de massacres de negras e negros, indígenas, pessoas trans, refugiados, entre outros grupos historicamente agredidos, assim como defensoras e defensores de direitos humanos e de seres vivos. Nesse contexto, urge o fortalecimento da Lei 10.639/03 e 11.645/08, assim como o estudo em geral de autoras e autores indígenas, africanos, árabes, indianos, entre outras e outros do Sul Global.

Abdulrazak Gurnah representa uma sociedade (a de Zanzibar e a de uma porção considerável da África do Leste) marcada pela interculturalidade, pela diversidade étnica e pelo plurilinguismo, mas geralmente retratada por meio de olhares exógenos que sedimentam estereótipos, reducionismos e incompreensões.

Ao mesmo tempo, Gurnah é um refugiado, condição que cada vez caracteriza a vida de mais pessoas no planeta, onde há severas e reforçadas restrições à mobilidade humana e um violento controle de fronteiras, em níveis alarmantes e desumanos.

Com efeito, o número de pessoas forçadas a deixar suas casas tem crescido ano após ano durante a última década e se encontra no nível mais alto desde que começou a ser registrado, de acordo com o Acnur (Alto Comissariado da ONU para Refugiados).

Ao final de 2021, o número de pessoas deslocadas por guerras, violência, perseguições e abusos de direitos humanos chegou a 89,3 milhões (um crescimento de 8% em relação ao ano anterior e bem mais que o dobro verificado há dez anos), segundo o relatório “Tendências Globais”, uma publicação estatística anual da agência da ONU para refugiados.

Em 2021, impressiona o número de conflitos que se intensificaram e outros que surgiram: 23 países, com uma população combinada de 850 milhões de pessoas, enfrentaram conflitos de intensidade média ou alta, de acordo com o Banco Mundial.

O relatório também observa que são cada vez mais reduzidas as perspectivas que o(a)s refugiado(a)s têm de encontrar soluções para a situação em que se encontram, ou seja, a situação de refúgio passa, de forma crescente, a não mais ter caráter temporário.

Em relação ao Brasil, segundo dados divulgados pelo Comitê Nacional para os Refugiados (Conare) na 6ª edição do relatório “Refúgio em Números”, ao final de 2020 havia 57.099 pessoas refugiadas reconhecidas pelo país. Apenas no ano de 2020, o Conare reconheceu 26.577 pessoas de diversas nacionalidades como refugiadas.

Em 2020, foram feitas 28.899 solicitações de reconhecimento da condição de refugiado(a) (apresentadas por pessoas provenientes de 113 países), o que representa uma variação negativa de -65%, se comparado o número ao ano de 2019, quando o Brasil recebeu 82.552 solicitações de reconhecimento da condição de refugiado, a maior quantidade de solicitações registrada para um único ano em toda a série histórica desde a regulamentação do estatuto do refúgio pela legislação brasileira. A queda deve-se também às restrições à circulação de pessoas e ao controle de fronteiras, a partir de março de 2020, quando medidas restritivas à entrada de estrangeiros no Brasil foram adotadas no contexto da pandemia. Cabe observar, porém, que, mesmo ante um contexto de severas restrições à mobilidade humana internacional, o ano de 2020 registrou uma variação positiva de 1.872% se comparado a 2011, primeiro ano da série histórica, quando o país recebeu 1.465 solicitações de reconhecimento da condição de refugiado(a).

A maior parte dos solicitantes de reconhecimento da condição de refugiado(a) tinha entre 25 e 39 anos, seguida pelo grupo de 15 a 24 anos e pelas pessoas menores de 15 anos que solicitaram refúgio. Estes três grupos de idade concentraram 84,7% do total de pessoas solicitantes de reconhecimento da condição de refugiado, em 2020, o que caracteriza um perfil majoritariamente jovem dessa população. No caso de venezuelanos, a maioria dos solicitantes de refúgio tinha menos de 15 anos de idade.

Observa-se, deploravelmente, um ascendente discurso de ódio contra refugiado(a)s, deslocado(a)s, migrantes e apátridas no Brasil: “Com efeito, a repulsa ao estrangeiro, a xenofobia, revela o traço comum a discriminações que incluem, de acordo com o grupo, racismo (no caso de africanos e haitianos) e intolerância religiosa (especialmente no caso de muçulmanos e adeptos de religiões de matriz africana)” (FARAH, 2017, p. 14). Nesse sentido, o reconhecimento dessas pessoas coexiste com a afirmação da exclusão.

Diretora e representante da UNESCO (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura) no Brasil, e primeira mulher a ocupar esse cargo de direção no país, Marlova Jovchelovitch Noletto (2021) afirma que:

Todos os indivíduos, incluindo os refugiados, os migrantes e os deslocados, têm direito à educação, um meio considerado indispensável para a realização plena dos outros direitos humanos. No contexto da Agenda 2030 para o Desenvolvimento Sustentável, a educação deve ser vista como essencial para contribuir na busca por soluções de longo prazo para os refugiados e os migrantes; da mesma forma, a educação assegura que gerações deslocadas

sejam capacitadas para reconstruir suas vidas e suas comunidades – seja no país de acolhimento ou no retorno para casa. Portanto, assegurar o direito à educação para os refugiados e os migrantes, em uma perspectiva sustentável, significa fornecer-lhes as ferramentas necessárias para reconstruir suas vidas, exercer outros direitos humanos e fomentar sua liberdade e seu empoderamento individuais. (SÃO PAULO, 2021, p. 7).¹²

O quarto Objetivo de Desenvolvimento Sustentável (ODS4) da ONU - em especial o sétimo tema -, como apoio para o fortalecimento de todos os 17 objetivos de desenvolvimento sustentável da ONU, determina educação de qualidade, concretização de direitos humanos, cultura de paz e não violência, desenvolvimento sustentável, cidadania global e valorização da diversidade cultural e da contribuição da cultura para o desenvolvimento sustentável. Como diz o ODS4, a educação deve ser uma realidade para todo(a)s, incluindo refugiado(a)s, deslocado(a)s, migrantes e apátridas.

O Relatório de Monitoramento Global da Educação de 2019 da UNESCO, cujo tema central é “Migração, deslocamentos e educação: construir pontes e não muro”, conclui que investir na educação de migrantes é abrir caminho para a coesão e a paz.

Ainda que a diversidade cultural presente na sociedade brasileira adentre os espaços educativos, e que estes espaços recebam migrantes, refugiada/os, deslocada/os interna/os e apátridas com idiomas, tradições, experiências e saberes bastante diversos, boa parte das instituições educativas continua a trabalhar com currículos monoculturais e registra preconceitos e discriminações de diversas formas¹³.

Nesse âmbito, deve-se assegurar o acesso aos conteúdos e às possibilidades de aprendizagem contempladas pelas Leis nº 10.639/2003 e 11.645/2008, que versam sobre ensino da história e cultura afro-brasileira, africana e indígena, o que alterou a lei de diretrizes e bases da educação no Brasil de 1996. A implementação efetiva dessas leis ajuda a reduzir estereótipos, generalizações indevidas, racismo e xenofobia no Brasil; nesse sentido, os cursos de extensão em prol da implementação dessas leis, sites, projetos, pesquisas e publicações do Núcleo de Apoio à Pesquisa Brasil África têm apoiado e enfatizado a importância de ampliar o conhecimento sobre estudos africanos, afro-brasileiros e indígenas.

12 Criado em 2015, o documento “Transformando o Nosso Mundo: A Agenda 2030 para o Desenvolvimento Sustentável” (A/70/L.1) é um plano de ação que indica 17 Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS) e 169 metas, no qual representantes dos 193 Estados-membros da ONU se reuniram na cidade de Nova Iorque e reconheceram que a erradicação da pobreza em todas as suas dimensões é o maior desafio global e um requisito indispensável para o desenvolvimento sustentável. Nesse encontro, os países comprometeram-se a tomar medidas transformadoras por 15 anos.

13 O Projeto Produção, difusão e repercussão do conhecimento científico: universidade, sociedade e grupos vulneráveis, financiado pela Pró-Reitoria de Cultura e Extensão da USP, tem pesquisado estratégias para alterar essa situação. Nesse esforço, docentes e discentes de três campi da USP e de dez unidades distintas têm promovido um mapeamento da relação entre conhecimento, sociedade e espaços educativos, assim como tem promovido palestras, debates e rodas de conversa em busca de análises, parcerias e soluções.

Faz-se necessário ainda assegurar o direito à diversidade linguística de refugiado(a)s, deslocado(a)s, migrantes e apátridas, além de brasileiros, sem dúvida, de modo a permitir que se expressem em sua(s) própria(s) língua(s), como wolof, kisuáli, crioulo haitiano, árabe e línguas indígenas, entre muitas outras.

Releva incluir línguas não-indo-europeias e também as que utilizam outros sistemas de escrita - como o árabe, cujo alfabeto é o segundo mais utilizado no mundo e que serve de suporte gráfico para dezenas de idiomas na África e na Ásia; e também, no Império do Brasil, para populações africanas muçulmanas escravizadas. A partir do século VII, o árabe se tornou, em grande medida, a língua internacional de muçulmanos; idioma de cultura e produção de conhecimento, em pouco tempo se tornou a principal língua administrativa, literária e científica dos territórios muçulmanos e de muitas comunidades diaspóricas (FAUVELLE, 2018; FARAH, 2000, 2007, 2011). Durante séculos, *'ajamī*, a escrita árabe (com alterações pontuais a depender do idioma que registra) usada na grafia de línguas africanas, asiáticas e de outras regiões esteve profundamente enraizada na história e na cultura de sociedades islamizadas da África.

A escrita *'ajamī* desempenhou um papel central na difusão do Islã na África e é utilizada por falantes de mais de 15 línguas africanas, no registro de poesia e prosa, de obras historiográficas, genealogias familiares, bulas de remédios, tratados, ensaios e anúncios. Efetivamente, *'ajamī* constitui uma das formas mais antigas e mais difundidas de literatura na África.

O plurilinguismo deve ser pensado como constitutivo dos três alicerces da universidade: pesquisa, ensino e extensão, além da internacionalização e da gestão. Assim, é fundamental apontar para o fortalecimento de um plurilinguismo que evite a defesa de uma hierarquização entre as línguas, e que seja capaz de dar sustento a concepções de formação, pesquisa, extensão, gestão e divulgação do conhecimento compatíveis com o que se espera da universidade, além de acompanhar o cenário de internacionalização no qual as instituições universitárias se inserem.

O Grupo de Trabalho Interunidades “Políticas linguísticas para a USP” destaca a necessidade de estabelecer uma política linguística para a universidade que incorpore sua história e sua experiência com o plurilinguismo. “A linguagem e as línguas, de fato, são meios imprescindíveis para garantir algo fundamental numa instituição pública: a relação com a sociedade, diversa por natureza. Para além de entender que o Brasil é composto por diferentes povos, é preciso enxergar que, hoje, a USP interage com a sociedade em escala global.”

Entre outros, um exemplo pragmático da importância do plurilinguismo foi o modelo adotado por vários países que, por causa da pandemia de Covid-19, lançaram campanhas de conscientização contra fake news e em prol da

vacinação em diversas línguas, o que gerou resultados concretos na diminuição da letalidade e da transmissão.

A criação do Grupo de Trabalho Interunidades “Políticas linguísticas para a USP” ocorreu ante a necessidade de desencadear um processo de debate que permita a construção permanente de uma política linguística institucional para a USP. Nos últimos anos, redigimos um documento sobre o tema e realizamos palestras, seminários, pesquisas, reuniões e debates.

O documento “Construindo uma política linguística para a USP” recomenda “o apoio a projetos com imigrantes, refugiados e apátridas, incluindo cursos de língua portuguesa e cultura brasileira e cursos de idiomas sob o reconhecimento de que tais projetos implicam uma troca e consequente contribuição intelectual no plano do plurilinguismo e da interculturalidade”.

No âmbito das investigações sobre comunidades diaspóricas inseridas nos amplos processos históricos de deslocamentos, locais, regionais e intercontinentais, colocam-se como temáticas privilegiadas as pesquisas e as expressões artísticas de natureza interdisciplinar que focalizam as comunidades de refúgio. Desse modo, cabe investigar a intensa circulação de pessoas e o intercâmbio de saberes, ideias, práticas e produtos que integram as redes internacionais de intercâmbios. Nesse contexto, é fundamental analisar as relações interculturais e fontes produzidas por agentes locais, incluindo registros de tradições orais.

Deve-se, assim, promover atividades ligadas à construção de relações que valorizam a interculturalidade, entendida como proposta de sociedade, como projeto político, social, epistêmico e ético voltado para a transformação estrutural e histórico-social, a partir da construção entre todas as pessoas de uma sociedade radicalmente diferente. É uma prática decolonial a ser construída. É por isso que pode ser vista como estratégia, ação e processo permanente de relacionamento e negociação entre, em condições de respeito, legitimidade, simetria, equidade e igualdade (WALSH, 2009).

Organizado pelo Grupo Diálogos Interculturais do Instituto de Estudos Avançados (IEA/USP), em parceria com o Projeto *Universidade em transformação: desafios e potencialidades - Educação, Pesquisa e Direitos Humanos no Século XXI em Perspectiva Interdisciplinar* e com o Projeto *Produção, difusão e repercussão do conhecimento científico: universidade, sociedade e grupos vulneráveis*, ambos financiados pela USP, o Curso *Diálogos interculturais, Migração e Mobilidade* tem promovido reflexões críticas, transdisciplinares e interculturais sobre a migração, o refúgio, o exílio e a apatridia. Temas como educação e filosofia intercultural, a cidade e a exclusão, racismo em tempos de pandemia, estratégias de sobrevivência e dimensão do trabalho, configurações identitárias, dimensão cultural e decolonialidade, plurilinguismo e diversidade linguística, aspectos literários, estudos universitários e saúde mental foram tratados em 2020, 2021 e 2022 por pensadoras e pensadores de diver-

sas localidades. Um consenso refere-se à importância de valorizar o diálogo permanente com saberes vindos da sociedade, incorporar a língua materna dos estudantes na vida escolar e acadêmica e contemplar os direitos humanos e animais no ensino e nas pesquisas universitárias.

A recuperação da memória e a percepção das várias narrativas do passado encetadas em sentidos contemporâneos revelam temáticas trágicas, a exemplo da escravidão, do domínio colonial e de diferentes formas de segregação. Em vez do silenciamento, do ocultamento ou da invisibilidade, defende-se a exibição crítica de tais processos. A memória é condição, não a negação, não o inverso da história (FAUVELLE, 2013). O papel da memória também se evidencia na similaridade sonora entre as palavras ser humano e esquecimento, em árabe: *Insán* e *nisián*. Ou seja, o humano é um ser que se esquece constantemente. E deve rememorar.

Discutir essas narrativas pode ajudar a tirar refugiados e migrantes de situações de alta vulnerabilidade e de espaços de clandestinidade. O filósofo e cientista social camaronês Achille Mbembe afirma, na obra *Sair da grande noite: ensaio sobre a África descolonizada*, que

o cosmopolitismo dos pequenos migrantes suscitou a proliferação de espaços da clandestinidade constatáveis através da existência de verdadeiras cidades oficiosas constituídas pelo conjunto das formas ditas irregulares de acesso à terra. Também se observam através das práticas correntes adoptadas pelos migrantes ilegais nos países de acolhimento e da xenofobia que, além disso, contribui para os confinar ainda mais à sombra. Nessas esferas da ilegalidade, os quadros comunitários fragmentam-se, ao passo que novos se urdem. Em casos extremos, surgem zonas extralegais e introduzem-se rupturas significativas no tecido urbano (MBEMBE, 2014, p. 169).

Basta de ampliar muros e fortificar fronteiras, em obras que apenas ampliam a necropolítica e estimulam discursos de ódio e violências múltiplas, ao tratar imigrantes e refugiados como “problemas” de segurança nacional e ao promover intervenções catastróficas em países que não atendem aos interesses do Norte Global. Cabe adotar outras estratégias: promover a redução -ou o fim, idealmente- de barreiras, de controles e da imposição de estraneidade e ilegalidade ao migrante. É preciso permitir que os seres humanos exerçam seu direito de conhecer o mundo, de transpassar quaisquer divisas, quaisquer limiares, e de decidir para onde irão após a última fronteira.

Por certo, conhecer o mundo é ter a possibilidade de conhecer a humanidade, como aponta Mbembe no livro *Crítica da Razão Negra*:

Conhecer o mundo - o que ele é, as relações entre as suas diversas partes, a extensão dos seus recursos e a quem pertencem, como habitá-lo, o que o move e o ameaça, para onde vai, as suas fronteiras e limites, o seu possível fim - tem-nos ocupado desde o momento em que o ser humano de carne,

osso e espírito surgiu sob o signo do Negro, isto é, do *homem-mercadoria*, do *homem-metal* e do *homem-moeda*. No fundo, tem sido a nossa questão. E continuará a ser, pelo menos enquanto dizer mundo for o mesmo que dizer Humanidade, e vice-versa. (MBEMBE, 2014, p. 300).

REFERÊNCIAS

AKKARI, Abdeljalil. Educação intercultural no Brasil: entre o conservadorismo e transformações radicais. *cadernoscenpec*, v. 5, n. 1. São Paulo, p.159-182, jan./jun. 2015.

AKKARI, Abdeljalil; & SAMPAIO, S. Ethnicité et éducation interculturelle au Brésil [Ethnicity and intercultural education in Brazil]. In A. Gohard-Radenkovic, D. Mujuwamariya, & S. Perez (Eds.), *Intégration des "minorités" et nouveaux espaces interculturels* (pp. 153–170). Paris: L'Harmattan, 2003.

ANDERSON, B. *Comunidades imaginadas* (Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo). Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1993.

APPADURAI, Arjun. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

ASWANY, A. *O Edifício Yacubian*. Tradução do árabe e glossário de Paulo Daniel Farah. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

BATTUTA, Ibn. *Rihla: Obra-prima das Contemplações sobre as Curiosidades das Civilizações e as Maravilhas das Peregrinações*. Tradução e notas: Paulo Daniel Farah. São Paulo: Edições BibliASPA, 2009.

BAUMAN, Zygmunt. *Amor Líquido: Sobre a fragilidade dos laços humanos*; tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

CANDAU, Vera Maria Ferrão. Direitos humanos, educação e interculturalidade: as tensões entre igualdade e diferença. *Revista Brasileira de Educação*. v. 13 n. 37 jan./abr. 2008.

CANEN, Ana. Teacher education and competence in an intercultural perspective: a parallel between Brazil and the UK. *Compare*, v. 25, n. 3, p. 227-37, 1995.

CLAASEN, J. M. *Displaced persons: The literature of Exile from Cicero to Boethius*. Londres: [s.n.], 1999.

DARWICH, Mahmud. *'Ará má 'urí du* (Vejo o que quero). Casablanca: Dár Tubqál linnachr, 1990.

DARWICH, Mahmud. *لماذا تركت الحصان وحيدا؟ Por que deixaste o cavalo sozinho?* Beirute: Riad el Rayyes, 1995.

DARWICH, Mahmud. *Palästina als Metapher: Gespräche über Literatur und Politik*. Heidelberg: Palmyra, 1998.

DARWICH, Mahmud. *A terra nos é estreita e outros poemas*. Tradução do original árabe, notas e análise de Paulo Daniel Farah. São Paulo: Edições BibliASPA, 2009.

DIETZ, F. "Home is a place where you have never been: The exile motif in the Hainish novels of Ursula K. LeGuin" em WHITLARK, J. & AYCOCK, W. M. (ed.) *The Literature of Emigration and Exile* (Studies in Comparative literature, 23). Lubbock: Texas Tech University Press, 1992.

ELIADE, Mircea. *The sacred & the profane: The Nature of Religion. The significance of religious myth, symbolism, and ritual within life and culture*. San Diego: Harcourt Brace & Co., 1987.

EVARISTO, Conceição. "Vozes mulheres". In: São Paulo: Quilombhoje, *Cadernos Negros* 13, 1990.

FARAH, Paulo Daniel. *Islã*. São Paulo: Publifolha, 2001.

FARAH, Paulo Daniel. *Deleite do estrangeiro em tudo o que é espantoso e maravilhoso: estudo de um relato de viagem bagdali*. Rio de Janeiro, Argel, Caracas: BibliASPA, Fundação Biblioteca Nacional, Bibliothèque Nationale d'Algérie e Biblioteca Nacional de Caracas, 2007.

FARAH, Paulo Daniel Elias. *Árabes e descendentes no Brasil: das primeiras presenças no país à renovação cultural na América do Sul. Presença Árabe na América do Sul*. São Paulo: Edições Bibliaspa, 2010.

FARAH, Paulo Daniel. *Islã: Arte e Civilização*. Rio de Janeiro: Centro Cultural Banco do Brasil, 2011.

FARAH, Paulo Daniel. "Combate à xenofobia, ao racismo e à intolerância" in *Dossiê Interculturalidades, Revista USP*. São Paulo, n. 114, p. 11-30, julho-set/2017. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/142365>. Acesso em: 12 jun. 2021.

FARAH, Paulo Daniel (ed.) *Diálogos e Resistências: a África no Brasil e o Brasil na África*. São Paulo: Edições BibliASPA e NAP Brasil África/USP, 2021.

FAUVELLE, François Xavier. *O Rinoceronte de Ouro: Histórias da Idade Média Africana*. Tradução de Iraci D. Poleti e Regina Salgado Campos. São Paulo: Edusp, 2018.

FERNANDES, Duval, FARIA, Andressa Virgínia de. *A diáspora haitiana no Brasil: processo de entrada, características e perfil*. Jundiaí: Paco Editorial, 2016. p.104.

GIKANDI, S. *Writing in Limbo: Modernism and Caribbean Literature*. Londres: Ithaca, 1992.

GRINBERG, L. & GRINBERG, R. *Psychoanalytic perspectives on migration and exile*. New Haven: Yale University Press, 1989.

hooks, bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. 2ª

- edição. São Paulo: Martins Fontes, 2017.
- JABRA, I. J. *Qantara*, número 23. Paris: IMA, primavera de 1997.
- FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no College de France (1975-1976)*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- GOENAWAN, M. *Conversations with difference*. Jakarta: Tempo, 2002.
- KI-ZERBO, Joseph (org.). *História Geral da África*. Vol. I. Brasília: Unesco, 2010.
- KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Cia das Letras, 2019.
- KRISTEVA, Julia. *Estrangeiros para nós mesmos*. Trad. Maria Carlota Carvalho Gomes. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- LOPES, Jader Janer Moreira. Espaço, lugar e território de identidade: a invisibilidade das crianças migrantes. In: VASCONCELLOS, Vera Maria Ramos de; SARMENTO, Manuel Jacinto (Orgs). *Infância (in)visível*. Araraquara. São Paulo: Junqueira & Marin, 2007.
- MAALOUF, Amin. *Les identités meurtrières*. Paris: LGF, 2001.
- MAHFUZ, N. *O Beco do Pilão*. Tradução do original árabe, notas e posfácio de Paulo Daniel Farah. São Paulo: Editora Planeta, 2003.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Tradução de Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014.
- MBEMBE, Achille. *Sair da grande noite: ensaio sobre a África descolonizada*. Luanda: Mulemba, 2014.
- NORÕES, Kátia. Migração Infantil e Educação: entre silêncios e urgências no acesso a direitos. *Zero-a-Seis*, Florianópolis, v. 23, n. 43, p. 420-443, jan./jun., 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/zerosseis/article/view/79134>. Acesso em: 14 ago. 2021.
- PEREIRA, Artur Oriel. “Bonjour, comment ça va?”: uma experiência docente com crianças imigrantes senegalesas. *Zero-a-Seis*, Florianópolis, v. 23, n. 43, p. 949-966, jan./jun., 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/zerosseis/article/view/70986>. Acesso em: 12 jun. 2022.
- RAHMAN, N. *Literary disinheritance*. Madison: University of Wisconsin-Madison, 1999.
- RUSHDIE, S. *Imaginary homelands*. Londres: Granta Books, 1992.
- SAID, E. *Orientalismo (O Oriente como invenção do Ocidente)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- SAID, E. *Reflexões sobre o exílio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SANTOS, Boaventura de Souza, MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez Editora, 2013.

SANTOS, Maria Walburga dos. Crianças no tempo presente: a sociologia da infância no Brasil. Leituras e Resenhas. *Pro-Posições*, Campinas, v. 23, n. 2 (68), p. 235-240, maio/ago. 2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pp/a/T7bd-qdD9V3tKHZndy9DgXPB/?lang=pt>. Acesso em: 11 jun. 2022.

SEIDEL, M. *Exile and the Narrative Imagination*. New Haven & Londres: Yale University Press, 1986.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Trad. Sandra Regina Goulart de Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

THOMPSON, Paul. *A voz do Passado: história oral*. Tradução Lólio Lourenço de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

WALSH, Catherine. Interculturalidad crítica y educación intercultural. In: *Seminario "Interculturalidad y Educación Intercultural"*. Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello. La Paz, 9-11 de marzo de 2009.

ULTIMATO POR LA PLANEDO

Artur Matuck

São Paulo, Janeiro e Fevereiro de 2021,
tempo e lugar de pandemia

Texto redigido em interlúngua, incluindo português, esperanto e neologismos

Teksto de 01 a 05 para uma primeira voz, teksto 06 e 7 para segunda voz
Frases em esperanto ou neologismos em negrito para uma terceira voz

Roteiro em processo para Performance
Texto revisado em Julho de 2022

Teksto 01 primeira voz

Terra Gaia retorna sobre seu organismo maculado,
uma preter pulsão de sobrevivência requer imediata decontaminação.

antaŭtempa postvivado postulas senvenenigon

Uma urgente inspeção será efetuada, um vírus múltiplo de formato humano
é pressentido, uma ameaça a ser combatida, aniquilada, extinta,

sentata hom-forma viruso

As superfícies florestais, oceanos salgados, terras submersas,
ventres de formação vital estão sendo violados, execrados.

O ser planeta, ferido de morte, desperta consciente para sua história pregressa,
estremece para reencontrar seu espírito sagrado e matéria primeva.

**sian sanktan spiriton retrovi sian sanktan spiriton [frase em loop]
seu espírito santo reencontra seu espírito santo ... reencontra seu espírito
santo**

Telemortigo ! Contínuo tremor terror temor ...
são sementes vomatosas ...
tormentam, torturam e parasitam proto-humanos ...
transpassam hemosendas ... nano borborreos ...

Pandemio derramata permacentrigo,
insemina na protoespécie um estarreçamento ...
um terrortemo silenciado imerso estenso

presenciávamos Inquietantes rostos retorçados,
sopros esganados, eles pressentem a persistente mortificação
que imediata radiestensa morticinara ... reverbera contra a terra-solo

[pausa longa]

Teksto 05 primeira voz

Averto ! Sinal de alerta aos proto humanos ...
pulsões e máquinas ... forças imperativas comandam-se ...
repetem-se, corrompem ... corroboram energias azúricas ...
contaminam a terra ...
superfícies agonizam, ressecam ...
rios e ventos se emudecem ...

Ultimatum !! Ultimatum ! ...

Averta mesagio al homaproteo, al kriminto Homo

contra o Humano perpetrador ... o pecaminoso ...
decerebrado, formensitado ...
ele que desagrega todos os totens e pedras,
desmembra as moradas, os caminhos,
desfaz as sendas e símbolos ...

Este protago ... involucrado ...
seus olhos metalo perfurados ...
seus menso-mekanismos destrucionados ...
suas ferramentas eletro perfurantes ...

A guerra contra Gaia ... interceptada ...
restará perma-sempre ablatada ... afastada

Mensociências de alterdimensões
demandam a refecundação de Ampliterra ...

o ressopreamento luminescente
verti luminantes ...
vegetaliação ... travivanto !

TEKSTO 06 segunda voz

Súplica aos Seres Dévicos Interdimensionais

Vocês ... Devas ! Seres da interdimensão !
Habitantes de distantes mônadas ...
seres que imaginamos evoluídos ... isentos da dor e da destruição ...
observem nossa morada, escutem nossa súplica.

Um tempo de terror foi imposto sobre nós terráqueos ...
Estamos prisioneiros de uma realidade tenebrosa ...
que atravessa todas nossas superfícies e consciências ...

...

Somos vítimas de espíritos entrevados, homens formensitados ...
Eles apregoam o terror, instauram o medo ...
destroem as reservas vitais, impõem um regime insano ...
de miséria e supressão sem fim ...

...

Seres iluminados ! Espíritos santos ...
nós podemos, as vezes, vislumbrar suas presenças em nossos sonhos ...
presenciamos seus corpos, gestos e olhares plenos e compassivos ...

Escutem-nos atentamente ... socorram-nos ...
Programem ... proclamem uma intersecção, imediata, irreversível ...
um estrondo lancinante ... uma irradiação luminar, exponencial ...
para estremecer todos os corpos dormentes das hordas humanas ...

É imprescindível que os azúricos despertem de sua inconsciência ...
que abandonem, prescrevam a ferocidade, a covardia,
seus braços carregados de armas mortíferas

[pausa breve]

que sejam aclarados e que possam se livrar
da imensa brutalidade ... que os aniquila ...

TEKSTO 07 segunda voz

[tom de prece silenciosa]

Pedimos em prece silenciosa que a presença luminescente retorne ...
semeie novamente e inunde Ampliterra ...
que uma compassiva energiago se espalhe pelas paisagens e urbes ...
que círculos devimâtricos se proliferem, personifiquem...

De outro modo, os vociferantes continuarão a esbanjar
orgulho impiedoso, a torturar e eliminar ...
estas formas diabólicas se autorizam a infligir sofrimento desmedido
a todos que ousam resistir ... aos mais enfraquecidos ...
aos animais, às plantas e a todo o planeta ... terra santa ampli estendida

Numtempe, nos instantes presentes, eles ainda fanfarronam
um contínuo poder ameaçador ...
prosseguem persistem suas atrocidades ...
desimpedidos, eles atingem os mais indefesos, os desvalidos ...
os mansos, as crianças, as mulheres ...
e exterminam as florestas ... entes de restauração ...

Apenas um imenso tremor poderá impedi-los de prosseguir ...
uma energia desconhecida que os deixe estarecidos ...
amedrontados ... paralizados ...

[pausa breve]

Kompatemaj anĝeloj ...
Angelus Compatemus ...
Seres da luz ... anjos da compaixão ...
Socorram – nos, protejam-nos !

Aportem-nos
Tragam-nos sua presença de cura prolongada ...
Distribuem anticorpos para que o flagelo desapareça ...
façam com que os humanos percebam seus corpos numinosos ...

enviem-nos instruções precisas para a transformação tranformatigo!

Ensinem-nos a vitalizar, iluminar ...
precisamos evoluir ... não apenas nossos corpos mas também
nossas mentes, nossas ações que se mostram desvairadas
a ponto de se voltarem contra nós mesmos,
contra a terra, contra os menos protegidos,
numa contínua auto-flagelação, de inconsciência e morte.

Não sabemos se nós mesmos engendramos
os seres azúricos que nos aprisionam ...

Não sabemos se nós mesmos elaboramos
os virus mortíferos que nos contaminam ...

Mas já sabemos que nós mesmos envenenamos
os rios e florestas que deveriam nos alimentar ...
... já sabemos que nós mesmos destruimos nossa própria espécie

Piedade ! Escutem nosso urgente apelo !
Tenham compaixão da extensão brasileira ...
Aportem-nos discernimento e consciência !
Irradiem sua luz dévica na direção de Ampliterra !

Radiu vian devikan lumon al Ampliterra

Breves apontamentos sobre o PEC-G e análise da obra fílmica *Mwany*:

Uma narrativa contra-hegemônica

Ingrid Lidiane Santos Silva

O Programa Estudante Convênio de Graduação (PEC-G) é o programa de cooperação educacional mais antigo no Brasil. Seu início data de 1965, sendo 55 anos de vigência, propiciando a entrada de estudantes estrangeiros em diversas Instituições de Ensino Superior (IES) no país. De acordo com a Divisão de Temas Educacionais, o PEC-G é definido como:

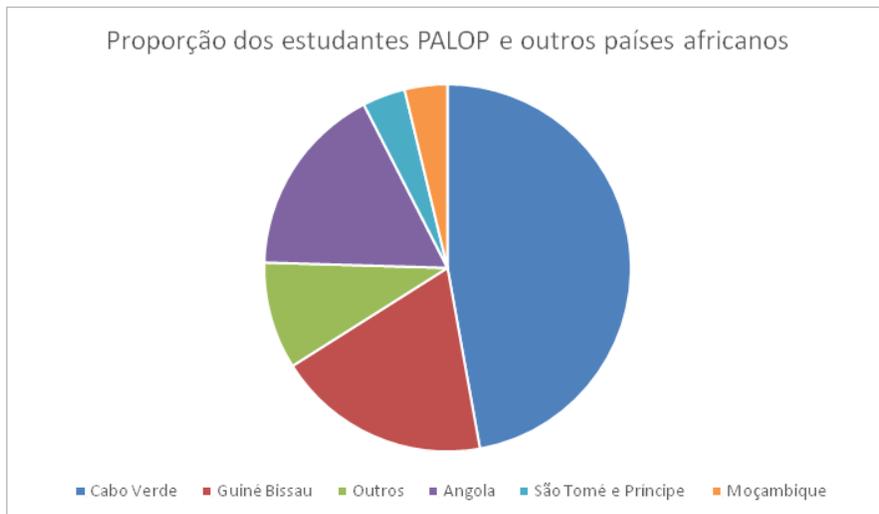
Iniciativa de cooperação, prioritariamente entre países em desenvolvimento, com o objetivo de formar recursos humanos e possibilitar a jovens dos países com os quais o Brasil possui acordos educacionais ou culturais o acesso a cursos de graduação em Instituições de Ensino Superior (IES) brasileiras (DCE, 2014 *apud* AMARAL e MENEGHEL, 2015).¹

Este mecanismo de mobilidade educacional corresponde ao sistema de cooperação Sul-Sul, sendo o oferecimento das vagas direcionado às áreas da saúde, agricultura, direitos humanos etc. Para o Itamaraty, a entrada de estrangeiros no país contribui “para a regulamentação interna de seu status, necessidade de unificar as condições de intercâmbio estudantil, e a garantia de tratamento semelhante aos estudantes pelas universidades” (MRE, 2014 *apud* AMARAL e MENEGHEL, 2015). Verifica-se ainda que pouco se conhece e se produz a respeito dos programas de acolhimento de estudantes estrangeiros na sociedade brasileira e também sobre a relação das IES dos países do eixo Sul em diálogo com as universidades brasileiras.

As relações Sul-Sul são fundamentais para a solidificação de acordos bilaterais com organizações multilaterais como a Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP), além de programas como o PróÁfrica, promovido pelo CNPq. A educação, no âmbito dos programas de cooperação, tem sido proeminente viabilizando a capacitação e a formação dos jovens profissionais para contribuir com o desenvolvimento de seus países. É necessário destacar que o Brasil exerce grande parte de sua cooperação educacional com o Sul em parceria com muitos países africanos. Assim, dentre os países que mais selecionam estudantes para a realização dos estudos em nível superior no Brasil, destacam-se Cabo

1 As citações destacadas são referências que podem ser consultadas na página web da Divisão de Temas Educacionais do Ministério das Relações Exteriores: <http://www.dce.mre.gov.br>. Acesso em 13/04/2022.

Verde, Guiné Bissau e Angola com percentuais mais expressivos; todos esses países integram os Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa (PALOP):



A tabela abaixo mostra o número de estudantes africanos selecionados pelo PEC-G, no período entre os anos de 2000 e 2019:

PEC-G - Selecionados - África - 2000 a 2019

PAÍS	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018	2019	TOTAL	
África do Sul																		1	1		2	
Angola	3	21	29	23	33	11	31	28	91	68	48	83	63	53	59	77	7	11	12	2	753	
Argélia																2					2	
Benin									11	5	7	19	39	37	73	48	40	71	44	93	487	
Cabo Verde	117	65	227	263	192	230	314	265	381	206	133	74	155	88	104	119	64	62	58	52	3169	
Camarões			1					2	1		3	6	3	9	7	3	5	7	2	4	53	
Costa do Marfim				1	1				3	1				1	4	9	4	5	5	8	15	57
Gabão		11		2	1	1	3	4							3	4	3	2	10	16	60	
Gana	2	3	7	9	11	6	3	3	6		1	1		7	26	23	36	65	58	19	286	
Guiné-Bissau	36	88	111	97	58	186	159	19	133	181	95	55	118				7	15	33	25	1416	
Guiné Equatorial																					27	27
Marrocos																		1		2	3	
Mali							2													1	3	
Moçambique	12	13	27	21	26	27	13	9	4	4	9	7	8	13	13	9	1	3	2	8	229	
Namíbia	1	1														6	65		1		74	
Nigéria	9	6	7	11	14	27	19	22	32			12	1	2	6	2			2	1	4	177
Quênia		4	14	14	11	12	5		6	3	3	3		2		4	3	4	1		89	
República Dem. do Congo								9	106	46	78	92	28	19	12	25	29	46	37	25	552	
República do Congo													4	6	4	2	4	6		30	56	
São Tomé e Príncipe			24		47	147	35	13	12	4	6	19	12	3	19	17	9	12	2	7	388	
Senegal	7	2	4	1	1	3	5	1				1	1	4	1	6	3	10	7	7	64	
Togo												4	11	8	3	6	6	2	3	1	44	
TOTAL	187	214	451	442	395	650	589	378	784	517	383	376	444	255	339	357	287	325	281	337	7991	

Fonte PEC-G: <http://www.dce.mre.gov.br/PEC/G/historico/introducao.php>

CONSIDERAÇÕES SUCINTAS SOBRE O PEC-G E A HISTÓRIA DE SUCESSO DE UMA DAS BENEFICIÁRIAS DESSE PROGRAMA

As informações qualitativas e quantitativas apresentadas demonstram a intensa mobilidade de estudantes oriundos dos países africanos que vêm para o Brasil no âmbito do PEC-G. Este tem cumprido seu objetivo nas relações bilaterais dos países Sul-Sul, entretanto, o programa, além de ser pouco conhecido, também carece de medidas políticas efetivas que incidam diretamente no processo de integração dos estudantes estrangeiros na sociedade brasileira. Cabe ressaltar que nem todos os que atravessam as fronteiras de seus países vêm subsidiados com bolsas de estudos para concluir a formação com sucesso, mas mesmo não tendo tais subsídios, grande parte deles consegue concluir a formação, ainda que suportando muitas situações adversas, como, por exemplo, problemas de racismo e tantos outros. Uma das estudantes beneficiárias do programa, a moçambicana, Sónia André, veio para o Brasil com sua filha de apenas seis meses de idade. Ela passou por algumas dificuldades durante os anos de graduação em Música na Universidade Federal de Alagoas (UFAL). Em algumas de suas entrevistas, relatou situações de racismo e dificuldades econômicas, logo quando chegou ao Brasil. Todavia, concluiu o curso com sucesso e pós-graduou-se por essa mesma universidade; hoje é uma das pesquisadoras expoentes de Moçambique, tendo atuado como atriz em alguns filmes e se tornado posteriormente cineasta. Seu trabalho vem impactando paulatinamente a sociedade moçambicana, logo, tem contribuído para o desenvolvimento educacional, social, político e econômico de Moçambique.

MWANY: UMA NARRATIVA CONTRA-HEGEMÔNICA

“Desde a infância, éramos treinados a observar, olhar e escutar com tanta atenção, que todo acontecimento se inscrevia em nossa memória (...) Tudo lá estava nos menores detalhes: o cenário, as palavras, os personagens e até suas roupas” Hampâté Bâ

Introdução

O presente trabalho visa analisar, por meio de um olhar sensível, a obra fílmica *Mwany* (2013) como um caminho metodológico que pode servir de ferramenta para a construção de práticas de ensino de caráter antirracista. Objetiva-se utilizar a película para fins pedagógicos, assim destacaremos a linguagem cinematográfica: planos, frequências e o enquadramento das personagens, recorrendo ao uso dos fotogramas da peça fílmica a fim de ilustrar cada sequência analisada. Nosso intuito é salientar a proeminência de uma abordagem decolonial, verificando em que

medida o curta-metragem *Mwany* (2013) pode servir de aporte para (re) criarmos narrativas outras que possam contribuir para o refazimento de identidades, a partir da reinvenção do seu lugar de mundo, adotada pela personagem Sônia, uma mulher de origem moçambicana e imigrante no Brasil. Por fim, este ensaio destacará o multilinguismo, a diversidade cultural do país (PAULA, R.R; DUARTE, F.B, 2016) e o papel da mulher na sociedade moçambicana, enfatizando a transmissão dos saberes para a perpetuação da memória familiar. Além disso, pretende-se estabelecer um paralelo com as epistemologias decoloniais de mulheres negras afro-diaspóricas, para nos oportunizar reflexões, suscitando discussões a respeito das histórias negadas em nosso cotidiano por meio da tensão com o Outro, para tanto busca-se promover a discussão acerca da raça e do gênero, na busca de provocar a descolonização do olhar por meio do cinema negro.

***Mwany*: A cosmopoética da descolonização**

Antes de iniciar a análise da narrativa fílmica, vale ressaltar que o curta-metragem *Mwany* (2013), sob direção de Nivaldo Vasconcelos, é um filme que recupera a estética do cinema negro que por meio do protagonismo das personagens negras, contribui para a descolonização do olhar sobre as representações das culturas africanas. A estética das imagens apresentadas na película provoca estesia no espectador, no sentido de que nelas estão imbuídas a promoção de um enaltecimento da diversidade cultural de Moçambique, fazendo o espectador admirar a obra ao mesmo tempo em que reeduca e descoloniza seu olhar. Paralelo a isso, assiste-se à narrativa da história pessoal da protagonista. Esta reinventa o seu *modus vivendi* na cidade alagoana, colorindo o seu cotidiano, do início ao fim da película, por meio das *capulanas*, símbolo da identidade nacional moçambicana, que através da sua estética também “fala” no filme, destacando suas cores w propiciando a cosmopoética da descolonização que, conforme Ribeiro (2016, p. 7 e 8):

[...]. Está associada à emergência dos cinemas africanos e deve ser compreendida como parte de uma busca de independência e de autonomia que antecede e condiciona qualquer possibilidade de imaginação do comum e que está baseada na reivindicação do direito de olhar. Sua primeira figura é a inversão do olhar colonial. Ao mesmo tempo, nenhuma descolonização é possível sem que sejam elaboradas formas de imaginação do comum, que suplementam a inversão do olhar colonial com o deslocamento das coordenadas que organizam sua economia simbólica. À cosmopoética da descolonização, que implica um movimento de destruição da autoridade colonial, acrescenta-se uma série de formas de cosmopoéticas do comum, que implicam movimentos diversos em direção a uma condição partilhada que será definida, em primeiro lugar, como uma negação radical do colonialismo e como um projeto de pertur-

bação da colonialidade. Em suma, a autonomia do direito de olhar depende da interrupção das modalidades coloniais de visualidade e da construção da condição pós-colonial como uma condição aberta a diferentes formas de imaginação do comum.

No filme, a cosmopoética da descolonização provoca no espectador um deslocamento traduzido como o direito de olhar a partir de um novo lugar, uma vez que a película centraliza o agenciamento da voz de uma mulher moçambicana no contexto da diáspora que reinventa o seu lugar no mundo, pondo em destaque sua cultura sob a sua própria perspectiva. Desse modo, o curta em questão rompe com a vertente das narrativas do cinema clássico que recorrentemente apresenta personagens negros em papéis secundários, sem que a projeção de suas vozes assuma proeminência na obra. É oportuno reiterar a importância dessa obra cinematográfica como contra-hegemônica, já que em narrativas do cinema de Hollywood, considerado cinema maior como o protótipo do modelo de cinema a ser seguido, constataram-se representações estereotipadas do negro. Shohat e Stam (2006) demonstram: “David Bogle fez um levantamento das representações do negro no cinema de Hollywood, dando atenção ao conflito desigual entre os atores negros e os papéis estereotipados que lhes são oferecidos”.

Diante disso, o cinema negro tal como o cinema africano têm se tornado cada vez mais necessário e importante para a projeção de vozes contra-hegemônicas que viabilizam “a descolonização das mentes” como propôs Ngugi wa Thiong’o (1986; 2007), incutindo a mudança de paradigmas e o agenciamento coletivo de enunciação do sujeito africano na construção de novas epistemologias. Nesse sentido, a obra fílmica supracitada demonstra a partir dos efeitos próprios da linguagem cinematográfica esse agenciamento de enunciação do sujeito africano que assume posição central na película construindo sua própria narrativa e se utilizando do livre pensamento. o que corrobora para a descolonização das mentes de quem assiste.

Esta narrativa fílmica é constituída a partir de uma linguagem híbrida entre ficção, documentário e fatos reais que são narrados através da experiência cotidiana da personagem Sónia. Freitas e Barros (2018, p. 108), ao analisar a obra de Deleuze (2007), afirma:

Gilles Deleuze ao refletir sobre os regimes de imagens do cinema moderno volta ao conceito de fabulação para explorar as potências do falso que atravessam sobretudo os filmes documentais nos quais personagens reais tensionam as separações entre a ficção e o real (...) a oposição deixa de ser entre o real e o ficcional, e passa para o jogo entre ficção e fabulação.

A película recebeu diversas premiações quando foi exibida na Mostra Sururu de Cinema Alagoano de 2013, sendo um dos prêmios o de melhor atriz;

destacamos a justificativa dos jurados: “Por ser retratada num instante de rompimento entre os limites imprecisos da ficção e do real, da verdade e do atuado, onde ocorre a fusão entre modelos de linguagens (formatos), o prêmio de melhor atriz vai para Sónia André, por Mwany”. (Da Redação, 2013).

A obra em questão rompe com a estrutura da narrativa clássica que costuma apresentar um jogo entre câmera objetiva (visão do cineasta) e subjetiva (visão das personagens); quebrando com essa estrutura, a peça fílmica intercala esse jogo entre dois espaços: o apartamento e a cidade, sendo que a câmera dentro do apartamento assume uma postura observacional em que o encontro nasce de uma ausência do cineasta-câmera (objetiva direta), o que destaca as performances de Sónia e sua filha Thandy.

Quanto à representação da imagem de personagens negras na narrativa, verifica-se a representação da imagem do negro como sujeito de potência, contando sua própria história, cumprindo o objetivo de descolonizar o olhar do espectador através das imagens, da história de vida contada em primeira pessoa na voz de uma mulher moçambicana que retira da própria experiência aquilo que narra (BENJAMIN, 1987, p. 201). Sónia atua junto com a filha Thandy e constrói sua narrativa a partir dos elementos culturais de sua moçambicanidade; ao mesmo tempo em que expõe seu pensamento próprio, contra-hegemônico, carregado de poeticidade, constata-se a enunciação do sujeito emancipado na atuação da personagem, propiciando o efeito de estesia em quem assiste, como enfatiza Sodré: “uma potência emancipatória na dimensão do sensível, do afetivo ou da desmedida (SODRÉ, 2006, p.17 *apud* FREITAS e BARROS, 2018)”.

ANÁLISE FÍLMICA À LUZ DO DEBATE DECOLONIAL

Logo de início, a cena de abertura mostra a personagem Sónia indo ao encontro de uma árvore junto à beira mar a fim de contar-lhe algo, proferindo-o em voz alta e na língua materna xitchopi: “*Tudo que está no meu coração segredo a você minha querida árvore. Sou Sónia, da família Nhamahango que cresci na família Nhacongue*”. Soma-se a esse momento, a estética de Sónia que traça roupas tradicionais, vestida em capulanas, causando um impacto, de imediato, em quem assiste. Esses primeiros minutos da cena provocam no espectador uma estesia que ocorre em razão do conjunto de elementos presentes na *mise en scène*². Tudo isso, convida-nos a mergulhar numa narrativa poética, estética e contra-hegemônica.

Desse modo, é evidente a interlocução agenciada por Sónia ao começar sua narrativa expressando-se em sua língua materna, ancestral, destacando

² *Mise en scène* é uma palavra francesa ligada à encenação ou o posicionamento de uma cena. A expressão significa tudo aquilo que aparece no enquadramento, como por exemplo: atores, iluminação, decoração, adereços, figurinos etc.

com exuberância sua *moçambicanidade*. Fanon (2008, p.33), corrobora afirmando: “Falar é estar em condições de empregar uma certa sintaxe, possuir a morfologia de tal ou qual língua, mas é sobretudo assumir uma cultura, suportar o peso de uma civilização. (...). Falar uma língua é assumir um mundo, uma cultura”.

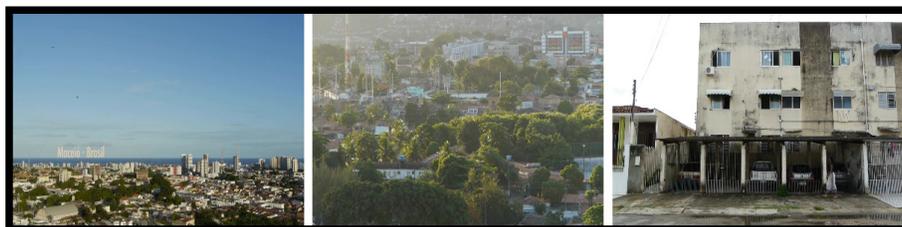
Quanto à performance em sua relação com a árvore, a ação remete às tradições africanas da relação ser humano-natureza. A simbologia da árvore para as cosmologias africanas tem uma dimensão da ordem do sagrado, pois ela representa ancestralidade e memória, que são os pilares dos valores civilizatórios africanos.

Nesse sentido, o início da película evoca de uma forma poética a interação vitalícia entre a mulher africana e a árvore, entre outras palavras, a dialética dialógica entre cultura e natureza, em que a mulher, diante da limitação de ser humano, ser mortal, conecta-se à árvore, um ser sagrado, para dela extrair força e vitalidade:



Fotograma: cena de abertura

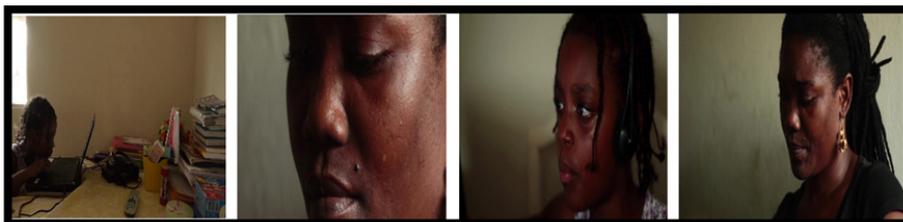
Numa transição de planos, o cineasta-câmera (objetiva direta) realiza, o que é possível denominar, a gradação de planos, partindo do grande plano geral, mostrando a cidade de Maceió (Alagoas), elemento de maior dimensão, que vai diminuindo, aproximando-se mais da localidade desejada, até finalmente, situar-se no condomínio onde ocorrerá grande parte da trama, concluindo o processo da gradação de planos, por meio de um movimento expressivo em que se enquadra o espaço de maior dimensão (cidade) àquele de menor dimensão (condomínio):



Fotograma: gradação de planos

Diálogo intercultural

No interior da casa, aparece inicialmente a filha, Thandy, em plano aproximado ocorre um super close do rosto da protagonista, em seguida, há um close enquadrando o rosto de Thandy que canta uma música em língua inglesa, depois a câmera volta a delimitar o rosto da mãe, mas agora por meio do movimento de câmera denominado close.



Fotograma: apresentação das personagens do filme

Em seguida, o plano corta para uma imagem de Sónia com as capulanas ao fundo, configurando-se como uma fotografia, ao mesmo tempo, assiste-se à movimentação dos veículos em via pública. Enquanto isso, ouve-se a sua voz e a de um entrevistador que lhe pergunta sobre suas expectativas ao terminar o curso e regressar à sua terra natal. Sónia recupera a memória familiar e demonstra sentir saudades de sua terra. A cena apresenta em primeiro plano uma dinâmica dos veículos em movimento que se contrapõe ao plano de fundo apresentando a imagem como fotografia, destacando Sónia junto às capulanas, segurando o vaso de barro, elementos que evocam a cultura moçambicana. Assim, é possível dizer que há nessa cena a relação entre a cultura do país de acolhimento (Brasil), marcada pelo espaço urbano, e a cultura moçambicana verificada nas capulanas, no objeto artesanal e na própria personagem. Nota-se, aqui, um diálogo intercultural que potencializa a estética da cena:



Fotograma: Diálogo intercultural

A capulana não é só um tecido colorido, é a representação da identidade da mulher moçambicana e africana em geral, trata-se de um símbolo de resis-

tência. Esta indumentária carrega em si a história, a cultura dos povos africanos, particularmente, da mulher moçambicana que protagonizou uma missão importante da construção da Capulana como patrimônio identitário da cultura moçambicana. As Capulanas assumem uma função orgânica nas sociedades africanas:

O modo de amarrá-las ou vesti-las, conhecendo o povo moçambicano, lhe dirão se essa mulher é do Sul, do Centro ou do Norte do país, se é da costa do oceano Índico ou não, se está noiva, se é casada, se é divorciada ou viúva. Não há mulher que não use essa capulana, seja como veste, para carregar os bebês ao colo, como cortina, toalha, tapete ou lençol, nas horas alegres ou tristes. (...) A capulana é uma voz silenciosa, mas que também não ecoa despercebida nas esferas sociais, políticas e individuais de Moçambique, suportando um simbolismo que é lido localmente e na coletividade. Em suas cores, usos e estampas. As capulanas representam a nação moçambicana, grupos étnicos ou regiões distintas, “sendo um instrumento que transmite significados de hábitos e costumes, revelando-se símbolo de riqueza ou demonstrando intenções, refletindo um acontecimento social ou histórico” (SILVA, Blog, 2013 apud ANDRÉ, 2019). O fato é que a capulana está presente na vida de toda/os a/os moçambicana/os, desde que nascem até os dias finais de suas existências, do Norte ao Sul, do Zumbo ao Índico. São assim o alicerce da vida em Moçambique, pois é dentro delas e com elas que a vida se mantém em segredo e se revela, se resguarda e se conquista (ANDRÉ, 2019, 75).

Conforme dito por Sónia, autora da citação acima e atriz do curta, por meio de suas performances, no filme, com suas capulanas, demonstrou a multi-versatilidade e maleabilidade do uso de acordo com suas necessidades, representando a mulher e seu sentido de existência no mundo. A atriz reflete: “A capulana se deixa moldar... Eu acho que o ponto mais significativo pra mim é a maleabilidade da capulana como a mulher deve ser, você pisa na capulana no chão, é tapete, dobra, desdobra, cobre, não cobre, enfim, são múltiplas funções que representa essa múltipla funcionalidade dentro da sociedade. O que será da sociedade sem nós, hein?” (Mwany, 2013).



Fotograma: Capulanas

Destacamos também a cena do *mussiro*, uma manifestação cultural ligada às mulheres macuas, situadas no norte do país, a prática de uso do *mussiro* estende-se desde os ritos de iniciação até o cuidado com o corpo para acentuar a beleza da mulher moçambicana. A atriz faz referência ao elemento

cultural de outro grupo, os *macuas*, Sónia, ao passar o *mussiro* no rosto afirma a identidade de outro grupo etno-linguístico - *macua*, quando diz nesta língua: “Eu sou *muthiana orera*, eu sou mulher linda”. Com efeito, ela reforça a importância de seu sentimento de pertença a um povo, a moçambicanidade que (re)existe dentro de si. Mas o que chama atenção nesta frequência (conjunto de cenas) é o fato de a representação de outras culturas ser traduzida como símbolo da identidade nacional, já que a personagem pertence ao grupo etno-linguístico chope, situado no Sul do país. Um fato aqui que não pode escapar de se registrar diz respeito à resignificação de sua própria identidade enquanto encontra-se na diáspora, a ponto de referenciar outras culturas como uma reivindicação da identidade moçambicana, reinventando seu lugar no mundo:



Fotograma: sequência – O mussiro

Outra referência cultural mencionada no filme é a *timbila*, uma manifestação cultural de Moçambique praticada pelo povo chope que são os mestres da *timbila*. Em *xitchopi*, o prefixo *ti* é marcador de plural e *mbila* é o xilofone artesanal fabricado e tocado de forma singular por esse povo. Segundo Wane (2010, p.12-14):

“*timbila*” é o nome dado ao conjunto de *mbila* que formam as orquestras típicas da região do distrito de Zavala (na província de Inhambane), que é considerado o seu berço, a terra dos chopi por excelência. É também o nome da dança que acompanha a música das orquestras; e como manifestação cultural mais abrangente, a *timbila* engloba ainda toda uma tradição oral expressa na poesia das suas canções, que por sua vez, cumprem uma importante função social na comunidade.

A musicalidade é um elemento presente no curta e que realça o encanto provocado no espectador. O canto realizado pela atriz produz, em alguma medida, naquele a catarse, acentuando ainda mais o deslumbramento desse espectador diante da obra. A performance de Sónia une ludicidade à musicalidade, que se traduz em estesia e propicia a estética da narrativa. Como visto anteriormente, as canções são cantadas em língua *xitchopi* e a letra chama a atenção para os saberes ancestrais que regem as organizações africanas. Isto permite-nos relembrar a importância da memória familiar, da tradição da pa-

lavra viva, elementos que atravessam a trama e dão sentido ao curta. Convém enfatizar como as sociedades africanas compreendem a música:

na vida musical africana, a escuta e as vivências requerem que o indivíduo tenha, para além da consciência do seu ser na e para a sociedade e do seu corpo em si, ter a consciência de: fatores de preferências fônicas culturais; função de sugestão cultural; o conhecimento das intenções culturais e componentes da criatividade” (ANDRÉ, 2014, p.55)

A canção abaixo é cantada durante a exibição da ficha técnica do curta-metragem:

<i>“Mamana wanga a kwine</i>	(onde está minha mãe)
<i>A ta teka m’bilu yanga</i>	(para levar meu coração)
<i>A ta susa (sussa) a marhengo</i>	(para tirar as artimanhas)
<i>Lawa manganic m’bilu yanga</i>	(que o meu coração tem)
<i>Anga kone lwey a tivaka</i>	(não existe alguém que saiba)
<i>Xihundlha xa m’bilu yanga</i>	(os segredos do meu coração)
<i>A vakhale va lhayile</i>	(os antepassados disseram)
<i>M’bilu ya muhnu y tiku</i>	(o coração de alguém é um mundo/é uma imensidão)” ³

* Alberto Mutcheka (Tradução)



Fotograma: Performance ludicidade e musicalidade

Multilinguismo e a diversidade cultural de Moçambique

Como se pode notar, a película apresenta a diversidade multicultural dos grupos etno-linguísticos moçambicanos. Moçambique é constituído por uma grande diversidade cultural, isto é, representa um mosaico multicultural com uma pluralidade de línguas originárias pertencentes ao grande tronco linguístico bantu. O linguista A. Ngunga (2012, p.3) assevera a proeminência

³ Palestra proferida por Sónia André no curso Arte, Comunicação e Decolonialidades (2020) do qual participei. A palestrante cedeu o material de sua apresentação, sendo um dos slides a transcrição da música cantada no filme Mwany.

das línguas bantu no país, visto que elas correspondem às línguas maternas de mais de oitenta por cento dos moçambicanos. A escassez de estudos linguísticos sobre o mapeamento do número de línguas faladas revela ainda a indefinição do número de línguas existentes no país. Entretanto, sabe-se que há uma projeção do número total, que varia entre 9 e 43, conforme o pesquisador já referido. O recenseamento geral da população publicado em 2010 pelo Instituto Nacional de Estatísticas de Moçambique aponta a existência de pelo menos vinte e duas línguas faladas, conforme salientado abaixo:

Línguas faladas pela população de 5 ou mais anos de idade.

	Línguas	Falantes	%	Províncias onde são faladas
1	Makhuwa	4.105.122	25.92	Cabo Delgado, Nampula, Niassa, Zambézia, Sofala
2	Português	1.828.239	11.54	Todas as províncias
3	Changana	1.682.438	10.62	Gaza, Maputo, Maputo City, Inhambane, Niassa
4	Sena	1.314.190	8.30	Manica, Sofala, Tete, Zambézia
5	Lomwe	1.202.256	7.59	Nampula, Niassa, Zambézia
6	Chuwabu	989.579	6.24	Sofala, Zambézia
7	Nyanja	905.062	5.71	Niassa, Tete, Zambézia
8	Ndau	702.455	4.43	Manica, Sofala
9	Tshwa	469.343	2.96	Gaza, Inhambane, Maputo, Sofala
10	Nyungwe	457.290	2.88	Manica, Tete
11	Yaawo	340.204	2.14	Cabo Delgado, Niassa
12	Makonde	268.450	1.69	Cabo Delgado
13	Tewe	255.704	1.61	Manica
14	Rhonga	239.333	1.52	Gaza, Maputo, Cidade de Maputo, Inhambane
15	Tonga	203.924	1.28	Gaza, Inhambane, Maputo, Cidade de Maputo

16	Copi	169.811	1.07	Gaza, Inhambane, Maputo, Cidade de Maputo
17	Manyika	133.190	0.84	Manica
18	Cibalke	102.778	0.64	Manica
19	Mwani	77.915	0.49	Cabo Delgado
20	Koti	60.780	0.38	Nampula
21	Swahili	15.250	0.10	Cabo Delgado
	Outras LM	310.259	1.95	Todas as províncias
	Línguas dos sinais	7.059	0.05	Todas as províncias
	Total	15.833.572	100	Todas as províncias

Fonte: INE (2010).

Outra cena marcante ocorre quando Sónia contracenava com a filha, ensinando seu idioma materno – *xitchopi*, momento emblemático, em uma das cenas de maior duração na película, demarcando essa importância. A relação afetiva entre mãe e filha potencializa a estética da cena ao mesmo tempo em que provoca estesia no espectador. Sónia ao ensinar as palavras da sua língua materna à filha afirma a importância da valorização da sua cultura, identidade e pertença do seu povo; esse gesto materno representa a proeminência da manutenção da identidade linguístico-cultural moçambicana, sendo transmitida de mãe para a filha. Revela-se aqui que, mesmo longe da terra natal, ou melhor, de seu *mwany*, na língua *xitchopi*, a continuidade das práticas culturais e identitárias são mantidas, desse modo, o ato de transmissão dos ensinamentos na língua materna, ancestral, na diáspora é bastante significativo e configura a perpetuação da memória familiar, já que Sónia tem orgulho de suas raízes e transmite à filha os ensinamentos em sua língua materna para a manutenção de seu legado e identidade. Verifica-se o enquadramento das duas personagens que performam para a câmera, isto ocorre quando Thandy volta-se para o cineasta-câmera, ao final da cena, e diz “corta, corta!”. Portanto, a temporalidade e a espacialidade são sincrônicas à diegese na cena referenciada no fotograma a seguir:



Fotograma: Cena – Ensino da língua *xitchopi*

DOS ASPECTOS ENDÓGENOS E EXÓGENOS AO FILME: DECOLONIALIDADES AFRICANAS E AFRO-DIASPÓRICAS

Pretende-se estabelecer nesta seção um paralelo com as mulheres negras da diáspora em que os saberes ancestrais são transmitidos através da tradição oral. As religiões de matriz africana no Brasil são dirigidas, em sua grande maioria, por mulheres negras que preservam o legado ancestral por meio da transmissão desses saberes, contribuindo para a manutenção da memória dos povos africanos no Brasil.

Logo, elas assumem um papel proeminente na sociedade brasileira como sujeitas de sua própria história, como sustenta bell hooks (2019, p. 127): “Mulheres negras, particularmente aquelas que escolheram ser sujeitas radicais (...) transmitindo coletivamente nossos conhecimentos, nossos recursos, nossas habilidades e nossa sabedoria de uma para a outra, criamos um novo local onde a subjetividade negra radical pode ser nutrida e sustentada”.

É assim que Sônia reinventa seu lugar na diáspora durante a atuação no filme, ocupando um lugar de sujeito, tecendo sua própria narrativa. Da mesma forma destacamos as mulheres negras afro-diaspóricas que com a força e a resiliência herdadas de seus antepassados assumem o seu lugar de sujeito na construção de suas narrativas.

Nesse sentido, é oportuno destacar as epistemologias decoloniais tecidas por intelectuais negras brasileiras: Beatriz Nascimento e Lélia Gonzalez. Ambas construíram narrativas contra-hegemônicas e se destacaram como sujeitas radicais na perspectiva hookiana supra referenciada.

Verifica-se na obra de Beatriz Nascimento narrativas poéticas que se configuram como escritas de si. Dentre as suas postulações define o Brasil como uma civilização transatlântica, partindo de sua própria experiência ela se autodefine: “Eu sou Atlântica”. Seus ensaios são construídos numa perspectiva decolonial, propondo outra história do Brasil a partir de seu lugar de mulher negra, afro-diaspórica. Ela propõe o conceito de transmigração, partindo do termo quilombo que é ampliado e ressignificado. O filme *Orí* (1989) demonstra suas elucubrações, toda a película é narrada com sua própria voz. Num diálogo estreito com a obra de Beatriz, Lélia Gonzalez, antropóloga, ativista proeminente nos estudos da decolonialidade no Brasil, também postulou novos conceitos como Amefricanidade, ela mesma se autodefinia como amefricana:

As implicações políticas e culturais da categoria de Amefricanidade (*'Amefricanity'*) são, de fato, democráticas; exatamente porque o próprio termo nos permite ultrapassar as limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico, abrindo novas perspectivas para um entendimento mais profundo dessa parte do mundo onde ela se manifesta: A AMÉRICA [...]. Para além do seu caráter puramente geográfico, a categoria de Amefricanidade incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretção e criação de novas formas) que é afrocentrada (GONZALEZ, 1988a, p. 76).

Portanto, as mulheres negras são as grandes enunciadoras de uma memória cultural calcada na construção de outros saberes sobre a América e o Brasil. Faz-se necessário enfatizar que os referenciais teóricos abordados nesse trabalho, destacam autores africanos e afro-diaspóricos das Américas, sendo que procuramos referenciar, sobretudo, mulheres negras para demarcar a potência e o agenciamento de suas vozes enquanto sujeitas radicais insurgentes. Valemo-nos, agora, de intelectuais africanos que propõem a revisão crítica dos enunciados estabelecidos das antigas metrópoles, construindo novas epistemologias, potencializando o protagonismo dos sujeitos intelectuais africanos. Nesse sentido, Mudimbe (2013) sustenta:

O facto de estas formas consideradas ‘tradicionalis’ não terem desaparecido deve ser óbvia ao atentarmos nas contradições actuais que existem por todo o continente, sobretudo entre os processos de produção e as relações sociais de produção, entre a organização do poder e da produção e, por outro lado, os discursos políticos. Com efeito, as culturas africanas dispuseram e dispõem de saberes e conhecimentos próprios, os quais estão inscritos em, e dependentes de tradições.

Mudimbe é um dos intelectuais que se destacam no campo do Pensamento Social Africano. Em sua vasta obra verifica-se seu engajamento quanto

à descolonização epistêmica, propondo uma nova produção de conhecimento a partir de uma perspectiva que lhe é endógena, ou seja, do próprio olhar das culturas africanas sobre si mesmas. É nesse sentido que ressaltamos o agenciamento dos sujeitos africanos na construção das epistemologias contra-hegemônicas.

É sob essa perspectiva que lemos a atuação da protagonista Sónia, endossando a proeminência do protagonismo de intelectuais africanos na produção de outras epistemologias que versam sobre suas próprias formas de existências, conferindo um lugar de sujeito em todas as formas de produção de conhecimento. Esse conhecimento próprio é verificado ao longo de toda a narrativa fílmica, uma de suas reflexões contundentes se dá quando ela diz:

Na verdade, outro dia eu disse eu acho que eu fiquei mais moçambicana quando deixei Moçambique, você sente que pertence a algum povo e que esse povo faz parte das suas entranhas, e eu digo não vou ter medo de dizer de ser moçambicana não e eu defendo Moçambique de garra e unha, defendo meu povo e sobretudo as mulheres moçambicanas, porque eu acredito que sem a mulher, um toque feminino dentro da moçambicanidade, eu acredito que faltaria alguma coisa, se você olhar bem pra Moçambique parece uma mulher de cabeça para baixo e de pernas para o ar, você olhando direitinho o mapa (Mwany, 2013).

As elucubrações de Sónia reforçam seu pensamento próprio, o agenciamento de sua voz potencializa a obra como uma contra-narrativa, já que elabora conceitos a partir de seus referenciais que lhe conferem valor de existência no mundo, sobretudo, refletindo sobre o papel da mulher na sociedade moçambicana. Assim, Chiziane (2016, p.8) afirma: “Comparo a mulher à terra porque lá é o centro da vida. Da mulher emana a força mágica da criação. Ela é abrigo no período da gestação. É alimento no princípio de todas as vidas. Ela é prazer, calor, conforto de todos os seres humanos na superfície da terra”.

No filme, a protagonista enfatiza a relação da mulher com o divino, destacando a sacralidade que lhe é inerente:

A partir do momento que você menstrua pela primeira vez você já é mãe, não importa se já teve biologicamente um filho, mas ela já tem esse elo de ligação porque você vai encontrar na bíblia, o sacrifício de vários animais, esse sangue que vai unir... pra nós é natural, nós mulheres reunimos a natureza e a transcendência naturalmente mensalmente, por isso ela é um ser sagrado (Mwany, 2013).

A profundidade de suas reflexões sobre o feminino e sua relação com a natureza, ao estabelecer a ligação da mulher à sacralidade transmite novamente no espectador a estesia de forma que o prende com mais intensidade a trama, mergulhando-o na narrativa poética e transcendente; desse modo, a

narrativa vai tecendo linhas imaginárias entre a obra cinematográfica e o seu “eu” em busca de uma correlação com o sentido da própria existência. Isto decorre da espiritualidade que sustenta o sistema de pensamento da protagonista embasado na filosofia dos povos bantu como propõe A. Césaire (1978, p. 44):

Ora bem, Sabei que o pensamento banto é essencialmente ontológico, que a ontologia banta assenta sobre as noções verdadeiramente essenciais de força vital; e de hierarquia de forças vitais; que enfim, para o banto, a ordem cronológica que define o mundo vem de Deus, e decreto divino, deve ser respeitada.

No filme, dentre as memórias recuperadas pela atriz, destaca-se o período da guerra civil em Moçambique, que via ataques entre os grupos FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique) e RENAMO (Resistência Nacional de Moçambique). Sónia relembrou de sua adolescência que fora marcada pelo conflito e enfatizou:

Quando era criança não senti muito isso, mas quando adolescente eu senti, isso eu senti na pele, na *namacha*, quando estávamos a ter os ataques diretos. Foi uma guerra de desestabilização na verdade porque nós tivemos a independência em 1975, daí depois formara o Movimento que se chama o RENAMO (Resistência Nacional de Moçambique) e que esse núcleo dessas pessoas estavam contra, claro, as ideologias e os ideais dos que tomaram a dianteira a quando [veio] a independência de Moçambique, enfim, já estamos em paz, já passou, mas que foi desestabilização foi, aquilo era terrível, é dado que muitas populações até se refugiavam dentro dos internatos para ter o abrigo e se defender porque o ataque não se sabia que horas é que era, que dia que era, era a qualquer momento meia noite, duas horas, amanhã, agora, por dia podia atacar, duas, três vezes, então, foi terrível! Mas eu sobrevivi isso aqui, então, eu me sinto uma sobrevivente disso. E são coisas que nós carregamos que nos marcaram assim como pessoas e talvez no momento de tomada de decisão, você faz aquela retrospectiva daquilo que você já passou e nada vai te impedir de você caminhar se você já passou a ter uma guerra civil, daí eu digo ué, já tô no Brasil, já tô mesmo, já passei uma guerra civil já passei, então, simhora, bora pra frente (MWANY, 2013) (grifo nosso).

Notam-se a determinação e a resiliência na trajetória da protagonista que se autodefine uma sobrevivente diante de todas as dificuldades pelas quais vivenciou - a guerra civil, que levou embora muitas vidas, mas Sónia lutou e atravessou fronteiras, com sua filha ainda bebê, para concretizar seus objetivos:

Eu acho que a mais difícil de todas é criar Thandy, sozinha, no Brasil, sem ninguém da família, ter que estudar, ter que tomar conta dos estudos, ter que lutar, ter que sobreviver, ter que vencer as adversidades sócio-políticas, racial... é um monte de coisas aí dentro, mas ao mesmo tempo você não pode

chorar, porque você tem que mostrar essa firmeza nela, essa segurança que ela deve ter (MWANY, 2013).

Apesar de todas as barreiras que se colocaram em seu caminho, vivendo na sociedade brasileira, em que as opressões e as violências são múltiplas quando se é negra, pobre, imigrante, mãe solteira, enfim, a atriz protagonista superou esse conjunto de opressões e obteve sua formação nos níveis de graduação e pós-graduação. E em seu percurso assumiu e defendeu sua identidade africana, a moçambicanidade da qual ela carrega viva dentro de si:

Mas mwany é toda essa bagagem cultural, tradicional, social, antropológica que eu sinto falta da musicalidade, da comida, da cozinha, do gestual, então só no meu mwany é que tem um determinado gestual que não tem em outro mwany de outra pessoa: Ni xuwa mwany kwango eu sinto saudade da minha terra⁴ (MWANY, 2013).

Esse sentimento de saudade constantemente presente na vida do imigrante é elucidado também pelo camaronês radicado na África do Sul Achille Mbembe:

(...) por mais longe que seja, há sempre uma estreita relação entre o migrante e o seu lugar de partida. Há algo da ordem da imagem que, a cada vez, o prende e traz de volta. A singularidade parece construir-se no cruzamento entre este ritual de enraizamento e o ritmo de afastamento, na constante passagem do espacial ao temporal e do imaginário ao órfico (MBEMBE, 2014. P. 173).

Para arrematar a discussão a partir dos referenciais supracitados, o conceito de devir-negro, proposto por Mbembe (2014) sintetiza a mensagem transmitida pelo curta-metragem, já que o devir-negro é a libertação, significando o sujeito negro emancipado que pode ser lido através da atuação de Sónia em *Mwany*, reinventando seu lugar no mundo.



Fotograma: *Mwany* – Uma cosmopoética da descolonização

4 Fiz a tradução livre a partir dos elementos ortográficos que compõem o sistema da língua xitchopi.

EXPERIÊNCIAS DO FEMININO NO CINEMA NEGRO E SUAS CONTRIBUIÇÕES PARA UMA EDUCAÇÃO ANTIRRACISTA

No decorrer da narrativa de *Mwany* (2013), a protagonista demonstra o anseio em preservar a sua cultura e através da oralidade ensina os códigos culturais de seu povo para a sua filha, mesmo sabendo que Thandy terá que experienciar algumas vivências junto ao seu povo. Por outro lado, Sónia ao transudar-se para a câmera, revela-se símbolo da resistência da preservação da sua cultura, para além de todos os códigos culturais de sua etnia expressos em sua vestimenta, gestos, espiritualidade etc. É no seu corpo negado historicamente pela sobrecarga da colonialidade que ela encontra o lugar de cura, transformando-o em um lugar político e de compromisso consigo e com sua identidade cultural.

A narrativa fílmica faz com que o espectador crie “uma atmosfera que permita diferentes padrões de comunicação” (hooks, 2019, p. 97-98); ao aprender o código cultural de Sónia podemos partilhar um sentimento de irmandade e de comunidade que potencializa o respeito mútuo (bell hooks). Esse conjunto de experiência permite-nos a escrita da voz. “Quando mulheres de cor aprendem uma com as outras e uma sobre as outras, assumimos a responsabilidade pela construção de irmandade” (p. 99).

Na esteira de Sueli Carneiro, “a busca de outros modos de subjetivação que rompam os paradigmas instituídos pelos dispositivos de racialidade situa-se na demanda para a produção de conhecimento” (CARNEIRO, 2005, p. 301). Essa produção de conhecimento por meio dos diversos letramentos apresentados dentro da narrativa fílmica rompe com a condição de negação de sujeitos do conhecimento que se dá por meio do ocultamento das contribuições africanas e afro-diaspóricas impostas em nossa sociedade supremacista branca. Essa condição de marginalidade que nos é conferida como o lugar das marginalidades, sendo potencializado por bell hooks (2019), como um espaço de abertura para a criatividade, ou seja, um lugar que promove a destruição das fronteiras impostas pela raça, gênero, classe, sexismo, a fim de fazer emergir a luta por libertação. bell hooks (2017, p. 25) tem nos ensinado que “a educação como prática libertadora é um jeito de ensinar que qualquer um pode aprender”; nesse sentido, a narrativa fílmica do cinema negro contribui como uma possibilidade metodológica para uma educação antirracista.

À GUIA DE CONCLUSÃO

A multiplicidade temática entremeada às imagens e às performances das personagens ilustra a potencialidade estética do filme que explora a diversidade cultural de Moçambique; os símbolos da identidade nacional; o papel

da mulher na sociedade; a importância da identidade da língua materna, herança ancestral, para a perpetuação da memória familiar; a maternidade; aspectos históricos que remontam à guerra civil, enfim, uma série de referências são exploradas a partir da narrativa pessoal contada na voz da atriz protagonista – Sónia André. Essa profusão de temas explorados na película permite um trabalho educativo voltado ao ensino de história e cultura africana no contexto brasileiro, pois a obra fílmica evidencia muitos elementos da identidade cultural moçambicana apresentados por uma mulher moçambicana, imigrante no Brasil. O dialogismo intercultural apresentado na narrativa fílmica possibilita uma discussão qualitativa para fins de práticas pedagógicas, no contexto escolar, calcadas por uma abordagem decolonial como foi mostrado ao longo do texto concomitante à análise da película. A cosmopoética da descolonização verificada na obra permite, portanto, uma gama de discussão para a descolonização do olhar, das mentes, em relação à África, sobretudo, a história e a cultura do povo moçambicano.

REFERÊNCIAS

AMARAL, J. B. & MENEGHEL, S.M. Programa Estudante Convênio de Graduação (PEC-G): De um Programa da década de 1960 para uma política educacional, UFSC, 2015. <http://37reuniao.anped.org.br/wp-content/uploads/2015/02/Trabalho-GT11-4106.pdf>

ANDRÉ, Sónia. *Metodologia de Educação musical em/para Moçambique - reflexões sobre o ensino de música*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Alagoas – UFAL. Maceió, 2014.

ANDRÉ, Sónia. *O Unyago na educação da menina/mulher entre o povo Yaawoo da província do Niassa, Moçambique*. 2019. TESE (Doutorado em Educação) – Centro de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2019.

BENJAMIN, Walter. O narrador – considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas – Magia e técnica, arte e política*. 3. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

CARNEIRO, Aparecida Sueli; FISCHMANN, Roseli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Tradução do francês por Noémia de Sousa. Lisboa: Sá da Costa Editora, 1ª edição, 1978.

CHIZIANE, Paulina. *Eu mulher uma nova visão do mundo*. Nandyala, 2016.

DA REDAÇÃO. *Mwany (2013) e o Vulto são os grandes vencedores da Mostra Sururu*. Caderno B. Gazeta de Alagoas, 11 dez. 2013. Disponível em <http://ga->

zetaweb.globo.com/gazetadealagoas/noticia.php?c=235416

DELEUZE, Gilles. *A Imagem-Tempo*. São Paulo: Brasiliense, 2007.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FREITAS, Kenia; BARROS, Laan. *Experiência estética, alteridade e fabulação no cinema negro*. Eco-Pós, UFRJ, vol. 21, n. 3, 2018. Disponível em: https://revistas.ufrj.br/index.php/eco_pos/article/view/20262

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. In: *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, jan./jun. 1988a, p. 77-78. Disponível em: <https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/a-categoria-polc3adtico-cultural-de-amefricanidade-lelia-gonzales1.pdf>

HOOKS, bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2017.

HOOKS, bell. *Olhares negros: raça e representação*. Tradução de Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2019.

HOOKS, bell. *Teoria feminista: da margem ao centro*. Tradução: Rainer Patriota. São Paulo: Perspectiva, 2019.

MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Lisboa, Portugal: Ed. Antígona, 2014. Disponível em: <https://joaocamillopenna.files.wordpress.com/2018/03/mbembe-critica-da-razacc83o-negra.pdf>

MUDIMBE, V. Y. *A invenção da África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*. Luanda: Mulemba; Mangualde: Pedagogo, 2013. 272 p.

MWANY, de Nivaldo Vasconcelos (2013). Brasil. Disponível em: <https://vimeo.com/116765798>

NGUNGA, Armindo. Os desafios da investigação linguística em África: o caso de Moçambique. In: *A pesquisa na Universidade Africana no contexto da globalização: Perspectivas epistemológicas emergentes, Novos Horizontes Temáticos, Desafios*. São Paulo: CEA-USP, 2012.

ORÍ, de Raquel Gerber (1989). Texto e narração de Beatriz Nascimento.

PAULA, Ronaldo Rodrigues de; DUARTE, Fábio Bonfim. Diversidade linguística em Moçambique, p. 343-362. In: *Kadila: culturas e ambientes – Diálogos Brasil-Angola*. São Paulo: Blucher, 2016. Acesso em 23/04/2022: [file:///C:/Users/Asus/Downloads/OpenAccess-Paula-9788580392111-19%20\(2\).pdf](file:///C:/Users/Asus/Downloads/OpenAccess-Paula-9788580392111-19%20(2).pdf)

RATTS, A. & GOMES, B. *Todas (as) distâncias: poemas, aforismos e ensaios de Beatriz Nascimento*. Editora Ogum's Toques Negros, 2015. <https://criola.org.br/wp-content/uploads/2020/01/Alex-Ratts-Bethania-Gomes-Beatriz-Nascimento-2015-Todas-as-dista%CC%82ncias.pdf>

RIBEIRO, Marcelo Rodrigues Souza. *Cosmopoéticas da descolonização e do comum: inversão do olhar, retorno às origens e formas de relação com a terra nos cinemas africanos*. REBECA – Revista Brasileira de Estudos de Cinema e Audiovisual. Vol. 5. N. 2, - REBECA, Jul-Dez, 2016.

SHOHAT, Ella; STAM, Robert. Estereótipo, realismo e luta por representação. In: *Crítica da Imagem Eurocêntrica*. Trad. Marcos Soares. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

SODRÉ, Muniz. *As estratégias sensíveis: afeto, mídia e política*. Petrópolis: Vozes, 2006.

THIONG’O, Ngũgĩ wa. A descolonização da mente é um pré-requisito para a prática criativa do cinema africano? In: MELEIRO, Alessandra. *Cinema no mundo: indústria, política e mercado – Volume 1: África*. São Paulo: Escrituras Editora, 2007. p. 25-32.

WANE, Marílio. *A timbila chopi, construção da identidade étnica e política da diversidade cultural em Moçambique (1934-2005)*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia, 2010.

Africanidade:

ressignificação identitária dos imigrantes africanos em São Paulo

Abobacar Mumade Ali

O presente texto visa analisar a construção da identidade africana entre os imigrantes provenientes de diversos cantos do continente africano. Desenvolvemos neste trabalho uma reflexão sobre os mecanismos adotados pelos imigrantes para a ressignificação identitária africana na diáspora. Ao analisar a identidade africana na diáspora, buscamos captar as principais razões para que indivíduos de proveniências diversificadas e com suas identidades diferentes tenham que recriar uma identidade social. Abordamos distintas esferas do cotidiano, mas tendo o enfoque sempre nos processos identitários na convivência entre os africanos assim como os paulistas, nas festas africanas.

Os objetivos que nortearam o presente texto foram entender os fatores que influenciam na construção identitária africana na diáspora. Assim como qual é a lógica que está por detrás da construção identitária na diáspora de um grupo heterogêneo, sendo que África é um continente com 54 países. A identidade social é relacional, ela é construída com a finalidade de ser um diferencial entre o nós e o eles, isto é, procura classificar o eu e o ele. É pertinente entender a lógica que está na construção identitária na diáspora de um grupo com proveniência de diversas partes de África. Ademais, a disciplina “Linguagens da sobrevivência: migrações, interlínguas, narrativas e representações”, dentre outros temas, propõe-se a promover reflexões críticas e filosóficas sobre a migração. Os refugiados e imigrantes são os que apresentam elevado grau de vulnerabilidade. Nesse contexto, observa-se, no país e no mundo, a crescente interconexão entre indivíduos, grupos, sociedades e nações. É nessas interconexões que as identidades sociais são recriadas. O caminho metodológico que percorremos até a elaboração do texto foi baseado na revisão bibliográfica sobre o assunto proposto. O nosso grupo alvo foi constituído por indivíduos na faixa etária entre 23-40 anos, 6 africanos, sendo 1 imigrante moçambicano, 1 imigrante de Congo, 2 imigrantes de Guiné-Bissau, 1 imigrante de Senegal, 1 imigrante de Gana e 2 mulheres brasileiras. Fizemos entrevistas semiestruturadas, assim como fizemos o uso da autoetnografia. Ademais, várias são as transformações identitárias que os imigrantes africanos vivenciam nas suas trajetórias nesse processo migratório.

Partindo das minhas experiências enquanto imigrante africano em São Paulo, verifica-se que os imigrantes africanos tendem a negociar suas identi-

dades, ao interagir e socializar com outros imigrantes africanos em São Paulo. Um dado notável é que, ao investigar a construção identitária africana em São Paulo, adentro também na minha própria experiência. Do ponto de vista teórico-metodológico usamos a *etno* biografia, na qual, segundo Gonçalves (2012), “a noção de etnobiográfico problematiza, por assim dizer, o etnográfico e o biográfico, as experiências individuais e as percepções culturais, refletindo sobre como é possível estruturar uma narrativa que dê conta desses dois aspectos na simultaneidade, ou seja, propõe, a um só momento, repensar a tensa relação entre subjetividade e objetividade, pessoa e cultura.” Sendo assim, me coloquei como figura central no processo investigativo, isto é, em como os imigrantes africanos constroem a identidade africana em São Paulo.

GUARULHOS, SÃO PAULO, O LOCAL DE CHEGADA

É no aeroporto de Guarulhos que os imigrantes africanos tomam consciência de que as suas origens, as suas identidades sociais construídas ao longo da sua vida nos seus respectivos países, os seus grupos étnicos linguísticos, são relegadas ao segundo plano, pois são chamados apenas por africanos. É na interação com os brasileiros que a nova identidade dos imigrantes africanos é construída.

O nosso entrevistado de nacionalidade ganesa disse: “quando cheguei no aeroporto mostrei o meu passaporte e quando saí e fui à procura do táxi, o motorista me chamou por africano, não procurou saber de que parte da África eu vinha, apenas africano”; isso corrobora com o que Mungoi (2006) havia dito, que os imigrantes vindos da África eram tratados “de forma reducionista e homogênea como os africanos”. Antes disso não havia razão de os imigrantes africanos pensarem em si mesmos como africanos em sentido coletivo. Pois que a África é um continente com 54 países, com múltiplas identidades culturais e sociais. Por exemplo, temos pessoas de Moçambique, Gana, Nigéria, Senegal etc., e dentro de cada país africano existem diversos grupos étnicos e linguísticos. A ideia de chamar africano aos imigrantes provenientes da África está intrinsecamente ligada ao fenótipo desses. Embacher (1999) entende que “a identidade é a articulação de todas as personagens, articulação de igualdades e diferenças, constituindo e constituída pela história do sujeito diacrônico e no movimento sincrônico dessa mesma história. Para identificarmos essas personagens interpretadas na vida do sujeito, basta pedir que ele narre sua história” (EMBACHER, 1999, p. 23).

“Olha que lá na África, por exemplo, no meu país tem estrangeiros dos Estados Unidos, França e nós não os chamamos de europeus por causa da cor deles, como somos chamados aqui, chamamos a eles pelo país de proveniência, por exemplo, como francês, brasileiro. Mas aqui em São Paulo, os brasileiros

chamam todo negro de africano, como se a África se tratasse de um único país, e onde só habitam pessoas negras”. Mussa (Gana)

Corroborando com a percepção que os africanos têm sobre a classificação identitária africana como baseada na cor dos imigrantes, temos a fala do João moçambicano:

“Meu nome é João, sou moçambicano, estou aqui em São Paulo há mais de cinco anos, os paulistas chamam-me de africano, por causa da cor da minha pele. Eles desconhecem de que África é constituída por 54 países, do início eu tentava explicar a eles de que sou de Moçambique, mas acabei deixando assim porque para eles todo negro é africano e alguns amigos meus de Angola já haviam dito isso, e olha que ser chamado de africano reforçou os laços que tenho com outros imigrantes vindos de África, tipo criou uma identidade nossa, estás a ver né”. João (Moçambique)

A ideia de que todo negro é africano é perceptível no meio dos paulistas, como atesta a fala de Juliana, uma cidadã paulistana. Quando questionada sobre como descreve os imigrantes vindos da África, ela disse que:

“Para mim todo negro é africano, eles são diferentes dos negros brasileiros, são mais escurinhos e têm sotaque na fala. Gostam de vestir roupa colorida. Não sei de que país cada um vem, por isso que nós chamamos de africanos. Todo mundo sabe que os negros vêm de África, eles falam uma língua diferente da nossa, não falam a nossa língua”. Juliana (Brasil)

Corroborando com a visão acima, a paulistana Ariane, trabalhadora numa das lojas no Brás, entende que:

“Os paulistas chamam aos imigrantes de africano por causa da cor da pele deles, assim como a língua deles é muito diferente da nossa, nós falamos português e eles a língua africana. Olha, por exemplo, você fala bem a nossa língua, mas pela tua cor já dá para ver que é africano. Se não fosse pela cor seria difícil saber donde você é”. Ariane (Brasil)

Pode se notar que a questão de raça é o fator determinante na classificação identitária dos imigrantes vindos da África. Os entrevistados paulistas entendem que todos negros são africanos. Appiah (1997), ao problematizar a questão da identidade africana versus cor, afirmou que foi a partir do século XIX que os intelectuais na diáspora de origem africana tentaram moldar uma imagem distinta da África, e o que significava ser africano, por exemplo. Pensadores como William Edward Burghardt “W. E. B.” Du Bois, nos Estados Unidos, e o caribenho Sylvestre Williams moldaram o Pan-africanismo, e no século XX intelectuais como Fannon e Aime Césaire impulsionaram a negritude, sendo que a principal contribuição desses pensadores foi a de conceituar o continen-

te africano como um todo, o que criou uma nova forma de abordagem sobre o continente. Estes pensadores conceituaram o povo africano em termos raciais, isto é, fizeram da África um só lugar e dos africanos um só povo.

O PONTO DE PARTIDA

Durante a nossa pesquisa pudemos constatar que existem três grupos de imigrantes africanos em São Paulo. O primeiro grupo é constituído de africanos que vieram com propósitos meramente acadêmicos, vieram para estudar. O segundo grupo é constituído por imigrantes que vieram à procura de melhores condições de vida, e por último os imigrantes africanos que vieram à procura de asilo político, perseguidos no seu país ou por causa da guerra.

Os acordos bilaterais que o governo brasileiro assinou com diversos países em desenvolvimento, principalmente na área de educação, proporcionaram o envio de jovens para o Brasil com o objetivo de qualificar os seus cidadãos em termos acadêmicos que pudessem incrementar o desenvolvimento socioeconômico etc.

Nesse grupo buscamos compreender quais os fatores que os levaram a não voltarem aos seus países de origem. A procura de melhores condições de vida contribuiu para a mudança de pensamento dos imigrantes estudantes que, após o término do curso, optam por se estabelecer em São Paulo. Como atesta Sadique, 34 anos, que há 10 anos veio da Guiné-Bissau para o Brasil com o objetivo de cursar literatura numa universidade pública de São Paulo. Ele relata:

“Eu vim para cursar literatura na Universidade de São Paulo, vivia na residência dos estudantes, compartilhava o quarto com um contêrrâneo meu. Concluí o curso e não voltei ao meu país, porque aqui me estabeleci, criei família e tenho emprego com carteira registrada, as condições de vida aqui são melhores que no meu país. Se eu penso em voltar? Sim, para visitar os familiares, a minha esposa é branca (risos) e temos 2 filhos. Olha, nós somos africanos, um dia voltaremos a casa, mas enquanto isso não acontece tenho que fazer a vida aqui. De vez em quando envio dinheiro para os meus familiares, sabe de que a situação de Guiné não está boa, temos crise econômica lá, e o pouco que envio ajuda muito lá. Essa também é uma das coisas que me fez ficar aqui.”
Sadique (Guiné-Bissau)

Em relação ao segundo grupo, dos imigrantes que vieram a São Paulo a procura de melhores condições de vida, pudemos constatar que são pessoas com baixo nível acadêmico se comparados com os primeiros. Vieram ao Brasil por iniciativa própria ou porque tem um familiar a residir por cá. Por exemplo, temos o caso de Ndiyah, que é do Senegal:

“Irmão, antes de vir ao Brasil eu estava em Senegal, mas não estava a dar, o meu irmão me chamou para vir aqui, ele vende ali no Brás, perto do metrô, e vim aqui para movimentar o negócio junto com ele. Adquirimos os produtos com os donos das lojas e vendemos na rua. Em relação ao nível de vida, aqui está melhor que lá em casa. Com essa doença tivemos que parar de vender porque tudo estava fechado, antes eu conseguia enviar dinheiro para os meus pais. Estou a construir uma casa no Senegal, porque um dia vou voltar. Ndiyah (Senegal)

Mamadu é da Guiné-Bissau, ele já vivia noutro país que não era o de sua origem. Ele vivia em Cabo Verde, lá trabalhava como mecânico automotivo. Saiu de lá porque a empresa em que trabalhava fechou, e com o dinheiro que tinha decidiu rumar para Brasil.

“Vivi em Cabo Verde durante 8 anos, era mecânico, arrumava os carros. A vida lá não era pesada, porque eu trabalhava numa grande empresa. Mas quando começou a crise econômica a empresa despediu todos trabalhadores. Eu tenho família em Guiné-Bissau, esposa e um filho. Não voltei para casa porque a situação econômica do país não é atrativa. Conversei com a minha família de que iria ao Brasil porque há oportunidade de emprego e assim que criar as condições traria a família para aqui. Estou aqui em São Paulo há cerca de 4 anos. Trabalho nas bombas da Shell. Já comecei a tratar a documentação para trazer a minha esposa e filho, estou à espera do visto deles sair”. Mamadu (Guiné-Bissau)

Em relação ao terceiro grupo, referente aos imigrantes que vieram ao Brasil por causa de guerra civil nos seus países de origem, ou por causa de perseguição política, há que salientar que existem imigrantes que são oriundos de países sem guerra ou que não são perseguidos politicamente, mas que submetem os seus documentos para conseguir o estatuto de refugiado, como conta Pierre, de nacionalidade congoleza:

“Temos casos de pessoas que não reúnem condições para serem tratadas como imigrantes, como sabe, o refugiado é aquele que saiu do seu país de origem por causa da guerra civil ou perseguição política. Nós congolezes saímos por causa da guerra e conseguimos o estatuto de refugiado, o mesmo aconteceu com os iraquianos, e agora com os sírios. Nem todo refugiado no papel pode ser tratado como refugiado, porque alguns imigrantes usam esse mecanismo para conseguirem a documentação e estarem legalmente aqui”. Pierre (Congo)

ELEMENTOS IDENTITÁRIOS AFRICANOS EM SÃO PAULO

A identidade é um conceito do qual faz parte a ideia de diferenciação entre as pessoas, pode ser através de características físicas, a maneira de agir ou pensar, as vestimentas etc. Segundo Dubar (2009), o bem mais precioso que um indivíduo tem é a sua identidade. A identidade não se constrói sozi-

na, ela depende tanto dos julgamentos dos outros como das suas próprias orientações e autodefinições. Assim que os imigrantes são identificados como sendo “os africanos”, isso demonstra que existe uma maneira de ser e estar característica dos imigrantes africanos. Os nossos entrevistados assumem que existe uma identidade africana. Para eles a identidade se manifesta através da vestimenta, do corte do cabelo, do penteado, da cor, assim como do sotaque. Como atesta a fala de Ndiyah:

“Nós viemos de países diferentes de África, mas nós reconhecemos pessoas vindas do nosso continente, por exemplo, o vestuário africano com as suas cores características. Se tu andares ali na [região em São Paulo da] República facilmente identificas quem é africano pelo traje. Além disso, nós temos cortes de cabelo que nos distinguem dos demais negros, por exemplo, os brasileiros. Ndiyah (Senegal)

A ressignificação identitária africana ocorre através da valorização dos trajes típicos africanos, a maneira como é tratado ou arrumado o cabelo tanto pelas mulheres como pelos homens, todavia, há africanos que usam as vestimentas típicas ocidentais. A língua deveria ser tratada como elemento identitário, todavia, é substituída pela cor dos africanos em São Paulo, a cor passa a ser o elemento identitário africano.

O vestuário africano é o que mais nos identifica como africanos, as cores coloridas dos tecidos é algo só nosso. Quando tu andas na rua e vê alguém vestido à maneira africana, logo se tem ideia de que é africano. Eu não uso sempre os trajes africanos, acho que a culinária africana também tem contribuído para essa identificação. Olha, tem muitos restaurantes com a culinária africana, isso também nos identifica. João (Moçambique)

Podemos concluir que, conforme disse Stuart Hall (2006):

A identidade surge não tanto da plenitude da identidade que já está dentro de nós como indivíduos, mas de uma falta de inteireza que é “preenchida” a partir de nosso exterior, pelas formas através das quais nós imaginamos ser vistos por outros. Psicanaliticamente, nós continuamos buscando a “identidade” e construindo biografias que tecem as diferentes partes de nossos eus divididos na unidade porque procuramos recapturar esse prazer fantasiado da plenitude (HALL, 2006, p. 38, 39).

A IMIGRAÇÃO E O ASSOCIATIVISMO AFRICANO EM SÃO PAULO

Nesta parte do texto procuramos compreender quais os procedimentos que os imigrantes africanos fazem para que sejam garantidos os seus direitos enquanto imigrantes. A diáspora africana em São Paulo tem se mobilizado em

movimentos de associativismo como estratégia de luta pelos seus direitos, assim como na interajuda. Segundo o catálogo “quem somos, o que fazemos e onde estamos”, existem cerca de sete associações africanas, a maioria delas constituída por pessoas do mesmo país de origem. Dentre esses, a África do Coração é uma ONG formada por imigrantes, assim como por brasileiros. Fundada em 2013, tem como um dos objetivos procurar criar condições para que os recém-chegados se sintam integrados, pois existe a barreira linguística no ato da comunicação com os brasileiros. Ela também se presta a ajudar em assuntos relacionados com os direitos dos imigrantes. A ONG tem feito parcerias com outras organizações, por exemplo com a Bibli-ASPA, a Biblioteca e Centro de Pesquisa América do Sul-Países Árabes-África, centro de pesquisa, educação, cultura e ações sociais que atua em prol de refugiados e imigrantes e em prol de estudos do Sul Global, em parceria com a USP e diversos centros africanos, sul-americanos e árabes. A ONG oferece cursos de idioma tanto para os refugiados como para o público em geral. Por exemplo, o curso de português é direcionado especialmente para os imigrantes recém-chegados. Nos cursos de francês e inglês a maior parte dos alunos é brasileira. Essa interação entre os membros da ONG com os brasileiros, quer através de cursos de língua ou de outro tipo, possibilita a desmistificação do continente africano por parte dos brasileiros. A comunidade senegalesa é aquela que está bem estruturada em termos de associativismo. Segundo Ndyiah existem mais de mil membros:

“Somos mais de mil membros da associação, cada membro tira 10 reais mensais de cota. Esse dinheiro é para ajudar aos nossos compatriotas no caso de emergência. Quando vem alguém do Senegal, é delegado alguém ao aeroporto para receber essas pessoas, e a partir do aeroporto começamos a angariar membros. Se algum membro nosso perder a vida nós fazemos o traslado para Senegal. E enviamos algum dinheiro para a família do falecido. Isso é muito importante para nós que estamos longe de casa. Temos nossos convívios, por exemplo, as nossas festas, tanto da independência como a festa religiosa, convidamos todas as pessoas para participarem”. (Ndyiah, Senegal)

Imigrantes senegaleses costumam celebrar a festa religiosa no centro da cidade de São Paulo. Essas celebrações constituem um momento singular para a reflexão sobre a importância da cultura africana na vida dos brasileiros. Essas festas possibilitam a interação entre os africanos, bem como com os brasileiros, através da imitação e também pelas situações vividas e vivenciadas que elas estruturam na identidade africana.

CONCLUSÃO

Ao longo do texto procuramos entender como a noção de identidade africana é entendida pelos imigrantes africanos. Nesse processo há que sa-

lientar que a identidade social somente é manuseada perante a alteridade. É no cotidiano, nas interações sociais, que a identidade é construída através da socialização. Os imigrantes africanos buscam essa identidade como uma tentativa de afirmar a sua origem na diáspora. A pesquisa feita demonstrou que é no Aeroporto de Guarulhos que a ideia de identidade africana existe, quando os imigrantes provenientes de África são chamados apenas por africano.

A tonalidade da cor, ser negro, é o principal elemento usado pelos paulistas quando se trata de identificar os imigrantes oriundos da África. Os trajes multicolores, o sotaque, assim como os penteados são elementos associados à identidade africana. Os africanos estão mobilizados nos movimentos associativos, pois que através dessas associações podem reivindicar os seus direitos. Nesta pesquisa pudemos constatar que existe distanciamento social entre os negros brasileiros e os negros africanos, e esse tema tem sido aprofundado no projeto de pesquisa em nível de Doutorado desenvolvido atualmente por mim no Programa de Pós-Graduação em Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da USP.

REFERÊNCIAS

APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa do meu pai: A África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Ed. Contraponto, 1997.

DUBAR, Claude. *A Crise de Identidades: a interpretação de uma mutação*. Tradução de Mary Leite de Barros. São Paulo: EDUSP, 2009.

EMBACHER, Airton. *Moda e identidade: a construção de um estilo próprio*. 3a ed. São Paulo: Editora Anhembi Morumbi, 2004.

GONÇALVES, Marco António et al. Etnobiografia: esboços de um conceito. In: GONÇALVES, Marco António et al (Orgs.). *Etnobiografia: subjetivação e etnografia*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2012. p. 9-17.

GUSMÃO, Neusa. *Os Filhos de África em Portugal: antropologia, multiculturalidade e educação*. 2a ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pósmodernidade*. Tradução Tomas Tadeu da Silva e Guaracira Lopes Louro. 11a ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

MINAYO, Maria C. *As representações sociais e o imaginário sobre a cultura*. 3a ed. São Paulo, 1994.

MUNGOI, Dulce M. D. C. João. *“O mito atlântico”: Relatando experiências singulares de mobilidade de estudantes africanos em Porto Alegre no jogo de construção e reconstrução de suas identidades étnicas*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Porto Alegre: UFRGS, 2006. Disponível em: www.lume.ufrgs.br/handle/10183/8028.

**o rosto estranho é o meu?
Um relato sobre crises identitárias, (não)
pertencimento e relações raciais**

Maya Isogai

Ser uma mulher racializada é basicamente uma experiência de estranhamento, seja quando se trata da reação do outro perante essa mulher, seja pela relação que ela estabelece com si própria. Uma relação de estranhamento que por vezes pode se tornar bastante solitária e alienante, pois não se sabe a que lugar se pertence ou quem é capaz de a acolher genuinamente. Para a mulher amarela, esse estranhamento possui características próprias, interligadas a uma experiência menos violenta do que aquela pelas quais passam mulheres negras e indígenas, porém não menos complexa.

Os últimos anos para mim têm sido de profunda identificação e consciência de minha imagem como mulher amarela em locais distintos pelos quais me movimento. Percebi o quanto minha etnia e origem moldaram diversas situações vivenciadas e como estas, por sua vez, afetaram o meu desenvolvimento, os meus traços de personalidade e a construção da minha auto-imagem. As minhas experiências, minhas palavras, minhas dores e meus silêncios são profundamente pessoais, porém acredito que dialogue com experiências semelhantes de membros de minorias e que, portanto, algumas reflexões resultantes delas podem se tornar públicas para contribuir com o debate. Além disso, quando uma pessoa conta sua própria história, já dizia o teórico argelino Abdelmalek Sayad (2008, p. 233), ela também resgata sua propriedade sobre ela, expande seus significados e possibilita uma reconciliação consigo mesma que, ainda que difícil, tem potenciais terapêuticos e de libertação, capaz de produzir uma socioanálise sobre os processos vividos de natureza e efeitos práticos. Então, vamos a essa história.

AS ORIGENS

Assim como tantos outros brasileiros, minha história é conectada à imigração, pois minha família materna e paterna têm raízes no Japão. E eu não consigo falar de minha experiência amarela sem falar um pouco dos que vieram antes de mim. Meus avós maternos chegaram ao Brasil na década de 30 para trabalhar na agricultura no interior do estado de São Paulo. Por sua vez, meus avós paternos, com meu pai nascido já aos dez anos, desembarcaram

no país em meados da década de 50, também para escapar das dificuldades socioeconômicas vivendo num Japão que enfrentava a grande crise do pós-guerra.

Dessa maneira, desde criança sempre ouvi histórias sobre migração. Minha mãe brasileira, com pais que vieram ainda jovens para o país, aprendeu a falar japonês antes do português e só começou a se expressar mais em português com uma dupla de irmãos que morava no sítio ao lado de sua residência, curiosamente chamados Adão e Eva. Acostumou-se desde muito cedo a ser a tradutora dos diálogos entre seus pais e brasileiros. Ela me fala sobre como não tem boas lembranças ou imagem de coisas associadas ao ambiente rural, pois foram anos difíceis e que a vida melhorou um pouco quando vieram para a cidade e meu avô começou a fazer tintura e vender tapetes.

Contudo, talvez me aproxime ainda mais dos relatos de imigrantes quando ouço meu próprio pai imigrante, que me relata que ficou mais de um mês no navio de Kobe ao Amazonas. Que me conta dos dias passados cortando madeira, do dia em que presenciou o falecimento de um amigo japonês após uma árvore ter caído em cima dele. Da vez em que precisou matar seu porquinho de estimação porque a família estava passando fome e sua irmã mais velha corria o risco de perder a visão. Ele me falou de como aos dezesseis anos estava no equivalente à segunda série do Ensino Fundamental pois não teve chance de estudar antes disso no país. Meu pai diz não saber definir até hoje se pensa em japonês ou em português.

Por me localizar entre a 2a e 3a gerações de nipodescendentes, minha formação foi bastante afetada pela cultura japonesa. Ouço o japonês falado entre meu pai e meus tios até hoje nas reuniões familiares, a culinária japonesa é uma presença diária, cresci numa casa em que meus pais assistiam frequentemente à NHK (canal estatal japonês) e escutavam muita música da terra do Oriente. Contudo, também vi minha geração aprender a falar o inglês e não o japonês, por exemplo. Também ouvi sobre como meus tios, que possuíam nomes japoneses, passaram a usar exclusivamente nomes ocidentais inventados em seus cotidianos fora do ambiente privado para prevenirem zombaria ou dificuldades dos outros de pronunciarem seus nomes originais. Assim, foi uma trajetória marcada por intenso contato com costumes nipônicos atrelada a alguns processos de assimilação cultural simultaneamente.

A minha infância foi perpassada por todos esses elementos, contudo eu pouco pensava sobre as histórias de minhas famílias e muito menos sobre questões raciais. A vida era muito tranquila nesse sentido, pois vivia em ambientes muito homogêneos em termos étnicos. Nos fins de semana frequentava a casa de meus avós e durante a semana ia a uma escola em que os estudantes eram majoritariamente descendentes de japoneses também. Dessa forma, me movimentava muito naturalmente por esses espaços, não chamava a atenção por nada além de minhas características pessoais. Isso significa que tinha direito a uma subjetividade. Não precisava pensar sobre o que era ser

alguém que causava estranheza, incômodo ou espanto nos outros. Mas isso mudou no momento em que eu mesma virei imigrante aos dez anos quando fomos viver em Barcelona, na Espanha.

UMA CRIANÇA AMARELA NA EUROPA

Meu pai sempre foi um homem viajante. Talvez por ter tido uma infância marcada por um deslocamento difícil, atrelado a muitas privações, acabou desenvolvendo um almejo por conhecer outros lugares, porém à sua própria maneira e com maior autonomia. Ele me diz que seu pai não entendeu quando, aos 30 anos, resolveu pegar as malas e tentar viajar o mundo, trabalhando lavando louças de cidade em cidade. Não compreendia o porquê escolheu viajar ao invés de casar, constituir uma família e estar dentro de um emprego estável. Contudo, esse foi o caminho que escolheu e conheceu muitos lugares, ainda que com não tanto conforto quanto o ideal.

Depois de de fato ter casado, constituído uma família e ficar no mesmo emprego durante cerca de duas décadas, creio que quis que seus filhos tivessem a experiência de viver em outro país, mas com todas as possibilidades e privilégios socioeconômicos que ele mesmo não teve em suas experiências fora de sua terra natal. Assim, já aposentado e com meu irmão adolescente e eu criança, resolveu junto com minha mãe que queriam tentar viver na Espanha, mais especificamente em Barcelona. Meus pais com certeza tinham as melhores das intenções e tive momentos alegres durante esse período, além da oportunidade de conhecer muito da Europa. No entanto, o que me marcou de maneira visceral foi a xenofobia à qual fui exposta ao longo dessa experiência.

A comunidade imigrante chinesa em Barcelona é bastante significativa e eu e minha família éramos lidos como membros dela. É uma comunidade que sofre bastante preconceito em geral e em Barcelona não era diferente. Mas isso era novidade para mim aos dez anos. Dessa maneira, uma das minhas primeiras recordações dali foi quando, numa noite na celebrada Las Ramblas, saímos para jantar, tentamos entrar num restaurante de comida tipicamente espanhola e fomos impedidos por um garçom que logo começou a apontar para outra direção e percebemos que estava indicando um restaurante chinês para nós. Também me lembro de diversas situações andando na rua em que pessoas de todas as idades vinham gritar para que eu voltasse para meu país ou falavam expressões tais como “Chinos de mierda”. Sempre sentia medo, pois a agressividade e ódio voltados a nós nesses momentos eram muito explícitos. Mas também lembro de pessoas sentindo medo de nós. Uma cena muito marcante foi quando estava com minha mãe em um mercado e uma garotinha um pouco mais nova que eu, segurando a mão de sua mãe e com uma expres-

são aterrorizada, apontava para nós tremendo e gritava “Mira mamá, chinos, chinos!”. Fora da cidade, éramos sempre alvos de olhares curiosos, inclusive numa parada de estrada, fui seguida uma vez por uma mulher até o banheiro e ela não parou de me olhar até irmos embora.

Na escola também passei por momentos de muita tensão. Não posso ser injusta, as professoras que ali trabalhavam foram muito gentis comigo, tentaram ao máximo me manter confortável durante todo o período. Mas me sentia totalmente deslocada naquele ambiente. No primeiro dia de aula, cheguei um pouco mais cedo, me sentei na carteira e me lembro de toda a sala se aglomerando ao redor de mim para ficar me observando. Num determinado momento me senti tão desconfortável que me debrucei sobre meus braços, escondendo meu rosto. Ali, praticamente todos os dias me perguntavam quando eu cheguei da China, respondia que era brasileira e a reação era sempre de surpresa, descrença ou deboche. Lembro de um dia em que no horário do almoço no refeitório da escola, um grupo de garotos derrubou a bandeja que eu segurava e começaram a rir. A partir daquele dia, passei a voltar para casa para almoçar e depois retornava às aulas, já que o período escolar ali era integral. Talvez tenha sido a experiência mais solitária pela qual passei, pois havia dois grupos claramente demarcados ali, o dos brancos e o dos chineses, e eu não pertencia a nenhum. As crianças catalãs acreditavam que eu era chinesa e as crianças chinesas sabiam que eu não era igual a elas, pois nem o mandarim falava. A questão não era que todos fossem cruéis comigo o tempo inteiro, muitos me trataram cordialmente, mas eu não me sentia verdadeiramente próxima a ninguém.

Como já dito, anteriormente a essa experiência, os lugares que eu frequentava eram racialmente homogêneos, eu não tinha muitas interações com outras etnias e, ainda que fosse o caso, os descendentes de japoneses em São Paulo não são mais vistos como imigrantes recém-chegados pobres em trabalhos precarizados ou em restaurantes, como muito se via frequentemente em Barcelona. Portanto, há outros elementos envolvidos que serão tratados posteriormente neste relato. A questão aqui é que até então eu não havia sido exposta a uma xenofobia escancarada. Assim, foi nesse período em que tomei consciência de que era alguém diferente, de que minha etnia determinava em muitos momentos a maneira como era tratada. Foi somente com a imigração e o processo de racialização que eu percebi que algumas desigualdades existiam. Isso também me tornou uma pessoa mais sensível do que era antes, além de iniciar meus interesses em temáticas como direitos humanos.

Eu não contei à época sobre todas as situações que vivi ali para meus pais, não sei exatamente a razão, talvez por vergonha, talvez por culpa. Mas acredito que, em diversos níveis, eles perceberam que não me sentia feliz. Minha mãe me acompanhava para uma livraria/papelaria, onde eu escolhia alguns livros e canetas coloridas para levar para casa quando sentia que eu estava triste com algo. Ela também vinha comigo numa cafeteria simples próxi-

ma ao nosso apartamento para tomarmos um chá e passarmos as tardes conversando. Eram lugares também em que nos tratavam bem e nos quais eu conseguia sentir um certo alento. Contudo, eram momentos pontuais. Anos depois, meu pai me disse que às vezes ele e minha mãe iam até a escola para me observar no pátio durante o intervalo e me viam sentada sozinha. Inicialmente nos mudamos para ficar alguns anos e, a depender do desenrolar das coisas, nos estabelecer permanentemente. Mas acredito que o meu bem-estar emocional pesou mais do que o desejo de meus pais de ficar, então voltamos depois de um ano para o Brasil.

Eu mudei muito em Barcelona. Ao ler *Pele Negra, Máscaras Brancas*, de Frantz Fanon, uma passagem me marcou bastante, pois senti muita identificação, ainda que a vivência de pessoas negras seja atrelada a muitas outras camadas de opressão. No trecho, ele diz, sobre sentir o preconceito racial ainda na infância: “[...] eu era odiado, detestado, desprezado, não pelo vizinho da frente ou pelo primo materno, mas por toda uma raça. Estava exposto a algo irracional. Os psicanalistas dizem que não há nada mais traumatizante para uma criança do que o contacto com o racional. Pessoalmente eu diria que, para um homem que só tem como arma a razão, não há nada de mais neurotizante do que o contato com o irracional” (2008, p. 110). Tornei-me muito mais preocupada, introvertida e tímida, realmente. Também sofri uma perda considerável de autoestima. Acho que passei a confiar menos nas pessoas, pois até hoje me sinto bastante nervosa diante de interações sociais novas, prefiro ficar despercebida em praticamente todos os lugares. Quando voltei, não descii mais para o playground do prédio em que morávamos para brincar com as outras crianças, algo que fazia com frequência antes. Até mesmo já na faculdade eu evitava ir para festas, jogos universitários, evitava mesmo chegar mais cedo para não ter que conversar com pessoas novas antes da aula começar.

Desse modo, com certeza não seria a mesma pessoa atualmente se não tivesse vivido em Barcelona. Na terapia me foi dito que tenho um trauma dessa experiência, que foi profundamente violenta numa idade em que não tinha capacidade cognitiva de organizar meus pensamentos e sentimentos a respeito dos processos que vivenciei. Até hoje não sei direito que tipo de caráter e personalidade teria sem essa experiência. Com certeza seria mais confiante e mais leve, possivelmente seria mais feliz, mas talvez fosse mais alheia a pautas raciais, talvez me interessasse menos por histórias de imigração e subalternidade, talvez nunca nem chegasse a ouvir falar sobre o termo “decolonização”, o que hoje considero algo inspirador e apaixonante. Sem essas dores, não acordaria todos os dias sabendo o quão importante é a busca por uma equidade que respeite as diferenças. O saldo disso tudo eu não sei definir como positivo ou negativo. E já de volta ao Brasil, com o decorrer dos anos, a questão racial não se mostrou menos presente ou complicada, pelo contrário, a ela foram integrados outros elementos sobre os quais tive que me debruçar.

Ser amarela no Brasil¹

Estar em São Paulo, comparativamente à experiência em Barcelona, foi um alívio considerável. Estava de novo na escola que sempre frequentei, com amigos que conhecia há anos e num ambiente composto principalmente por netos de japoneses. Ainda assim, o conforto maior era somente nesses espaços. Fora deles, os anos como mulher amarela no Brasil também me mostraram que eu ocupava um lugar distinto, meio estranho, por vezes indeterminado, numa área cinzenta.

Percebi que, por mais que tentasse me esconder por traumas do passado, eu me destacava pela minha pele. Eu sempre tenho minha brasilidade questionada. Conhecidos e desconhecidos já perguntaram de onde eu sou de verdade, mesmo depois de explicar que nasci e cresci aqui. É como se asiáticos fossem eternamente classificados como os estrangeiros ou como menos brasileiros. E isso quando não falamos de uma xenofobia mais explícita, apesar de menos frequentes. Um episódio revelador para mim foi quando, há poucos anos, tive que encarar um senhor que começou a gritar comigo no meio do vagão cheio de metrô falando “Isso não é Brasil, volta para seu país, *China*” (palavra dita como se fosse em inglês). Na ocasião, ninguém além de mim mesma veio me defender. Mantive a firmeza, porém em seguida, quando saí do vagão, comecei a chorar copiosamente. Provavelmente ali foram acionados gatilhos de minha infância em Barcelona. Mas também nunca nos acostumamos com o ódio dirigido a você por algo fora de seu controle.

Outro exemplo de como chamamos a atenção pela negação à nossa nacionalidade brasileira é como nas ruas e espaços públicos são frequentes os “E aí japinha”, “Sayonara”, “Ni hao” e outras variações vindas de pessoas absolutamente desconhecidas, constantes na minha vida e de outros asiáticos. Desconhecidos também já vieram tentar tirar foto comigo no meio de um bar, já vieram falar que eu e outras amigas amarelas éramos todas iguais, me mandaram abrir o olho inúmeras vezes. É interessante notar como o corpo amarelo acaba se tornando um território em que todos se sentem à vontade para adentrar e comentar, sem intimidade, sem permissão.

Esse olhar sobre as pessoas amarelas é também claramente demarcado a partir de estereótipos. Além de não sermos vistos como totalmente brasileiros, somos perpassados por uma série de imagens fixas ligadas ao estudo e trabalho em excesso, ao vício em animes/mangás, à afinidade com a matemática, à discriminação, imagens levadas por vezes a um extremo em que acabamos sendo considerados seres bizarros. Isso pode ser inclusive percebido em termos da representação que se faz de amarelos na mídia. As referências que me eram

¹ Evito utilizar o termo “asiática”, pois a experiência da mulher amarela é distinta de outras mulheres de origem asiática, como por exemplo, mulheres cuja origem está ligada ao Oriente Médio e ao Sudeste Asiático. Alguns fatores, como a xenofobia, fetichização e exotificação, se cruzam em campos comuns, mas outros, como a religião, são inteiramente diversos.

apresentadas do que era artístico, bonito/a ou capaz de subjetividade e complexidade eram todas brancas. Para Urbano e Melo (2018, p. 3), “[...] no que diz respeito à representatividade midiática, os brasileiros de ascendência asiática têm pouca visibilidade na mídia brasileira, sendo rara a presença destes em comerciais, telenovelas e filmes e, quando ocorrida, fundamentalmente é marcada por estereótipos recorrentes, ocasionando uma sub-representatividade nesse universo. Na teledramaturgia nacional, por exemplo, atores de origem oriental apenas conseguem papéis caricatos e que remetem ao estereótipo do japonês/asiático, como de feirantes e pasteleiros ou de aficionados por tecnologia, praticantes de artes marciais e vendedores de sushi, gueixas e samurais. Em testes para um papel na televisão, há relatos de atores que são obrigados a forçar um ‘sotaque japonês’, mesmo estando a comunidade nipônica na quinta geração no Brasil. Dificilmente um ator oriental consegue um papel que não tenha relação com a sua origem étnica, que é potencializada nessas representações”. Outra prática comum também é o *whitewashing*, processo em que são escalados atores brancos para retratar personagens asiáticos, como ocorreu em 2016 com a novela Sol Nascente da Rede Globo.

Em mim, os fatores citados afetaram ainda mais minha autoestima, de modo que me questiono até hoje o quanto esse olhar do outro sobre a minha imagem influenciou na minha personalidade, seja em traços que assumi como naturais, seja em características potenciais que acabei reprimindo numa tentativa de escapar dessa caixa em que era colocada. Por vezes na adolescência tentei ansiosamente me afastar de qualquer elemento relacionado ao Japão ou ao que era popular entre descendentes de japoneses para deixar de ser vista como o que poderiam presumir de mim. Sentia até mesmo um certo orgulho quando estava na companhia de pessoas brancas, pois então não seria uma das “japas que só anda com outros japas”, algo também sempre dito, ainda que o mesmo não seja comentado quando se vê grupos compostos somente por brancos em mesas de bares ou em shopping pela cidade. Assim, a impressão que fica é que minha personalidade foi se desenvolvendo de maneira um pouco indefinida e muita pautada pelo medo do que os outros pensavam de mim. Fica difícil até mesmo se reconhecer em determinadas ocasiões.

A vivência amarela se complexifica ainda mais quando adicionamos o elemento de gênero ao debate. Se, por um lado, o homem amarelo sofre um processo de emasculação, explicitado pelas constantes piadas e comentários feitos a respeito de seu órgão genital e de sua baixa atratividade, a mulher amarela é exposta a uma profunda fetichização, conhecida como *yellow fever*, que nos considera mais infantis, meigas, discretas, dóceis e submissas. Acredito que cerca de metade das vezes em que sou abordada nas ruas, o perpetrador do assédio diz algo a respeito da minha etnia, tal como “Me leva pro Japão com você”, “Japinha linda”, “Sempre quis pegar uma japa” ou mesmo “Deixa eu comer seu sushi”, dentre outros. Além disso, alguns conhecidos não

asiáticos que se interessaram romanticamente e/ou sexualmente por mim demonstraram ter intensa curiosidade pela Ásia, seja pela língua, pela religião, pela cultura ou pelas mulheres. Nesse sentido, frequentemente, nos questionamos se o interesse surge devido a nossos próprios atributos, ou se qualquer outra asiática serviria como uma forma de *checklist* da “experiência asiática completa”. É importante ressaltar aqui que a imagem da mulher asiática foi fortemente construída em romances ocidentais que a tratava como algo exótico, tal como *Madame Butterfly*, escrito por John Luther Long e “Memórias de uma Gueixa”, de Arthur Golden, e mais recentemente a popularização dos chamados *hentai* (animes eróticos) contribuiu para a hipersexualização de mulheres asiáticas. Mais que isso, “a objetificação e exotização da mulher asiática estão enraizadas nos processos de colonização e guerra, em que a dominação do corpo da mulher se tornou tática fundamental de ocupação e subjugação de seres humanos, de locais e de histórias. A colonização britânica na Índia, as guerras americanas no Sudeste e Leste Asiáticos e as invasões do território chinês pelas potências do Ocidente estão ligadas às ideologias de supremacia branca e à manutenção da hegemonia ocidental. A imagem da mulher asiática como submissa e sexualmente dócil desponta a partir da violência sexual de soldados contra a população local; o mito da subserviência é passado à frente pelas histórias que veteranos de guerra contam aos netos e se perpetuam na mídia” (HIGA; LEE & SHIMABUKU, 2018).

Essa fetichização nos coloca então num local sempre extremamente violento. Portanto, as discussões sobre gênero e movimentos feministas só podem se potencializar se incluirmos recortes interseccionais, que considerem também as especificidades da opressão sobre mulheres racializadas. E aqui, pode-se realizar mesmo uma crítica ao feminismo ocidental que, quando dá visibilidade a mulheres asiáticas, nas palavras de Chao-Ju (2007, p. 10), “as rotulam como diferentes e as categorizam de acordo com uma série de estereótipos culturais: submissas, tímidas, pouco esclarecidas, exóticas, sedutoras e disponíveis”². Ademais, essa fetichização é capaz de esclarecer ainda mais o machismo da sociedade, e as maneiras como isso afeta todas as mulheres, pois a forte procura de muitos homens heterossexuais por essas características em seus relacionamentos afetivos e sexuais não pode deixar de ser considerada como um desejo patriarcal de posicionar mulheres num papel silencioso e de servidão ao homem.

Em suma, somos classificados como o estrangeiro, o fetiche, a piada, nossas culturas são exotificadas, inferiorizadas ou apropriadas. É importante que os amarelos brasileiros tenham essa consciência de que ocupam um lugar muito distinto dos brancos e percebam a que papel estão submetidos, pois ainda vejo dentro das comunidades uma naturalização muito grande do tratamento que nos é dado. Não é raro escutar descendentes reproduzindo

2 Tradução própria.

piadas e observações estereotipadas de cunho racial sobre si mesmos, assim como expressando a idealização de características brancas, ao passo em que demonstram desprezo por outras minorias. Aqui, chego à parte final deste texto, que trata a relação dos amarelos no Brasil com outras minorias, mais especificamente com os negros e o porquê essa consideração é tão essencial para pensarmos sobre questões raciais.

A “MINORIA MODELO”, ANTI-NEGRITUDE E A SOLIDARIEDADE ANTIRRACISTA

Na estrutura racialmente hierarquizada com que nos deparamos na sociedade brasileira, o amarelo ocupa um lugar intermediário, na medida em que não é tratado como branco, mas possui muitos privilégios em relação a negros e indígenas, na medida em que alguns estereótipos são resultantes de rótulos positivos, como por exemplo, a ideia de que somos mais estudiosos e esforçados que a média. Nesse sentido, estamos expostos a microagressões diárias de cunho racial, mas não sofremos a violência institucional e estrutural a que outras minorias estão em contato permanente. É portanto elementar incluir o asiático nos debates raciais, quando percebemos que “[...] essa relação entre estudos sobre negros e asiáticos não é apenas interessante como fundamental, pois a negritude enquanto campo epistemológico, segundo nossas referências, foi capaz de enxergar pioneiramente o papel do branco na construção do racismo e acumular informações fundamentais para o entendimento das hierarquias raciais. Em outra instância, o asiático ocupa outro papel dentro dessas hierarquias raciais e é capaz de mostrar realidades entre os extremos” (URBANO & MELO, 2018, p. 15).

Um dos elementos dessas realidades, como apontado acima, é o fato de que discursos preconceituosos entre amarelos em relação a outras minorias não são exatamente pontuais e as relações sociais entre amarelos e outras minorias são raras. Na minha experiência dentro da comunidade japonesa e seus descendentes, testemunhei como a branquitude é vista como ideal estético, afetivo e de comportamento, alinhados a sentimentos extremamente conservadores, principalmente diminuindo negros, pois os indígenas são bastante invisibilizados também nos diálogos entre amarelos. O discurso anti-cotas, por exemplo, é muito presente, principalmente entre as gerações mais antigas, que argumentam que também vieram da pobreza e trabalharam arduamente para conseguir ascender socioeconomicamente.

Aqui entramos num ponto elementar, que é o mito da “minorias modelo” em relação aos amarelos. Os amarelos no Brasil, é verdade, obtiveram, em sua maioria, uma imensa mobilidade social e econômica em questão de uma ou duas gerações. No imaginário social, isso ocorreu devido a um intenso esforço

e disciplina por parte dessas populações, que não necessitaram de políticas sociais de inclusão para efetivar essa ascensão. Esse tipo de discurso foi inclusive perpetuado pelo atual presidente do país, Jair Bolsonaro, então deputado federal em 2017, quando disse numa palestra: “Eu nunca vi japonês pedindo esmola. É uma raça que tem vergonha na cara”. Esse tipo de crença acaba contribuindo profundamente para a perpetuação de uma lógica meritocrática, que é extremamente cruel para as vivências de negros e indígenas. Amarelos não foram exterminados através da colonização, nem perderam suas terras ou tiveram seus modos de vida subjugados diante de uma pretensa cultura superior, como ocorreu com os indígenas. Amarelos não foram retirados de suas terras originais, nem escravizados para lucro alheio, muito menos constantemente marginalizados e violentados, inclusive por vias institucionais, como ocorreu com os negros. Inclusive, se nossa história foi de uma imigração muito difícil, ainda sabemos indicar qual é nossa origem familiar, o que frequentemente é impossível para essas populações, cujas origens se diluíram no processo de escravidão, diáspora e massacres. Essa visão também ignora o grande crescimento econômico pelo qual o Japão passou entre as décadas de 1960 e 1980, com a expansão de empresas japonesas pelo mundo, inclusive pelo Brasil, gerando empregos e beneficiando principalmente os descendentes de japoneses.

É notável então como os estereótipos a respeito de amarelos e negros funcionam com uma dinâmica de opostos, pois enquanto o amarelo é visto como disciplinado e submisso, o negro é considerado desordeiro e agressivo. O estereótipo aqui fomenta os argumentos que buscam justificar uma sociedade excludente, por isso, designa posições fixas às minorias de modo repetitivo. Aqui, trago as palavras de Homi Bhabha (2013) para explicitar como o uso do estereótipo é realizado na perpetuação da lógica colonial: “Um aspecto importante do discurso colonial é sua dependência do conceito de ‘fixidez’ na construção ideológica da alteridade. A fixidez, como signo da diferença cultural/histórica/racial no discurso do colonialismo, é um modo de representação paradoxal: conota rigidez e ordem imutável como também desordem, degeneração e repetição demoníaca. Do mesmo modo, o estereótipo, que é sua principal estratégia discursiva, é uma forma de conhecimento e identificação que vacila entre o que está sempre ‘no lugar’, já conhecido, e algo que deve ser ansiosamente repetido...” (p. 117). No caso de amarelos e negros, a violência é muito maior em relação aos últimos, mas a desumanização ocorre com ambos, pois há a instrumentalização de um grupo para a contínua opressão de outro. Aqui, não é dado a nenhum deles a possibilidade de autonomia e de pluralidade.

Para os demais amarelos, gostaria que entendessem isso, que não se mantenham aliados a lógicas racistas, que saibam localizar onde sofrem opressões e onde oprimem. É prioritário aqui que, como qualquer minoria étnica,

percebamos o processo de profunda racialização a que somos expostos, porém que também observemos que a branquitude constitui ela mesma um grupo com características próprias, e que, desse modo, ela não é e não deve ser a medida de avaliação e de referência de nossas estéticas, valores, culturas e políticas. Compreender que o neutro e universal não é o branco e que também somos capazes de diversidade, nuances e subjetividades dentro de nossos próprios grupos envolve um movimento de decolonização de olhares sobre nós mesmos e sobre outras minorias. Se “aqueles que têm o poder de representar e descrever os outros claramente controlam como esses outros serão vistos” (BAHRI, 2013, p. 666), então é essencial que passemos a nos representar por nós mesmos e não pelas definições que nos são dadas. Esta é uma fase essencial para a própria decolonização de mentes e saberes, para que se faça possível a construção de uma solidariedade antirracista.

Num apelo final a meus semelhantes, no momento em que este texto é escrito, temos uma oportunidade singular de estabelecermos esses laços antirracistas com outras minorias de maneira definitiva. A pandemia do Covid-19 aumentou o índice de discurso de ódio em relação a asiáticos, com relatos recorrentes de agressões verbais e físicas a pessoas asiáticas em diversos locais do globo, explicitando a xenofobia a que estamos submetidos. Já o assassinato de George Floyd pela polícia nos EUA deu novo fôlego ao Black Lives Matter/Vidas Negras Importam. Não se trata de equiparar as violências sofridas, mas perceber que os traumas, as opressões e as memórias dolorosas, tanto no nível individual quanto coletivo, possuem um potencial profundamente político, capaz de questionar relações de poder e de servir como combustível para criação de uma luta antirracista conjunta, que confronte de maneira séria e abrangente as práticas e crenças direcionadas a minorias. Nosso processo de cura exige retirar as emoções da zona de conforto e do território privado para que nos posicionemos dentro do espaço público de maneira verdadeiramente emancipatória.

REFERÊNCIAS

BAHRI, Deepika. Feminismo e/no pós-colonialismo. *Rev. Estud. Fem.*, Florianópolis, v. 21, n. 2, p. 659-688, Aug. 2013. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2013000200018&lng=en&nrm=iso>.

BHABA, Homi K. *O local da cultura*. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renaye Gonçalves. 2a ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

CHAU-JU, Chen The Difference that Differences Make: Asian Feminism and the Politics of Difference, *Asian Journal of Women's Studies*, 13:3, 7-36, 2007. DOI: 10.1080/12259276.2007.11666028

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*; tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

HIGA, Laís; LEE, Caroline & SHIMABUKU, Gabriela. "Feminismo asiático". In: *Explosão Feminista*, org. Heloísa Buarque de Hollanda. São Paulo, 2018. Companhia das Letras.

SAYAD, A. *A Imigração ou os paradoxos da alteridade*. São Paulo: Edusp, 2008.

URBANO, Krystal; MELO, Maria Elizabeth Pinto. A representação dos asiáticos na TV Brasileira: Apontamentos Iniciais In: *Anais do 41o Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação*. Joinville, 2018.

"Jovens de origem asiática se mobilizam por maior representatividade". *Nexo Jornal*, 30 de agosto de 2017.

"'Não podemos abrir as portas para todo mundo' diz Bolsonaro em palestra na Hebraica". *O Estado de São Paulo*, 03 de abril de 2017.

Diálogos fronteiriços entre corpo e palavra na leitura literária com imigrantes na escola

Irene Monteiro

*“When the slaves sang ‘nobody knows de trouble I see-’
their use of the word ‘nobody’ adds richer meaning
than if they had used the phrase ‘no one’
for it was the slave’s body that was the concrete site of suffering”¹
bell hooks (1994, p. 170).*

O CORPO QUE NARRA

A busca por uma relação entre a linguagem corporal e a oral e escrita faz em mim terreiro de inquietação e movimento. De muito pequena este pulso pede passagem e me vi observadora curiosa desse diálogo. Como convite a você leitor, seja acadêmico ou não, dou início ao texto com uma poesia prosa:

O corpo/carne que se movimenta e
o corpo/palavra que se enuncia
se entrelaçam em tramas complexas,
que ultrapassam a representação
e desafiam as fronteiras.

A delimitação de fronteira é, em si, um enigma humano e as maneiras como são construídas dão maior ou menor espaço para o entrelaçamento e comunicação entre duas coisas próximas-porém-distintas.

Introduzo, assim, o conceito de Fronteira Indômita, criada pela escritora argentina Graciela Montes (2020), que terá neste texto um lugar de importância na costura entre o tema de minha pesquisa de mestrado e os pensamentos de bell hooks, Catherine Walsh, Arjun Appadurai e Maturana e Varela.

Fronteira Indômita é entendida como o espaço poético de alguém que se constrói, resiste e se posiciona sem cessar ao longo da vida. É o litoral indomado entre a pessoa humana e o ambiente fora que a circunda. É o risco que corremos cotidianamente de limitar o eu e o outro, assumindo a responsabilidade de não se render e não subjugar o outro nessa delimitação impermanente. Só podemos nos preencher de vida se houver um vazio; vazio onde habita

¹ “Quando os escravos cantavam ‘nobody knows the trouble I see’, o uso da palavra ‘nobody’ tem um significado mais rico do que se tivessem usado a locução ‘no one’, pois o lugar concreto do sofrimento era o corpo (body) do escravo.” (Tradução de CIPOLA, Marcelo B, 2013, p. 227)

o desconhecido, o outro, a potência e a escuridão juntas (MONTES, 2020). A Fronteira Indômita, portanto, é este território entre a realidade e a ficção, no qual há um jogo constante entre ambas, criando um espaço próprio de complacência, resistência e enigma (MONTES, 2006).

Fronteira é pele em sua dupla função elástica e porosa:

preserva a vida interna e faz contato com a vida externa;

É território autopoiético em fundação permanente.

A fotografia abaixo mostra um eu-bebê que, em sua organização inicial de vida caótica e fusional, ainda não pode delimitar fronteiras conscientes entre eu e outro. Contudo, já se vê certo diálogo interlinguístico entre o corpo e o signo. O corpo do bebê volta uma de suas partes corporais para o corpo do livro. Este foi posto ali pelo ambiente social, está separado do bebê e é imóvel, mas permite interação pela linguagem imagética e pela concretude de seu material. O livro gera um enigma para a criança que constrói recursos (gestuais, sonoros, viscerais e cognitivos) para produzir essa fronteira impermanente entre seu corpo que se movimenta e “lê” e o corpo-livro em frente que ocupa um certo lugar.



Figura 1: Relação do corpo do bebê com o corpo do livro

Mas logo se vê também que a condição do bebê para que tal diálogo se estabeleça está amalgamada à sua condição social. A fotografia deixa evidente que a criança é bem servida de oportunidades, asseguradas por sua etnia branca e classe social. Sua possibilidade de desenvolvimento é distinta de outras que se vêem duramente sob o ditame da colonialidade que, para além de outros aspectos, esmaga muitas das tentativas de construção de fronteira indômita. O desafio de abrir espaço social para que as múltiplas vozes (singulares e coletivas) falem por si e sejam escutadas me move a investigar o diálogo

corpo-palavra como o direito para todas as crianças. Tendo minha marca corporal própria como ponto de partida, sigo adiante investigando as fronteiras concretas e subjetivas que nos movem e faço das palavras de Graciela² as minhas também:

Como se faz isso [abrir espaço para si], especialmente quando as condições são adversas, muito duras e quando a função – e o ditame – parece ser simplesmente sobreviver? Esse espaço é um dom, algo que é dado a alguém, algo a reivindicar? É, pelo contrário, objeto de uma conquista? Não é fácil responder a essas perguntas. (p. 46, 2020)

É apostando, portanto, na potência de reivindicação e construção de diálogos fronteiriços entre linguagens e as narrativas do corpo infantil que este texto será construído e esmiuçado com clareza nos itens a seguir.

O CORPO QUE PESQUISA: JUSTIFICATIVA

Com a enunciação do corpo-bebê como ponto de partida seguimos, caro(a) leitor(a), para a narrativa de investigação. Em 2018, integrei a equipe do projeto piloto *Literatura que acolhe*, do Instituto Emília em parceria com o Instituto C & A, no qual foram feitas mediações de leitura bilíngue junto a estudantes de uma escola estadual no centro da cidade de São Paulo. As turmas tinham grande número de imigrantes e filhos de imigrantes, majoritariamente de origem boliviana (MONTEIRO; CARVALHO, 2019). Os encontros, sem caráter pedagógico, intencionavam abrir um espaço possível de acolhimento e diversidade na escola para crianças imigrantes por meio da leitura literária.

Com turmas dos segundo e terceiro ano do Ensino Fundamental Anos Iniciais, as sacolas com 10 títulos em espanhol e português eram abertas semanalmente em roda de leitura, em explorações solitárias, em trocas espontâneas entre as crianças e empréstimos de livros para casa. Um registro fotográfico permeado de curiosidade foi feito por mim durante o acompanhamento de uma classe de 3º ano. Sob essa ótica, é possível se aproximar agora das narrativas verbais e corporais de leitura criadas por eles na época.

O projeto se mostrou frutífero e fui motivada a conhecer melhor as relações das crianças imigrantes no espaço escolar. Inquietações surgiram a respeito do silêncio dos alunos de origem boliviana e da resposta rápida vinda de seus colegas muito antes que pudessem esboçar um movimento de fala; da maneira como as trocas culturais se davam durante a dinâmica; do corpo retraído que paralisava diante da exposição da professora sobre seu país de origem; e da riqueza nas interações que aconteciam durante as explorações literárias.

² A escolha de usar o primeiro nome das(os) autoras(es) no texto é proposital. Quero intimar conhecimento acadêmico e a experiência leitora concreta. Aviso, desde já, que causará estranheza aos mais formais... Essa é a intenção.

Os diálogos corpo-palavra e suas sutis e complexas fronteiras percebidas no chão da escola me deslocaram e fui em busca de pesquisas científicas, histórias ficcionais e poesia para dar espaço a essa fronteira que crescia em mim.

No início de 2020 ingressei na pós-graduação do Programa de Psicologia Escolar e Desenvolvimento Humano do Instituto de Psicologia da USP. Sob a orientação do Prof. Dr. Lineu Kohatsu, a pesquisa de mestrado tem como objetivo descrever as manifestações do corpo nas interações interculturais de crianças imigrantes com não imigrantes na escola.

Parto da hipótese ampla de que direcionar a luz para o corpo e a corporeidade permite compreender, de outra perspectiva, as sutilezas e diversidades nas interações humanas e coloca em pauta a corporeidade como saber de si e do mundo e como maneira de subjetivação. É entendido também, como hipótese de pesquisa, que a condição de conhecer o outro - diferente em cultura e linguagem verbal – implica que, como em uma via de mão dupla, também precisamos reconhecer e repensar nossa própria subjetividade.

Assim sendo, tem-se a intenção de vislumbrar um espaço em potencial (seria esta uma fronteira indômita, leitor(a)?), para que experiências de interação entre crianças de origem imigrante e da comunidade brasileira possam ser polivalentes e diversas no ambiente escolar. *Como as crianças interagem nas aulas e no intervalo? Como se movem, gesticulam e dialogam? Com quem brincam e em que língua brincam? Que espaços da escola ocupam?*

OBJETIVO E MÉTODO

Com perguntas amplas postas à mesa, a reflexão que faço agora se detém ao que foi vivido no projeto Literatura que Acolhe. Faço dele um recorte do amplo tema do mestrado para dialogar com alguns autores teóricos no intuito de aproximar a pesquisa à decolonização do pensamento. Recorte este que tem função dupla, assim como a pele: aproxima o corpo e corporeidade dos debates científicos de decolonização e circunscreve esta produção em um evento pontual vivido na prática. Logo, a partir da experiência e do entendimento de que todo sujeito constrói permanentemente sua fronteira indômita, as questões guias do trabalho são:

*Como a voz corporal e literária da criança imigrante pode ser escutada na escola?
Como os estudos produzidos ao sul do mundo
podem decolonizar esta escuta?*

Como forma de propor os diálogos fronteiriços entre linguagens, realizei uma abordagem intermodal, interlinguística e intermedial. A produção intermodal se deve ao uso tanto da linguagem científica quanto da expressiva e

poética como disparadoras da criação. Já a característica interlinguística ocorre em três momentos: no processo de leitura e seleção dos textos acadêmicos – na língua original e em português; nas sutilezas de tradução dos trechos citados – em sua maioria reproduzidos aqui em ambas as versões; e no jogo de palavras feito pelas crianças.

Os artigos e capítulos de livros selecionados são oriundos da bibliografia do mestrado e da disciplina *Linguagens da Sobrevivência: Migrações, Interlínguas, Narrativas e Representações*, ministrada pelos Professores Paulo Daniel Farah, Arthur Matuck e Zilda Iokóí, do Programa de Pós-Graduação em Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades/FFLCH-USP. Como é possível perceber nas páginas acima, as citações de cada autor(a) foram alinhavadas com textos, diagramas, fotografias e ilustrações, dando assim o caráter intermedial do texto. Desta maneira, é importante frisar, que o texto conta com a conversa entre arte e ciência na criação de um espaço vivo e impermanente de conhecimento, como bem ilustra Graciela:

Opor a arte ao conhecimento é uma maneira muito eficaz de desprestigiar ambas. Separar a arte do conhecimento torna a arte trivial e o conhecimento estéril. **Embora cada um tenha seu território e suas regras, arte e conhecimento se ajudam e são necessários um para o outro na tarefa de construção do espaço.** Que não é, naturalmente, uma tarefa como qualquer outra, uma tarefa que começa e termina, mas é a tarefa humana por excelência, uma tarefa para a vida toda. (p. 48, 2020, grifo nosso)

DIÁLOGOS FRONTEIRIÇOS ENTRE CORPO E PALAVRA

*“La experiencia humana siempre es parte de lo que es
tu experiencia vivida y desde allí, y solo desde allí,
puede globalizar se”
Francisco Varela³*

Autopoiese e experiência leitora

A noção de *Autopoiese* foi desenvolvida nos anos 1960-70 pelos chilenos Humberto Maturana e Francisco Varela, que estudavam a organização bioquímica das células vivas. Arrisco-me a sugerir que, de uma maneira decolonial, este novo paradigma sobre os seres vivos, produzido na América do Sul, alargou as fronteiras do pensamento e transformou a ciência global. A autopoiese foi e é adotada no mundo todo em diversas áreas do conhecimento, não se restringindo só à biologia, mas criando trocas entre as linguagens científicas da neurociência, arquitetura, sociologia e psicologia. Assim, a epígrafe de

³ VARELA, Francisco. Entrevista em *La Belleza del pensar*. 2001. [Vídeo, minuto 18'00]

“A experiência humana sempre parte de sua experiência vivida e a partir daí, e somente a partir daí, pode globalizar-se” (tradução livre)

Francisco faz jus à sua produção acadêmica, pois o conhecimento dos cientistas chilenos partiu da experiência vivida de ambos com aquilo que estudavam e ganhou corpo, espaço e se inscreveu na história indo para além de fronteiras de nação e área de saber. É um conhecimento que inverte a ideia de “nortear os caminhos”, indo do sul para o norte. E, se me permitem a ousadia poética, globalizam ao revés.

Do grego *auto* (eu) e *poiesis* (criação, fazer, produzir), a autopoiese é a condição de existência dos seres vivos de se manter e produzir a si mesmo em processo contínuo de autoconstituição. É o conceito que afirma a organização circular inerente à vida (DE MELO, 2019). Os seres vivos, e incluo você e eu neste balaio, são sistemas em rede que têm em si espaços e mecanismos para criar e destruir elementos de seu próprio sistema.

En lo contexto final del [año de] 63, me di cuenta que lo que pasa con los seres vivos es que todas las moléculas que nos componen se producen allí. Entran moléculas y salen moléculas e forman un remolino de producciones moleculares, de modo que las moléculas que se van produciendo participan de la producción de las mismas clases de moléculas, constituyendo una unidad. (MATURANA, 2'00:3'00)⁴

Ao constituírem uma unidade, contudo, os seres vivos não fecham o sistema em si mesmos e precisam permanecer em construção com o meio externo. São singulares e históricos ao mesmo tempo, inaugurando um rigor e olhar complexo para a vida biológica. São abertos e interdependentes do meio que os circunda, construindo e sendo construídos pelo meio. Mas sem se perder no outro, claro, dado que os seres vivos têm bordas semipermeáveis que garantem a sobrevivência e a identidade de uma unidade própria.

Aqui volto a ideia de pele como fronteira. Chegue perto e estabeleça um diálogo entre o espaço autopoietico que organiza os seres e o espaço da fronteira indômita. Ambos descrevem a mesma potência de produção de si em diálogo com o outro, tanto objetiva quanto subjetivamente. Ambos defendem esta construção constante, impermanente e singular do espaço que ocupamos; seja pela arte como Graciela nos diz ou pelo pulso da vida molecular de Humberto e Francisco. A assertiva de que todas(os) nós temos esta estrutura humana é dada *a priori*, porém, não garante que tenhamos direito de exercê-la. A autora afirma que precisamos lidar, singular e coletivamente, com a aquisição e a manutenção desse espaço indômito, diante do desafio de existir sob o enigma da vida.

⁴ “No contexto do final do ano de 1963, me dei conta de o que se passa com os seres vivos é que todas as moléculas que nos compõe se produzem aqui mesmo. Entram moléculas e saem moléculas que formam um turbilhão de produções moleculares, de modo que as moléculas que vão sendo produzidas participam da produção de sua classe de moléculas, constituindo uma unidade” (tradução livre)

Dito assim, me parece simples que todas(os) nós vivamos isso com igual desenvoltura. Contudo, a vida esbarra na concretude desigual das condições materiais, históricas e subjetivas. De que maneiras, então, a fronteira indômita pode se dar na diversidade? Ela é dada e tirada por outros? Se constrói pelo trabalho individual ou há forças sociais em jogo maiores que os indivíduos?

Faço, então, um movimento de aproximar ambos os conceitos através do corpo-palavra visto nas imagens fotográficas. Observe a leitura exploratória que Diego e Caio⁵ fazem do livro *Tenho Medo*, escrito e ilustrado pelo colombiano Ivar Da Coll (2012; 2013):



Figura 2: Tenho Medo | odeiM ogneT

O espelhamento do título na legenda não é por acaso, a imagem dos dois meninos é dupla, porque ambos leem a mesma história sob o colo. Contudo, a experiência não poderia ser mais diversa! Cada qual vive um contato singular com o objeto-livro e produz sentidos particulares daquilo que se narra. Uma efusiva produção de si mesmo diante do livro. Sobre a experiência da leitura, Graciela dirá que tanto a leitura quanto a escrita são maneiras de aproximação do silêncio e do enigma do corpo e, uma das investidas

do corpo no universo do escrito é aquela que chega com o próprio leitor na instância da leitura. É *em seu corpo e em seu tempo*, no corpo e no tempo do leitor, por uma única e irrepetível vez, que essa alquimia acontecerá: a potência se tornará ato, a cifra, o texto. (2020, p. 74)

A decodificação das ilustrações, o peso do papel sobre o colo, o debruçar-se sobre o livro, o movimento fino de virar as páginas, a voz do narrador nas linhas escritas, os olhos baixos, enfim, tudo isso há de se considerar na experiência leitora dos dois meninos... Mas, para além destes aspectos, há um

⁵ Todos os nomes das crianças apresentadas são fictícios para proteger suas identidades.

desafio posto na cena que pode passar despercebido: vejo que a versão em espanhol está nas mãos do menino brasileiro e a versão brasileira nas mãos do menino boliviano. O que será que está sendo produzido diante desse enigma linguístico? A constatação feita pelas crianças de que “Esse [livro] está em brasileiro e aquele não!” (sic) influencia o contato com a diferença linguística? As fronteiras estão se ampliando e, se estão, como são exploradas por cada criança?

Lembro da frase de Varela (2001), que diz só ser possível expandir a experiência humana se tomarmos como ponto de partida aquilo vivido por cada um. Se assim for, as duas crianças da imagem vivem o desafio de abrir espaço indomável e poético em si com uma diversidade que não cabe a mim relatar. Posso inferir, apenas modestamente, que diálogos entre corpo e palavra se travam e que possíveis (e múltiplas) vozes podem sair dali.

Pois bem, até agora chegamos perto, você e eu, de cada criança em particular. Contudo, o sistema interno conversa com o sistema externo e, por isso, diálogos entre eles também estão abertos ao acontecimento. A coisa se complexifica... Vejamos a próxima fotografia:



Figura 3: ¿Y tú, tienes miedo?

Pronto, cá estamos! É somente de uma cena para a outra que o movimento pode ser visto. Antes enxerguei apenas a ação individual da criança em relação ao livro que tinha nas mãos e, agora, ela se transforma em um diálogo duplo entre corpos e palavras. A estranheza de ver as ilustrações um tanto monstruosas, e o medo que o personagem Eusébio⁶ tem e que compartilha com Ananias, de alguma maneira inquietou os dois meninos. Com uma expressão de interrogação, Diego questiona e observa Caio que, com o lábio úmido, está a dizer algumas palavras. A pergunta que coloco aqui para educadoras e educadores das escolas é: *Como os dois meninos viveram ali aquele diálogo?*

⁶ Ambos são personagens do livro de Ivar da Coll *Tenho Medo*, publicado no Brasil em 2013 pela editora Livros da Matriz.

De que maneiras, cada um com seu ponto de partida e seu lugar social, vivem e brincam com a estranheza da leitura no cotidiano da escola?

A leitura que abre espaços (e aqui ousou lançar o espaço indômito e auto-poético no mesmo caldeirão) inquieta, joga para longe nossas certezas e nos faz abissalmente em contato com o estranho, o outro, o incerto. Se a literatura tem qualidade artística, será prazerosa e dolorosa ao mesmo tempo; nos tirará o chão enquanto constrói, com palavras provisórias, um sentido novo. Graciela defende, nos idos tempos de virada do milênio, três pilares que fazem borbulhar nossas águas paradas até os dias de hoje: não se lê apenas com palavras; a leitura confere sentido e o sentido é o que nos faz humanos; e a nossa leitura é movida pelo enigma da vida. E esse enigma, pelas mãos da autora, se transforma metaforicamente na *floresta* da literatura popular, que traz para perto o contato com o *outro* - algo estranho a mim, incerto que inquieta, amedronta, mas que é necessário justamente por ser diverso. Ela assim apresenta sua metáfora:

As crianças e a avó⁷ reconhecem o valor da floresta. E não porque ele seja a sua casa, o lugar mais conhecido, mas justamente porque não é. A floresta é outra coisa. E o que eles amam é – precisamente – sua estranheza, ou o modo como essa estranheza brinca com seu cotidiano: a diferença. (p. 105)

Tudo isso nos faz duvidar até mesmo da nossa própria identidade, talvez nossa mais preciosa certeza. Não é simples saber onde começa a floresta e onde termina a casa. O que é próprio e o que é alheio? O que é vizinho e o que é distante? O que é “meu” [*lo mío*] e o que é “do outro” [*lo otro*]? (p. 111)

Eu ali, enquanto tirava a foto, habitava um espaço de não saber, assim como Chapeuzinho Vermelho se entranha na floresta desconhecida que a atrai e ao mesmo tempo a amedronta por ser diferente do espaço conhecido de sua casa. Lembro-me de me avizinhar de Diego e Caio e registrar a cena com muita curiosidade, mas também viver, honestamente, o desconhecimento do que eles falavam e de como falavam. Não me parecia ético, e seria intrusivo e opressor naquela cena, assumir sobre o que conversavam ou então fazer um comentário sobre minha interpretação prévia do livro.

*A diversidade que o outro me proporciona
escancara o enigma e uma incerteza em nós
que pede calma e uma dose de coragem para escolher como agir.*

A incerteza que habita o corpo leitor

Diante da palavra ‘incerteza’, pincelo agora o segundo diálogo textual, entre Arjun e Graciela. O antropólogo indiano Arjun Appadurai, em 2006, lan-

⁷ Aqui a autora se refere à personagem do livro *Sommerboken* da escritora finlandesa Tove Jansson (sem tradução para português) em que uma família vive ao lado de uma floresta sombria e desconhecida.

çou o livro *O medo ao pequeno número: ensaio sobre a geografia da raiva* temporalmente em sequência de Graciela, que produziu os textos de seu livro *Buscar indícios, construir sentidos* entre 1999 e 2006. Apesar de terem pontos de partida distintos, em relação à área de saber e nacionalidade, ambos se debruçam sobre a incerteza no mesmo período histórico e produzem conhecimento ao sul do mundo.

O livro de Arjun (2006) deixa clara a importância da compreensão da globalização em sua estrutura violenta, de ódio e brutalidade contra as minorias - nomeadas por ele de “pequenos números”. Ao longo dos capítulos, o autor retoma o surgimento do termo minoria e maioria no séc. XVII com a construção de censos, estatísticas, conceito de população, nação e do direito ao voto. A minoria de que fala é aquela que pertence à zona cinzenta entre a humanidade e os cidadãos. Eles são *fronteiriços*, nesse sentido, vivem e deixam clara a *presença da incerteza* das construções históricas de cada nação. Não surgem por si só, são frutos históricos de escolhas políticas. São corpos concretos daquilo que deu errado, daquilo que não se quer lembrar, da sujeira que não tem lugar (APPADURAI, 2006). As sociedades, no processo de globalização, acirraram a incerteza das identidades nacionais diante do outro, em especial, do outro estrangeiro. Imersos em um mundo em que fronteiras econômicas, físicas e culturais se misturam e estabelecem maiores transições, a linha entre as identidades do *nós* e *eles* se torna difusa e o desconhecimento do outro ganha reações de ódio e violência por parte da maioria. Há perda da ilusão de soberania e, diferentemente de um ódio devido a identidades antagônicas, é a *dúvida* que se faz aliviada no ódio e violência. Arjun deixa claro na frase que se segue:

*In simpler words, where the lines between us and them may have always, in human history, being blurred at the boundaries and unclear across large spaces and big numbers, globalization exacerbates these uncertainties and produces new incentives for cultural purification as more nations lose the illusion of national economic sovereignty or well-being. This observation also remind us that large-scale violence is not simply the product of antagonistic identities but that violence itself is one in which the illusion of fixed and charged identities is produced, partly to allay the uncertainties about identity that global flows invariably produce.*⁸ (APPADURAI, 2006, p. 7)

A última frase é densa e, para que a *estranheza* e *incerteza* habite você e a mim em outra linguagem que não a textual, crio um diálogo entre ela e a ilus-

⁸ “Em palavras mais simples, onde quer que, na história do homem, as linhas entre nós e eles tenham sido sempre borradas nos limites e se revelado pouco claras por largos espaços e grandes números, a globalização exacerba essas incertezas e produz novos incentivos para a purificação cultural à medida que mais nações perdem a ilusão da soberania econômica ou do bem-estar nacionais. Essa observação também nos lembra que a violência em grande escala não é simplesmente o produto de identidades antagônicas, mas que a violência em si mesma é uma das maneiras como a ilusão de identidades fixas e plenas é produzida, em parte para aliviar as incertezas sobre a identidade que os fluxos globais invariavelmente produzem.” (Tradução de GOLDBERG, Ana. 2009, p. 12)

tração do livro *Tengo Miedo*, onde assombrados por monstros brancos, “tão brancos que parecem transparentes” (DA COLL, 2013), animais de diferentes espécies marcham para outras terras. Os personagens da ilustração carregam seus pertences com grande pesar e compõem uma minoria que, sobre a violência de um fantasma, é obrigada a migrar. A poética da ilustração no livro constrói um espaço indômito entre a realidade bruta da violência e a experiência singular que cada leitor(a) tem ao se deparar com a imagem: corpos pequenos, desolados a caminhar por uma trilha sem horizonte, sempre acompanhados pela enorme sombra branca de um fantasma que dá medo e os expulsa. Ali a realidade do subalterno não está escancarada, mas também não é deixada de lado. Há um convite à(o) leitor(a) para que a incerteza habite a experiência leitora e que os medos sejam vividos tanto na pele da minoria quanto na pele do povo opressor.

Ao longo da narrativa, a violência que o povo de Eusébio sofre coloca em xeque a garantia de que ele construa a si próprio de modo autopoiético, uma vez que os personagens são retirados de suas casas, assassinados e expulsos de suas terras. O filhote Eusébio tem muito medo e, somente acolhido e legitimado por seu companheiro Ananias, é que um diálogo acontece entre o “seu medo” e o “medo do outro” abrindo, assim, caminhos de coragem na história. Aqui, o enigma da identidade eu-outro ganha volume e se transforma na *floresta* de Graciela e não apenas na *ansiedade de incompletude* de Arjun. A arte, de alguma maneira, cria diálogos de fronteira entre o subjetivo e objetivo que a dura realidade não permite.

A respeito da incompletude, Arjun dirá que a globalização acirra o sentimento de ansiedade devido à macroviolência intra-estado e entre estados e, também, pela dificuldade em discernir as diferenças identitárias menores das importantes, tornando a presença do outro inaceitável (APPADURAI, 2006). E, como se dialogando com a ansiedade de incompletude apontada por Arjun, o colombiano Ivar Da Coll aponta poeticamente a ansiedade e medo dos próprios monstros opressores, como se vê na composição entre imagem e texto:

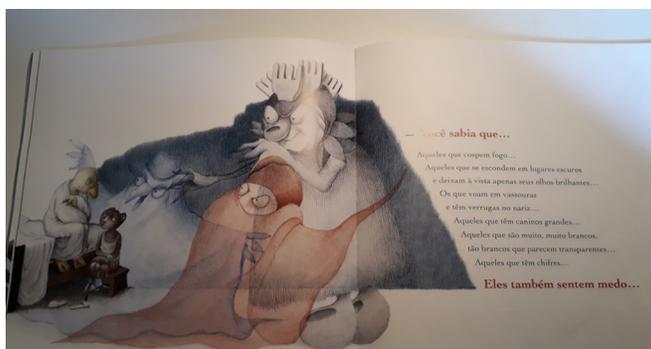


Figura 4: “Eles também sentem medo” (Da Coll, 2013)

Diante desse medo, que põe em risco a existência da monstruosa maioria e de seu projeto de nação, a ação mais comum emerge: ter poder sobre a existência da minoria. Como o ato de expulsar não é mais algo simples, dado que as fronteiras nacionais estão abertas globalmente, decide-se mutilar corpos e predar as incertezas e incompletudes que o outro provoca:

*The body, especially the minoritized body, can simultaneously be the mirror and the instrument of those abstractions we fear most. Minorities and their bodies are, after all, the products of high degree of abstraction in counting, classifying and surveying populations. So, the body of the historically produced minority combines the seductions of the familiar and the reductions of the abstract in social life, allowing fears of the global to be embodied of within it, and when specific situations become overcharged with anxiety, for that body to be annihilated.*⁹ (2006, p. 47)

Aqui o corpo físico ganha lugar de carne a ser dilacerada, não se vê um espaço para que a autopoiese de cada pessoa produza vida, se autorregulando entre o sistema interno e externo, como apresentei nas páginas anteriores. A floresta, um eterno enigma diante de nós, é devastada, loteada e tida como propriedade particular. O medo e incerteza que os monstros têm os impedem de se relacionar com o desconhecido - o imigrante, a minoria - com curiosidade e entendê-los como *outros* que têm igual direito de construir sua própria fronteira indômita.

Se o corpo da minoria é propriedade da maioria,
que diálogo de fronteira é preciso estabelecer para resistir a esse ditame?
Como, diante da violência esmagadora, é possível
explorar a incerteza em nós como floresta indomável e diversa?

As respostas são difíceis de encontrar e muitos estão em busca com mais propriedade e desenvoltura do que eu. Me atenho apenas a provocá-las e lançá-las sobre a diversidade, a violência e a potência criativa presentes na sala de aula. Para isso, retomo a cena de leitura vivida por Diego e Caio em que eu, como educadora, poderia ter agido com violência à exploração que ambos faziam com o livro *Tengo Miedo* (DA COLL, 2012). Há um intervalo entre a incerteza que gera curiosidade no(a) professor(a) sobre o que se passa com seu aluno e a ação violenta que silencia a diversidade que este aluno traz para a sala de aula.

⁹ "O corpo, especialmente o corpo minoritário, pode ao mesmo tempo ser o espelho e o instrumento daquelas abstrações que mais tememos. As minorias e seus corpos são, afinal, os produtos de altos graus de abstração da operação de contar, classificar e pesquisar populações. Assim, o corpo da minoria produzida historicamente combina as seduções do familiar e as reduções ao abstrato na vida social, permitindo que os medos do global sejam incorporados por ele e, quando situações específicas ficam sobrecarregadas de ansiedade, que esse corpo seja aniquilado." (APPADURAI, 2009, p. 42-43)

Defendo que, entre a incerteza da diversidade e a ação sobre ela, há um pequeno espaço; um intervalo que pode ser campo fértil para a construção subjetiva da fronteira indômita. Graciela caminha nesta direção com esta corajosa aposta:

A meu ver, ainda há espaço – e tempo – para se criar espaço para si, e tempo para explorar a incerteza. Tempo e espaço para recolher e recolher-se. O recolhimento é um ato de liberdade em um mundo cujo mandato é a atividade e o espetáculo. Fazer silêncio, demorar-se, deleitar-se, pensar e se deixar tocar pelo “outro” parecem hoje atitudes quase exóticas, que exigem certa coragem. E sem dúvida é assim. É preciso ser um pouco valente para se permitir duvidar. Para suportar a perplexidade, o emaranhado, a escuridão e a iminência do lobo. (2020, p. 120)

A língua como espaço fronteiriço

Às voltas com estas questões na sala de aula, embarco no terceiro diálogo textual, entre bell hooks e Graciela Montes. Bell é uma escritora e professora norte-americana que publicou, entre seus muitos textos, o livro *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade* em 1994 e que será o recorte de sua obra mencionado aqui. Ambas as autoras são contemporâneas e compartilham a proximidade com o ato de educar e com a formação de pessoas críticas. Não tenho pretensão de aproximá-las ou distanciá-las profundamente, lembre-se de que a proposta deste texto é criar contato pele a pele entre autores teóricos e brincar com as palavras que pulsam entre a poesia e o artigo científico.

Ambas dedicam um capítulo de seu livro para falar da língua, cada uma a seu modo. Graciela nos envolve pelo corpo. A língua de que fala é órgão de múltiplas faces: biológicas, viscerais e abstratas. As vísceras, o sustento material da palavra, e o signo simbólico fazem da língua uma fronteira entre o dentro e o fora. Estabelecem um diálogo entre o silêncio e a voz, o corpo e a palavra:

Isso faz com que a língua [...] úmida sensualidade, que avança de nossas entranhas, acabe sendo, numa metáfora vigorosa e transcendente, não apenas aquilo que é, mas também o que parece favorecer: a linguagem. **Lengua, língua, langue, glossa, tongue, zunge... Corpo e alma ao mesmo tempo.** Com a língua sussurramos e bramimos nossas ideias. **Na língua e com a língua, autêntica fronteira feita de saliva e espírito, os sentidos são construídos.** E construir sentidos é a marca [señal] do humano. Somos nossa linguagem. Significar é nossa atividade fundamental desde o começo. E, embora a palavra não seja a única forma de construir sentido, como procurarei lembrar a todo momento (às vezes se constrói sentido com um ato), não há dúvida de que, ao longo da nossa história, ela acaba ocupando quase que completamente o território. (p. 62, grifo nosso)

Assumindo, como aponta Graciela, que a linguagem é dominante na construção de sentidos da humanidade, retomo a epígrafe do início deste texto para propor um diálogo com bell hooks (1994). Quando a autora diz que os escravos norte-americanos modificavam a língua inglesa culta, dizendo *nobody* ao invés de *no one* em suas músicas, construíam sentidos próprios através da linguagem. Eram seus corpos (*bodies*) concretos (físicos e subjetivos) que sofriam as violências e dores e, assim, o significado desse uso era mais rico do que o uso do *no one* abstrato. Contudo, faziam mais do que conferir sentido à existência, como descreveu Graciela Montes, se nosso olhar se expandir para o contexto social e de colonização histórica dos povos da diáspora africana. Arrisco dizer que os escravos inventavam um lugar concreto dentro da linguagem para que seus corpos violados pudessem existir e resistir. Este desalojamento na linguagem também se dá na atualidade, se visto sob a pluralidade da mídia e das tecnologias atuais. Artur Matuck, artista, professor e pesquisador brasileiro, se refere a essa falta de lugar na linguagem global e da insuficiência que a língua pode vir a ter como meio de comunicação:

Os sujeitos se veem confrontados pela experiência do múltiplo, do diverso, do inusitado, do distante, dos antípodas¹⁰ e, também, de realidades escalares dos micro e macrouniversos. Seus lugares, tempos, corpos, relações e identidades se veem desafiados por uma sobrecarga de estímulos, que provocam um realinhamento perceptivo, cognitivo, psíquico e identitário. Diante disso, a língua enquanto veículo expressivo surge, eventualmente, como insuficiente e monotônica. (MATUCK, 2015, p.6)

A língua das maiorias costuma normalizar, dar um tom monotônico à comunicação e anular as formas variadas de utilizá-la, como também anula as tantas outras línguas existentes numa região. bell hooks fala da dor dos escravos em ver sua língua materna suprimida e em precisar aprender a dominante, mas coloca ao lado disso o uso que fizeram da linguagem do opressor para si mesmos, para unir os corpos oprimidos em uma linguagem comum. Assim, foi possível a eles criar coesão, um espaço alternativo e transgressor que tivesse sua própria linguagem de resistência. Espaço onde seus corpos negados e violados teriam expressão e seriam cantados por gerações e gerações. (HOOKS, 1994)

Seria aí um espaço onde coletivamente a Fronteira Indômita se dê? Uma maneira de garantir que o espaço poético indomável de povos deslocados possa encontrar caminhos de existir e resistir? A frase de bell aponta uma possibilidade de luta: “Needing the oppressor’s language to speak to one another they nevertheless also reinvented, remade that language so that would speak beyond the boundaries of conquest and domination.”¹¹ (1994, p. 170)

10 Antípoda significa oposição. Alguém que está, em relação a mim, no local oposto na terra. Ou então que tem uma opinião oposta à minha.

11 “Embora precisassem da língua do opressor para falar uns com os outros, eles também reinventaram, refizeram essa língua para que ela falasse além das fronteiras das conquistas e da dominação.” (HOOKS, 2013, p. 226)

Para dar espaço e concretude ao diálogo sobre língua, vou para uma experiência leitora, agora incluindo também as palavras registradas no caderno de campo. Marcos e Carlo, partilhavam suas leituras e se aproximavam de mim curiosos e com várias perguntas:

Alguns vinham apenas perguntar o que era certa imagem como, por exemplo, Marcos e Carlo que, segurando *O Bárbaro*¹², me perguntaram se os monstros que apareciam em uma das páginas eram demônios ou dragões. Ficaram discutindo por um tempo a opinião de cada um. [...] Quando foi preciso encerrar o encontro, muitos foram os desejos de levar esse ou aquele [livro] para casa, mas vi poucas disputas de preferência, apenas o Carlo me dizia repetidamente “Vou levar o Barbero [se referindo ao *Bárbaro*]! Já escolhi, vou levar ele”. (Caderno de Campo)

Que rica expressão linguística que Carlo criou ao enunciar como título do livro o *Barbero*! Com um corpo vibrante e em expansão, conferiu outro significado à palavra em português *Bárbaro*, mesclando-a com uma palavra que é tanto da língua espanhola quanto portuguesa. E abriu espaço para uma outra voz, em que a história do personagem em *Bárbaro* pode ser amalgamada aos sentidos da experiência que a criança tem com os *barberos* de seu cotidiano. Aí está um gancho para mergulharmos na Fronteira Indômita, na língua como enunciação de uma cultura e como resistência criativa!

A poesia emerge pela língua de Carlo e me coloca algumas questões: Como será a história que ele contará do *Barbero* ao chegar em casa? Como sua família reagirá? E por último, mas tão importante quanto: Como a escola costuma esmagar essa fronteira com rapidez e precisão corrigindo sua linguagem ao dizer, por exemplo: “O título não é Barbero! É Bárbaro, que em português significa ‘alguém sem civilização, que rompe regras!’”?

E não é justamente isso, romper regras, que faz os seres humanos criativos e (re)existentes? Me parece que a cena de Carlo é a expressão viva da ideia do uso subversivo da língua, dita por bell na história de escravidão, mas também na escola, onde a pluralidade singular de cada aluno precisa ter lugar e ser reconhecida em sala de aula (HOOKS, 1994). O menino boliviano fez, naquela cena, uso de sua língua materna para si e não para o outro. A excitação de poder levar o livro escolhido para casa, fez com que expandisse seu corpo no espaço e utilizasse as palavras de um modo próprio. Ele transgride a língua culta portuguesa, criando sobre a linguagem com sua própria língua de resistência.

*Ambos, Barberos e Bárbaros, lidam com facas afiadas
e, através do menino Carlo,
puderam rasgar o espaço do cotidiano e
criar intimidade um com o outro.*

12 Livro de Renato Moriconi. Edição da Companhia das Letrinhas, 2013.

Nas palavras de bell esta intimidade tem papel fundamental, uma vez que

Para curar a cisão entre mente e corpo, nós, povos marginalizados e oprimidos, tentamos resgatar a nós mesmos e às nossas experiências através da língua. Procuramos criar um espaço para a intimidade. (HOOKS, 1994, p. 233)

Tal criação de espaço – tanto singular quanto coletivo –, que garanta a intimidade dos povos oprimidos consigo mesmos, pede que haja um resgate de si para reinventar as cisões ocidentais de mente e corpo. Para isso, há de se defender uma postura das(os) educadoras(es) que olhe tanto para as expressões verbais que apontem para essa intimidade, quanto para as expressões corporais no espaço e tempo vividos em sala de aula. Assim, a intimidade com a linguagem do livro, bem como a linguagem do corpo, se faz necessária para a criação e sustentação de uma comunidade escolar realmente plural.

A pedagogia engajada, como bell hooks (2013) apresenta, parte da singularidade em compromisso com o coletivo e busca estabelecer o ensino e o aprendizado pela intimidade e pluralidade de experiências. Deixa as(os) professoras(es) vulneráveis em seu saber e atentas(os) às múltiplas vozes e silêncios das(os) estudantes no ambiente.

A psicologia e a pedagogia, como áreas de teoria e prática, têm compromisso social de construir ferramentas para que estas múltiplas singularidades enunciem suas vozes no espaço coletivo. Sendo a escola um território fundante na coletividade das crianças, é preciso que os atores dessa comunidade transformem sua práxis para que caibam no espaço educativo as múltiplas vozes corporais e literárias das minorias. A norte-americana erradicada no Equador Catherine Walsh tem uma larga trajetória de acompanhamento de movimentos sociais na América Latina e aponta para uma proposta pedagógica que dialoga com a de bell. A autora defende uma pedagogia decolonial e reúne sobre esse guarda-chuva as várias pedagogias que tenham como propósito desestabilizar a marginalização de saberes e viveres outros de maneira crítica. A partir da politização da ação pedagógica - que vai para além dos muros de escolas e universidades –, a educação intercultural crítica desafia as fronteiras impostas pela colonialidade. É uma

ferramenta pedagógica que questiona continuamente a racialização, subalternização, inferiorização e seus padrões de poder, visibiliza maneiras diferentes de ser, viver e saber e busca o desenvolvimento e criação de compreensões e condições que não só articulam e fazem dialogar as diferenças num marco de legitimidade, dignidade, igualdade, equidade e respeito, mas que – ao mesmo tempo – alentam a criação de modos “outros” – de pensar, ser, estar, aprender, ensinar, sonhar e viver que cruzam fronteiras. (WALSH, 2009, p.24)

Volto, agora, para uma cena do projeto para que estes “modos outros” que Catherine fala possa ganhar concretude. Apresento a Dani que, em seu silêncio, interagia na sala com os livros, com os colegas e comigo quase sem ocupar espaço com seu corpo. Naquele encontro, tinha olhos baixos e um tônus macio, sua curiosidade era vagarosa e persistente:



Figura 5: Dani em roda (esquerda) e lendo o livro *Habia una vez* (direita)

Quando foi permitido manipular os livros, a maioria das crianças se lançou para aqueles que as interessaram e notei que uma menina, Dani, se encolheu e não se aproximou do livro, mesmo que, com um rosto muito curioso, olhasse para eles. Me aproximei e perguntei “Qual livro você gostaria de ler?” no que um menino ao lado respondeu de pronto “É que ela não sabe ler”. “Não tem problema, ela pode ler as imagens. Qual você quer olhar, esse ou aquele?” Respondi apontando para os dois mais próximos. Ela apontou para *De flor em flor*, com bastante vergonha, e foi se aproximando do livro escolhido, mas outra menina o pegou antes. “Você pode ver ele depois”, disse e deixei em sua mão a segunda opção (*Os pássaros*). Me afastei, mas continuei observando. O interesse dela era grande, mas quando terminou vi que ela não pegaria um segundo de imediato. Sugeri, então, que lesse o que tinha sido sua primeira escolha e depois notei que, sozinha, ela foi escolhendo seus próximos livros. [Caderno de Campo]

Como essa voz de silêncio e curiosidade, como a Dani nos revela, pode compor a sala de aula sem ser silenciada pelas(os) colegas e professoras(es)? Quais os caminhos pedagógicos para que essa singularidade tenha espaço e contribua com potência para a comunidade escolar? bell indica um caminho de escuta importante:

I suggest that we may learn from spaces of silence as well of spaces of speech, that in the patient act of listening to another tongue we may subvert

that culture of capitalist frenzy and consumption that demands all desire must be satisfied immediatly, or we may disrupt that cultural imperialism that suggests one is worthy of being heard only if one speaks in standard English. (1994, p. 174, grifo nosso)

Neste aspecto evocado pela autora, há uma sutileza entre escutar, falar e ouvir o outro. A prática é sutil e precisa de honestidade, para que o processo educativo se transforme e, me arrisco a dizer, garanta a construção de fronteiras indômitas. E que essas não sejam apenas simbólicas, mas que sejam vividas pelo corpo em interação constante com as palavras. Palavras que não darão conta da experiência de ser humano e se de construir humano, mas que nos instigam a continuar buscando. Como diz Graciela com maestria:

O enigma da presença viva dos corpos e sua contingência, o maior de todos, está sempre presente aí, palpitando por trás de qualquer teoria, de qualquer certeza. [...] Esse enigma existe. Talvez nunca consigamos reduzi-lo à linguagem – ao menos à linguagem científica tal como Wittgenstein a entendia – e devamos transmiti-lo em silêncio. Mas ele existe. E toda ânsia de sentido – toda leitura – derivará do espanto e da perplexidade que nos envolve ao constatar sua presença. (2020, p. 79-80)

CONCLUSÃO: O CORPO QUE SE EXPRESSA NA ESCOLA

Criança 1: O espanhol é mais puxado do que o castelhano.

Mediadora: Puxado, como?

Criança 1: Fala mais rápido do que o castelhano. O castelhano é mais devagar.

Criança 2: O guarani também fala muito rápido.

Mediadora: Mais do que o espanhol?

Criança 2: como o espanhol.

Mediadora: Você conhece pessoas que falam guarani?

Criança 2: eu sei falar um pouquinho de guarani.

Mediadora: Ah, puxa! Você fala um pouco de guarani? Que legal!

[Caderno de campo]

Até então, propus pequenos diálogos fronteiriços entre conceitos teóricos e prática escolar; conversas entre palavra e corpo. *Diálogo* é uma palavra com sentidos semelhantes em espanhol e português e, de acordo com a Real Academia Espanhola (2001), significa “Plática entre dos o más personas, que alternativamente manifiestan sus ideas o afectos”¹³. Assim, entendendo *fronteira* como pele que separa o eu do outro, mas que também proporciona contato do mundo interno com o externo, os *diálogos de fronteira* habitam um

13 “Conversa entre duas ou mais pessoas, que de maneira alternada manifestam suas ideias e afetos” tradução livre)

terreno de meio de campo, que vai e vem. Abrem espaço para o corpo-prática se manifestar em alternância com a palavra-teoria. Criam volume entre as representações simbólicas que temos do mundo com a experiência própria de habitá-lo.

A escolha dos conceitos para que estes diálogos ocorressem se deu pela aproximação entre minha pesquisa de mestrado, o projeto Literatura que Acolhe, e a bibliografia da disciplina de pós-graduação *Linguagens da Sobrevivência: Migrações, Interlínguas, Narrativas e Representações* do PPGHDL-FFLCH/USP. De maneira intermodal, intermedial e interlinguística, percorri pelas bordas teóricas de algumas(ns) pensadoras(es) ao sul do mundo, ousando aproximá-los de Graciela Montes para uma boa conversa a respeito da criança imigrante leitora e a interação de seu corpo com as palavras.

Sem intenção de encontrar respostas, e sim brincar com as palavras, línguas, ilustrações, fotografias e anotações do caderno de campo, desdobrei a questão de como escutar essas crianças no espaço educativo em outras perguntas. E de como novas práticas podem surgir dessas questões. Uma proposta de decolonizar o olhar da escola em relação às minorias se fez, ainda que timidamente, nas páginas anteriores. A experiência leitora pode ser vista para além de seu caráter pedagógico agregando também: a presença de línguas múltiplas e seu uso subversivo; a sutil diferença entre escutar, falar e se intimar com as palavras e com o corpo; a produção autopoietica da criança sobre si diante do livro e do outro; a exploração da incerteza e da incompletude pela via da poesia e ficção; e por fim, mas não menos importante, agregando o pequeno “espaço entre”, aquele intervalo fértil para a construção subjetiva de fronteiras indômitas.

A epígrafe acima, registrada em um encontro do projeto Literatura que Acolhe, representa com um texto escrito uma conversa verbal, em que há o diálogo que defendo: aquele que é criador de volume, que permite a expressão do corpo. Diante de palavras, que representam para as crianças línguas diversas – castelhano, espanhol e guarani -, elas desdobraram sentidos próprios de como o uso dessas línguas afeta seus corpos. Elas dizem, por exemplo, que uma é mais *puxada* que a outra, que essa falo mais *rápido* e esta mais *devagar* ou, então, essa domino e essa só sei falar um *pouquinho*. Há uma pluralidade tão rica neste simples diálogo!

A experiência das duas crianças e da educadora em explorar como as quatro línguas - incluo agora o português também - são enunciadas diz tanto da experiência própria de cada criança como falante multilinguístico, quanto do lugar de legitimar coletivamente essa bagagem cultural na escola. Percebo um movimento de se autorizar e de ser validado a falar sobre suas línguas de origem, sua história e sua compreensão sobre ela, tendo a si mesmo como ponto de partida na interação com o outro.

Enfim, se a Fronteira Indômita nos acompanha como seres em constante produção autopoietica, ela certamente se fez presente e viva nesta cena! Abrir espaços de existência e resistência na escola é, e continua sendo, indispensável para se criar outras pedagogias e compreensões sobre a subjetividade das crianças. E para aproximar as palavras de bell hooks das minhas, encerro o diálogo com seu manifesto:

Multiculturalism compels educators to recognize the narrow that have shaped the way knowledge is shared in the classroom. It forces us all to recognize our complicity in accepting and perpetuating biases of any kind. Students are eager to break through barriers of knowledge. They are willing to surrender to the wonder of re-learning and learning ways of knowing that goes against the grain. When we, as educators, allow our pedagogy to be radically changed by our recognition of a multicultural world, we can give students the education they desire and deserve. We can teach in ways that transform consciousness, creating a climate of free expression that is the essence of truly liberatory liberal arts education¹⁴. (1994, p. 44, grifo nosso)

REFERÊNCIAS

APPADURAI, Arjun. *Fear of small number: An essay on the geography of anger*. Durham, London: Duke University Press, 2006.

APPADURAI, Arjun. *O medo ao pequeno número: ensaio sobre geografia da raiva*. Tradução de Ana Goldberger. São Paulo: Iluminuras, Itaú Cultural, 2009.

DE MELO, André Pimenta. *Autopoiese e psicologia: por uma cognição além da lógica da representação*. 2019. 128p. Trabalho de Conclusão de Curso (Faculdade de Psicologia) – PUC/SP, São Paulo, 2019.

DA COLL, Ivar. *Tengo Miedo*. Espanha: Babel libros, 2012.

DA COLL, Ivar. *Tenho Medo*. Tradução de Dolores Prades. São Paulo: Livros da Matriz, 2013.

HOOKS, bell. *Teaching to transgress: education as the practice of freedom*. New York, London: Routledge, 1994.

HOOKS, bell. *Ensinando a transgredir: educação como prática da liberdade*. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Ed WMF Martins Fontes, 2013.

14 “O multiculturalismo obriga os educadores a reconhecer as estreitas fronteiras que moldaram o modo como o conhecimento é partilhado na sala de aula. Obriga todos nós a reconhecer nossa cumplicidade na aceitação e perpetuação de todos os tipos de parcialidade e preconceito. Os alunos estão ansiosos para derrubar os obstáculos ao saber. Estão dispostos a se render ao maravilhamento de aprender e reaprender novas maneiras de conhecer que vão contra a corrente. Quando nós, como educadores, deixamos que nossa pedagogia seja radicalmente transformada pelo reconhecimento da multiculturalidade do mundo, podemos dar aos alunos a educação que eles desejam e merecem. Podemos ensinar de um jeito que transforma a consciência, criando um clima de livre expressão que é a essência de uma educação em artes liberais verdadeiramente libertadora.” (2013, p. 63)

MATUCK, Artur. Interlândia: miscigenação linguística e ficção poética. *Artes, Média e Cultura Digital*. v. 3 n. 1, 2015.

MATURANA, Humberto. Entrevista em *La Belleza del pensar*. 1995. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=W7ZDNCjLgOs>

MONTEIRO, Irene; CARVALHO, Ana Carolina. “*Literatura e acolhimento*”. 2019. Disponível em: <https://revistaemilia.com.br/literatura-e-acolhimento/> Acesso em: 15.08.2019

MONTES, Graciela. *Buscar Indícios, construir sentidos*. tradução: Cícero Oliveira. 1.ed. Salvador: Selo Emília e Solisluna Editora, 2020.

MONTES, Graciela. La frontera indómita. En torno a la construcción y defensa del espacio poético, México, FCE, 2001. Resenha de: ALONSO, Graciela Letícia Raya. *Investigación Bibliotecológica*, México, v. 20, n. 41, julho/dezembro, p. 228-230, 2006.

REAL ACADEMIA ESPANHOLA. *Diccionario de la lengua española*. 22 ed. Tomo I. Buenos Aires: Espasa Calpe S.A. 2001.

VARELA, Franciso. Entrevista em *La Belleza del pensar*. 2001. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=3-VydyPdhhg>

WALSH, Catherine. Interculturalidade crítica e pedagogia decolonial: in-surgir, re-existir e re-viver. In. CANDAU, Vera Maria (Org.). *Educação intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009. p. 12-43.

A visão do outro na Palestina:

representação, colonização e decolonização

Jamile Santos Santana

Desde o século XVIII, um campo de estudos denominado Orientalismo construiu no imaginário ocidental a imagem do Oriente como uma região inóspita e exótica, com seus sheiks furiosos e suas “dançarinas do ventre” frenéticas e lascivas. Construiu também uma representação do oriental retrógrado, fundamentalista religioso, sanguinário, e que por consequência, nunca alcançaria o potencial da terra em que reside. E este foi o veredito empregado pelos orientalistas e posteriormente pelos sionistas para os habitantes da Palestina e da cidade símbolo das três principais religiões monoteístas (judaísmo, cristianismo e islamismo): Jerusalém.

Edward Said em *Orientalismo: o oriente como invenção do Ocidente* (2007) relata que alguns pensadores ocidentais da época qualificavam a Palestina como uma terra inabitada e não aproveitada pelos seus residentes, ou seja, a “terra que mana leite e mel” estava nas mãos erradas, especulação que depois foi retomada para criar a máxima da ocupação sionista, “uma terra sem povo, para um povo sem terra”.

A Palestina era vista – por Lamartine e os primeiros sionistas – como um deserto vazio esperando para florescer; supunha-se que seus habitantes eram nômades inconsequentes que não possuíam direito real à terra e, portanto, nenhuma realidade nacional ou cultura. O árabe, portanto, é concebido agora como uma sombra que persegue o judeu. Nessa sombra – porque os árabes e os judeus são semitas orientais – pode ser colocada qualquer desconfiança tradicional e latente que o ocidental sente em relação ao oriental. Pois o judeu da Europa pré-nazista se bifurcou: o que temos agora é um herói judaico, construído a partir de um culto reconstruído do orientalista-aventureiro-pioneiro (Burton, Lane, Renan), e sua sombra rastejante, misteriosamente temível, o oriental árabe. Isolado de tudo exceto do passado que lhe foi criado pelo polêmico orientalista, o árabe está acorrentado a um destino que o fixa e o condena a uma série de reações, punidas com regularidade por aquilo a que Barbara Tuchman dá o nome teológico de ‘a espada rápida e terrível de Israel’” (SAID, 2007, pp. 382-383)

Já neste ponto é possível compreender a estrutura engendrada pelo Orientalismo e por todo tipo de representação que se propõe a falar pelo outro. E mesmo que se proponha a “dar a voz” ao outro, faz limitando-o a um espaço pré-determinado.

“Em outras palavras, não é preciso procurar uma correspondência entre a linguagem usada para retratar o Oriente e o próprio Oriente, não tanto porque a linguagem seja imprecisa, mas porque nem está tentando ser precisa” (SAID, 2007, p. 113)

E Said reafirma “o problema da representação” do palestino posteriormente em *A Questão da Palestina* (2012)

“O que devemos observar mais uma vez é o problema da representação, um problema sempre à espreita da questão palestina. Eu disse que o sionismo sempre se incumbiu de falar em nome da Palestina e dos palestinos; isso sempre significou uma operação de obstrução, em que o palestino não pode ser ouvido (ou representar a si mesmo) no palco do mundo. Assim como o orientalista acreditava que somente ele podia falar (paternalista que era) pelos nativos e pelas sociedades primitivas que estudara – a presença daquele que denotava a ausência destes -, os sionistas falavam ao mundo em nome dos palestinos” (SAID, 2012, p. 45)

Sabe-se, entretanto, por meio de viajantes nascidos em países do “Oriente Próximo” e “Médio”¹, bem como povos da Ásia e África do Norte, que a Palestina não condizia com a representação orientalista. Muitas cidades palestinas tinham uma produção bastante considerável de frutas (como Jaffa, considerada a cidade da laranja), na produção de roupas e peças de decoração, além de um comércio afluyente de artigos religiosos. Sem citar com mais extensão o desenvolvimento cultural (literário e musical) dos artistas e escritores da terra. O Islamismo, religião predominante entre os árabes neste período, sempre prezou pela erudição e busca do conhecimento, “mesmo que se tenha de ir aos confins da terra” e sua contribuição histórica faz-se presente em muitas áreas que só foram desenvolvidas posteriormente no Ocidente.

“O que se esqueceu por um longo tempo é que, enquanto os grandes pensadores europeus refletiam sobre o destino desejável e provável para a Palestina, a terra era cultivada, vilarejos e cidades eram construídos e habitados por milhares de nativos que acreditavam que aquela era sua pátria. Sua presença física real foi ignorada e, mais tarde, tornou-se um detalhe incômodo.” (SAID, 2012, p. 75)

O ESPAÇO

De acordo com o Professor Paulo Daniel Farah (2003), o espaço é um fator preponderante para a identidade, existência e interação com o meio. Por isso os palestinos lutam pela autodeterminação, ou seja, para serem reconhecidos como cidadãos palestinos, além de ter um Estado independente, com um governante e sistema de poderes que parta de cidadãos palestinos.

¹ Termo bastante controverso, pois já indica em si um ponto principal, e o que está mais distante desse ponto “deveria” ser chamado de oriente próximo, ou médio, ou extremo oriente.

“O espaço é uma força estruturante fundamental para o sentido de identidade e para a relação com o mundo material, conseqüentemente, uma ruptura do liame com o espaço leva a várias formas de fragmentação sociais e psicológicas. Em verdade, essa é uma das razões pelas quais a tentativa de reaver a terra é de importância tão vital para os povos expulsos de seu torrão natal: faz parte de um esforço para adquirir uma visão unificada do eu, do mundo e da experiência coletiva”. (FARAH, 2003, p. 53)

Para o historiador Benny Morris, a divisão em dois Estados torna-se algo inviável, pois, segundo ele, “até o sistema de encanamentos no país é o mesmo”, ademais a volta dos descendentes palestinos da Nakba seria desastrosa para a hegemonia judaica do Estado de Israel, prevendo confrontos e retomada de direitos e espaços (terras) ocupados desde maio de 1948.

Um dos principais símbolos da luta palestina é a chave da casa, pois a terra, o solo, as oliveiras, a paisagem estão encravadas na memória e na produção literária e musical de cidadãos palestinos dentro e fora do país. Desse modo, também se entende a preocupação dos sionistas em catalogar todas as aldeias e cidades do país, desde o número de casas, árvores, plantações, lugares mais férteis e a posterior destruição de muitos desses locais, tratando-se não somente da transformação do espaço, mas do apagamento da história das comunidades palestinas.

O poeta palestino Mahmud Darwich expressa de modo contundente as relações que podem ser estabelecidas num espaço, a diferença entre aquele que *falou sobre* e aquele que *viveu* na terra.

“A verdadeira pátria não é aquela que é conhecida ou provada. A terra que surge como que de uma equação química ou de um instituto teórico não é uma pátria. Sua necessidade insistente de demonstrar a história das pedras e sua habilidade de inventar provas não lhe dão uma relação prévia com aquele que sabe quando vai chover a partir do cheiro das pedras. Essa pedra, para você, é um esforço intelectual. Para seu dono, ela é o telhado e as paredes”. (Darwich, M. Crônicas da tristeza ordinária apud *Geografia da Ausência*, p. 56. Trad. Paulo Daniel Farah)

COLONIZAÇÃO

A limpeza étnica na Palestina e a colonização sionista são termos que, por vezes, causam diversas discussões acerca das relações entre Israel e Palestina. Alguns estudiosos repudiam veementemente o dizer que a Palestina está em novo processo de colonização, pois afirmam não existir possibilidade de um povo marcado por eventos de segregação e preconceito como o povo judeu durante o Nazismo ser exposto ao mesmo sentimento de eliminação e dominação pelos quais sofreram. Entretanto, lembremos que o próprio Franz Fanon (1968) preconizava esta situação, apontando que o sonho do colonizado

[quando não passa pelo processo de decolonização do pensamento] é um dia estar no lugar do colonizador.

“Escrever criticamente sobre o sionismo na Palestina nunca significou, e não significa agora, ser antissemita; ao contrário, a luta pelos direitos palestinos e pela autodeterminação não significa apoiar a família real saudita ou as estruturas de Estado antiquadas e opressivas da maioria das nações árabes. Mas é preciso admitir que os liberais, e a maioria dos ‘radicais’, foram incapazes de se livrar do costume sionista de equiparar o antissionismo ao antissemitismo” (SAID, 2012, pp. 66, 67)

Justamente por isso muitas comunidades ortodoxas e ultra-ortodoxas do judaísmo repudiam os atos sionistas na Palestina, tal como diversas comunidades muçulmanas são contra os grupos fundamentalistas e terroristas que usam o islamismo para esconder intenções políticas e “legitimar” crimes contra a humanidade. O exército sionista invadiu cidades e aldeias, matando a sangue frio pessoas de todas as idades, crenças religiosas e grupos sociais, cometendo atentados, violando espaços sagrados, familiares, burocráticos, incentivando a crueldade dos soldados e apagando qualquer vestígio de comunidades dentro da terra palestina, como relata o historiador Ilan Pappé, que investigando em arquivos oficiais do próprio Estado de Israel e reunindo testemunhos de sobreviventes de 48 e seus familiares compilou a obra *A Limpeza Étnica da Palestina* (2016).

Em seu livro *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte* (2018), Mbembe aponta para a colonização tardia da Palestina como um dos projetos mais bem-sucedidos, infelizmente, do necropoder.

“A ocupação colonial tardia difere em muitos aspectos da primeira ocupação moderna, particularmente em sua combinação entre o disciplinar, a biopolítica e a necropolítica. A forma mais bem sucedida de necropoder é a ocupação colonial contemporânea da Palestina”. (MBEMBE, 2018, p. 41)

O autor aponta três fatores que auxiliam a identificar um estado de colonização dentro do espaço palestino. A primeira é a “*fragmentação territorial, o acesso proibido a certas zonas e a expansão dos assentamentos*” (p. 43), fato escancarado na ocupação por Israel de mais de 80% do território palestino, e relegando às zonas periféricas a população árabe, ou os “*presentes-ausentes*”, como se referem os governantes do Estado de Israel. Além disso, o cidadão palestino que precisa atravessar para o “*lado judeu*” do país sempre é submetido a revistas, humilhação e até ao confisco de seus documentos.

O segundo fator é a política de verticalidade, uma “*separação entre o espaço aéreo e o terrestre. O próprio chão é dividido entre a superfície e o subsolo*” (p. 44). O longo muro construído desde a Cisjordânia até Jerusalém Oriental

torna-se prova cabal dessa verticalização e restrição do espaço, e estes muros ainda possuem metros e metros de arame farpado, pontos de vigilância e áreas de inspeção para controlar a passagem de palestinos para o “lado judeu”.

O fator “terra arrasada”, terceiro ponto da análise de Mbembe, reitera o apagamento da história e vivência das comunidades dentro do país, sendo substituídos por *kibutzin* israelenses, e quando essa terra não é ocupada, se ainda restarem vestígios de habitações e plantações dos antigos moradores, são vigiados dia e noite. Se houver a tentativa de reaver algum bem por parte dos palestinos, os soldados sionistas têm autonomia para autuar, prender e manter o “invasor”.

E isso leva a outro fator preocupante dessa colonização tardia descrita por Mbembe, que é o estado de sítio, que atinge qualquer pessoa independente de estar ligada a algum grupo ou organização, ser um “potencial inimigo” do Estado de Israel e da estabilidade do Estado, por isso não é pouco comum ver o exército sionista apontando metralhadoras para crianças e idosos, detendo e aprisionando menores em espécies de “gaiolas”, quando estas não são processadas, junto com suas famílias, com a acusação de “inimigos do Estado de Israel”.

DECOLONIZAÇÃO DO PENSAMENTO E PROTAGONISMO FEMININO

“O pensamento decolonial objetiva problematizar a manutenção das condições colonizadas da epistemologia, buscando a emancipação absoluta de todos os tipos de opressão e dominação, ao articular interdisciplinarmente cultura, política e economia de maneira a construir um campo totalmente inovador de pensamento que privilegie os elementos epistêmicos locais em detrimento dos legados impostos pela situação colonial”. (FERRAZ DE ANDRADE, M; REIS, M, 2008, p. 3)

Com a definição de Ferraz e Reis (2008), percebe-se que o esforço de descolonização está além da organização de uma resistência e consequente expulsão do colonizador. Caminhando juntamente com a descolonização, a descolonização do pensamento em relação ao dominador deve ser um exercício contínuo e consistente do ponto de vista de uma criação sólida da identidade de um povo. E a construção dessa identidade pode ir além de uma caracterização étnico-geográfica.

“Depois de deixarem a Palestina, os poetas e os romancistas continuam a praticar sua arte no exílio, e uma nova sensibilidade em relação à terra surge em suas obras. Apesar da retórica pan-árabe, que clamava por uma grande nação árabe, os palestinos perceberam rapidamente que eram acima de tudo palestinos, sem nenhuma autoridade política que protegesse seus interesses. Eles compreenderam que estavam sendo manipulados e maltratados pelos árabes”. (FARAH, 2003, p. 74)

Além disso, deve-se ressaltar aqui o papel preponderante da mulher na construção da identidade palestina e da decolonização do pensamento, pois uma vez o processo de colonização tardia instaurado na Palestina, a mulher da terra vê-se numa posição subalterna do subalterno. E já aproveitando o ensejo, em *Pode o Subalterno Falar* (2010), a crítica indiana Spivak retrata bem a condição da mulher dentro do sistema colonial.

“No contexto do itinerário obliterado do sujeito subalterno, o caminho da diferença sexual é duplamente obliterado. A questão não é a da participação feminina na insurgência ou das regras básicas da divisão sexual do trabalho, pois em ambos os casos há ‘evidência’ [...] apesar de ambos serem objetos da historiografia colonialista e sujeitos da insurgência, a construção ideológica de gênero mantém a dominação masculina. Se, no contexto da produção colonial, o sujeito subalterno não tem história e não pode falar, o sujeito feminino está ainda mais profundamente na obscuridade”. (SPIVAK, 2010, pp. 66-67)

Entretanto, na conjuntura palestina de resistência ao colonialismo sionista, a mulher está continuamente na linha de frente nos protestos dentro e fora da Palestina, e luta por uma voz assente nos debates em busca de um acordo entre as duas nações. Além disso, na produção artística e musical, a mulher palestina dentro e fora do país coloca em discussão temas que diversas figuras políticas não se permitem apontar. Exemplo desse protagonismo feminino é a rapper Shadia Mansour.

Nascida na Inglaterra e filha de refugiados palestinos de Haifa e Jerusalém, desde os cinco anos os pais de Shadia a levavam para manifestações anti-guerra e pró-palestinos em Londres, onde iniciou apresentações de canto. Cedo também, a “*primeira dama do Hip Hop árabe*” (como é conhecida) já demonstrava bastante engajamento e talento na composição e interpretação, entretanto esta habilidade não a eximiu dos preconceitos na sala de aula, onde seus colegas a chamavam de “Paki” para a insultar². Seu trabalho mais conhecido pelo teor crítico e de resistência é a canção “*Al Kuffiya Arabiya*”³, em parceria com M1, que segundo a rapper, foi composta após ver uma Kuffiyyeh⁴ azul e branca, com desenhos da Estrela de Davi e uma frase, “Long Live Israel”⁵, além de muitos serem comercializados como peças de moda nos Estados Unidos e na Europa (cachecóis, vestidos, bandanas). Assim, Shadia adverte:

2 Entrevista realizada no Boyle Heights Arts Conservatory, em Los Angeles. Integralmente em <http://www.ocweekly.com/music/meet-the-first-lady-of-arabic-hip-hop-8054397> (último acesso em 13 julho 2022). Ainda hoje, há uma confusão muito grande quanto à localização dos países árabes, e países da Ásia e África, associando paquistaneses e iranianos aos árabes e vice-versa.

3 “A Kuffiya é árabe”

4 Há algum tempo, uma marca de roupas britânica foi obrigada a retirar roupas de praia com estampas do Kuffiyyeh de sua coleção, após protestos em redes sociais. A marca foi acusada de utilizar uma estampa, cujo valor simbólico e cultural é identificado como afirmação da resistência pela luta palestina. Ver notícia em <http://palestinalibre.org/articulo.php?a=64025> (último acesso em 13 julho 2022)

5 A questão da apropriação cultural de elementos da cultura e culinária árabe pela Israel judaica não está somente na Kuffiyyeh. O falafel e o hommus vêm sendo reivindicados pelos palestinos como culinária árabe, enquanto Israel afirma serem pratos originalmente israelenses.

(É assim que usamos nosso lenço,
o preto e branco
Agora os cães estão empenhados em
levá-lo como artefato de moda
Mas não importa o que dizem
Não importa como mudem sua cor
A Kuffiyyeh⁶ é árabe e permanecerá árabe)

هيك إلبسنا الكوفية ، البيضة و السوداء
صاروا كلاب زمان
يلبسوها كموضة
مهما إتفنوا فيها
مهما غيروا بلونا
كوفية عربية بيظل عربية

Além de rechaçar a apropriação de elementos de sua cultura, reafirma a desumanidade e a ilegitimidade da expulsão dos palestinos. Ainda, contrariando a propaganda que diz ter acolhido os remanescentes como cidadãos árabe-israelenses, enfatiza ser necessário primeiro ressarcir os danos causados na expulsão em vez de desejar se apropriar não somente da terra, mas dos elementos identitários dos desapropriados.

Querem tirar de nós a terra
a nossa cultura
a nossa dignidade
e tudo o que possuímos.
Não, não vamos deixar que façam isso,
não nos manteremos em silêncio sobre isso
Eles roubam o que não é deles
e não se adequam a eles
Eles se vestem do mesmo modo como nós,
e eles têm os olhos em Jerusalém.
Primeiro, você deve aprender a ser humano
e pensar em usar o lenço
Nós só queríamos lembrar quem somos
e se você gosta ou não,
isso é nosso (terra ou lenço)

حطتنا بدن إياها
ثقافتنا بدن إياها
كرامتنا بدن إياها
كلشي إلنا بدن إياه
لا ، ما راح نسكتلن ، نسملن
لا لا ، لا بقلي
يسرقوا شغلة مش إلهن
ما حصن فيه
و ها الأرض بيكفي هنش
طمعانيين عارض القدس قدس
إعرفوا كيف اتكونوا بشر
قبل ما تلبسوا الكوفية
جينا انزكرن مين إحنا
و غصبا عن أبوهم هي حطتنا

Num dado momento da canção, Shadia faz menção ao poeta Mahmud Darwich, parafraseando um poema símbolo da resistência palestina, “*Carteira de Identidade*”: “*Para registro, sou Shadia Mansour*” (اللازمة: شادية منصور).

Um recurso interessante da composição de “*Al Kuffiya Arabiya*” é a metonímia constante entre a Kuffiyyeh e o povo palestino, sendo aquele que pode ser usado dos dois lados, ou seja, antes árabe-palestino e agora “árabe-israelense”, ou, como diz em certo momento da canção, o portador da Kuffiyyeh veste a vida dos dois lados, convivendo entre ricos e pobres, na diáspora e na terra natal, embora digam que não é mais sua.

6 Como estamos apresentando transcrições fonéticas de palavras árabes, podem ocorrer mudanças na grafia em português dessas palavras.

Além de mostrar que a Kuffiyyeh representa a possibilidade mais plausível de resolução do conflito, a convivência de ambos no mesmo pano (terra) e indicar que o povo que veste a Kuffiyyeh está aberto ao diálogo. E ainda diz: “Eu sou como o lenço, não importa o que aconteça, me coloque, me tire, eu continuarei árabe” (بظلني عاصولي فلسطينية أنا مثل الكوفية / كيف ملبستوني ، واين ما) (شلحتوني ، شلحتوني).

Em “Kellon 3andon Debatat”⁷ (كلن عندن دبابات), feita em parceria com os integrantes do DAM, Tamer Nafar e Suhail Nafar, vemos o apoio à luta de resistência em Gaza⁸, além do chamamento aos líderes árabes para deixarem as regalias do poder e empenharem-se em “fazer a paz”⁹. Na canção de Shadia e DAM, há o relato explícito do cotidiano militarizado da colonização tardia citada por Mbembe, as armas são utilizadas contra a população, a espalhar o terror(ismo), além da exploração do conceito da “terra arrasada”.

(Todos eles têm tanques e temos pedras Eles demolem nossas casas e matam nossos filhos O Palestina do livre, ó Gaza dos heróis, O fim está chegando para o sionista ... tra tra tra! [...] Ó presidentes e homens grandes dos árabes Quem ainda está dormindo - onde você está? Onde estão suas vozes que devem ser preenchidas com indignação Nesta situação? [...] Não tome conhecimento. Tudo foi restaurado. Nossos líderes covardes Viva em luxo enquanto os cidadãos sempre vivem em insulto. Eles têm armas de fogo para a destruição e nós Temos armas de fogo para a sobrevivência. Nossas rochas são bombas de fragmentação. Temos uma vontade nuclear e temos mentes que estão armadas. Para uma resolução abrangente, uma resolução abrangente que exige a liberdade)	كلن عندهم دبابات وأحنا عنا حجار بيهدمو ببوتنا بقتلو بالأطفال يا فلسطين الأحرار يا غزة الأبطال الصهيوني جايلو نهار ... ترا ترا ترا يا رؤساء وزعماء العرب بعدكم نايمين أين أنتم أين صوتكم يدوي غضبا على هذا الحال تأخذو هوش سمعها رمم، قيادات جبانة عايشه بعز والشعوب دايم عايشه باهانة هو عنده أسلحه للزوال إحنا عنا أسلحه للبقاء عنا حجار عنقودية عنا إرادة نووية وعنا عقول مسلحة بقرار شامل قرار شامل ينادي بالحرية
---	--

7 Uma tradução encontrada para o título da canção é “Todos eles têm tanques”.

8 Em 2007, ocorreram conflitos violentíssimos entre o Hamas e a Fatah em Gaza. Muitos momentos desse conflito estão no vídeo clipe da canção “Kellon 3andon Debatat”: <https://www.youtube.com/watch?v=p-QwINSE9j4> (Último acesso em 13 julho 2022)

9 À guisa de curiosidade, o refrão da canção é uma paródia de uma canção infantil, “سيارات كلن عندن”, na qual uma criança conta que enquanto as pessoas da cidade têm carros modernos, seu avô tem um burro. Animação da canção [كلن عندن سيارات](https://www.youtube.com/watch?v=IhHQv48jbcg): <https://www.youtube.com/watch?v=IhHQv48jbcg> (Último acesso em 13 julho 2022)

Nesta canção, a rapper palestina reafirma sua posição quanto a apoiar as políticas implementadas pelo atual Hamas. Reafirma, pois o partido desejava que os rappers palestinos apoiassem a condução que estavam dando às negociações (ou falta delas) para a resolução do conflito; e nem em acordo com a posição de Mahmoud Abbas, presidente da Autoridade Nacional Palestiniana, e integrante do Fatah. Não estão a reivindicar governo um, governo outro, mas a liberdade, a humanidade, e o necessário diálogo.

(Somos pessoas como todas as outras. كل الناس في إحساس مش حماس ولا عباس
Nós temos sentimentos. Nós não somos
'Hamas' nem somos 'Abbas'.
Quando vi Gaza, me vi) لما شفت غزة أنا شفت حالي

Novamente a questão identitária palestina é trazida à baila, seja pelo nome, seja pela Kuffiyeh, além da exposição das situações pelas quais passa o palestino dentro da Palestina ocupada.

(O campo de batalha é como um jogo da Nintendo. شايطينا نقط.
Eles nos veem como pontos.

Não tenho nome. Eu sou apenas um número مالي اسم أنا رقم بعدد جثث
na contagem da morte.

Com total confiança, eles agem بكل ثقة بعرضوها كدفاع عن النفس
como se estivessem agindo em defesa própria¹⁰.

Essa estupidez ou egoísmo? Por Deus, هل هاد غباء أم استعلاء والله
nem sinto vontade de expressar minha opinião. مالي نفس أعبّر عن رأيي

Não é necessário que eles pensem
que são uma democracia. بلاش يصدقوا أنهم ديمقراطية – غير محطة

Mudar de canal!

Um líder árabe entrega um discurso?

Mude a kuffiyeh! زعيم عربي بخطب؟ غير الحطة

[...]

Oh líder dos árabes,

faça um movimento ou se aposente. يا قائد العرب جاهزة يا بتعتزل يا بتنتهزها

Temos uma vaga política
e precisamos de alguém com carisma. ي فراغ سياسي ومطلوب فحل صا كاريزما

Por fim, “*As-salamu 3alaykum*” (السلام عليكم) sintetiza o desejo de todos aqueles que se reúnem para criar o *Hip Hop da Intifada*, sejam árabe-palestinos, israelenses, descendentes da diáspora e muitos ao redor do mundo sensibilizados com a luta palestina e empenhados na resolução de qualquer

¹⁰ Lembremos do que Pappe relata acerca da ilusão disseminada pelo Estado sionista, quanto aos judeus se defenderem “de um novo holocausto”, embora seus “inimigos” sejam em menor número e sem qualquer condição de defesa, que dirá de ataque.

conflito que impeça a liberdade e o exercício da humanidade. Assim começa com uma saudação árabe-muçulmana, mas que transcende o sentido religioso, desejando a reunião de todos os “inimigos” forjados por conflitos históricos, colonialismo ou de culturas diferentes: muçulmanos/judeus/cristãos; oriente/ocidente; a dabka palestina/libanesa/a dança andalusa etc.

(Que a paz esteja contigo
que a paz esteja contigo
eu quero a paz
de mim para você)
[...]

السلام عليك
السلام عليك
بدي سلام
مني إليكم

Eu quero todos os caras
De todos os países
Muçulmanos e cristãos
Sem diferença
Entre eu e você.

لبننت من بلد لبلاد
يغتبط
مسلمين و مسيحيون
ما في فرق بينا و بينكم

Apesar das diversas composições e muitas parcerias com rappers que sobrevivem no “Estado de Israel” (DAM), na diáspora (Omar Offendum, Lowkey, Narcycyst), de outros países árabes (*Arabian Knightz*) e nacionalidades (Ana Tijoux), Shadia não tem discos lançados, sua produção circula na internet em vídeos no Youtube, entrevistas e muitas apresentações. Segundo ela, seria possível interpretar suas canções em inglês, o que poderia ter maior alcance, entretanto julga importante cantá-las em árabe, pois além de reafirmar sua identidade palestina, incentiva aqueles que desejam compreender as letras a aprender árabe, e afirma, “*my Arabic wasn’t perfect as a teenager but I decided to study the language so that I could efficiently use it in my art*”.

Entretanto, mesmo sem entender plenamente a letra, é possível sentir a mensagem de protesto, resistência e a vitalidade das canções de Shadia¹¹.

11 “I don’t know if you’re rhyming or not, but that shit sounds dope!”, disse Martha Gonzalez, professora do Scripps College e cantora na banda Quetzal, durante entrevista concedida por Shadia no Boyle Heights Arts Conservatory.

CONCLUSÃO

O projeto de colonização da Palestina não foi iniciado a partir de 1948, sua origem ocorreu desde incursões de europeus ao “Oriente desconhecido e inóspito”. O sionista tomou o lugar do aventureiro-explorador da terra “primitiva e mal aproveitada”, e sob o peso histórico-religioso de uma nação desterrada e atacada pelo antissemitismo, encontrou diversos pontos de “legitimação” ante sua própria comunidade para a ocupação e colonização da Palestina e de seus nativos.

Orientada pelo colonialismo europeu, a colonização da Palestina tornou-se um projeto bem-sucedido, como ressalta Achille Mbembe, pontuando aspectos dessa colonização tardia. Entretanto, o povo palestino, apesar de fragmentado pela expulsão de suas terras e marcado pela Nakba, não retrocedeu na luta pela sua terra, desde o período de colonização britânica. A movimentação a favor da autodeterminação palestina, a formação de um Estado independente, a não-anexação de suas terras à desproporcional divisão do território em favor de Israel, além da denúncia de crimes contra a liberdade e discriminação dos palestinos dentro de seu próprio país são algumas das questões alçadas nas últimas décadas. E muitas situações vivenciadas dentro da Palestina e no exílio vêm a público graças ao esforço de mulheres palestinas como Shadia Mansour, pois através de suas canções é possível perceber alguns dos questionamentos do ser palestino. Obviamente, além de Shadia, há muitas protagonistas¹² na linha de frente de questões bastante delicadas, são mães e filhas, estudantes, pesquisadoras, ativistas, crianças e adolescentes, empenhadas na decolonização do pensamento e pela Palestina livre.

REFERÊNCIAS

DARWICH, M. *A terra nos é estreita e outros poemas*. Tradução do original árabe, notas e prefácio de Paulo Daniel Farah. São Paulo: Edições BibliASP, 2003.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Editora Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 1968.

FARAH, P. D. E. *Geografia da Ausência: o espaço na literatura Palestina (da terra natal ao Brasil)*. Tese de Doutorado em Teoria Literária e Literatura Comparada. São Paulo: FFLCH/USP, 2003.

FERRAZ DE ANDRADE, M; REIS, M. *O pensamento decolonial: análise, desafios e perspectivas*. Revista Espaço Acadêmico nº202, março/2018.

MBEMBE, A. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da*

¹² Certamente há a possibilidade de deixar passar nomes muito importantes na resistência palestina, mas citamos aqui algumas delas: Leila Khaled, Fatma Khaskiyyeh Abu Dayyeh, Razan Ashraf al-Najjar, Nariman e Moheeba Khorsheed, Ahed Tamimi.

morte; tradução Renata Santini. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MORRIS, B. *Um estado, dois estados: soluções para o conflito Israel-Palestina*. 1ª edição. São Paulo: Editora Sêfer, 2014.

PAPPÉ, I. *A Limpeza Étnica da Palestina*; tradução Luiz Gustavo Soares. São Paulo: Sundermann, 2016.

SAID, E. W. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*; tradução Rosana Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SAID, E. W. *A Questão da Palestina*; tradução Sonia Midori. São Paulo: Ed. Unesp, 2012.

SPIVAK, G. C. *Pode o subalterno falar?* Tradução Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

Somos todos desiguais?

Peregrinar em si e encontrar o outro como estrangeiro, revelar segredos, notícias, recriar a memória do mundo

Elen de Fatima Londero

Travamos na educação questões paradoxais relativas à igualdade e à construção de saberes emancipatórios do sujeito. Como se aventurar em uma sala de aula e não sucumbir às desigualdades sociais, políticas, de gênero e levar adiante de forma apaixonada a relação entre professores e alunos na peregrinação rumo à abertura e ao interesse pelo conhecimento?

Jacques Rancière, em sua obra *O Mestre Ignorante* (2011), apresenta-nos a narrativa de Jocotot, um revolucionário francês que se encontra com uma turma de alunos para o ensino de sua língua materna, sendo que os estudantes falam somente o holandês e ele o francês. Na situação apresentada, o seu lugar de professor que explica aparentemente se coloca em xeque sem a fluidez de uma comunicação direta, ou seja, aquela que seja de fácil interação entre aquele que transmite a mensagem e aquele que a recebe. No entanto, o que é extraído é que o ato de ensinar sem o apoio da linguagem, ao invés de afastar aluno e professor, fez com que a ignorância que os atravessava, os colocasse em deslocamento e situação de improviso: as fronteiras entre o mestre que sabe e o aluno que ignora são rompidas inaugurando, assim, um princípio de igualdade. Amparados por uma obra bilíngue, aventuraram-se na experiência da aprendizagem, assim como a criança que aprende a partir da língua materna, sem a necessidade de um mestre, mas a partir da vontade e necessidade de expressão, a iniciação toma o lugar da explicação, a partir da experiência.

“Quem estabelece a igualdade como objetivo a ser atingido, a partir da situação de desigualdade, de fato a posterga até o infinito. A igualdade jamais vem após, como resultado a ser atingido. Ela deve sempre ser colocada antes”. (RANCIÈRE, 2002, p. 11)

A partir deste caso, aprendemos que a experiência de se encontrar com uma obra pode revolucionar o ideário pedagógico do mestre explicador que ensina e do aluno que ignora, pois, mais do que discutir métodos educacionais e pedagógicos, com esta narrativa, Rancière sugere reconhecer uma condição política em que igualdade e desigualdade estão imbricadas em ações operan-

tes de um discurso hegemônico e dominante na qual estamos afundados historicamente. Trazendo o conceito de peregrinação, sendo esta uma viagem ao desconhecido e capaz de proporcionar inevitavelmente o encontro com o outro, aqui entendido como estrangeiro (de si), o desigual, é necessário no ato pedagógico desmobilizar-se constantemente de si mesmo. A vontade de potência, o dever, elabora um estado “ignorante” no sentido proposto por Rancière e assim de liberdade na constituição emancipatória do conhecimento. Mais do que um método de ensino, para Rancière, a ação se torna uma convicção política.

Partindo destes ensinamentos do autor, temos que, se a educação foi dada como lugar da liberdade nas sociedades contemporâneas, como espaço possível de se equacionarem os privilégios e as desigualdades do mundo, é nela que devemos centrar nossos esforços para que não seja uma extensão de um mecanismo opressor e repetidor de formas colonizadoras do pensamento hegemônico na sociedade, mas de emancipação.

Para tanto, se a ação é a fonte mobilizadora, entendemos que é preciso refletir sobre a subjetividade do sujeito através da ação e do discurso, uma vez que juntos são o que nos colocam em uma condição humana universal, o que nos torna singulares na pluralidade. Para Hanna Arendt, “é na ação e no discurso que os homens mostram quem são”, portanto, desse ponto de vista, podemos concluir que a tradição cultural, e a palavra falada, é o que nos faz seres políticos.

“Sem o discurso, a ação deixaria de ser ação, pois não haveria ator; e o ator, o agente do ato, só é possível se for, ao mesmo tempo, o autor das palavras. A ação que ele inicia é humanamente revelada através de palavras; e embora o ato possa ser percebido em sua manifestação bruta, sem acompanhamento verbal, só se torna relevante através da palavra falada na qual o autor se identifica, anuncia o que fez, faz ou pretende fazer.” (ARENDR, 2007, p.191)

Do ponto de vista conjuntural, vivemos atualmente em uma sociedade que é impactada por acontecimentos decorrentes do processo de globalização, como a crise econômica experimentada pela economia mundial a partir de 2008, as reconfigurações dos Estados nacionais em suas estruturas políticas e sociais, crises ambientais, entre outros. No Brasil, isto tem se apresentado como um cenário de instabilidade, por exemplo, nas diretrizes educacionais e nos caminhos futuros em que a educação pode vir a se pautar dentro de um programa governamental nacional que atualmente tem desprezado o pensamento crítico e demonizado práticas pedagógicas consideradas libertárias¹.

1 Neste sentido, Nora Krawczyk em “A educação frente à pandemia e o duro fascismo: duros combates nos aguardam” nos alerta sobre o movimento de desigualdade que ultrapassa 200 anos de história, nunca esteve tão evidente nas instituições públicas, com a política declaradamente fascista em que nos encontramos. A necropolítica na base formativa do exercício democrático e de cidadania.

Estas situações nos fazem considerar os ensinamentos de SANTOS (1994), que nos explica que a globalização atende a dimensão do mercado, ou seja, a um sistema de relações hierárquicas construído para perpetuar um subsistema de dominação sobre outros subsistemas, em benefício de poucos. Para ele, a globalização atende a lógica da competição, e não da cooperação, e corrompe, falsifica, desequilibra e destrói. No entanto, o enfrentamento desta lógica se operacionaliza na dimensão do “lugar”, onde reúne pessoas por suas semelhanças, pela cooperação na diferença, e onde se descobre no conjunto que não se está sozinho.

(...) o lugar torna-se o mundo do veraz e da esperança, e o global, mediatizado por uma organização perversa, o lugar da falsidade e do engodo. Se o lugar nos engana, é por conta do mundo. Nessas condições o que globaliza separa; é o local que permite a união. Defina-se o lugar como a extensão do acontecer homogêneo ou do acontecer solidário e que se caracteriza por dois gêneros de constituição: uma é a própria configuração territorial; a outra é a norma, a organização e os regimes de regulação. O lugar, a região não são mais o fruto de uma solidariedade orgânica, mas de uma solidariedade regulada ou organizacional. Não importa que esta seja efêmera (...). É pelo lugar que revemos o mundo e ajustamos a nossa interpretação, pois nele o recôndito, o permanente, o real triunfam (SANTOS, 1994, p. 20).

Convergindo com o pensamento de Santos, Canclini (1997) afirma que o mercado ao reorganizar a produção e o consumo para obter maiores lucros e concentrá-los tende a converter a reunião de diferenças nacionais em desigualdades. E submete a política às regras do comércio e da publicidade, do espetáculo e da corrupção. Assim, para Canclini, uma alternativa a esta imposição capitalista seria pensarmos sobre o núcleo daquilo que na política é relação social: o exercício da cidadania – e sem desvinculá-la das relações de consumo, uma vez que “ser cidadão não tem a ver apenas com os direitos reconhecidos pelos aparelhos estatais para os que nasceram em um território, mas também com as práticas sociais e culturais que dão sentido de pertencimento” (CANCLINI, 1997, p. 22).

Nos deparamos com um aspecto crucial para chegarmos a esta noção de pertencimento como círculo de potência. Como se identificar e pertencer a um espaço que é marcado pela colonização e seus processos violentos de aniquilamento cultural? Em *Pode o Subalterno Falar?* (2014), a autora Gayatri Spivak escancara a força opressora do pensamento hegemônico e nos apresenta a noção de uma de-colonização da ação política e intelectual, com relação aos estudos subalternos, ao lugar de fala e de representação do ‘Outro’ – o sujeito ignorado, explicitado pelos povos colonizados, em sua maioria do Terceiro Mundo. Critica a noção de representação no âmbito político em que se ‘fala por’ e a re-presentação no sentido filosófico e artístico, de representação de alguém. Nos dois exemplos a figura do subalterno/o outro é desqualificada e

silenciada, pois no sentido de representação e fala, quem fala vem carregado de multiplicidade. A partir do momento em que se escolhe a representação no lugar do Outro, esta se encontra sob a égide do Soberano em detrimento do oprimido. A autora faz ainda uma diferenciação entre oprimido e explorado e critica veementemente o lugar do investigador intelectual na figura dos filósofos que reforçam suas perspectivas ocidentais e da soberania europeia colonizadora.

Assim, retomamos a narrativa inicial, em que somente a partir do inusitado encontro em que a incapacidade do discurso entre mestre e estudante provocou o deslocamento do professor Jocotot do seu lugar de explicador (colonizador) e fomentador do embrutecimento cognitivo de seus alunos para, imbuídos de uma experiência criativa, verificar o princípio de igualdade como ponto de partida. Olhar para nossa realidade histórica, colonizada e explorada, a partir da educação como uma possibilidade de romper fronteiras é mais do que urgente no processo emancipatório do conhecimento, pois a educação atrelada a um princípio de igualdade não se configurará como um processo de diferenciação dos estudantes a partir da inteligência e aferição da mesma, mas da vontade, como princípio iniciador de novos percursos.

Destaca-se aqui a experiência teatral a partir do recorte da performatividade como um possível agente provocador nos processos educacionais, na tentativa de estabelecer um acesso, de forma relacional, dialógico e afetivo com os professores e estudantes.

Nesta análise, levamos em consideração a experiência pedagógica elaborada pela SP Escola de Teatro, localizada na cidade de São Paulo, que foi construída através dos paradigmas “*artistas que formam artistas*” e “*aprende-se ao fazer*” e, com uma estrutura pedagógica que se apresenta em um modelo modular e não hierárquico, e que atualmente está direcionada em quatro eixos: Personagem e Conflito; Narratividade; Performatividade e Autonomia. Esta proposta de ensino, segundo nos explica Cabral (2016, p. 11), possui um caráter maleável do sistema, o que proporciona a possibilidade de compartilhamento para qualquer instituição, “uma vez que trata de um método fundamentado por meio de projetos, o que permite o estudo simultâneo de componentes oriundos dos mais diversos campos do conhecimento”.

A performatividade na medida em que trabalha com a sensibilidade crítica do mundo dialoga também com a pedagogia ensinada por Paulo Freire, para o qual é através da educação que educador e educando transformam-se em sujeitos reais da construção do saber, “é propiciar as condições em que os educandos em suas relações uns com os outros e todos com o professor ensaiam a experiência profunda de assumir-se... *Assumir-se como sujeito por que capaz de reconhecer-se como objeto... É a outredade do “não eu”, ou do tu, que me faz assumir a radicalidade do meu eu.*” (FREIRE, 1996, p. 42). Isto nos revela que para Freire, o ensinamento exige não apenas a reflexão crítica

sobre a prática, mas o reconhecimento pelos educandos enquanto sujeitos sociais, históricos, pensantes, transformadores, criadores e capazes de mudar o mundo.

Encontramos no estudo de Féral (2009) que o teatro performativo emerge do cruzamento dos dois eixos de concepções de performance desenvolvido a partir da década de 80 por Richard Schechner e Andreas Huyssen, pelo qual para o primeiro a performance dizia respeito tanto aos espaços quanto às diversões populares e, em seu sentido mais amplo, a performance era étnica e intercultural, histórica e a-histórica, estética e ritualística, ou seja, ele ampliava a noção para todos os domínios da cultura e toda forma de manifestação do cotidiano. Já para o segundo, a performance carregaria um sentido puramente artístico, e não sociológico ou antropológico, ou seja, ele tratou a performance numa visão essencialmente estética. Esta informação é importante para compreendermos que foi a partir destes dois eixos de concepções postos em reflexão e debate (performance como experiência e competência e performance como arte) que teóricos como o alemão Hans-Thies Lehmann estudaram a corrente estética conhecida por Teatro pós-dramático. Uma de suas principais características é que o ato teatral se configura enquanto um acontecimento, ou seja, a situação teatral se constitui durante a imediata presença entre artistas e seu público, questionando o impacto da arte na vida e da vida na arte. Para Lehmann, portanto, o “teatro significa tempo de vida em comum que atores e espectadores passam junto no ar que respiram junto daquele espaço em que a peça teatral e os espectadores se encontram frente a frente” (LEHMANN, 2007, p. 18). Ainda, vale mencionar que no estudo de Féral encontramos que é através do teatro performativo que o teatro se distancia da representação e aspira a produzir evento, acontecimento, reencontrando o presente, ainda que este não possa ser atingido (FÉRAL, 2009).

Acerca disto, encontramos na fala de Bourriaud (2009, p. 113) que “a arte tem por finalidade reduzir a parte mecânica em nós...”, isto significa dizer que a arte pode estabelecer um espaço de negociação entre as realidades daquele que faz e daquele que recebe e percebe a obra. Portanto, uma dinâmica de aproximação, organização e motivação para o encontro entre professores e alunos.

Se no teatro, especificamente na performatividade, os atores envolvidos, agentes da ação e na produção de acontecimentos, se conectam com sua expressão – discurso e ação no processo de emancipação e pertencimento de si e do contexto sociopolítico, por que não se contaminar dessa experiência em processos educacionais? Na SP Escola de Teatro, a partir do projeto Estação SP, na qual a linguagem teatral foi levada em processos formativos de professores às Escolas Técnicas do Estado de São Paulo, pudemos aferir que o constante deslocamento proporcionado pela manifestação artística como elemento provocador da ação pedagógica criou experiências, espaços de liberdade, in-

teresse e aproximação entre professores e estudantes, uma vez que, do ponto de vista da formação intelectual e crítica daqueles alunos, professores e outras pessoas eventualmente envolvidas, poderia atuar como um processo de despertar de suas respectivas sensibilidades para um processo de consciência individual perante acontecimentos reais de seu tempo, espaço e cenários em que vivem. Assim, de acordo com Lopes,

“A valorização dos processos, que, muitas vezes, são mais preciosos que os próprios resultados que formulam os pensamentos em movimento, diferentemente da percepção de algo que vira norma, fixa e imutável, é uma forma de tornar latente um modo de pensar a relação homem e mundo em movimento, em processo, ligado ao indeterminado e à noção de “acontecimento”, como defende o filósofo francês Jacques Derrida. Para ele, esse é o modo como um texto faz/diz a sua verdade. O “acontecimento”, em nossos procedimentos, está associado ao modo poético que as ferramentas virtuais e tecnológicas permitem preservar e à legitimação do texto situado entre a ficção e a realidade, por meio da possibilidade de repetição, citação, transferência e tradução, configurando a sua dimensão performativa. Dessa forma, estreitamos definitivamente a relação corpo/mente recusando as formas convencionais cristalizadas de pensar a educação com uma estabilização, propondo, ao contrário, pensar em/na educação como um pensamento que pulsa como a vida.” (LOPES, 2015, p.18)

Podemos assim, criar um paralelo com a ação pedagógica pautada pela performatividade e ressignificar a ação e construção de um discurso emancipatório do sujeito em relação a si e ao outro, o estrangeiro – sendo o encontro pedagógico um ato performativo, corporal, relacional, dialógico e perceptivo, que está inserido em um campo representacional, mas não da representação. O espaço escolar como um lugar de produção de sentidos, como na sua etimologia grega *escholé*, que traz a noção de tempo livre, espaço de entretenimento e lazer para que as faculdades ligadas ao interesse tivessem seu lugar, distanciando-se das demandas de um mundo produtivo em que ação é fabricação. A noção performativa, aliando ação e discurso na produção de acontecimentos, pode nos apresentar caminhos para uma percepção mais profunda da condição humana, sua interferência no campo social e posicionamento crítico em relação ao mundo em que vivemos e como nos projetamos para o futuro.

REFERÊNCIAS

- ARENDRT, H. *A condição humana*. 10ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.
- BOURRIAUD, Nicolas. *Estética Relacional*. São Paulo: Martins, 2009.
- CABRAL, Ivam, VÁZQUEZ, Rodolfo García. *A Brazilian pedagogical project for the*

teaching of the arts in the twenty-first century. Theatre, Dance and Performance Training, 7:1, (p. 89-105)

CANCLINI, Nestor Garcia. *Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1997.

CARVALHO, José Fonseca. *Por uma pedagogia da dignidade: memórias e crônicas de uma experiência escolar*. São Paulo: Summus, 2016.

FÈRRAL, Josette. *Por uma poética da performatividade: o teatro performativo*. In: Sala Preta (8). São Paulo: USP/PPGAC, 2008.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia, saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1996.

FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

HOOKS, bell. *Ensinando a transgredir. A educação como prática da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

LOPES, Beth (org.) DIAS, Kenia (org.), GENTILE, Luciano (org.), LOZZANO, Cristina (org.), LONDERO, Elen (org.). *Projeto Estação SP: Pedagogias da Experiência*. São Paulo: Adaap, 2016.

RANCIÈRE, Jacques. *O mestre ignorante*. Tradução de Lilian do Vale. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

SANTOS, Milton. *Por uma economia política da cidade*. São Paulo: Hucitec, 1994.

SANTOS, Milton. *Técnica, espaço, tempo*. São Paulo: Hucitec, 1994.

SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização – do pensamento único à consciência universal*. São Paulo: Editora Record, 2000.

SPIVAK, Gayatri. *Pode o Subalterno Falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

Artigos

BONDÍA, Jorge Larrosa. *Notas sobre a experiência e o saber de experiência*. In: Revista Brasileira de Educação. Campinas, 2002. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/rbedu/n19/n19a02.pdf>

FÈRRAL, Josette. *Por uma poética da performatividade: o teatro performativo*. In: Sala Preta (8). São Paulo: USP/PPGAC, 2008.

KRAWCYK, Nora. *A educação frente à pandemia e o duro fascismo: duros combates nos aguardam*. Disponível em: <https://www.cartamaior.com.br/?%2FEditoria%2FEducacao%2FA-educacao-frente-a-pandemia-e-ao-fascismo-duros-combates-nos-aguardam%2F54%2F47970>. Acesso em 03 de julho de 2022.

experimentação do método Photovoice, partindo da colaboração de imigrantes haitianos na Grande São Paulo

Cristiane de Fatima Barbosa
Edna Claudia Guedes de Oliveira

O objetivo deste texto é relatar a experiência das autoras na condução de uma atividade acerca do método Photovoice com um grupo de imigrantes haitianos que estavam (e ainda estão) vivenciando a pandemia Coronavírus - Covid19¹. Desenvolvido com metodologia participativa em pesquisa qualitativa, ao longo e ao fim da coleta e discussão das fotografias, foi elaborada uma reflexão com base no pensamento decolonial, valendo-se das concepções de Spivak, Mbembe e Fanon – autores estudados na disciplina Linguagens da Sobrevivência. E na teoria crítica, acompanhada dos debates contemporâneos sobre a pandemia.

As migrações contemporâneas estão ligadas ao processo de globalização, principalmente pelas novas relações de trabalho e pela internacionalização da produção. Cabe lembrar que a República do Haiti foi o segundo país das Américas a declarar independência e a primeira república negra a se estabelecer. No entanto, sua trajetória como país independente foi marcada por sucessivos e instáveis governos; interferências externas; regimes ditatoriais; sucessivas missões das Nações Unidas; catástrofes naturais. A somatória resultou em alarmantes níveis de emigração como estratégia de sobrevivência, com pessoas partindo de vários locais para escapar do baixo índice de desenvolvimento e do alto índice de violência.

O terremoto de janeiro de 2010 impulsionou o recente movimento migratório para diversos países, destacando-se o Brasil. Através das narrativas, observou-se uma dupla condição nas formas de inserção social, notadamente marcada pela obtenção ou não do visto humanitário.² Este movimento mi-

1 Os coronavírus são uma grande família de vírus. Em humanos, sabe-se que vários coronavírus causam infecções respiratórias que variam do resfriado comum a doenças mais graves, como a Síndrome Respiratória Aguda Grave (SARS). O coronavírus descoberto recentemente causa a doença denominada COVID-19. Esse novo vírus e doença eram desconhecidos antes do início do surto em Wuhan, na China, em dezembro de 2019. O COVID-19 é agora uma pandemia que afeta muitos países do mundo. Informações disponíveis no site da Organização Mundial de Saúde: <https://www.who.int/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019/question-and-answers-hub/q-a-detail/q-a-coronaviruses>. Acesso em 06/05/2022.

2 Em busca de melhores condições de vida, os haitianos adentraram o país em condições excepcionais. Não podendo reconhecer-lhes o status de refugiado, o Governo Federal emitiu ato normativo (através da Resolução Normativa Conselho Nacional de Imigração nº 97 de 12/01/2012 e suas atualizações) reconhecendo as razões humanitárias para este deslocamento e a concessão de vistos, e dos mesmos benefícios previstos aos refugiados.

gratório em busca de melhores condições de vida implica questões políticas governamentais e questões de integração cultural e social, circundadas pelos laços de solidariedade ou por elementos de xenofobia.

Certamente o ponto de partida desta imigração está na perspectiva do trabalho. No caso das imigrações por necessidade, a estabilização em solo alheio só ocorre em estreita relação com o mercado de trabalho. Autores como Abdelmalek Sayad e seus estudiosos demonstraram que o trabalho é o salvo conduto do imigrante, ou seja, imigrante desempregado não pode permanecer na condição de imigrante.³

Considerando que desemprego, desigualdade, exclusão, discriminação e outras vulnerabilidades são problemáticas enfrentadas por muitos imigrantes, uma nova preocupação nos tocou enquanto pesquisadoras. Como estes sujeitos estariam vivenciando a pandemia do Covid19 e a estratégia de controle de disseminação da doença através do isolamento social?

Ambas já desenvolviam pesquisa com base em entrevista semi estruturada (apoiada na metodologia da história oral) e observação reflexiva do espaço de vivência (apoiada na etnografia), buscando compreender as histórias de vida desde a saída do Haiti até a chegada no Brasil. Desta forma, em continuidade à investigação já iniciada e interrompida pela pandemia, optou-se por seguir com a coleta de dados através de outra experiência. A base teórica e metodológica desta investigação foi fundamentada no método photovoice.

Entendendo que o photovoice pode ser particularmente poderoso para os grupos subalternos, nos termos de Spivak, vislumbramos a potencialidade para alcançar a voz dos imigrantes enquanto trabalhadores, pessoas que pouco (ou não) leem ou escrevem na língua dominante, e pessoas com estatuto socialmente estigmatizadas. Reconhecendo que “tais pessoas muitas vezes têm um conhecimento e uma percepção das suas próprias comunidades e mundos que os profissionais e pessoas de fora carecem” (WANG, BURRIS 1997, p. 370).

Consistindo numa ferramenta para a pesquisa qualitativa, permite visualizar questões do estudo pelo olhar do sujeito histórico sobre o fenômeno estudado, entrando em cena as percepções dos indivíduos acerca de suas realidades cotidianas. A técnica criou certa tradição na área da saúde, e atualmente podemos visualizar muitos projetos relacionados ao tema, sendo que o objetivo do Photovoice se concentra mais no armazenamento e no significado das imagens do que apenas na fotografia física real.

Concebido como um método de pesquisa flexível, que pode ser adaptado a objetivos de participação específicos e a diferentes grupos e comunidades, ele teria três objetivos principais: permitir que as pessoas registrem e re-

3 Nos referimos em especial à obra *A imigração ou os paradoxos da alteridade*. Abdelmalek Sayad estudou a imigração argelina para a França, sendo ele mesmo um imigrante. Esta obra, que reúne trabalhos de 1975 a 1988, faz uma clara reflexão teórica sobre a imigração, que define como um “processo total”, isto é, que deve ser visto em face das condições que levam da emigração até as formas de inserção do imigrante no país para onde vai.

flitam os pontos fortes e as preocupações da comunidade; promover o diálogo crítico e o conhecimento sobre importantes questões comunitárias; e chegar aos decisores políticos (WANG, BURRIS 1997, p. 370).

Destacamos o primeiro objetivo para realizar uma avaliação participativa das necessidades neste momento da pandemia. Então empregamos aspectos do método como instrumento para a investigação tendo como proposta fundamental aventar aspectos de como a comunidade imigrante haitiana está vivenciando a pandemia do Covid19.

Diante do desafio do distanciamento social⁴, o emprego do método photovoice permitiu refletir sobre o contexto geral dos imigrantes pelas suas próprias percepções. Os participantes nos forneceram um mecanismo de ver e compreender de forma genuína o problema abordado. De modo que a experiência oportunizou ao grupo revelarem as suas preocupações. E permitiu às pesquisadoras compreensão mais ampla do tema em estudo.

As fases da experiência foram basicamente duas. Primeiro, o convite de haitianos para atuarem como colaboradores, momento em que as pesquisadoras compartilharam ideias, ofereceram feedback e responderam a questionamentos, a fim de estabelecer uma interação e consequentemente participação mais significativa. Nessa fase foi importante o processo de conexão iniciado, fomentando o interesse em desenvolver o projeto. A segunda fase constituiu o processo de reflexão e escrita sobre o material coletado conforme fundamentação teórica pautada nas decolonialidades e na teoria crítica.

Produzindo história do tempo presente, o tema Imigração e Pandemia acionado pelo Photovoice possibilitou que indivíduos expusessem suas vivências comunitárias adicionando mais um panorama à pesquisa em curso. Aplicado como forma de escuta, convergiu com a promoção de reflexões críticas sobre a imigração. Ao representar aspectos de sua experiência neste momento ímpar, as colaborações agregaram-se à proposta das “Linguagens da Sobrevivência”, pois transformaram-se em meios de produzir “representações de si e do outro, o autorreconhecimento” e modelos possíveis de escrita, seguindo por um conceito que avança as delimitações convencionais de pesquisa, além de propor outros tipos textuais⁵.

Do ponto de vista das decolonialidades, podemos dizer que a análise das narrativas a partir das fotos implicou reflexões: a) acerca da necropolítica, de forma que a pandemia está afetando as camadas mais precarizadas da população, imigrantes inclusive; b) acerca da representação, à medida que o grupo subalterno pôde falar, porque falou na sua própria língua e com seus próprios

4 Conforme Decreto nº 64.879, de 20/03/2020, que reconhece o estado de calamidade pública, decorrente da pandemia do Covid-19, que atinge o estado de São Paulo. Em especial a necessidade de reduzir a circulação e aglomeração de pessoas a fim de mitigar as chances de transmissão do vírus, incentivando o isolamento social.

5 Esta discussão está presente no programa da disciplina: HDL5026 – Linguagens da Sobrevivência: Migrações, Interlínguas, Narrativas e Representações (PPGHDL – FFLCH/USP), a qual se vincula à experiência do Photovoice. <https://ppghdl.fflch.usp.br/linguagens-da-sobrevivencia>. Último acesso em 02/06/2022.

esquemas explicativos; c) acerca da descolonização do pensamento, atentando que os sujeitos estão sendo os escritores de sua história, em detrimento de uma história escrita pelo grupo dominante.

Do ângulo da teoria crítica, pudemos constatar que a pandemia expôs as desigualdades sociais e raciais, à medida que a maior parte das classes populares é composta pela população negra (como os imigrantes haitianos). Assim são duramente afetados pelo descontrole da situação pandêmica, agravada por décadas de sucateamento da saúde pública, pelas precárias condições de trabalho e pelas medidas de contenção insuficientes e incompatíveis para a população de baixa renda, como a quarentena enquanto principal modo de evitar a disseminação da doença (DAVIS 2020, p. 10).

Utilizando o paradigma colonialidade para desmontar estratégias da hegemonia eurocentrista na produção de conhecimento, o estudo espera contribuir para a construção do pensamento decolonial nas ciências sociais. Avaliando estas mídias digitais como relatos, ao concebermos que “cada pessoa, em seu fluxo de consciência, constrói sua própria linguagem”⁶, vemos no Photovoice o ato de transformar essas memórias em narrativas visuais.

Acreditamos que contar a própria história com imagens possui grande força, pois implica observar o indivíduo como alguém que participa dos fatos. E coloca em pauta fatores como a identidade do grupo e a autonomia com que lidam com essas situações. A experiência consolidou-se como dinâmica de alteridade, visto que revelou sentimentos e modos de ver o mundo, proporcionando uma forma, entre muitas possíveis, de alcançar o outro.

METODOLOGIA

O Photovoice entrou em evidência nos anos 90, com um projeto referente à área da saúde, realizado na China. Fundamenta-se na exploração de questões comunitárias através da técnica da fotografia participativa, configurando uma forma de as pessoas documentarem e discutirem as próprias vidas e problemas cotidianos (PALIBRODA, 2009, p. 8).

A prática de mesclar fotografia com narrativa para falar sobre saúde ampliou-se para observação de outros aspectos como história, cultura, problemas e anseios de comunidades específicas. Aliado ao grupo focal representa uma possibilidade inovadora de ação, onde os participantes debatem seus problemas e expõem de maneira sistematizada suas reivindicações aos decisores locais. Caracteriza-se como um contraponto ao modelo tradicional de fotojornalismo em que agentes externos produzem representações de certo contexto social e levam estas fotografias de volta para fora, silenciando os retratados. Neste caso, além de suas vozes não serem ouvidas, outros desacertos podem ocorrer, porque nem sempre o que o agente externo entende como problema

⁶ Idem.

é a prioridade daquele grupo.

Segundo Wang e Burris (1997), assim como Palibroda (2009), as principais etapas da produção seriam três: a decisão do que fotografar; a reflexão em torno das histórias e significados por trás das fotografias; e a política de mudança social no centro temático das fotos. As autoras indicam que, como parte desta significação, as narrativas fotografadas necessitam de título e de legenda para transmitir as vozes, podendo ser uma gravação de áudio ou por escrito, contendo duas ou três frases de contextualização. Ao final do período de capturas, os participantes vão observar o que eles fotografaram e dizer para o pesquisador o que isso representa. O pesquisador reflete sobre o que as fotos informam. A apresentação do photovoice pode ser a compilação das fotos em um único vídeo, uma exposição pública ou qualquer outra maneira elaborada em conjunto com o grupo.

Ao usar o digital para comunicar a situação em que se encontra e as mensagens que se quer compartilhar, a fotografia torna-se ferramenta para falar de questões delicadas: deficiência, preconceito e desigualdade socioeconômica são alguns exemplos. Outras vantagens do método implicam aumentar a autoconfiança e promover um sentimento de orgulho no indivíduo e na comunidade.

Sobre o impacto da pandemia informado pelas fotografias, pautaremos a discussão em leituras que definem como as camadas populares são afetadas dentro do sistema capitalista brasileiro, que apresenta como principal característica a concentração de renda e a marginalização de amplas camadas da sociedade. Destacam-se os textos *Construindo Movimentos*, de Angela Davis e Naomi Klein (2020), e *Coronavírus e a luta de classes*, de Mike Davis e outros autores (2020).

A reflexão sobre as imagens produzidas foi pautada em três autores e seus conceitos fundamentais: Gayatri Chakravorty Spivak e o conceito de sujeito subalterno; Achille Mbembe e o conceito de necropolítica; e as teorias de descolonização de Frantz Fanon. Ao longo, outros pensadores surgiram, como Djamilia Ribeiro e José Carlos Sebe Bom Meihy. Pudemos então erigir críticas ao eurocentrismo, mobilizar o lugar de fala e pensar a história vista de baixo.

Desenvolvimento do Photovoice

A etapa inicial seria a identificação das lideranças comunitárias para atuarem como facilitadoras no sentido de auxiliar na coleta de dados, bem como para estabelecerem o diálogo entre a comunidade participante e os decisores locais. Mesmo sabendo que esta é uma etapa muito importante, optamos por não a desenvolver à risca devido à inviabilidade das ações presenciais de acordo com as barreiras que enfrentamos. Ficou estabelecido desde o início que, devido ao distanciamento, nossa proposta se limitaria a ser um exercício feito 100% online e não teria a pretensão de seguir até a instância da intervenção

social.

Não contando com as lideranças, as pesquisadoras atuaram também como facilitadoras, focando principalmente no apoio das capturas fotográficas. Tendo em conta que, no Photovoice, o “facilitador deve reconhecer a natureza política da fotografia e do trabalho baseado na comunidade (...) deve ser sensível a questões de poder e ética relacionadas às câmeras” e ter “uma compreensão da história, economia e cultura locais” (WANG, BURRIS 1997, p. 376).

Outras perspectivas que não puderam ser viabilizadas foram o grupo focal e o planejamento partilhado da disseminação das imagens e das histórias produzidas. Na medida do possível, estas fases foram adaptadas para conversas individuais. As discussões do photovoice podem e devem virar projetos de melhoria para a comunidade, por isso lamentamos profundamente que o contexto não permitisse a realização do grupo focal, pois esta é uma estratégia valorosa para o desenvolvimento da autonomia dos participantes.

O grupo focal trata da promoção de encontros para discutir as fotografias e identificar as problemáticas comunitárias. Nessa fase, os participantes exibem as imagens coletadas e realizam discussões e troca de experiências sobre as temáticas abordadas. Este tipo de interação permite a reflexão em conjunto, priorizando as preocupações da comunidade, debatendo problemas e soluções. Em suma, é o momento de avaliação das necessidades e das propostas para influenciarem a própria comunidade, mas principalmente influenciarem os líderes locais a fazerem as mudanças que a comunidade julga necessárias. Com a realização do grupo focal, os participantes podem conhecer as histórias dos outros, compartilhar a própria história e identificar convergências e divergências diante das questões da pesquisa.

Sendo assim, o convite e todo o processo ocorreram pelo aplicativo *WhatsApp*. Os critérios foram estar na fase adulta e possuir o aplicativo. Na fase inicial, as pesquisadoras contataram as pessoas, convidando-as para participarem do photovoice e explicando o projeto de maneira básica. Confirmado o interesse, o colaborador recebeu as informações essenciais por chamadas de vídeo e áudio e mensagens de texto contendo: os pressupostos do photovoice; os objetivos da atividade; o que se espera dos participantes e as formas de registros; a previsão de análise para o material colhido, como sugere Palibroda (2009).

Dos cinco convidados, houve uma recusa em participar justificando que teria dificuldades para realizar. Percebemos durante as conversas via *WhatsApp* que tal dificuldade estava associada à compreensão da língua portuguesa. Esse impasse restringe a habilidade de compreensão de muitos termos comuns, sendo necessário por parte das pesquisadoras um trabalho de decodificação da linguagem com alguns dos colaboradores. Concordaram em participar quatro adultos, sendo três homens e uma mulher moradores dos

municípios de Osasco, São Paulo e Cajamar.

A identificação dos colaboradores com o tema proposto, Imigração e Pandemia, se deu de maneira imediata, uma vez que todos relataram estarem preocupados com a situação. Logo verificamos também a viabilidade de fotografarem com recursos próprios (fundamentalmente telefones celulares), e todos dispunham desta possibilidade.

Assim foi feita a introdução da metodologia aos participantes, e também a discussão sobre imagem, poder e ética, contida nos estudos de Wang (1997). Obedeceu-se a Resolução 196/96 que trata das Normas de Pesquisa Envolvendo Seres Humanos (BRASIL, 1996) e optou-se por preservar a identidade dos integrantes do grupo. Segundo as referidas normas, entende-se por consentimento a compreensão das pessoas sobre os benefícios e riscos da pesquisa, e ainda assim a decisão de participar. No entanto, devido às limitações para encontro presencial, obteve-se o consentimento dos participantes por mensagem de áudio e de texto, a partir de uma explicação preliminar dos objetivos e finalidades da pesquisa, da forma como seria desenvolvida, da liberdade de participar ou não e da garantia de sigilo e anonimato.

Não foram necessárias instruções para o uso de seus próprios aparelhos celulares, apenas dicas, tais como evitar ficar de frente para luz, verificar se os dedos não estão cobrindo o visor e manter as mãos firmes para que a imagem não saia tremida. Recorrendo à Palibroda (2009), os pontos éticos discutidos foram basicamente dois: a privacidade, direito que não pode ser violado e mesmo que haja o consentimento da pessoa fotografada, é importante verificar se há potencial para ofender ou magoar, de alguma forma. E o respeito, a fotografia não poderá insultar os princípios da comunidade retratada.

As pesquisadoras informaram aos participantes a responsabilidade de respeitar os direitos das pessoas, acrescentando que não era recomendável fotografar a face ou fotografar as pessoas sem o consentimento delas. Combinamos que, de preferência, se produzissem imagens de lugares públicos, exercendo uma postura que expressasse empatia.

Ao longo das conversas individuais entre pesquisadoras e colaboradores identificamos os temas para a fotografia e escolhemos saúde, infraestrutura e dificuldades. Foi solicitado aos participantes para registrarem imagens que respondessem à questão fundamental da pesquisa: Qual a maior dificuldade enfrentada pelo imigrante haitiano durante a pandemia? A proposta estabelecia que o trabalho fosse desenvolvido na própria comunidade e apenas em momentos em que o participante realmente precisasse sair de casa por algum outro motivo que não apenas fotografar.

O período de coleta de dados ocorreu de junho a julho de 2020. Foi proposto um período de 15 dias para a captura das imagens, sem limite de quantidade. A cada recebimento de dados, foi feita uma entrevista rápida para a identificação da problemática abordada centrada nas seguintes questões: O

que você vê na imagem? O que o motivou a registrar esta cena? Como esta imagem está relacionada com a sua vida e a pandemia? Em seguida, os colaboradores eram estimulados a dar título e tecer comentários. Nem sempre as respostas vinham de imediato e houve ocasiões em que a mesma fotografia foi assunto para dias, porém, percebemos que a entrevista individual permitiu uma exploração aprofundada das questões de interesse.

Mesmo não havendo proposta de intervenção, observamos que a participação no projeto possibilitou mínima troca. Um participante revelou que precisava de auxílio para estudar para a prova do ENEM e as pesquisadoras enviaram materiais e tiraram dúvidas. Praticamente todos estavam em fase de aquisição da língua portuguesa e as pesquisadoras contribuíram dando orientações quanto à pronúncia e escrita de palavras e até apresentando outras palavras.

Importante mencionar que a dupla de pesquisadoras manteve contato virtual constante, principalmente via reuniões pelo aplicativo *Google Meet*, para garantir que a análise do material fosse devidamente ancorada na revisão bibliográfica proposta, bem como para redigir esta análise.

Sabemos que o grupo de participantes se caracteriza idealmente quando reflete a totalidade das múltiplas dimensões do objeto de estudo. Segundo Meihy, “algumas histórias pessoais ganham relevo à medida que expressam situações comuns aos grupos ou que sugerem aspectos importantes para o entendimento da sociedade mais ampla” (2000, p. 12). Portanto, mesmo com apenas quatro colaboradores, entendemos que, nosso grupo foi qualitativamente representativo para a compreensão, senão de múltiplas dimensões ao menos de aspectos relevantes, da comunidade haitiana radicada em São Paulo.

Discussão

Nos limitamos a analisar 11 fotos, dentro dos temas saúde, infraestrutura e dificuldades. De maneira geral, as fotos agrupadas na temática saúde representaram o uso de máscaras, locais esvaziados devido à quarentena e questões de higiene. Todas evidenciando a preocupação com a prevenção e o tratamento do Coronavírus.

As fotos com a temática infraestrutura eram simbólicas da precariedade em que vive uma parcela considerável da população, morando em barracos ou nas ruas, as filas e aglomerações nos estabelecimentos e as pessoas que precisam seguir trabalhando, como os coletores de lixo. Mostrando que as medidas de isolamento não são possíveis para todos.

Sobre a temática dificuldades, apareceu o desemprego, a xenofobia e o desafio da nova língua, fatores que interferem diretamente na integração do imigrante no novo território.

Portanto, pautados no debate da necropolítica de Mbembe (2016), podemos dizer que as políticas de estado não atingem todas as camadas da sociedade, deixando desassistidos os mais pobres e, dentre eles, grande parte

dos imigrantes. Segundo o autor, o conceito de Estado de Exceção reduz o indivíduo ao seu corpo biológico, desprovido-o de sua subjetividade e, de certa forma, de sua humanidade. Sendo assim, normatiza o poder soberano no exercício contínuo de decidir quem, na sociedade que atua, pode morrer e quem deve viver.

A prioridade política, representada pelo presidente Jair Bolsonaro, noticiada em várias mídias, tem se justificado na necessidade de salvar a economia em detrimento da população.⁷ Insistindo que a “economia não pode parar mesmo se parte da população precisar morrer para garantir essa produtividade”⁸. A ideia de que uns valem mais que outros sempre foi a lógica do neoliberalismo, teoria que Mbembe atualiza, chamando de necroliberalismo.

As narrativas apresentadas através das fotografias nos mostraram o abandono a que essa comunidade está submetida e o quanto ela é descartável. A falta de assistência médica adequada e capaz de prestar apoio a todos os indivíduos, inclusive àqueles que não possuem a documentação regularizada; a ausência do trabalho e consequentemente da renda que garante o sustento, o pagamento do aluguel e das mínimas condições de vida; a condição de relegados às ruas como pedintes e como sujeitos desabrigados confirma que “o sistema capitalista é baseado na distribuição desigual da oportunidade de viver e de morrer”, como apontam as postulações de Mbembe.

A observância das imagens e das considerações orais e escritas descreveu um cenário particular, escancarando o que uma parcela da sociedade se recusa a ver: o sujeito marginalizado pelas ações excludentes do Estado.

Segundo Spivak, é considerado sujeito subalterno os integrantes das “camadas mais baixas da sociedade, constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos do extrato dominante” (2010, p. 13). Esses indivíduos são invisibilizados pela sociedade. Suas existências, seus direitos e necessidades não são priorizados e, muitas vezes, nem mesmo considerados como necessários à subsistência humana.

Sendo assim, os subalternos exercem o seu lugar de fala à medida que eles puderem falar na sua própria língua, fazendo uso dos seus próprios esquemas explicativos e com sua própria cultura. Se tiverem que utilizar de outros elementos que não os seus não haverá representação. Ou seja, é preciso considerar as necessidades específicas de cada comunidade partindo do ponto de vista desses sujeitos marginalizados, respeitando também suas características

7 A frase “Alguns vão morrer? Vão morrer. Lamento, essa é a vida”, foi deferida aos telejornais brasileiros pelo presidente Jair Messias Bolsonaro quando questionado sobre o alto índice de mortes causadas pelo Coronavírus. Tal falta de empatia com as vítimas e seus familiares foi discutida amplamente pela mídia e por pensadores em geral. Inclusive em entrevista concedida por Mbembe, contida no texto de Diogo Bercito: “Pandemia democratizou poder de matar, diz autor da teoria da ‘necropolítica’” disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2020/03/pandemia-democratizou-poder-de-matar-diz-autor-da-teoria-da-necropolitica.shtml> Último acesso em 07/06/2022.

8 Idem.

culturais e específicas. Ela aponta também que os subalternos são silenciados a todo o momento e uma forma de silenciamento é a representação que, muitas das vezes, é feita por indivíduos que não pertencem à comunidade e partem de sua própria ótica.

Para a autora, esse deslocamento do lugar de fala desvela um movimento cruel. Mascarado por um sentimento nobre e por um discurso de libertação pode esconder-se a manutenção de subjugações e imperialismos que causam uma violência epistêmica. Neste debate Djamilia Ribeiro considera que é um erro confundir o ‘lugar de fala’ com ‘representatividade’. Para ela ‘cria-se uma visão essencialista’ ao achar que só o negro é que pode falar de racismo, que só mulheres podem falar de machismo. Se falamos de ‘relações raciais’ e ‘relações de gênero’ é importante que as pessoas em geral debatam esses temas.

Para Ribeiro (2017), representatividade quer dizer ter os seus direitos políticos respeitados em sua singularidade. Para representar adequadamente o outro é necessário que a classe privilegiada (ou a classe que representa) reconheça o lugar em que se encontra dentro de uma estrutura opressora e não como algo natural.

Alerta ainda que também não se trata apenas de ocupar os espaços, mas que esses representantes usem sua posição de maneira democrática, e que estejam comprometidos em romper com as estruturas opressoras. Ou seja, “falar a partir de lugares é também romper com essa lógica de que somente os subalternos falem de suas localizações, fazendo com que aqueles inseridos na norma hegemônica sequer se pensem” (RIBEIRO, 2017, p. 48). Assim, todos podem falar de tudo, mas é importante que falem partindo do lugar que ocupam na sociedade. É assim que começamos a entender a sociedade e a nos responsabilizar por certas estruturas.

De certa forma, as proposições de Ribeiro (2017) dão sustentação para o nosso posicionamento e que, de dentro da universidade ou da nossa posição social, possamos nos sensibilizar e conferir visibilidade, ou lugar de fala, para esses imigrantes. Concebemos que o método photovoice atendeu a premissa de proporcionar a escuta direta do sujeito subalternizado de Spivak, respeitando o lugar de fala do imigrante haitiano.

De Fanon, destacamos a forma como ele detalha a essência da estrutura colonial, discutindo inclusive as subjetividades do colonizador e do colonizado e escancarando a lógica perversa que esta relação, que está intrincada nas raízes da sociedade opressora que temos hoje, impõe. Ele sistematiza as formas como o colonizado é oprimido, tocando no ponto onde o oprimido deseja ser o opressor e na violência inerente à descolonização.

No livro *Os condenados da terra* (1968), ele explica que “No contexto colonial, o colono só dá por findo seu trabalho de desencantamento do colonizado quando este último reconhece em voz alta e inteligível a supremacia dos valores brancos” (FANON 1968, p. 32). Esta é uma das importantes referências de

como a ideologia colonial precisa captar não só a mão de obra, mas a mente do colonizado. Ele precisa se sentir parte importante do sistema que o oprime, para inconscientemente continuar colaborando com a manutenção dele.

Como médico psiquiatra Fanon vai mais fundo, explicitando que estas estruturas só serão desfeitas através de um longo processo que envolve a humanização simultaneamente à desalienação. Processo que, sobretudo, é violento física e emocionalmente.

Embora a obra trate do movimento de libertação da colônia contra a metrópole, transportamos esta concepção da violência para os estudos acadêmicos. Entendemos que essa invocação da violência por Fanon é complexa, sendo essencial discuti-la intensamente. Porém, esta análise não caberia aqui, apenas colocamos que nossa proposta envolve a temática em alguns aspectos. Primeiro, a subjetividade, porque ao se postarem frente aos problemas que os afligem, os imigrantes se expõem também emocionalmente. Ficam totalmente suscetíveis a instabilidades do tipo ao arriscarem-se no confronto com medos e mágoas e ao terem de lidar com situações de tensão.

Segundo, sabemos que por muito tempo a produção acadêmica corrobora com a estrutura colonialista na qual nossa sociedade foi formada. Faz isso ao canonizar saberes eurocentrados e desvalorizar outras formas de conhecimento, ditando o que é válido_ geralmente tudo aquilo que é calcado nos valores hegemônicos ocidentais; e o que tem menor (ou nenhum) valor, toda e qualquer outra forma de saber, produzido pela diversidade, pelas minorias, pelos subalternos. Enquanto outras concepções não forem reconhecidas, nos manteremos presos aos mesmos grilhões denunciados por Fanon, o do pensamento domesticado para servir ao opressor.

Portanto, mesmo entendendo que o processo de descolonização do pensamento “não pode ser o resultado de uma operação mágica, de um abalo natural ou de um acordo amigável” (FANON 1968, p. 26), mas é profundo e violento, acreditamos que a utilização do método photovoice significou um pequeno, porém significativo, percurso em um longo caminho na diversificação das formas de produção acadêmica. Apresentando subsídios para melhor compreensão do tema em estudo e para a visibilidade da relação entre imigração e pandemia através da ótica dos próprios sujeitos imigrantes, e produzindo um tipo de história feita pelos de baixo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A recente imigração haitiana resulta de um histórico de subdesenvolvimento somado às catástrofes ambientais e à globalização. Assim como outros deslocamentos populacionais contemporâneos são movimentações por necessidade e o Brasil como destino faz parte de um processo mais abrangente da inserção do país no sistema migratório mundial.

Ao investigarmos o tema Imigração e Pandemia partindo da colabora-

ção de haitianos em uma experiência envolvendo o método photovoice, esses imigrantes, enquanto criadores das imagens e demais dados, expuseram seu cotidiano utilizando linguagem e mecanismos próprios. Provando que pode sim o subalterno falar, bem como a importância de suas vozes serem ouvidas. Sabendo que “a descolonização é o encontro de duas forças congenitamente antagônicas” (FANON 1968, p. 26), ao buscar as narrativas dos imigrantes estamos confrontando os saberes eurocentrados e nos comprometendo a romper com os cânones do pensamento hegemônico, em busca de um pensamento social que possa se diferenciar das linhas teóricas firmadas sobre o eurocentrismo.

Os dados apresentados permitiram avaliar que a condição do imigrante nos tempos de pandemia se assemelha à condição da maior parte da população que se encontra às margens do sistema capitalista. O desemprego e o fato de muitos não dominarem a língua portuguesa acrescentam mais camadas de dificuldade ao grupo, nos momentos de crise.

A pandemia expôs a divisão e a racialização das classes, principalmente pelas precárias condições da saúde pública, o alto custo da saúde privada e as medidas de contenção do contágio, como a quarentena, que pressupõe que a maior parte das pessoas possa ficar em casa, contando com recursos para alimentação e comunicação à distância, o que é exatamente o contrário. Revelou também que a globalização capitalista criou condições para que o vírus se espalhasse desenfreadamente, mas não criou condições de proteção das pessoas, pois a política de combate ao Covid-19 prioriza a defesa do mercado. Esta política é construída declaradamente sobre a disposição de sacrificar vidas em nome do lucro, no modelo mais transparente da necropolítica.

As preocupações com a doença, porém, não se configuram como preocupações únicas. Tornou-se evidente que grande parte da problemática enfrentada por estes imigrantes situa-se na esfera socioeconômica, em especial na xenofobia, marcada por outras opressões como o racismo, e na falta de condições de trabalho, eterna busca do imigrante.

REFERÊNCIAS

BERCITO, Diogo. *Pandemia democratizou poder de matar, diz autor da teoria da ‘necropolítica’* disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2020/03/pandemia-democratizou-poder-de-matar-diz-autor-da-teoria-da-necropolitica.shtml> Acesso em 07/07/2022.

BRASIL. MINISTÉRIO DA SAÚDE. Conselho Nacional de Saúde. *Resolução n.196 de 10 de outubro de 1996: Diretrizes e normas regulamentadoras de pesquisas em seres humanos*. Mundo Saúde, v.21, n.1, p.52-61, 1996.

DAVIS, A, KLEIN, N. *Construindo Movimentos (eBook)*. Uma Conversa Em Tempos

De Pandemia. São Paulo: Boitempo Editorial, 2020.

DAVIS, Mike, et al. *Coronavírus e a luta de classes (eBook)*. Brasil: Terra sem Amos, 2020.

FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. 3. ed. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MBEMBE, Achille. *O direito universal à respiração*. 2020. Disponível em: <https://n-1edicoes.org/020> Acesso em 06/07/2022.

MEIHY, J. C. S. B. *Manual de História Oral*. São Paulo: Loyola, 2000.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DE SAÚDE. *O que é coronavírus?* Disponível em: <https://www.who.int/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019/question-and-answers-hub/q-a-detail/q-a-coronaviruses> Acesso em 06/07/2022.

PALIBRODA, J. et al. *A practical guide to photovoice: sharing pictures, telling stories and changing communities*. Winnipeg, MB: RSMP, 2009. Disponível em: http://www.pwhce.ca/photovoice/pdf/Photovoice_Manual.pdf Acesso em 07/06/2022.

RIBEIRO, Djamila. *O que é: lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento, 2017.

SAYAD, Abdelmalek. *A Imigração*. São Paulo: Edusp, 1998.

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

UNIVERSIDADE SÃO PAULO. Programa de disciplina: *Linguagens da Sobrevivência: Migrações, Interlínguas, Narrativas e Representações* (HDL5026). PPGHDL/USP. Disponível em: <http://diversitas.fflch.usp.br/disciplina-hdl5026-linguagens-da-sobrevivencia-migracoes-interlinguas-narrativas-e-representacoes> Acesso em 08/07/2022.

WANG, C.; BURRIS, M. A. *Photovoice: Concept, methodology, and use for participatory needs assessment*. Health Education and Behaviour, 24(3): 1997 p.369-387.

Das máscaras africanas ao Carnaval Sombrio

Paulo de Tarso Zeminian

A presença colonial dos europeus em território africano durou por mais de três séculos. Esse período foi marcado pela violência física e o apagamento da memória de culturas milenares. No entanto, à medida em que os europeus impunham seus costumes e ideias, também assimilaram os modos de vida e a arte das populações locais. Pois os povos africanos conservavam uma longa tradição na produção de artefatos como máscaras, esculturas e vestimentas que eram usados em suas performances religiosas e festividades populares, o que não poderia deixar de chamar a atenção dos invasores.

Destacamos aqui um vasto corpo de práticas artísticas e performances que confrontaram o projeto colonial, nesse contexto em que a arte se tornou a espinha dorsal das estratégias políticas das populações subjugadas e escravizadas, tornando-se uma importante aliada nos processos da luta de libertação e preservação da memória negra ancestral.

A partir daí, buscamos analisar os elementos antidiscursivos e extralinguísticos concernentes à colonização e estabelecer possíveis aproximações expressivas e linguísticas com a performance artística contemporânea. Tomamos como referência uma experiência pessoal performática intitulada “Carnaval Sombrio”, proposta em colaboração com o coletivo de arte Migrante, que ocorreu no início de 2020 como forma de abordar criticamente a situação política no Brasil. A proposta procurava assim explorar uma performatividade capaz de articular o estético e o sócio-político, inserindo-se no espaço público.

QUEM TEM MEDO DAS MÁSCARAS AFRICANAS?

Segundo Chika Okeke, durante a época colonial, em território africano, observa-se o relato de um vasto corpo de práticas de esculturas e performances que confrontaram o projeto colonial com críticas contundentes com humor e empatia, explorando sobretudo aquilo que a condição moderna implicava para os africanos em termos de alienação e apagamento cultural. A figura do colonizador era retratada por meio de uma série de performances, que parodiava a presunção de controle dos europeus sobre a subjetividade dos africanos.

Na verdade, o funcionário colonial também vivia numa alienação profunda, sendo incapaz de decifrar aquelas linguagens que considerava primitivas, mas que vinham de uma estética complexa de símbolos cifrados. Muitas vezes esses códigos eram estratégias de crítica ao colonizador que passavam despercebidas.

De fato, no longo período de colonização da África, a exploração do território não se deu apenas na economia, na pilhagem dos recursos naturais, mas também através da exploração e limitação do modo de existência e de pensamento das populações negras. Uma vez que era negado aos negros o acesso à alfabetização, eles desenvolveram formas culturais alternativas muito expressivas, por exemplo, a força contagiante da música em contrapartida ao poder normativo das línguas europeias. Esse desenvolvimento e refinamento de uma linguagem expressiva extralinguística engendrou um mecanismo de comunicação que não se limita ao domínio da linguagem verbal ou do poder legalista da escrita.

No livro *O Atlântico Negro*, Paul Giroy traz para o primeiro plano a cultura vernacular negra, sublinhando a importância dos elementos antidiscursivos e extralinguísticos dos atos comunicativos definidos pela instituição da escravidão. As expressões artísticas que emergiram da cultura dos escravos encontraram na música, na dança e na performance um substituto para as liberdades políticas formais que lhes eram negadas, “a arte se tornou a espinha dorsal das culturas políticas dos escravos e da sua história cultural” (GIROY, p.129). Até hoje ela representa uma importante aliada nos processos de luta rumo à emancipação, à cidadania e à autonomia negra.

Os escravizados africanos desenvolveram uma percepção que a palavra não podia alcançar nas lutas sociais e políticas, tanto da África como os da diáspora. A dança, os tambores e os rituais com o uso variado de máscaras e esculturas faziam parte, dessa forma, da expressão cultural negra, ao empregar uma forma particular de linguagem, dentro de uma dinâmica cultural própria e inserida na esfera pública.

Tanto contar histórias como produzir músicas contribuíram para a criação de uma esfera pública alternativa, e isto, por sua vez, forneceu o contexto no qual o estilo particular de auto dramatização autobiografia e autoconstrução pública tem sido formado e circulado como um componente essencial das contraculturas raciais insubordinadas. (GIROY, p. 374)

O agente colonial suspeitava que as rebeliões de escravos eram planejadas durante esses encontros que envolviam performances, danças, ao ritmo dos tambores. Era um convite ao levante, o que representava uma forma de afronta desconhecida para o colonizador. As máscaras faziam parte do inconsciente africano, suas imagens e rituais resistiram até a modernidade e, assim, passaram a participar dos conflitos políticos globais, sobrevivendo às ameaças e perseguições durante toda a colonização, até alcançar o período pós-colonial na contemporaneidade. Portanto, não se trata de manifestações folclóricas ou reminiscências de idades passadas.

Podemos dizer que essa matriz cultural resistiu a uma série de ciclos de iconoclastia e períodos de intolerância religiosa. A influência religiosa do

islamismo, dos missionários cristãos, e recentemente dos regimes ditatoriais constituíram práticas comuns de genocídio cultural de quem toma o poder e assume o monopólio da imagem. Dessa maneira, a simples presença das máscaras e imagens, assim como a rica tradição oral, representam uma afronta à cultura do invasor. Talvez isso ocorra motivado pelo receio de que as máscaras poderiam reacender a energia, a magia que devolveria o poder aos povos subjugados, sendo considerado uma ousadia dos grupos minoritários ou minorizados contra seus opressores. Representavam com isso uma resistência que remetia às tradições ancestrais e à diversidade étnica.

A partir do século XVIII, os comerciantes muçulmanos e os condutores de escravos europeus chegaram na região e consideraram os deuses africanos, seus costumes e rituais impróprios, devendo por isso serem eliminados. Depois dos muçulmanos, no século XIV, vieram os missionários cristãos e as expedições coloniais. Eles atacaram cidades e aldeias, destruíram máscaras e imagens devotas que simbolizavam os deuses locais. Sabiam que a forma de enfraquecer os povos a serem subjugados era justamente dominar seu patrimônio simbólico e religioso. Por isso, à medida que avançavam sobre as aldeias africanas, máscaras e estátuas iam sendo destruídas; outras, ainda, foram levadas para a metrópole para serem expostas nos museus da Europa tidos como curiosidade exótica.

A partir dos anos 1950, com o processo de descolonização da África, no contexto das lutas por libertação e independência, alguns pensadores políticos da África criticavam as manifestações artísticas e rituais proveniente das comunidades tribais, argumentavam que toda a agressividade das comunidades tribais era canalizada em manifestações de dança e rituais de possessão; “execuções simbólicas, cavalgadas figurativas, chacinas múltiplas e imaginárias, essas expressividades eram consideradas uma forma de desapego diante das lutas por libertação” (FANON, p. 43). Mesmo esse respeitado psiquiatra, filósofo e ensaísta marxista francês nascido na Martinica, que esteve engajado na luta pela independência da Argélia, não via a cultura tradicional africana como muito produtiva. Em seu livro *Os condenados da terra* (1961), ele explorou os temas da descolonização, seu processo histórico, no entanto via os rituais e as práticas religiosas das comunidade tribais com reservas; apesar disso deixou a sugestão para que futuros pesquisadores possam melhor estudar e compreender esse fenômeno cultural. “Em outros planos veremos a afetividade do colonizado esgotar-se em danças. Por isso é que um estudo do mundo colonial deve obrigatoriamente aplicar-se à compreensão do fenômeno da dança e da possessão” (FANON, 1961, p. 43).

No período pós-colonial, em muitas partes da África, a conquista da independência política trouxe consigo sonhos de liberdade, mas que logo se desfizeram sob o peso de ditaduras militares na década de 1960. A África tornou-se um território em disputa no contexto da guerra fria entre as superpotências.

O otimismo das ideias de Pan-Africanismo e da Negritude logo perderam sua atração, e iniciou-se uma forte perseguição a grupos étnicos e suas heranças histórico-culturais. Ou seja, após se livrarem dos colonizadores europeus, ditadores locais voltaram sua ira contra as minorias étnicas, sobretudo as instituições tradicionais, acusando-as de realizar práticas reacionárias, sendo pouco favorável ao projeto de unidade do nascente estado-nação.

Elas criam incertezas sobre o nacional e a cidadania nacional por causa de sua condição mista. Seu status legalmente ambíguo exerce pressão sobre as instituições e os ordenamentos legais. Seus movimentos são uma ameaça para o policiamento das fronteiras... Suas línguas exacerbam as preocupações com a coerência cultural da nação. Suas políticas têm a tendência de serem multifocais; portanto, são sempre fonte de ansiedade para os estados que privilegiam a segurança. Acima de tudo, uma vez que quase todas as ideias de nação e povo baseiam-se em alguma ideia de singularidade ou pureza étnica e a supressão das lembranças da pluralidade, as minorias étnicas borram os limites de um povoamento nacional.” (APPADURAI, 2009, p. 41).

Ainda segundo Appadurai, essas minorias étnicas são malquistas no espaço do estado-nação – tornam nebulosas as fronteiras entre “nós” e “eles”, aqui e ali, dentro e fora, também são fontes de preocupação porque levantam o fantasma da conspiração, da célula, do dissidente da pureza do estado nação.

Mathias Diawara, ao descrever a Guiné pós-colonial, narra que Sékou Touré ao tornar-se ditador banuiu os rituais de máscaras nos tempos iniciais do regime socialista, sob o pretexto de que tais práticas eram ações contra-revolucionárias em oposição ao projeto de estado nação e o movimento de unidade nacional. Propôs uma redução das diferenças étnicas e religiosas consideradas retrógradas para a modernidade africana. Os rituais de máscaras da etnia Baga, por exemplo, foram marginalizados e fortemente perseguidos.

Atualmente, verifica-se um reconhecimento das diferenças étnicas no interior dos estados-nação, as máscaras simbolizam os clãs, as minorias tribais na preservação de suas identidades étnicas e da tradição oral. Assim como a República da Guiné, hoje muitos países da África lutam com dificuldade para recuperar suas origens ancestrais, e prosseguir existindo mesmo diante da globalização e da presença de ditadores vinculados às potências estrangeiras, o que pode ser visto como uma forma de dominação neocolonial.

MÁSCARAS COMO FORMAS DE COMUNICAÇÃO

Propomos uma análise de algumas máscaras da tradição africana presentes no acervo do MAE-USP (Museu de Arqueologia e Etnografia da USP). Apesar das peças serem expostas isoladas e estáticas no museu, abordaremos o tema procurando compreender o contexto cultural que as envolve. Enquanto arte, as máscaras se relacionam com a arte da escultura, sua característica e forma artística sugerem entrever que o artista que as confecciona deve desenvolver perícia

suficiente para dominar o material e delinear as formas simbólicas da escultura.

Essas máscaras fazem parte do inconsciente africano e estão presentes em todas as áreas da vida social e interligadas aos rituais religiosos que podem evocar representações complexas da cosmovisão de seus grupos. São objetos que carregam um sentido simbólico e cerimonial, dentro de um contexto político-social. Assim o artista procura esculpir a matéria e extrair a forma que representa a força vital no sentido de representar a energia vital presente na natureza. Conhecido como “força do axé”.

O que ocorre, na verdade, é que na África tradicional a concepção de mundo é uma concepção de relação de forças naturais, sobrenaturais, humanas e cósmicas. Tudo que está presente para o Homem tem uma força relativa à força humana, que é o princípio da “força vital”, ou do axé - expressão ioruba usada no Brasil. As árvores, as pedras, as montanhas, os astros e planetas exercem influência sobre a Terra e a vida dos humanos, e vice-versa. Enquanto os europeus queriam dominar as coisas indiscriminadamente, os africanos davam importância a elas, pois tinham consciência de que elas faziam parte de um ecossistema necessário à sua própria sobrevivência. As preces e orações feitas a uma árvore, antes dela ser derrubada, era uma atitude simbólica de respeito à existência daquela árvore, e não a manifestação de uma crença de que ela tinha um espírito como dos humanos. Ainda que se diga de um “espírito da árvore”, trata-se de uma força da Natureza, própria dos vegetais, e mais especificamente das árvores. Assim, os humanos e os animais, os vegetais e os minerais enquadravam-se dentro de uma hierarquia de forças, necessária à Vida, passíveis de serem manipuladas apenas pelo Homem. Isso, aliás, contrasta com a ideia de que os povos africanos mantinham-se sujeitos às forças naturais, e, portanto, sem cultura. Os povos da África tradicional admitem a existência de forças desconhecidas, que os europeus chamaram de mágicas, num sentido pejorativo. Mas a “mágica”, entre os africanos, era, na verdade, uma forma inteligente - de conhecimento - de se lidar com as forças da Natureza e do Cosmo, integrando parte de suas ciências e sobretudo sua Medicina. (SALUM, 2008, p. 54)

Essa associação do objeto com a divindade por meio de um objeto simbólico e um elemento que articula a fronteira entre o visível e o não visível, Marc Augé chama de “deus-objeto”, pois “materializam as dimensões que a visão ordinária não chega a perceber com total transparência” (SALUM, p. 54).

A forma antropomórfica, zoomórfica ou abstrata aplicada na matéria deve reforçar simbolicamente a natureza orgânica e vital, de modo que a reprodução fiel da natureza passa a ser, assim, menos necessária, desde que a forma evoque associações suficientes para transmitir o significado desejado.

Para Babatunde¹, na tradição africana o escultor tem um posição de respeito, comparado a uma espécie de sacerdote, pois o confeccionar de uma

1 Babatunde Lawal é professor de História da Arte na Virginia Commonwealth University, Richmond, Virginia. Ele é especialista em arte da diáspora africana e africana, com um foco de pesquisa pessoal nas artes antigas e contemporâneas da Nigéria, particularmente na cultura visual dos iorubás e suas influências nas Américas. Ele proferiu uma conferência na ECA-USP, onde ele expôs essa visão sobre o caráter do escultor ser considerado uma espécie de sacerdote.

máscara é considerado um ato sagrado, quem a faz deve passar por um processo de abstinência e de purificação antes de iniciar a escultura, além de se manter incógnito. Não importa quem é o artista, mas a mensagem social que é portador, testemunha de uma coletividade e do antepassado de uma população.

As máscaras devem ser compreendidas não como objetos estáticos, mas como peças portáteis em seu movimento, para serem vestidas. Vestir a máscara, o corpo e o espaço. Devem ser compreendidas dentro de um conjunto maior de expressão que envolve o dançarino-mascarado, figurino, dança, público e cerimônia, constituindo assim um conjunto performativo. Tanto que as máscaras africanas que recobrem o rosto, ou o topo do crânio, em algumas sociedades como os Guros são chamadas pelo nome da dança em que eram utilizadas.

Máscaras zoomórficas

A máscara abaixo, pertencente ao MAE, é uma máscara mitológica, com chifres esculpidos em madeira e com pelo de animal; trata-se de um antílope. O antílope é um animal frequente nas esculturas e máscaras africanas, vive na floresta tropical e nas savanas do continente Africano. Segundo Marta Heloísa (Lisy) Leuba Salum, o aspecto alongado da máscara é característico da tradição escultural de alguns animais com cornos, como o antílope, o veado e o búfalo.

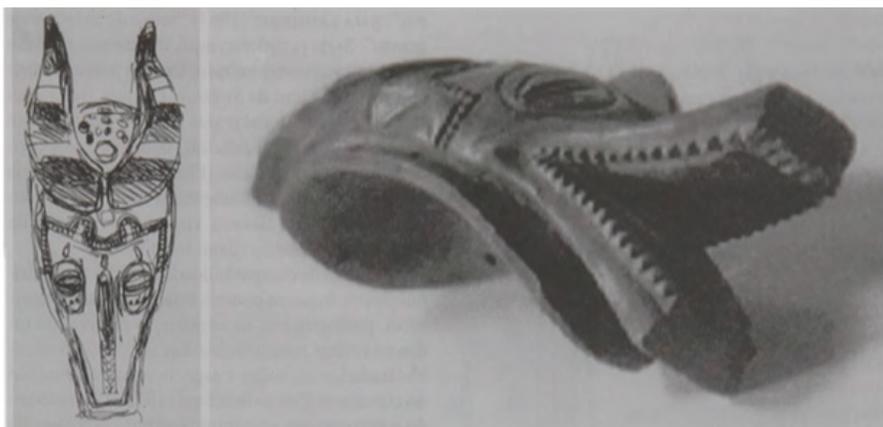
As máscaras de antílope são ícones clássicos das sociedades agrárias na sua performatividade, saem em par, atuando na sementeira e na colheita, são vistos entre o campo de plantio e a aldeia. A dupla de dançarino-mascarados simboliza um ser mítico que dança em um ritual mágico de fertilidade e renovação da força vital. Os estudos de Jkamim sugerem que as máscaras possuem uma dramaticidade que alterna a ordem do “rito e do religioso” ao “teatro de representações”, daí o caráter espetacular de algumas máscaras africanas.

As máscaras também são uma forma de comunicação entre os vivos e o mundo do além-túmulo, por meio delas fazem-se pedidos ao mundo dos espíritos. “Os portadores das máscaras tornam-se ferramentas dos espíritos, propagadores de suas mensagens. Deste modo as máscaras constituem o limite entre as dimensões visível e invisível da realidade” (KIMMERLE, 2008, p. 37). É interessante ressaltar que “as máscaras isoladas não fazem sentido, pois se vivificam a partir de um conjunto maior de expressões: mascarado/dançarino, figurino, dança, música, público e cerimônia. Todos estes elementos juntos compõem uma performance” (SANTOS, [s.d.], p. 19).



Máscara zoomórfica. Grupo étnico: Senufo. País: Costa do Marfim, “antiga” (conforme listas de inventário). Altura: 27cm. Madeira esculpida, pelo animal. MAE USP
Foto: MAE-USP

Outras máscaras podem ainda conjugar um ou mais seres presentes, como antílope, pássaro e serpentes conjugados. Na máscara–antílope abaixo, proveniente da etnia Guro (Costa do Marfim), observam-se essas combinações de características, este tem a boca aberta, à maneira de um réptil com dentes esculpidos, mas com chifres de antílope e escarificações na fronte.



Máscara Zamble. Grupo étnico: Guro. País: Costa do Marfim. Altura: 38cm. Madeira polida, com policromia em vermelho, branco e preto. MAE-USP Inv. 77/d.l.57.
Desenho: Lisy Salum

As máscaras dentro de um sistema de ideias estão associadas a danças e cultos funerários, mas em outras ocasiões, por exemplo, em performan-

ces noturnas podem ser usadas para a caça de feiticeiros; em outras ocasiões servem como máscaras de guerra. Funcionam numa relação intrincada entre caça, guerra, agricultura ou sistema de propriedade e parentesco. Presentes em festivais de fertilidade, ritos funerários aos ancestrais e proteção da aldeia.

Para Paula Ben-Amos, que estuda a representação dos animais dentro da cosmologia africana, os animais são uma espécie de “metáfora primordial”, através da qual os homens passam a definir sua própria humanidade. O crocodilo, por sua ferocidade e tenacidade, é considerado o policial da água, enviado por Olokun para punir os malfeitores ao derrubar suas canoas. Representações indicam que os guerreiros usavam imagens de cabeças de crocodilo, provavelmente como amuletos de proteção.

Certos animais, pássaros e répteis que são considerados perigosos, são símbolos de autoridade legítima e são usados em contextos de apoio ao poder político. Estes são a águia-leopardo, o elefante, o crocodilo e o abutre. Suas representações aparecem em uma variedade de máscaras, objetos e adereços usados em performances e rituais religiosos.

As religiões de matriz africana foram trazidas para o Brasil pelos escravizados, dando origem aos rituais do candomblé e da umbanda. No entanto as máscaras não tiveram aqui o mesmo poder comunicativo como na origem. Esse poder de representação vai aparecer em outras manifestações populares como no carnaval.

CARNAVAL SOMBRIO: UM ESTADO “SUICIDÁRIO”

O Projeto Carnaval Sombrio, performance de rua com máscaras e bonecos, constituiu-se como uma iniciativa ativista que traz para a contemporaneidade a força de representações culturais africanas em novo contexto. A proposta reuniu no início de 2020, em São Paulo, uma trupe constituída de dramaturgos, atores, bonequeiros e músicos, com o objetivo de exercer uma crítica social da situação política nefasta que se estabeleceu no Brasil. A ideia inicial era denunciar a “necropolítica” e o descaso com a população carente que se instalou no país.

Para o filósofo camaronês Achille Mbembe (2018), a necropolítica pressupõe que a expressão máxima da soberania reside, em grande medida, no poder e na capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer. Por isso, matar ou deixar viver constitui os limites da soberania, seus atributos fundamentais. Exercitar a soberania é exercer controle sobre a mortalidade e definir a vida como a implantação e a manifestação de poder.

O projeto cênico propunha a performance como expressão artística dentro de um hibridismo que combina linguagens, artes visuais, música, teatro físico e de bonecos. A ideia do coletivo era encenar um ato que passava do

carnavalesco para o sinistro, refletindo o Brasil alegre do Carnaval sendo gradualmente substituído pelo clima ameaçador que pairava sobre o país naquele momento.

A pré-estreia do espetáculo ocorreu em duas ocasiões. Na semana de Arte contra a Barbárie em frente ao Teatro Municipal e também no Teatro Oficina, em um sarau organizado pelo Fórum Fronteiras Cruzadas. Naquele excepcional espaço projetado por Lina Bo Bardi, figuras divertidas e cantantes, bem como outras assustadoras e macabras, circularam, representando a transição forçada do clima de Carnaval para o horror do autoritarismo forjado pela força das armas. O Brasil seria apresentado como uma nação perturbada e decadente, oscilando entre o estereótipo de um paraíso tropical e o inferno dantesco, o belo e o terrível, o cômico e o trágico.

O Carnaval Sombrio coloca em evidência o estereótipo de uma brasilidade mítica, onde o brilho intenso do sol se apaga em confronto com as sombras de uma realidade sórdida, predação ambiental, desmatamentos catastróficos na Amazônia, ataque a povos indígenas e quilombolas. O país do carnaval, samba e futebol idealizado por estrangeiros mostrava assim o seu lado mais sombrio, violento e “suicidário”, no entender de Vladimir Safatle: “Um Estado como o nosso não é apenas o gestor da morte. Ele é o ator contínuo de sua própria catástrofe, ele é o cultivador de sua própria explosão” (SAFATLE, 2020).

A estreia oficial do Carnaval Sombrio estava prevista para acontecer no espaço da Oficina Cultural Oswald de Andrade, no dia 20 de março de 2020. No entanto, essa programação foi cancelada de última hora, por causa do agravamento da pandemia de Covid-19 que conduziu milhões de pessoas ao isolamento social e à suspensão de atividades culturais que pudessem causar aglomeração.

Em uma cena do Carnaval Sombrio, apresentava-se a “dança macabra”, ao ritmo da tradicional Marcha Fúnebre, enquanto um ator manipulava o boneco gigante de uma caveira, representando um general trajando quepe e farda. Este ostentava todo o seu exibicionismo bélico, opressor e mortífero, que aludia ao “direito de matar” (MBEMBE, 2018). O sinistro militar convidava para uma contradança, uma bailarina humanete que trazia um portentoso cacho de bananas na cabeça, à moda de uma Carmen Miranda tornada cadavérica, cômica e trágica, estereótipo escrachado de uma “república de bananas”.

Os dois personagens se aproximavam um do outro, dançavam e rodopiavam, encenando uma espécie de ritual grotesco. O ato é uma franca demonstração de nossa identidade latino-americana, que está sendo sordidamente ultrajada por governantes truculentos e autoritários que, sem nenhum pudor, revelam sua pulsão de morte e decidem arbitrariamente entre aqueles que devem viver e os que devem morrer, ao mesmo tempo em que enxergam inimigos por todos os lados, estigmatizados pelo gênero, raça ou opção política.



Conjunto de máscaras performáticas Carnaval Sombrio, papel machê. Capitão Tramposo, Carmem Cavelera, Gado, Abutres.

Para a pesquisadora Juliana Martins Pereira, que analisa as ideias de Achille Mbembe, o direito de matar está estreitamente relacionado às “relações de inimizade” elegendo de forma ficcional grupos inimigos. “Percebemos que esse mecanismo foi o primeiro a operar no governo bolsonarista que elegeu os povos indígenas para essa categoria, colocando-os como aqueles que impossibilitam o ‘progresso’” (PEREIRA, 2019, p. 369). Os que devem viver e os que devem morrer são selecionados segundo grupos biológicos, apresentando o racismo como sua máxima expressão. No livro citado de Mbembe (2018) existe uma constatação completa de guerra, que se dá através da fusão entre um estado racista, assassino e suicidário.

Nesse cortejo sombrio, também circulavam outros personagens, figuras zoomórficas mascaradas igualmente repugnantes. Um grupo de bois chifrudos, representando o gado, com seu “instinto de rebanho”, aparece como ruminantes humanos, ostentando seus símbolos, mitos e bandeiras, pronto para agir em nome de ideias esdrúxulas. Porém, de repente, percebem que estão seguindo para o caminho do abate coletivo. Enquanto isso, “abutres aguardam a descida em massa ao vale da descrença. O cheiro espalhado de uma carnificina em curso os atrai a se alimentar de cadáveres abandonados no chão após

serem desmontados, torturados, assassinados”, de acordo com um roteiro da performance proposto por Artur Matuck.

Nesta atmosfera escatológica, o projeto do Carnaval Sombrio apresentava uma cena de completa distopia, em um mundo sem esperança. A performance foi pensada, a princípio, para ser uma intervenção artística de rua, realizada de forma coletiva, para integrar manifestações de resistência.

A ideia era explorar a linguagem antidiscursiva e extralinguística, por meio de corpos mascarados, música instrumental associada à performance. Pretendemos com isso pensar a política, inventando novas formas de contar histórias, ao mesmo tempo em que trazia para a rua o debate crítico. Assim, a ação artística constituía-se como um enfrentamento no plano cognitivo, no âmbito da sociedade do conhecimento, cuja proposta era o uso de novas linguagens artísticas que fossem capazes de alcançar os territórios da sensibilidade.

UMA SINISTRA EPIDEMIA

Mas nesse interim o mundo foi surpreendido por uma terrível pandemia e as ruas drasticamente se esvaziaram. As pessoas que puderam se isolaram em suas casas, longe dos parentes e amigos. De certa forma a arte antecipou essa hecatombe. Embora frustrados por não poder apresentar a performance, conforme havia sido meticulosamente planejada, percebemos que estávamos com razão ao mostrar artisticamente a ameaça que pairava sobre todos.

Alguns poderiam pensar que, no caso excepcional de uma pandemia ameaçadora como esta da Covid-19, isso fosse capaz de despertar naquelas consciências mais corrompidas pelo ódio de classe um lampejo de compaixão pelos desvalidos e doentes, ainda que de forma genérica. Mas, não, “o que emerge é a expressão máxima da ausência absoluta de solidariedade pelos mais vulneráveis, a ponto de se zombar daqueles que estão morrendo” (SAFATLE, 2020).

Essas desventuras também levantaram algumas inquietações sobre as formas de ação e resistência possível em tal situação desesperadora. Questiona-se a validade do ativismo artístico e da função da arte num mundo em desencanto. Em momentos de crise sanitária, econômica e institucional, como esta que assola o Brasil, com o agravante da relativização de direitos e a inversão de valores, talvez a arte possa apresentar respostas surpreendentes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O racionalismo eurocêntrico que rejeita a expressividade da cultura africana, em favor da narratividade e do discurso da modernidade, não se mostra

capaz de compreender a riqueza da tradição oral nem o poder comunicativo da música e dos rituais com o uso de máscaras e esculturas. Propomos um resgate desses elementos fundamentais da cultura africana que têm sido negligenciados pela história ocidental. Argumentamos a favor de uma de uma inversão da relação entre margem e centro, que viabilize a reconstrução de um olhar para a história cultural moderna dos negros no mundo moderno. Podemos começar com uma arqueologia dos ícones africanos que se manifestaram como índices de desobediência irracional ou como meio de celebrar o poder da natureza humana não corrompido pela decadência do processo civilizatório.

REFERÊNCIAS

- APPADURAI, Arjun. *O Medo ao Pequeno número*. São Paulo: Iluminuras. 2009
- BEN-AMOS, Paula. *Men and Animals in Benin Art*. Londres: Man, 1976.
- FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1961.
- GILROY, P. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Ed 34, 2012.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. São Paulo: N1 Edições, 2018.
- PEREIRA, Juliana Martins. MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. Resenhas, in: *Horiz. antropol.*, Porto Alegre, ano 25, n. 55, p. 367-371, set./dez. 2019.
- SALUM, Leuba. *Notas discursivas diante das máscaras africanas*. Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia, Suplemento 6, 1996.
- SALUM, Leuba. O Homem e sua obra, e, os objetos e os homens: da relação homem-Materia. Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia, Suplemento 7, 2008.
- SALUM, Leuba. África, cultura e sociedade. Disponível em <https://arteafricana.fflch.usp.br/pt-br>. Acesso em 11/06/2022
- OKEKE, Chika, *Arte Africana Moderna*. Disponível em <https://docplayer.com.br/7139221-Arte-africana-moderna-chika-okeke.html> Acesso em 14/06/2022
- SAFATLE, Vladimir. *Bem-vindo ao Estado suicidário* (n-1 Edições), GGN. Disponível em: <https://jornalgggn.com.br/blog/doney/bem-vindo-ao-estado-suicidario-por-vladimir-safatle-n-1-edicoes/> Acesso em 14/06/2022
- Entrevista com o filósofo Vladimir Safatle a André Barrocal, in: Carta Capital, 27 abril 2020. Disponível em: https://www.cartacapital.com.br/politica/bolsonaro-se-ve-a-frente-de-uma-revolucao-em-marcha-e-nao-vai-parar/?fbclid=IwAR1OUvC1s8LGcQJDpT4mZa6EkoqBTrNMjWenH9vosLbUKD_wWdYhCwcVA Acesso em 13/06/2022

Saúde mental e esquizofrenia

Ana Cristina Jorge

Este texto de cunho referencial bibliográfico associado a um relato de experiência tem como propósito problematizar por que a voz de pessoas com esquizofrenia não é ouvida. Spivak (2010) defende que, mesmo dispendo da adequada capacidade anatômica e biológica de falar, as palavras pronunciadas pelo sujeito subalterno não são compreendidas. Isso explica-se através de complexos e imbricados contextos de relações de poder solidificados historicamente que promovem a exclusão das camadas mais baixas da sociedade. Em meio a diversas condições de exclusão e opressão, o subalterno é silenciado.

No passado, qualquer indivíduo com transtorno mental seria incluído sob o título de “louco” (FOUCAULT, 1978). Para Teixeira (1997), em torno dessa personagem se agrupou uma amontoada teia de representações incertas, emergindo um sujeito desapropriado de sua voz, haja vista o complexo cenário em que foi desenvolvida a sua imagem.

É notório, para Amarante (2007), que, para compreendermos o trabalho na área da saúde mental, é preciso voltar no tempo e rerepresentar o seu encadeamento histórico. Nesse meio, o primeiro conceito relevante a esta discussão é o de hospital. Segundo esse mesmo autor, hoje, ao pensar no ambiente nosocomial se imagina um lugar dividido por uma série de alas, o qual é subdividido por salas para o atendimento médico. Porém, a sua gênese consistiu em uma edificação singular que tinha por finalidade fornecer abrigo e assistência religiosa aos pobres e miseráveis bem como aos doentes.

Certamente, não foi da noite para o dia, mas essa instituição ficou responsável pelo cuidado dos que eram tomados como “loucos”. A sujeitos que até então tinham sido definidos como deuses ou demônios, foi relegada a instituição hospitalar (AMARANTE, 2007). Nesses estabelecimentos não havia nenhum ou quase nenhum tratamento médico, já que era uma instituição com função unicamente social para abrigar toda a “loucura” existente no seio da sociedade da época. Os pacientes vivenciavam rotinas desumanas e sistematicamente experienciavam práticas terapêuticas que mais se assemelhavam a punições e/ou torturas. Por si só, o responsável por esse estabelecimento possuía o poder de decidir quem seria internado. Nesse lugar a chegada era prevista, porém o caminho de volta era bastante incerto (FOUCAULT, 1978).

Da mesma maneira, no Brasil, foi presenciado o cenário da grande internação. Os sujeitos que eram tomados por “loucos” eram enviados para grandes instituições (ARBEX, 2013). É interessante sublinhar que, em território nacional, para evitar a propagação das doenças, foram edificados os hospitais-

-colônia. Singulares organizações, nas quais o próprio paciente devia manter uma rotina laboral agrícola, visando à produção de algum retorno financeiro, assim compensando as suas possíveis despesas diárias. Na época, essa foi considerada a terapêutica mais avançada, já que, ao mesmo tempo em que auxiliava o poder público, também absorvia a problemática da “loucura” (VENÂNCIO, 2011).

Na opinião de Arbex (2013), além da exploração da mão de obra, havia outras formas de produção de lucro, como por exemplo: a venda dos corpos após a morte dos pacientes e a comercialização ilegal dos recém-nascidos concebidos na instituição. Além dessas práticas, eram sistemáticos os abusos sexuais, as punições e as torturas contra os internados. É um cenário muito similar ao mencionado por Fanon (1968, 2008) quando descreve as explorações, as violências e as opressões existentes nas colônias.

Embora, atualmente, constatem-se muitas evoluções na área da saúde mental, ainda é possível vislumbrar outros problemas igualmente prejudiciais à saúde dos pacientes. Apesar de sutis violências, é possível presenciar ainda hoje em dia a influência dos “empresários da loucura” e da indústria farmacêutica, os quais obtêm lucro com o aumento das doenças (AMARANTE, 2016) e/ou com a cronificação delas (GØTZSCHE, 2016).

Enquanto alguns profissionais produzem lucro, outros estão adoecendo ao constatar essa situação. Em uma complexa dialética, esses especialistas possuem a capacidade de auxiliar a homeostase psíquica dos seus pacientes ao mesmo tempo que também podem exercer a completa desestabilização mental, prejudicando o bem-estar deste sujeito em prol da lucratividade. Para Mbembe (2016), essa capacidade de o profissional decidir sobre a vida de alguém pode estar associada ao conceito de soberania, já que ditar os limites da vida e da morte constitui a expressão máxima de um soberano.

Muitos progressos foram obtidos, no entanto, tantos outros são necessários para que o paciente na área da saúde mental tenha a sua voz ouvida. A fala de um paciente com esquizofrenia pode parecer engraçada ou estranha para quem a escuta. Porém, Jorge e Ferreira-Netto (2018) questionam quem está preparado para ouvir suas vozes, manifestações linguísticas que envolvem concomitantemente um discurso construído historicamente de exclusão e a fala da medicina. “A exclusão social desapropria uma pessoa de sua voz” (NOVAES, 1997, p. 127).

A justificativa para a realização deste estudo, como componente parcial para compor a avaliação final da disciplina “Linguagens da Sobrevivência: Migrações, Interlínguas, Narrativas e Representações” - que se propõe, especialmente, a discutir a migração, a linguagem, as representações do si e do outro -, consiste na imagem da pessoa com esquizofrenia ainda associada à imagem do dito “louco” em oposição àqueles que possuem a razão. A isto se soma que, a partir do momento que um sujeito sai de sua residência e passa a residir ou a

frequentar uma instituição psiquiátrica, há uma mudança na representação de si e dos seus pares sobre esse sujeito (GOFFMAN, 1961). O próprio diagnóstico que rotula esse paciente é uma grande expressão da modificação, já que agora será reconhecido pelo título de esquizofrênico.

Além disso, um dos critérios para o diagnóstico da esquizofrenia é discurso desorganizado. Porém, questiona-se, será esse um problema somente daquele que fala ou a escuta de seu interlocutor também está afetada? Na maioria das vezes, quem escuta esse paciente é a família e/ou o médico, uma linguagem dirigida proeminentemente ao sintoma (NOVAES, 1997).

Este texto está dividido em 3 tópicos: no primeiro, iremos efetivar a fundamentação teórica; na sequência, o capítulo será composto por um relato de experiência profissional; por último, propomos uma discussão e apresentamos as nossas considerações finais sobre o assunto.

METODOLOGIA

Este estudo se baseia em uma revisão de literatura somada a um relato de experiência fornecido pela pesquisadora principal diante da rotina existente em unidades de saúde mental.

Em um primeiro momento, pretende-se demonstrar como o cenário existente nas antigas instituições hospitalares e/ou psiquiátricas, conforme retratado por Foucault (1978) e Arbex (2013), assemelha-se ao contexto de violência e exploração exposto por Fanon (1986, 2008) que era constatado nas colônias.

Este trabalho também contempla a discussão de Spivak (2010) que explica que, mesmo a pessoa subalterna tendo a capacidade anatômica e biológica de falar, nem sempre sua voz é ouvida.

A isto se soma a explanação teórica proposta por Mbembe (2016) sobre soberania, necropolítica e necropoder associada à capacidade de o profissional de medicina decidir quem está “louco” e quem é “normal” (NOVAES, 1997). Esse especialista tem ainda a autoridade de indicar quem precisa ser internado em alguma unidade de saúde mental e quem não. Além disso, estão sob sua responsabilidade a prescrição e a indicação da terapêutica medicamentosa mais conveniente a cada caso.

FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

O ambiente colonial

Fanon (1968) descreve a cidade do colonizado como um lugar de má fama, no qual residem pessoas igualmente de péssima reputação. Não se sabe como nascem e nem como morrem. São retratadas como tão desprestigiadas

que parecem não ter identidade e nem paternidade. Homens moram e permanecem uns sobre os outros. Famintos, sedentos, com poucos ou quase nulos acessórios ou vestimentas, enfrentam falta de luz, roupas e sapatos. Estão à própria sorte, oprimidos, acuados e acorados.

Esse dualismo entre o colono e o colonizado é tão complexo que, enquanto o primeiro é visto como homem, o segundo é mais caracterizado como um animal. Isso pode ser percebido na própria linguagem do colono ao versar sobre o colonizado, já que emprega verbos que denotam uma expressão zoológica. É notório que, quando o colono quer retratar bem o colonizado o descreve fazendo uso do termo bestiário (FANON, 1968).

Fanon (1968) narra que o colonizado percebeu que, mesmo em sua terra, outros podiam espancá-lo, prendê-lo, matá-lo por inanição ou desidratação que nenhum especialista em moral ou em bons costumes poderia salvá-lo. Sobretudo, nenhum experiente profissional jamais veio tomar os tapas em seu lugar ou propor algum tipo de cura para aquele cenário tão desumano. Muito menos houve pessoas dispostas a dividir ou separar um pedaço de pão para alimentá-lo ou fornecer-lhe um copo de água. Nesse meio, o seu opressor sempre fez existir um movimento cíclico de dominação, exploração e usurpação dos seus bens mais valiosos, inclusive de sua vida.

É notório, para Fanon (1968), que os colonizados acreditam que sua vida se estabelece nesse momento e não há nada que possa salvá-los. O seu ambiente é comparado à atmosfera de fim do mundo, um local de ameaças e violências constantes, no qual não há previsibilidade. Porém, é o mundo que conhecem e ao qual estão habituados.

Fanon (1968) acredita que é possível que a independência tenha trazido aos sujeitos colonizados algum tipo de reparação moral e restituição da dignidade que lhes era imprescindível. Contudo, em sua maioria, esses indivíduos ainda não teriam tido tempo de compreender e edificar um novo lar dentro da sociedade. A isto se soma que não conseguiram construir e afirmar os seus ideais e valores. Do mesmo modo, que ainda não conquistaram o direito de serem ouvidos plenamente.

Isso pode ser constatado através do uso da linguagem, já que, ao invés de usarem a sua língua tradicional, preferem empregar termos específicos do ambiente em que estão inseridos. Para Fanon (2008), o fato de um sujeito adotar uma língua diferente da sua população de origem pode representar um deslocamento ou estar associado, em termos psicanalíticos, ao mecanismo de defesa da clivagem. Nesse sentido, para a língua estrangeira serão atribuídas qualidades positivas. Por outro lado, a sua língua tradicional se torna a expressão de uma língua de sobrevivência.

Na opinião do autor, um indivíduo pode empregar termo de uma outra língua para obter um sentimento de igualdade ou até mesmo compensar o sentimento de inferioridade. “Falar uma língua é assumir um mundo, uma cultura. O antilhano que quer ser branco o será tanto mais na medida em que

tiver assumido o instrumento cultural que é a língua” (FANON, 2008, p. 50).

Ao observar essa singular dialética entre colono e colonizador, Fanon (1968) constatou, a partir de sua prática clínica, que tanto opressor como oprimido podem adoecer concomitantemente. O autor narra que, em uma ocasião, se encontraram em seu consultório um torturado e o seu torturador. Assustado com a situação, o torturado foi embora; seu medo era que o opressor estivesse atrás dele e o levasse de novo para o espaço destinado às torturas. Isso mostra que em ambos os casos há sofrimento e são sujeitos com dolorosas problemáticas psíquicas.

Por vezes, em seus livros, Fanon (1968, 2008) descreve o quão patologizante e desumano é o mundo colonial, assim como retrata o quanto a relação entre colono e colonizado é dicotômica. Diante de todas as suas considerações, o autor demanda que descolonizemos.

Hoje mais do que nunca é preciso que o homem admita que ele “não é nada, absolutamente nada”, e que é preciso acabar com o narcisismo segundo o qual ele se imagina diferente dos outros “animais”. Somente assim, o processo de descolonização será possível (FANON, 2008, p. 38).

Soberania, Necropolítica e Necropoder

Conforme definido por Mbembe (2018, p. 5), a manifestação máxima da soberania consiste:

No poder e na capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer. Por isso, matar ou deixar viver constituem os limites da soberania, seus atributos fundamentais. Ser soberano é exercer controle sobre a mortalidade e definir a vida como a implantação e manifestação de poder.

Mais adiante, Mbembe (2018) afirma que a soberania também pode ser definida pela capacidade de estabelecer quem importa ou mesmo quem tem serventia e quem não tem. Isso é determinado a partir de uma hierarquia, fruto de relações de poder sócio-historicamente edificadas.

Esse poder, conforme é mencionado pelo autor, pressupõe que os seres humanos estão divididos a partir de blocos econômicos e subdivididos em classes com base em características específicas. Apoiados nessas classificações, uma camada de indivíduos que compartilham a soberania também partilha a capacidade de censurar os outros segmentos sociais. Por vezes, a base para essas críticas se fundamenta em características biológicas. É essa a essência do racismo (MBEMBE, 2018).

Com base na premissa de soberania, Mbembe (2016, p. 146) desenvolveu também a concepção de necropolítica e necropoder. Nas palavras desse autor:

Propus a noção de necropolítica e necropoder para explicar as várias maneiras pelas quais, em nosso mundo contemporâneo, armas de fogo são implantadas no interesse da destruição máxima de pessoas e da criação de “mundos de morte”, formas novas e únicas da existência social, nas quais vastas populações são submetidas a condições de vida que lhes conferem o status de “mortos-vivos”.

Mbembe (2016) declara que os seus conceitos de soberania, necropoder e necropolítica estão relacionados com a noção de biopoder, assim como proposta por Foucault. Na opinião de Mbembe (2016), esse conceito exprime quais pessoas podem prosseguir a sua vida e quais devem perecer, levando uma subvida ou sendo conduzidas ao padecimento até a morte.

Garcia (2016) explica que os termos biopolítica e biopoder foram formulados por Foucault para se referir ao poder a que um conjunto de pessoas está submetido em oposição à capacidade de controlar apenas um único indivíduo. Portanto, é um poder exercido para ter controle sobre a vida, a qual está gerenciada a partir de novas relações de poder.

Para Garcia (2016) uma das formas de biopoder é a medicalização, já que é uma prática que permite moderar a sociedade, aplicando uma distinção entre o que é normal e o que é patológico. Ao mesmo tempo em que promove um processo de normalização das atitudes e assujeitamento dos indivíduos.

Garcia (2016, p. 83) afirma que a instituição manicomial “exerce o controle sobre a vida, atingindo a subjetividade dos sujeitos submetidos a tratamento, que são, na verdade, submetidos a verdadeiros processos de assujeitamento, por meio do qual perdem a individualidade”.

A voz silenciada do personagem subalterno

Spivak (2010) indaga se o sujeito subalterno pode falar. O argumento da autora sobrepõe a capacidade biológica, já que está vinculado a uma dialética social. Nesse sentido, mesmo sendo saudável anatomicamente e expressando a vontade de dialogar, o sujeito subalterno não possui o poder de verbalizar e ser ouvido. Encontram-se entre esses sujeitos: as mulheres, os prisioneiros, os soldados recrutados, os pacientes de hospitais e os homossexuais.

O subalterno é ilustrado por Spivak (2010) como uma personagem pertencente às classes mais inferiores da sociedade, que estiveram expostas a modos específicos de exclusão. A autora argumenta que o sujeito subalterno é fruto de um diálogo dominante constituído através de relações de poder sócio-historicamente estabelecidas. Mais adiante, na mesma obra, essa autora afirma que o subalterno é um desvio da norma, aquele que é diferente da elite.

Para Spivak (2010), a representação é um ato de fala, em que há a premissa da presença do locutor e seu interlocutor. Para explicar melhor o concei-

to de representação, a autora remete a dois significados distintos, os quais ela empresta da língua alemã: *Vertretung*, como representação política, substituir um outro e falar por ele; e *Darstellung*, como “re-presentation”, como na performance e na encenação, ou significação, conforme seus usos na arte e na filosofia. Segundo Spivak (2010, p. 33), ignorar esses significados pode conduzir à substituição da fala do Outro por alguém que o rerepresente. Em seus termos: “Ao representá-los [os oprimidos e subalternos], os intelectuais representam a si mesmos como sendo transparentes”.

Na opinião de Spivak (2010, p. 60-61), “para o ‘verdadeiro’ grupo subalterno, cuja identidade é a sua diferença, pode-se afirmar que não há nenhum sujeito subalterno irrepresentável que possa saber e falar por si mesmo”. Isso se explica pela sua própria condição de subalterno, o qual, mesmo expressando desejo e vontade de verbalizar os seus sentimentos e emoções, vê-se impedido. Ao mesmo tempo em que percebe que a resposta a suas elaborações será o silêncio, já que não é visto como digno de diálogo.

Por vezes, a violência epistêmica a que é impedido o oprimido é mais perpetuada através dos intelectuais que julgam poder falar no lugar desse sujeito. A tarefa do estudioso é buscar criar espaços através dos quais o subalterno possa falar. Não é função do especialista falar pelo oprimido, mas possibilitar que haja um ambiente propício em que a linguagem desse sujeito se articule e se desenvolva. Portanto, é função do intelectual promover um mundo em que o oprimido seja ouvido (SPIVAK, 2010).

RELATO DE EXPERIÊNCIA

No primeiro dia que adentrei uma instituição de saúde mental e em outros vários momentos, fiquei pensando: o que distingue uma pessoa com transtorno mental, em especial o acometido pela esquizofrenia, do sujeito que exerce uma rotina laboral na instituição? É uma linha sutil. Mesmo porque, por vezes, o profissional na área da saúde mental também está vivenciando algum tipo de sofrimento psíquico. Além disso, o despreparo mental para a sobrecarga vivenciada dentro do estabelecimento nosocomial pode fazer com que, gradativamente, o funcionário vá adoecendo.

Quando adentramos uma instituição de saúde mental, há muitas coisas que podem parecer intrigantes, entre elas: o tamanho do estabelecimento, o elevado número de salas e alas, algumas pessoas que sempre estão andando de um lado para o outro parecendo sem direção específica, o odor estranho, embora típico, e, principalmente, a linguagem empregada. É possível observar que os próprios pacientes versam através de um linguajar técnico ao discorrer sobre a experiência cotidiana. É natural ouvir termos técnicos da área entre os sujeitos questionados sobre como começou a patologia ou o que especifica-

mente estão sentindo. Por exemplo: quando um indivíduo é solicitado a discorrer sobre como começou a sua doença, poderá responder que iniciou com delírios e alucinações. Entretanto, quando é pedido para contar mais sobre a situação ou descrevê-la, não sabem caracterizar a experiência sem o uso da terminologia específica.

Para um paciente, adentrar uma instituição de saúde mental pode ser uma situação ainda mais complexa. É um mundo novo, no qual há uma língua e um odor estranho no ambiente. Além disso, a partir desse momento, o sujeito ainda será tomado como um “louco”. Ainda hoje em dia, há muitos estigmas e preconceitos que circundam os muros desse estabelecimento. Agora, o paciente passa a ser um imigrante dentro da instituição assim como um desconhecido fora dela. Será identificado através de um diagnóstico no intramuros; e no extramuros será tomado como uma pessoa imprevisível ou perigosa.

O diagnóstico na área da saúde mental pode ser interpretado como um rótulo por muitos, já que é como o “esquizofrênico” ou o “estranho” que será identificado tanto dentro como fora da instituição. É importante sublinhar que tanto o diagnóstico como o medicamento indicado pelo especialista modificam o paciente e passam a fazer parte de sua vida. A representação de si e dos pares para esse sujeito, na maior parte das vezes, está associada a esses fatores.

É notório que exercer uma prática cotidiana com pessoas com transtorno mental, principalmente com a esquizofrenia, não é nada fácil. São pessoas com mudanças frequentes de humor, mais irritáveis e, com certeza, mais sensíveis. Por vezes, possuem dificuldade de comunicar o que querem, mesmo porque, por vezes, nem sabem expressar quais são realmente os seus desejos.

Por muitas vezes, a teoria não comporta a situação existencial vivenciada na relação com paciente. Nesse momento, o profissional é apenas um ser humano rodeado de dúvidas e dificuldades frente a uma situação problema que supera todo o conhecimento obtido durante o curso de graduação. O que fazer quando um paciente surta devido ao medo de perder algum benefício social? Ou como agir no momento em que, em uma mesma semana, há vários relatos de tentativa de suicídio e não há como ter controle sobre a situação? A situação é tão complicada que, por vezes, parece que verbalizar um suicídio se tornou um comportamento do grupo para perturbar os funcionários. Questiona-se: o que fazer diante disso?

Nesse momento, torna-se mais fácil ministrar a medicação ou aumentar a concentração da mesma. Tão superiores e tão frágeis ao mesmo tempo, os profissionais não compreendem a linguagem expressa diante de tais atitudes generalizadas dos pacientes.

Há a necessidade de atenção. Atenção à queixa. Atenção para si. Estão requerendo cuidados. Mas o profissional nem sempre está preparado para ouvir essa queixa ou interpretar o comportamento do grupo. São poucos os especialistas para a grande demanda de pacientes existente nas instituições.

Para os profissionais que estão na ativa, há uma grande necessidade de melhor preparo e profissionalização. Além disso, carece de um melhor cuidado com esse próprio cuidador, os quais também precisam fazer ouvir a linguagem interna e expressá-la de modo mais adequado. Como vão se responsabilizar pelo cuidado com o outro sendo que não estão se cuidando e nem sendo cuidados.

Do mesmo modo, diante desta situação grupal, é possível refletir: por que a instituição não está promovendo atividades para esses pacientes aliviar as ansiedades existentes? Embora haja algumas ocupações nas instituições, são poucas as iniciativas que realmente os pacientes frequentam. Percebe-se uma falta de interação ou uma ausência de diálogo, buscando compreender o que realmente o que o paciente quer.

Embora a área da saúde mental tenha presenciado muitas mudanças e evoluções, ainda é possível perceber muitos tipos de “punição”. Sutis e por vezes imperceptíveis, mas os pacientes ainda são penalizados por suas atitudes ditas incorretas: o desprezo, o uso da alimentação como meio de fazer obedecer ou até mesmo a aplicação de medicamentos sem a devida necessidade.

Na relação entre os pacientes e os funcionários da área de saúde mental, muitas atitudes podem ser interpretadas como de menosprezo, como por exemplo: o profissional passar em frente ao seu paciente e não ouvir o que ele falou; enquanto o paciente está falando, alguns estão anotando, não estão olhando no olho, apenas para o papel; reuniões de equipe utilizadas para discutir aumento de bonificação/gratificação enquanto poderiam estar versando sobre como promover melhoras nos casos existentes nas instituições; entre outras tantas singularidades. Sobretudo, nesse tópico, não poderia deixar de mencionar a falta de afeto e respeito; por mais contraditório que possa parecer, por vezes, é possível perceber que o paciente abraça ou beija o rosto de seu terapeuta e esse, por sua vez, não valoriza adequadamente tal atitude.

Sempre a refeição é enviada para a instituição. Porém, nem sempre ela é destinada ao paciente. Por vezes, quando algum doente não realiza o que lhe foi solicitado, a comida é retirada.

Permanentemente, em todo lugar da instituição, estamos diante da cultura do remédio. Embora estejam sob orientação médica, muitos estão continuamente ingerindo medicamentos. Lembro de uma vez contabilizar e constatar que uma jovem de aproximadamente 23 anos estava ingerindo mais ou menos 800 comprimidos por mês, entre antidepressivos, antipsicóticos, hipnóticos, sedativos e anti-histamínicos. Estava em sobrepeso, andava com dificuldade, e visivelmente seu tempo de resposta era lento. Esse é apenas um, entre muitos casos de “supermedicação”.

DISCUSSÃO E CONSIDERAÇÕES FINAIS

Foucault (1978) narra a trajetória singular que demarca o nascimento das instituições de saúde mental. Trama tão peculiar que configura a represen-

tação do personagem do “louco”. Na opinião de Resende (2001), antigamente, como os vilarejos eram pequenos e a economia se baseava na cultura agrária, o fato de uma pessoa ser estranha ou manter comportamentos adversos era visto como um fenômeno natural.

No entanto, com a passagem do mundo agrário para a cultura industrial, há sobretudo uma valorização do trabalho. Portanto, não era mais aceitável que um indivíduo ficasse vagando sem destino certo (RESENDE, 2001). Assim, os homens ditos “loucos” deveriam ser separados dos demais da sociedade, já que havia a crença de que “a exclusão social é reintegração espiritual” (FOUCAULT, 1978, p. 6).

Foucault (1978) e Amarante (2007) relatam que, em meados da Idade Média, foi criada uma instituição especial: o “Hospital Geral”. A gênese dessa organização consiste em uma função política e social, impreterivelmente, uma vez que tinha como objetivo recolher, abrigar e alimentar todos os pobres (doentes ou sadios). Na opinião dos autores, a edificação desse estabelecimento foi um marco para a definição do conceito de “louco”.

Muitas e de variadas formas eram as atrocidades que ocorriam nas instalações nosocomiais. Os sujeitos que nela residiam eram mais comparados a animais do que a seres humanos. A isto se soma que alguns escritos da época questionam a sobrevivência dos ditos “loucos” em condições tão subumanas (FOUCAULT, 1978).

(...) os cômodos situados ao nível dos esgotos tornavam-se não apenas bem mais insalubres como, além disso, refúgio para uma multidão de grandes ratos que à noite se jogavam sobre os infelizes ali presos, roendo-os onde podiam; encontraram-se muitas loucas com os pés, as mãos e o rosto dilacerados por mordidas, muitas vezes perigosas (...) (DESSPORTES apud FOUCAULT, 1978, p. 148-149).

A solidez animal da loucura e essa espessura que ela toma emprestado do mundo cego do animal endurece o louco contra a fome, o calor, o frio e a dor. [...] Os loucos podem suportar indefinidamente as misérias da existência. Inútil protegê-los: não é necessário nem cobri-los, nem aquecê-los. [...] Todas as mulheres estavam inteiramente nuas. Ora, a temperatura é extremamente rigorosa, e na véspera o termômetro havia marcado 18º de frio. Uma dessas infelizes estava deitada sobre um pouco de palha, sem coberta (FOUCAULT, 1978, p. 151).

(...) o termômetro indicava 10, 11 ou mesmo 16º abaixo do gelo e um alienado do hospício de Bicêtre não podia ficar com a sua coberta de lã e permanecia sentado sobre o chão gelado de uma célula” (PINEL apud FOUCAULT, 1978, p. 152).

Igualmente, no território nacional foi possível constatar que foram criadas essas instituições singulares em que os sujeitos residiam em condições de-

sumanas, perpassando por uma rotina sistemática de violências. Esse cenário pode ser mais bem visualizado a partir do caso do Centro Hospitalar Psiquiátrico de Barbacena, mais conhecido como “o Colônia”, descrito na obra *Holocausto Brasileiro* (ARBEX, 2013).

Ao discorrer sobre “o Colônia”, Arbex (2013) discorre sobre um ambiente de violência e opressão muito similar ao exposto por Fanon (1968, 2008). Levadas por um trem ao Centro Hospitalar Psiquiátrico de Barbacena, várias pessoas que buscavam algum tipo de tratamento eram abandonadas. Sem qualquer cuidado, com poucas ou quase nulas vestimentas, sujos, desnutridos e sem água potável, viviam por anos ali muitos sujeitos. Acrescenta-se que, após o fechamento de um orfanato, muitas crianças foram encaminhadas para “o Colônia”, no qual foi criada uma ala destinada apenas a essa demanda (ARBEX, 2013).

Conforme Fanon (1968), uma das características essenciais da colônia é a produção de lucro do colonizado para o colono. Venâncio (2011) defende que a criação dos hospitais colônias tinha como objetivo abrigar os pacientes acometidos por doenças ao mesmo tempo em que fornecia alguma forma de os sujeitos compensarem o Estado pelas despesas contraídas. Arbex (2013) constata que não apenas a exploração de mão de obra era prática sistemática nessas instituições particulares. Havia abusos sexuais sistemáticos; venda de corpos; comércio ilegal dos recém-nascidos concebidos no estabelecimento; entre outras maneiras de punições e torturas.

É notório que, com as denúncias das atrocidades vivenciadas dentro das instituições de saúde mental, houve muitas evoluções e criações de tratamentos que auxiliam a homeostase psíquica. Porém, na opinião de Amarante (2016), há, atualmente, a presença dos chamados “empresários da loucura” e da indústria farmacêutica, para os quais, quando se eleva o número de doenças, aumenta-se o lucro.

É inegável que o início dos tratamentos médicos dentro das instituições de saúde mental gerou benefícios para os pacientes. São muitas pessoas que conseguem a manutenção de uma existência social digna através do suporte médico, farmacêutico e psicológico adequado. Hoje, as instituições de saúde mental são ambientes que, em muitos casos, promovem amparos e asseguram direitos civis aos atendidos. É preciso sublinhar, angariamos muitos progressos.

No entanto, em meio às evoluções, há ainda violências sutis que ocorrem no interior dos estabelecimentos, os quais carecem ser investigados do mesmo modo que deveria haver maior índice de fiscalização dos órgãos responsáveis. Isso poderia fornecer melhores condições para o incentivo do bem-estar tanto para pacientes como para os profissionais que atuam na área.

Goffman (1961) defende que, ao chegar a uma instituição, um candidato ao internamento vem com uma cultura externa, porém esses sujeitos precisam assimilar as tradições, regras e normalizações existentes naquele estabeleci-

mento sem discussão. É por esse motivo que fica difícil seu processo de socialização com os familiares após o período de internação – já é um desconhecido para os seus entes queridos.

Para Goffman (1961), todas as pessoas atribuem valor afetivo ao que possuem. Portanto, o fato de serem despidas de seus objetos pessoais ao adentrarem a instituição, pode ser algo extremamente devastador, o que pode conduzir ao sentimento de perda da segurança interna ou mesmo ao desfiguramento.

Entre essas e outras características de instituição total é que, a partir do momento que um sujeito sai de sua residência e passa a residir ou a frequentar uma instituição psiquiátrica, há uma mudança na representação de si e dos seus pares sobre esse sujeito. No ambiente hospitalar, o paciente pode vivenciar uma ambígua dialética que objetiva, constantemente, o seu controle por uma autoridade difusa de toda uma hierarquia de pessoas (GOFFMAN, 1961).

Ainda hoje em dia, há dentro das organizações de saúde uma cultura fomentando a medicamentação. Isso pode ser perigoso, já que há muitas reações adversas das composições posológicas ingeridas, o que pode, por sua vez, patologizar ainda mais o sujeito. Gøtzsche (2016) argumenta que há uma consecução de lucro por trás desse grande estímulo para o consumo de medicamentos, já que as indústrias farmacêuticas podem fornecer bônus ou algum tipo de premiação para os médicos para que eles indiquem a sua medicação. Além disso, alguns responsáveis por instituições médicas constam na folha de pagamentos mensais das indústrias farmacêuticas.

Sobretudo, nas palavras de Ferreira-Santos (2013), “é mais fácil ‘medicar’ e se livrar da dificuldade de lidar com a angústia do que caminhar empaticamente ao lado do paciente em seu sofrimento”. Por vezes, ainda hoje em dia, a situação é tão complicada que ainda se assemelha em muito ao exposto por Goffman (1961, p. 47).

Sobretudo nos hospitais para doentes mentais e nas prisões para doutrinação política, as afirmações que faz podem ser desprezadas como simples sintomas, e a equipe diretora pode prestar atenção aos aspectos não verbais de sua resposta. Muitas vezes é considerado como em posição tão secundária que não recebe sequer pequenos cumprimentos, para não falar em atenção ao que diz. [...] O internado pode descobrir a existência de duas linguagens, e que os fatos de disciplina de sua vida são traduzidos, pela equipe diretora, em frases ideais que ridicularizam o uso normal da linguagem (GOFFMAN, 1961).

Em um ambiente ambíguo em que, por um lado, há regras rígidas em um espaço controlado e, por outro lado, há a imprevisibilidade sobre como será o prognóstico aplicado, questiona-se como a voz do paciente com transtorno

mental grave, em especial aqueles acometidos pela esquizofrenia, pode ser ouvida adequadamente.

Porém, ao mesmo tempo, Jorge e Ferreira-Netto (2018) questionam quem está preparado para escutar suas vozes, manifestações linguísticas que envolvem, concomitantemente, um discurso construído historicamente de exclusão e a fala da medicina.

No ambiente nosocomial, muitas vezes, a escuta do profissional está dirigida aos sintomas (NOVAES, 1997). Portanto, uma atitude que vise à expressão dos sentimentos internos através de palavras confusas pode ser interpretada como um sinal de patologia, a qual pode ser desconsiderada pelos profissionais ou até mesmo medicada, visando à sua eliminação.

Este trabalho argumenta que é primíssimo o respeito para a manutenção de um convívio agradável com uma pessoa acometida por um transtorno mental, especialmente pela esquizofrenia. Para lidar com um indivíduo com essa síndrome mental, é imprescindível considerar até as suas ínfimas dificuldades, buscando transformar seus problemas em potencialidades de elaboração simbólica e possibilidades para a aquisição de conhecimentos.

REFERÊNCIAS

AMARANTE, P. *Saúde Mental e Atenção Psicossocial*. Rio de Janeiro: Editora Fio Cruz, 2007.

AMARANTE, P. *Loucos pela vida: A trajetória da Reforma Psiquiátrica no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2016.

AMERICAN PSYCHIATRY ASSOCIATION. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental disorders - DSM-5*. 5th.ed. Washington: American Psychiatric Association, 2013.

ARBEX, D. *Holocausto brasileiro*. São Paulo: Geração Editorial, 2013.

FANON, F. *Os condenados da terra*. Tradução de José Laurêncio de Melo. Rio de Janeiro: Coleção Perspectivas do Homem, 1968.

FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERREIRA-SANTOS, E. *Psicoterapia breve: Abordagem sistematizada de situações de crise*. 5º ed. São Paulo: Agora, 2013.

FOUCAULT, M. *História da loucura*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1978.

GARCIA, E. *Poder Psiquiátrico em Foucault: o Caso Damião Ximenes*. Revista Filogênese. V. 9, 2016.

GOFFMAN, E. *Manicômios, prisões e conventos*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1961.

GÖTZSCHE, P. C. *Medicamentos mortais e crime organizado: como a indústria farmacêutica corrompeu a assistência médica*. Tradução de Ananyr Porto Fajardo. Porto Alegre: Bookman, 2016.

JORGE, A. C. A.; FERREIRA-NETTO, W. Relação eu-outro na esquizofrenia In: *IV Congresso Internacional de Saúde Mental das Faculdades Integradas de Ourinhos, 2018*. Disponível em: <<http://fio.edu.br/saudemental/wpcontent/uploads/2018/trabalhos/Trabalhos%20Sess%C3%B5es%20de%20Comunica%C3%A7%C3%B5es%20Orais%20Completo/Trabalho%20completo%20Ana%20Cristina%20Aparecida%20Jorge%2002.pdf>>. Acesso em: 24 de julho de 2022.

MBEMBE, A. *Necropolítica*. Revista do Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, n. 32, 2016.

MBEMBE, A. *Necropolítica, biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. Rio de Janeiro: Ed. Biblioteca Universitária da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2018.

NOVAES, M. A linguagem como fator de diagnóstico nas esquizofrenias. In: *Cadernos do IPUB, Instituto de Psiquiatria da UFRJ*. Vol. 1, nº1, Rio de Janeiro: UFRJ, 1997.

RESENDE, H. Políticas de saúde mental no Brasil: uma visão histórica. In: TUNDIS, S. A.; COSTA, N. do R. *Cidadania e loucura: Políticas de Saúde Mental no Brasil*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2001.

SPIVAK, G. C. *Pode o subalterno falar*. Tradução de Sandra Regina Goulart de Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.

TEIXEIRA, M. O. L. O campo de saber psiquiátrico e seus vários discursos: uma análise epistemológica. In: *Cadernos do IPUB, Instituto de Psiquiatria da UFRJ*. Vol. 1, nº1, Rio de Janeiro: UFRJ, 1997.

VENÂNCIO, A. T. A. *Da colônia agrícola ao hospital-colônia: configurações para a assistência psiquiátrica no Brasil na primeira metade do século XX*. Revista História, Ciências, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, v.18, supl.1, dez. 2011, p.35-52.

Binarismo digital entre ódio e esperança:

uma análise de sentimentos e discursos de Olavo de Carvalho e seus seguidores enquanto propagadores de discriminação, desinformação e posicionamento político no Youtube antes das eleições de 2018

Thayla Bicalho Bertolozzi

Compreender o processo eleitoral presidencial do Brasil de 2018 não parece ser uma tarefa tão fácil: entre acusações de possíveis fraudes eleitorais, corrupção, fake news, discursos de ódio que favoreciam a propagação de violações contra os direitos humanos e outras questões (que foram, inclusive, abordadas pela Missão de Observação Eleitoral da Organização dos Estados Americanos), muitos fatores foram levados em consideração ao estudar tal período.

Um aspecto em particular, contudo, costuma ser negligenciado, ou pouco observado, apesar de sua grande relevância - o papel dos *youtubers* recomendados pelo presidente (FILHO, 2018) posteriormente eleito (Bolsonaro) na propagação de discursos que não somente o favoreciam, mas também difundiam discursos discriminatórios e repletos de desinformação, situação que se alinhava, de algum modo, com pontos defendidos por Bolsonaro.

Neste contexto, a função de Olavo de Carvalho pode e precisa ser analisada, sobretudo para compreender de que forma suas falas podem ter corroborado para amplificar discursos de ódio e garantir o convencimento de um eleitorado que, cada vez mais conectado, passava a optar por consumir conteúdos “informativos” no âmbito digital. Tal “local” cibernético será, aqui, chamado de “ciberespaço”, sendo este “[...] o novo meio de comunicação que surge da interconexão mundial dos computadores” (LÉVY, 1999, p. 15).

É válido mencionar que, neste contexto, a cibercultura se faz presente enquanto uma expressão de um «[...] novo universal [...]» (LÉVY, 1999:13), sendo esta um “conjunto de técnicas (materiais e intelectuais), de práticas, de atitudes, de modos de pensamento e de valores que se desenvolvem juntamente com o crescimento do ciberespaço” (LÉVY, 1999:16). E, nessa culturalidade inédita, é quase impossível não se comunicar - seja por meio de textos digitais, fotos, imagens, emoticons e “memes”, vídeos ou outra infinidade de hipertextos e ferramentas.

Destarte, os problemas comentados por Marcondes (2017, p. 14) acerca da relação entre linguagem e mente (ou pensamento), assim como aqueles que existem ao observar a linguagem utilizada na comunicação, revelam

que analisar essa nova configuração cultural, a partir dos discursos encontrados nela, pode ser importante não somente para compreender o “[...] sujeito linguístico, naquele [ou melhor, aquele] que pensa e usa a linguagem para expressar seus sentimentos [...]”, mas também a “[...] prática da linguagem, como comunicação para interação entre os seus usuários [...]” (MARCONDES, 2017:14). Ou seja: a linguagem e o discurso, como objetos de estudo que serão aqui analisados, podem ser verificados tanto pelos sentimentos que exprimem quanto pela própria possibilidade de interação entre os usuários - que, neste caso, serão especificamente aqueles da plataforma Youtube.

É possível perguntar, contudo, qual a relação entre linguagem e (ciber) cultura. Percebe-se que, «[...] em um sentido também bastante amplo, a linguagem é um sistema de signos, sendo que o signo é tudo aquilo que tem significado e, ainda em um sentido amplo, aquilo que indica ou remete a outra coisa» (MARCONDES, 2017:14). Neste sentido, é praticamente impossível dissociar os dois conceitos, uma vez que «[...] mesmo sinais aparentemente naturais, como expressões faciais e gestos, ou mapas que pretendem representar realisticamente a realidade, dependem, para sermos compreendidos, de um processo de interpretação que é essencialmente cultural» (MARCONDES, 2017:20). Portanto, da mesma forma que no Brasil um polegar levantado pode ser um sinal de positivo, na Tailândia pode ser um gesto um tanto ofensivo. De modo semelhante, culturas de um mesmo país, porém de épocas, contextos sociais e outros fatores distintos, podem variar quanto à percepção de sinais e termos. Além disso, há signos que só existem em determinadas culturas - algo relativamente comum na Internet. Assim, entende-se que “[...] o significado só pode ser construído e transmitido [...] de acordo com determinadas convenções sociais [...] de uma cultura. E são os membros dessa cultura que são capazes de interpretá-los, compreendê-los e utilizá-los” (MARCONDES, 2017:20).

METODOLOGIA

O presente texto objetiva fazer uso de análises qualitativas de discurso e de sentimentos, associadas à metodologia bibliográfica (revisão de literatura em Ciências Humanas, Ciências Sociais e Ciências Sociais Aplicadas), para identificar se, nos discursos proliferados pelo *youtuber* Olavo de Carvalho (posteriormente associado ao governo de Jair Bolsonaro), houve a predominância de sentimentos como raiva, ódio, indignação (geralmente contra minorias e determinadas questões políticas), propostas esperançosas de alternativas para a crise política (comumente associadas à vitória de Bolsonaro), além de informações questionáveis e/ou desinformações, na época das eleições. Para tal verificação, é preciso ressaltar que a noção de discurso, aqui mencionada, é foucaultiana, compreendendo uma formação discursiva que abarca frases e,

concomitantemente, considera o contexto sociopolítico, geoespacial e de um tempo histórico determinado - afinal, de acordo com Foucault: “[...] conjunto de regras para uma prática discursiva, o sistema de formação não é estranho ao tempo” (FOUCAULT, 2008 [1969], p. 83).

A seleção dos vídeos a serem analisados foi feita de modo que a data de seu último vídeo (09 de maio de 2020), à época do início deste texto, servisse de referência para buscar vídeos anteriores publicados no mesmo dia, mas em meses distintos. Isto porque, inicialmente, objetivava-se fazer um comparativo dos discursos no contexto pré-eleitoral com os discursos atuais, dado que houve certa alteração no posicionamento de Olavo de Carvalho e na sua recomendação por Bolsonaro durante a pandemia de Covid-19. Tal trabalho, porém, sugeria um diálogo maior com outro tema mais específico - sobre a modificação na preferência política de Olavo de Carvalho ao longo de todo o período analisado -, e optou-se, portanto, pela manutenção do tema inicial enfatizando somente seus discursos anteriores às eleições de 2018. Contudo, foi mantida a mesma data de referência: os vídeos publicados mais próximos ao dia 09 dos meses de agosto (dia 05, no caso) e setembro (dia 07, no caso), anteriores às eleições que ocorreram em novembro de 2018. Apenas os onze primeiros (aproximadamente) minutos dos vídeos foram considerados para fins de transcrição e análise, dado que o segundo vídeo possui exatamente 11 minutos e 20 segundos de duração, e o primeiro possui 33 minutos e 44 segundos de duração, tempo que excedia o segundo e que poderia, conseqüentemente, conter mais termos e frases que poderiam comprometer a comparação dos resultados encontrados. Todos os vídeos estão disponíveis em: <https://www.youtube.com/watch?v=N02U_kidfE8> e <<https://www.youtube.com/watch?v=r1M9g0cHRfE>>.

Quanto aos sentimentos observados, destaca-se que, para evitar ultrapassar o limite de páginas desta análise, o discurso teve suas frases e palavras destacadas em outro documento, que pode ser acessado através deste link: <<https://www.dropbox.com/s/rfomf1n96389bqe/Coment%C3%A1rios%20dos%20demais%20usu%C3%A1rios.docx?dl=0>>. Lá, é possível encontrar as frases realçadas com cores distintas para cada sentimento identificado.

Os sentimentos predominantes, buscados e encontrados, foram: 1. Raiva, indignação e/ou ódio (destaque em vermelho); 2. Rebaixamento, minimização, subjugação e/ou inferiorização (destaque em roxo); 3. Esperança, salvação e/ou “solução” (destaque em verde); 4. Informação/dados/documentos questionáveis (sem fonte ou com referência pouco científica) e/ou “desinformação” (destaque em cinza); 5. Nojo, desprezo e/ou repulsa (destaque em verde-oliva); 6. Paranoia, desconfiança, medo e/ou discursos e delírios persecutórios (destaque em um tom próximo ao verde-água/azul petróleo).

Os critérios de adequação a tais sentimentos foram: frases com palavras ofensivas, tom agressivo, momentos de expressão corporal explosiva

(como, por exemplo, bater na mesa ao falar de determinados grupos sociais e outros assuntos, o que foi anotado junto à transcrição do discurso em vídeo e segue disponível nos apêndices); sobre assuntos envolvendo assassinatos, impunidades e outros, foram alocados ao Sentimento 1. Locuções envolvendo o rebaixamento, subjugação ou inferiorização de determinados grupos - ex.: “[...] estudantezinhos e pessoas insignificantes [...]” (DE CARVALHO, 2018b), vide Apêndice B -, pessoas, movimentos e fatos históricos - ex.: “[...] os outros movimentos populares de outras épocas, eram um micho” (DE CARVALHO, 2018a), vide Apêndice A, assim como a minimização de atos, reações e consequências relativamente graves, mas que foram consideradas como “só” algo superficial, normal e aceitável - ex., a seguinte frase sobre Bolsonaro: “Ele nunca pregou violência nenhuma contra pessoas desarmadas e muito menos contra inocentes desarmados. [...]. O bom senso é que a violência armada tem que ser respondida com a violência armada maior” (DE CARVALHO, 2018b), vide Apêndice B, foram alocadas ao Sentimento 2. Orações como “[...] 2013, 2015 e agora, essa campanha pelo Bolsonaro, tem o povo inteiro participando, então tudo bem, temos uma história presente no qual todo mundo está participando”, “É aí que nós temos que apostar”, “Essa é a nossa identidade agora”, “E tá tentando, pela primeira vez na vida, criar uma democracia”, “Nós estamos treinando uma democracia agora, no presente”, “Mas nós podemos obter uma outra vitória que não seja de Pirro”, “Agora nós podemos eleger o Bolsonaro sem precisar comprometer nada”, “Então, vamos dizer, a aspiração nacional se condensou, mal ou bem, na pessoa do Bolsonaro”, “O Bolsonaro é o Brasil”, “Se o Bolsonaro sobrevive, o Brasil sobrevive; senão, não”, “E nós estamos conseguindo quebrar isso pela primeira vez”, “Nós temos, pela primeira vez, um sentimento de unanimidade”, Então agora que nós estamos empenhados nessa luta contínua desde 2013 até agora, nós não podemos deixar isso apagar” (todas mencionadas por De Carvalho, 2018, e transcritas no Apêndice A) foram classificadas com Sentimento 3, sendo importante ressaltar que, nesse discurso, quase todas as sentenças de esperança se referem ao Bolsonaro e à sua eleição, bem como às manifestações de 2013 e 2015. Sentenças sem referência ou com referência passível de questionamento e verificação (como, por exemplo, uma série de conversas e mensagens via WhatsApp que Olavo de Carvalho cita em seu segundo vídeo, com transcrição no Apêndice B) foram alocadas ao Sentimento 4. Frases como “[...] aqueles papagaios, aquelas jiboias, toda aquela coisa do Modernismo, tudo isso é absolutamente ridículo”, “[...] aquele bando de .. de antifas invadindo lá para bater em todo mundo e impedir a exibição do filme [...]”, “[...] respeito a sua farda, tanto respeito que acho que ela vai vomitar você aí na esquina” (DE CARVALHO, 2018), vide transcrições no Apêndice B, foram alocadas ao Sentimento 5. É válido observar que, sobretudo para este sentimento, foi preciso analisar mais cautelosamente o áudio dos vídeos para observar o tom de voz de Olavo de Carvalho, dado que

o Youtube prevê, nas suas diretrizes, penalidades para certos tipos de discurso envolvendo determinados termos que Olavo de Carvalho sabia que não poderia pronunciar. Por fim, frases como “[...] é realmente uma mentalidade psicopática”, “[...] estamos sob o poder desta gente, não é uma trama assassina, são dezenas de tramas assassinas, todas articuladas”, “[...] tramas para assassinar o Bolsonaro já vêm de longe”, “Se isso não é uma trama assassina, eu não sei que raio de coisa que é” (DE CARVALHO, 2018), proferidas, sobretudo, no segundo vídeo (vide Apêndice B), foram caracterizadas com o Sentimento 6. Finalmente, também é importante dizer que sentenças podem ser alocadas em mais de um sentimento, e justamente para evitar tamanha poluição visual com muitas cores distintas que foram utilizadas, às vezes, em uma mesma frase com vários sentimentos simultâneos, o documento com a distinção por cores foi alocado no link previamente citado. Além disso, é importante lembrar que não foi usado nenhum tipo de software para análise qualitativa, como o Atlas.TI, embora haja a pretensão de utilizá-lo futuramente para verificar os possíveis erros existentes de uma análise mais manual (embora ainda digital, fazendo uso de softwares como Microsoft Word e Microsoft Excel), e que além das frases (cada frase corresponde a um ou mais sentimentos - a contagem e a associação aos sentimentos é feita por frases, não por palavras), também foram contabilizadas as palavras referentes a determinados sentimentos, mas o número total de sentimentos foi associado somente a cada frase e não a cada palavra individualmente (para evitar uma contagem excessiva de cada termo e atribuí-lo a um sentimento).

Ademais, no primeiro vídeo (Apêndice A), as palavras mais repetidas, das 1036 totais (100%), foram (em ordem de maior para menor densidade): “agora” (15 ocorrências, 2% do total), “nacional” (12 ocorrências, 1% do total), “isso” (12 ocorrências, 1% do total), “então” (12 ocorrências, 1% do total), “tudo” (11 ocorrências, 1% do total), “povo” (11 ocorrências, 1% do total) e “memória” (9 ocorrências, 1% do total). Tais dados foram obtidos com a ferramenta online Word Counter 360^o, disponível em: <pt.wordcounter360.com>. Utilizando-se da mesma ferramenta, foi possível constatar que, no segundo vídeo (Apêndice B), as principais palavras mais repetidas, das 811 totais (100%), foram: “Bolsonaro” (11 ocorrências, 2%), “para” (8 ocorrências, 1%), “juiz” (8 ocorrências, 1% - referia-se a Juiz de Fora, MG, onde Bolsonaro foi esfaqueado), “fora” (8 ocorrências, 1%), “isso” (7 ocorrências, 1%), “tudo” (6 ocorrências, 1%), “aqui” (5 ocorrências, 1%).

Além da verificação do próprio discurso de Olavo de Carvalho, também foram analisados os comentários primários (e não os secundários, ou seja, aqueles que obtiveram respostas de outros usuários) que outros internautas fizeram no primeiro vídeo mencionado (Apêndice A), com o intuito de identificar se os mesmos concordam, discordam ou têm posição neutra em relação às falas de Olavo de Carvalho. Infelizmente, não será possível analisar o segundo

dada a vasta quantidade de informação (há mais de 5000 comentários), o que exigiria o uso de softwares voltados para análise textual e mais tempo para obter resultados mais confiáveis. Assim como, no caso da análise dos comentários em si, os sentimentos analisados foram somente “aprovação/comentário positivo”, “neutro/indiferente/assuntos não-relacionados” e “desaprovação/comentário negativo”. Tal estudo é necessário pois, para além de apenas identificar os sentimentos de um só transmissor de ideias, é preciso avaliar se este teve ou não resposta positiva de seu público (os internautas que assistiram ao vídeo e teceram comentários dentro da plataforma), possivelmente influenciando-o digitalmente (embora não seja possível afirmar com certeza sem dados de *survey* ou entrevista direta para isto).

A metodologia acima indicada pode ser compreendida enquanto a mais apropriada para lidar com essa especificidade do tema pois, conforme havia afirmado McLuhan (1964:1), “o meio é a mensagem, [... então], consequências pessoais e sociais de qualquer meio [...] resultam da nova escala que é introduzida em nossos negócios por cada extensão de nós mesmos ou por qualquer nova tecnologia». Por conseguinte, analisar apenas o discurso de Olavo de Carvalho e os comentários dos usuários sem realizar uma revisão de literatura sobre o assunto e sobre os usos das novas plataformas digitais, é como estudar apenas a mensagem, sem se atentar para o meio utilizado e, de certa forma, para a sua influência nos próprios usuários (demais internautas que o veem) - afinal, «[...] longe de ser apenas uma ferramenta, a internet é um elemento decisivo da composição da subjetividade contemporânea, definindo, portanto, o tipo de sujeito que se espera para adequar-se ao mundo constituído por ela» (BIALER; VOLTOLINI, 2017:59).

Neste sentido, o presente texto também objetiva recuperar o que já foi escrito acerca da Internet, em seu âmbito social, justamente para compreender o porquê de haver um “colapso mental de vários graus, [...] resultado muito comum de desenraizamento e inundação com novas informações e novos e infinitos padrões de informações” (MCLUHAN, 1964:7). E o mesmo se aplica para novas desinformações, bem como novos padrões de desinformações. Para compreender isto, é preciso pensar, brevemente, nas origens e alterações das tecnologias que mudaram estruturas de acesso à mídia, e quem são (ou melhor, genericamente, com base em dados estatísticos pré-existentes, quem costuma ser - pois os indivíduos analisados neste trabalho terão seu anonimato preservado), como agem e o que dizem seus usuários.

DILEMAS DA INTERNET NA ATUALIDADE

Ao analisarem o trabalho de Turkle (2011), Bialer e Voltolini (2017) compreendem que a tecnologia tem sido utilizada, para além das tradicionais funções de armazenamento de dados, como uma simuladora de “[...] com-

panhia, emoções, ocupando uma posição de parceria para tamponar a solidão humana, agravada em parte pela própria imersão nessas modalidades de tecnologia” (BIALER; VOLTOLINI, 2017:61). Assim, é importante observar que, para além de um mero compartilhamento de informações - verídicas ou não -, ao transmitir suas ideias na plataforma, um Youtuber também pode procurar, com isso, ter certo alcance, ser ouvido e comentado, e isto preferencialmente por pessoas humanas, não robôs. De modo equivalente, usuários que assistem aos conteúdos não raro buscam por outros internautas, nas sessões de comentários dos sites de entretenimento, para que possam identificar o que outras pessoas estão pensando (e, inclusive, avaliar suas críticas publicadas) acerca daquele tema, talvez como forma de “ver externalizadas pelo outro emoções que lhes são próprias [...]” (ALBERTUNI; STENGEL, 2017:188). Esta é uma característica tão humana, mas que, por meio da máquina, tornou-se ágil, corriqueira e tão recorrente que se confunde, com certa frequência, sua origem com a própria origem da Internet e de um vasto sistema cibernético de representações e signos.

Contudo, não são apenas desses fenômenos (o ápice do uso do Youtube - sendo que este foi criado apenas em 2005 - ou, até mesmo, a própria origem da Internet) que derivam as ondas de propagação dos diversos nacionalismos, individualismos, desinformações e discursos de ódio: na década de 60, McLuhan já havia escrito que “a impressão criou o individualismo e o nacionalismo no século XVI” (MCLUHAN, 1964:9). E, certamente, os eventos da Segunda Guerra Mundial e os efeitos das propagandas nazistas, já no século XX, não podem ser desconsiderados ou minimizados. Portanto, não se pode afirmar que a internet em si, ou o próprio Youtube, criaram algo exatamente novo no que se refere à veiculação, por parte de seus usuários, de ideias antidemocráticas. No entanto, também não se pode afirmar que não houve algo novo, propriamente dito, pois esta é a primeira vez que há uma rede tão interconectada e com fluxos de dados tão acelerados. O problema que se tem colocado em questão é como lidar com tais novidades e suas propagações:

Pois, ao operar em sociedades com uma nova tecnologia, não é a área incisada que é mais afetada. A área de impacto e incisão é entorpecida. É todo o sistema que é alterado. O efeito do rádio é visual, o efeito da foto é auditivo. Cada novo impacto muda as proporções entre todos os sentidos. O que buscamos hoje é um meio de controlar essas mudanças nas proporções sensoriais da perspectiva psíquica e social, ou um meio de evitá-las completamente. Ter uma doença sem seus sintomas é ser imune. Nenhuma sociedade jamais soube o suficiente sobre suas ações para desenvolver imunidade a suas novas extensões ou tecnologias. Hoje começamos a sentir que a arte pode fornecer tal imunidade. (MCLUHAN, 1964:12-13)

DISCRIMINAÇÃO E DESINFORMAÇÃO NO DISCURSO DE OLAVO DE CARVALHO

É possível se indagar o porquê de haver mencionado, anteriormente, algo sobre nacionalismo. Isto se deve ao fato de que Olavo de Carvalho, ao longo dos vídeos analisados (e, sobretudo, do primeiro), discursa quase que incansavelmente de modo oscilante entre dois extremos: a raiva, a indignação e o ódio - definindo o que é o «mal», a ser combatido; e a esperança, a expectativa positiva e o «remédio» para curar tal enfermidade. Neste sentido, toda a parte positiva de seu discurso (vide Apêndice A) dialoga, de alguma forma, ou com ideais nacionalistas, ou com a (à época, ainda almejada) eleição de Bolsonaro, ou ambos ao mesmo tempo. Qual é, contudo, a relação entre tais desejos nacionalistas e os discursos de ódio?

[...] sangue e nacionalismo parecem estar de fato mais completa e amplamente ligados no mundo como um todo. Todas as nações, quando estão em determinadas condições, pedem uma integral transfusão de sangue, geralmente exigindo que uma parte de seu sangue seja retirada. (APPADURAI, 2009:15)

Conforme demonstrado por Appadurai (2009), nacionalismos têm a tendência a promover, seja por meio de discursos e medidas oficiais do governo ou por meio de discursos informais de seus cidadãos (influentes ou não), discriminações e suas conseqüentes limpezas étnicas. Embora seja necessário afirmar, com certa ênfase e nitidez, que Olavo de Carvalho, em si, não tenha expressado com tais exatas palavras que gostaria de algo assim, esta não é uma característica que depende apenas de uma única e exclusiva figura, é algo estrutural dentro de um sistema considerado nacionalista. Desconsiderar, porém, a relevância de discursos com frases como “[...] o Brasil é um povo que está tentando se livrar de uma Elite criminosa que o explora, que abusa dele, que goza da cara dele” (referindo-se aos partidos tradicionalmente mais votados no país, universidades, à mídia e outras instituições), e a preocupação em tirar de cena tais atores pode ser um equívoco grave.

Para sanar tais “problemas”, surge a figura da esperança, expressamente personalizada no (à época, ainda) candidato Jair Bolsonaro:

Agora nós podemos eleger o Bolsonaro sem precisar comprometer nada, sem precisar entregar nada para esses vagabundos, é. Então, vamos dizer, a aspiração nacional se condensou, mal ou bem, na pessoa do Bolsonaro. Então é o que nós temos. O Bolsonaro é o Brasil. Se o Bolsonaro sobrevive, o Brasil sobrevive; senão, não. (DE CARVALHO, Olavo. 2018)

Ademais, observando mais atentamente o segundo discurso, é possível notar a quantidade de frases e termos que expressam ódio, indignação, raiva e

sentimentos semelhantes (inclusive, no segundo discurso, há 89 frases e sentimentos alocados nesta categoria, vide Tabela 1, sendo o sentimento mais predominante de todos, vide Gráfico 1), sobretudo ao citar conversas (que não se sabe se são reais ou não) de WhatsApp de grupos considerados, por Olavo de Carvalho, como “meios esquerdistas” (sic) que mencionam a ideia de se utilizar de pessoas negras, homossexuais e mulheres para atacarem Bolsonaro, antes de ser esfaqueado, para que, caso o mesmo reagisse, este pudesse ser denunciado como “fascista”, nas palavras de Olavo de Carvalho. Sendo verdadeira ou não (e, inclusive, tal diálogo foi classificado, aqui, como “informação questionável” e/ou “possível desinformação”, pois não há menção a fontes confiáveis que possam ter reproduzido o conteúdo citado), tal conversa, bem como a reação de indignação de Olavo frente a ela, revelam como grupos minoritários são compreendidos por este como uma “espécie” única, quase tão (ou mais) subversiva e potencialmente perigosas quanto, para ele, são as mídias, as universidades, os partidos políticos tradicionais e o “Foro de São Paulo”. Ao mencioná-los, também expõe frases que denotam sentimentos de paranoia, ameaça e/ou discurso persecutório, imaginando e supondo que os mesmos seriam, muito provavelmente, responsáveis por outras inúmeras tramas que visavam atacar o candidato. Destaca-se, aqui, que essa sensação constante de paranoia, ameaça e

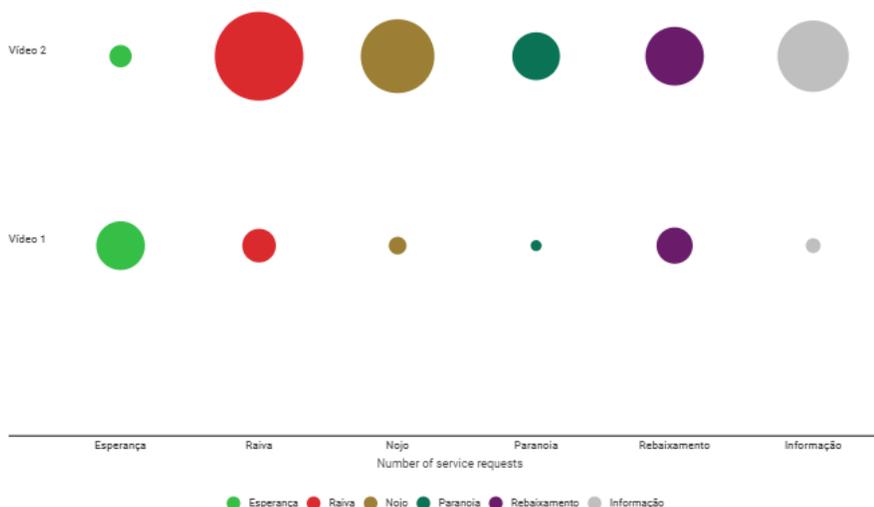
[...] incerteza está intimamente ligada à realidade de que os atuais grupos étnicos [e, no contexto da fala de Olavo de Carvalho, não somente os grupos étnicos, mas também todos os demais indivíduos anteriormente mencionados que compõem, na sua visão, um mesmo grupo antagônico aos seus interesses e aos interesses considerados por ele como do Brasil] contam-se às centenas de milhares e de que seus movimentos, misturas, estilos culturais e representações na mídia criam profundas dúvidas sobre quem exatamente faz parte de ‘nós’ e quem está entre ‘eles’. (APPADURAI, 2009:15)

Tabela 1 - Total de frases e sentimentos

TOTAL	VÍDEO 1					
59 FRASES	RAIVA	REBAIXAMENTO	ESPERANÇA	INFORMAÇÃO ?	NOJO	PARANOIA
TERMOS	29	22	46	3	3	1
FRASE	12	14	26	2	3	1
SENTIMENTOS	12	14	26	2	3	1
	COMENTÁRIOS NEGATIVOS		NEUTROS		POSITIVOS	
292 TOTAIS	4		21		117	
142 PRIMÁRIOS	2,82%		14,79%		82,39%	
TOTAL	VÍDEO 2					
114 FRASES	RAIVA	REBAIXAMENTO	ESPERANÇA	INFORMAÇÃO ?	NOJO	PARANOIA
TERMOS	217	60	9	67	57	51
FRASE	89	38	5	57	61	25
SENTIMENTOS	89	38	5	57	61	25

Fonte: Elaborado pela autora com base na transcrição do vídeo de Olavo de Carvalho, 2020.

Gráfico 1 - Representação dos dados brutos de frases e sentimentos



Fonte: Elaborado pela autora com base na transcrição do vídeo de Olavo de Carvalho, 2020.

Essa dicotomia entre “nós” e “eles”, da mesma forma que o binarismo entre falas de ódio e de esperança, apenas reforçam a polarização política pré-existente no país há algum tempo e que foi, sem dúvida, fortificada em um processo gradual após as manifestações de 2013 e de 2015, o que De Carvalho (2018) afirma ter sido um marco da “identidade nacional”. Tais dualidades e polarizações também reiteram o aspecto binário da própria linguagem computacional, bem como dos próprios sistemas de avaliações de comentários da maior parte das plataformas e redes sociais online: no Youtube, só se pode “gostar” ou “não gostar” de um vídeo ao avaliá-lo, e os comentários acerca do mesmo só podem ser igualmente positivados ou negativados, para além da possibilidade de serem apenas respondidos.

Este não é, contudo, um fenômeno exclusivamente brasileiro: países que têm enfrentado ondas de movimentos nacionalistas, de ultradireita e, geralmente, xenofóbicos, também parecem ter sofrido maiores polarizações. São os casos dos Estados Unidos com Trump, do Reino Unido com Boris Johnson, da Itália com Matteo Salvini, da Hungria com Viktor Orbán, da Polônia com Jaroslaw Kaczynski, das Filipinas com Rodrigo Duterte, de Israel com o personalista Benjamin Netanyahu (LOPES, 2019) e da França com, à época das campanhas brasileiras, a tentativa da candidata Marine Le Pen de se eleger.

Todos estes, direta ou indiretamente, parecem ter semelhanças (e, muito provavelmente, influências, sobretudo o primeiro) com o governo Bolsonaro e, conseqüentemente, com as falas de Olavo de Carvalho. De modo semelhante, todos parecem ter “inimigos” bem definidos em grandes blocos que se tornam seus alvos por estarem, teoricamente, no extremo oposto de seu ponto de vista, ou apenas por se posicionarem, na verdade, de forma minimamente oposta aos seus ideais e a favor de direitos humanos básicos:

No Brasil, esse pensamento seria incorporado pelo PT e pelo Foro de São Paulo. Nos Estados Unidos, pelo Partido Democrata, de Barack Obama. Na Europa, pelo Partido Trabalhista britânico, e por líderes como a chanceler Angela Merkel e as autoridades assentadas na sede da União Europeia. (LOPES, 2019).

Para além dos próprios partidos e demais instituições políticas, o “inimigo”, alocado em um bloco único, também se refere, para Olavo de Carvalho - e, muito provavelmente, para Bolsonaro que, até meados do início de pandemia de Covid-19, em 2020, recebia influência direta deste - a muitos outros atores: “[...] a Grande Mídia inteira, metade da classe política, uma grande parte do empresariado, o pessoal do Show Business, essa gente é a peste, esse pessoal tem que ser banido da vida pública para sempre” (DE CARVALHO, 2018), além, é claro, das universidades, onde, segundo o mesmo, essa “[...] elite dominante controla tudo, controla a opinião pública, controla o legislativo, controla o judiciário, controla a mídia, controla a universidade, controla até movimento de rua, e portanto só se faz o que ela quer” (DE CARVALHO, 2018). Aqui - e entende-se, como “aqui”, o presente tópico e sua inserção no ciberespaço -, é importante lembrar como o fluxo de informações é essencial para garantir a circulação de todo o tipo de ideia e conteúdo, inclusive este, mesmo fazendo referência a dados, documentos e informações passíveis de contestação. Percebe-se que

A velocidade e a intensidade com que elementos tanto materiais quanto ideológicos agora circulam através de fronteiras nacionais criaram uma nova ordem de incerteza na vida da sociedade. [...] Um tipo de incerteza é aquele que se reflete diretamente nos temas abordados pelo censo: quantas pessoas desse ou daquele tipo existem realmente num dado território? Ou, no contexto da migração rápida ou do movimento de refugiados, quantos ‘deles’ existem agora entre nós? (APPADURAI, 2009:15-16)

Além disso, os diversos antagonismos se fundem para criar um “inimigo comum” a ser detido: diferentemente da afirmação de Césaire - “[...] em suma, a mestiçagem, eis o inimigo. Não mais a crise social! Não mais a crise econômica! Já não há senão crises raciais! [...]” (CÉSAIRE, 1978, p. 50) -, aqui, todas as crises se unificam tendo, para o grupo opositor, um mesmo ponto de partida:

questões econômicas, sociais e raciais só existem porque “eles” criaram. Como resultado, difunde-se o discurso de que “essa gente”, “eles”, são o oposto não apenas de suas ideias, mas o oposto de Bolsonaro e, conseqüentemente, do Brasil, visto que há afirmação, já mencionada anteriormente, de que “Bolsonaro é o Brasil” - e tudo o que não é ele, portanto, não é e não está de acordo com o Brasil: e essa tal “mentalidade [‘psicopática’] já se incorporou à alma de todos os componentes da mídia, da alta política, do alto empresariado, e tá pegando até gente das Forças Armadas [...] estamos sob o poder *desta gente*, não é uma trama assassina, são dezenas [...]” (DE CARVALHO, 2018). A “essa gente”, é destinado todo e qualquer tipo de discurso que a segregue, pois é uma ameaça. Nas palavras de Olavo de Carvalho:

[...] Essa turma é muito perigosa, não tem moral nenhuma. Isso daí envolve a mídia, a Grande mídia inteira, metade da classe política, uma grande parte do empresariado, o pessoal do Show Business... essa gente é a peste, esse pessoal tem que ser banido da vida pública para sempre. (DE CARVALHO, 2018) Apêndice B.

Esse modo de divisão entre “essa turma” e “nós” não é recente: desde os princípios do colonialismo, já se provava existente: “[...] a violência do colonizado, já o dissemos, unifica o povo. Por sua própria estrutura, com efeito, o colonialismo é separatista e regionalista” (FANON, 1968, p. 73). Neste sentido, é preciso sempre pensar em como tais falas, vindas de um brasileiro de determinada classe socioeconômica, branco e autodenominado um “filósofo conservador”, em pleno século XXI, ainda reproduzem estruturas de um pensamento que ainda não foi descolonizado e, mais do que isso, parece suportar um ideal colonizador. O “outro”, ao qual se refere Olavo de Carvalho, é a toda a sorte de pessoas mencionadas em seus discursos, mas classificadas como algo único: os estudantes, pessoas negras, mulheres... Mas esse outro, assim como a noção de Orientalismo de Said, não é apenas imaginário, não surge misteriosamente no campo conceitual sem que haja poder suficiente para convencer:

[...] Ideias, culturas e histórias não podem ser estudadas sem que a sua força, ou mais precisamente a sua configuração de poder, seja também estudada. Achar que o Oriente foi criado - ou, como eu digo, “orientalizado” - e acreditar que tais coisas acontecem simplesmente como uma necessidade da imaginação é agir de má-fé. A relação entre o Ocidente e o Oriente é uma relação de poder, de dominação, de graus variados de uma complexa hegemonia, e é indicada com total precisão no título do clássico de K. M. Panikkar, *Asia and Western dominance [A dominação ocidental na Ásia]*. (SAID, 1996, p. 17)

Tal poder se traduz, no caso de Olavo de Carvalho, em uma estrutura muito bem definida que lhe garante visibilidade e capacidade de cooptação para que se acredite nesse ideal de “outro”: financiamento (seja através de

anúncios da própria plataforma, o Youtube, seja por meio de políticos e organizações em geral). É esse poder material, aliado a uma concepção de que há inúmeras crises interligadas (econômicas, sociais, raciais) com apenas um ator desencadeador, bem como a instabilidade política acentuada no período eleitoral - sobretudo na internet - que parecem conferir certo grau de autoridade e de convencimento que aloca tais minorias ao grupo da “peste”, o “mal” do país. Argumenta-se, aqui, porém, que isto não é novo: o “Brazil” apenas encontrou o porta-voz de todas as angústias herdadas do colonialismo e que, sob o disfarce de filósofo conservador, realça tudo o que essa camada da sociedade brasileira já pensava e já era: racista, misógina, LGBTQIA+fóbica... E, de certo, ao mencionar o termo “peste”, é perfeitamente possível associar tal fala a uma conduta que classifique determinados grupos enquanto ameaças, quase como um vírus a ser detido e que precisa ser contido para que não continue a se espalhar e a “contaminar” o restante. Para tal vírus, o tratamento sugerido pelo *youtuber* é simples: bani-los da vida pública. Para estes, o direito universal à respiração (MBEMBE, 2020) não deve apenas deixar de ser garantido - também deve existir uma série de mecanismos de sufocamento, em uma nítida necropolítica (MBEMBE, 2018) onde há a expressa intenção de que alguns podem e devem viver e ter atividade cívico-social, e outros não. É preciso, portanto, limpar e “purificar” esse sangue nacional que, em algum momento da história, se contaminou:

Em palavras mais simples, onde quer que, na história do homem, as linhas entre nós e eles tenham sido borradas nos limites e se revelado pouco claras por largos espaços e grandes números, a globalização exacerba essas incertezas e produz novos incentivos para a purificação cultural à medida que mais nações perdem a ilusão da soberania econômica ou do bem-estar nacionais. (APPADURAI, 2009:16)

Essa “humanidade” - que não é nem mesmo uma humanidade, pois é uma peste, um mal - pode, inclusive, ser relacionada a toda aquela “subhumanidade” mencionada por Krenak em seu livro “Ideias para Adiar o Fim do Mundo, pois são essas pessoas (pretas e pardas, quilombolas e indígenas...), além de outras (pois, para Olavo de Carvalho, tal grupo antagônico é ainda mais amplo e abrange até mesmo a mídia, em uma espécie de conluio contra o Governo), que compõem o grupo daqueles que, para um olhar ainda não descolonizado, estão “contra o progresso”, contra o “avanço” do Brasil:

Enquanto isso, a humanidade vai sendo descolada de uma maneira tão absoluta desse organismo que é a terra. Os únicos núcleos que ainda consideram que precisam ficar agarrados nessa terra são aqueles que ficaram meio esquecidos pelas bordas do planeta, nas margens dos rios, nas beiras dos oceanos, na África, na Ásia ou na América Latina. São caiçaras, índios, quilombolas, aborígenes - a sub humanidade. Porque tem uma humanidade, vamos dizer,

bacana. E tem uma camada mais bruta, rústica, orgânica, uma sub humanidade, uma gente que fica agarrada na terra. Parece que eles querem comer terra, mamar na terra, dormir deitados sobre a terra, envoltos na terra. A organicidade dessa gente é uma coisa que incomoda, tanto que as corporações têm criado cada vez mais mecanismos para separar esses filhotes da terra de sua mãe. (KRENAK, 2019, pp. 21-22)

Os saberes de tais povos que compõem a “sub humanidade”, assim como até mesmo os saberes científicos e universitários, são questionados por Olavo de Carvalho, como se não tivessem validade: seu discurso enfatiza constantemente a ideia de que todos esses sistemas de conhecimentos estão corrompidos, enviesados: algo que nos remete, ainda, à fala de Said sobre ser criticado pelo Ocidente, com frequência, por ser acadêmico e, ao mesmo tempo ativista - algo quase impensável, à época de sua obra, para sociedades “desenvolvidas” que prezavam pelo conhecimento objetivo, “apolítico” e “verdadeiro” (SAID, 1996, p. 22). Agora, para Olavo de Carvalho, até mesmo esse saber, representado pela visão das universidades, é passível de questionamento, pois se alega que este já não cumpre mais seu papel de imparcialidade. Parece haver um esquecimento - ou um pleno desconhecimento - sobre a premissa de Foucault, que compreende que “[...] um saber é também o campo de coordenação e de subordinação dos enunciados em que os conceitos aparecem, se definem, se aplicam e se transformam” (FOUCAULT, 2008 [1969], p. 204).

Por fim, quanto às referências a conteúdos que não foram oficialmente publicados por meios reconhecidos de informação, não se pode afirmar se são verídicos ou falsos, e este também não se configura enquanto o objetivo central do presente trabalho. Todavia, pode-se questionar o motivo pelo qual, sobretudo no segundo vídeo (Apêndice B), há tantas menções a fatos, mensagens e dados cujas fontes seguem faltantes: cerca de 57 frases continham algo do gênero. Sobre este ponto, é possível considerar que, talvez, haja uma conexão tão grande com laços que acabam sendo criados e fortificados - além de, muitas vezes, assumirem papéis múltiplos, como ser um professor e, ao mesmo tempo, ser um amigo (KADUSHIN, 2012); ou, como parece ser o caso, ser fã de Olavo de Carvalho e, ao mesmo tempo, assumir certa “intimidade” e nutrir certo “carinho” por sua figura, chamando-o de “mestre”, “mito” ou “professor” e preocupando-se com sua saúde, inclusive -, que possibilite, mais do que a própria verificação dos fatos, a crença (quase cega) nas informações repassadas. Afinal, conforme analisaram Banaji e Bhat (2019) na Índia (considerando seu período eleitoral à época), critérios relacionados à afeição, proximidade (emocional), intimidade e familiaridade com contatos do WhatsApp eram variáveis mais consideradas pelos usuários para acreditarem e repassarem ou não uma informação do que qualquer outro critério mais “científico” e “verificável” (como checar o site de origem, data, metodologia etc.), independente de seu grau de instrução - desmistificando a ideia de que pessoas formalmente mais

instruídas acreditariam menos, por essa razão, nas chamadas fake news. De fato, não se pode afirmar exatamente o mesmo para o Brasil sem uma pesquisa equivalente - e, novamente, este não é o foco principal desta análise-, até por tratar-se de outro país e com condições históricas, sociais e culturais distintas, mas é possível pensar em tal hipótese dadas suas outras similaridades (a Índia também é considerada um país em desenvolvimento e lida com questões relacionadas ao acesso à educação e demais desigualdades que poderiam estar associadas à disseminação e à crença nas notícias intencionalmente falsas).

Além disso, é preciso se atentar para o fato de que analisar um texto por meio de análise de discurso e de análise de sentimentos também tem seus desafios e seus possíveis erros de interpretação. Afinal, “uma coisa é analisar pegadas, estrelas, fezes (animais ou humanas), catarros, córneas, pulsações, campos recobertos de neve ou cinzas caídas de cigarros; outra, é analisar escrita ou pintura ou discurso” (GINZBURG, 2008:120), dado que o autor compreende que natureza e cultura têm suas distinções. Inclusive, ao escrever sobre Morelli, Ginzburg (2008:121) também observa os signos “involuntários”, que ocorrem tanto na pintura quanto na própria fala e nas expressões corporal e facial, compreendendo que estes podem ter tanta complexidade quanto aqueles mais facilmente observados. Neste sentido, ao reproduzir a suposta frase de uma (novamente) suposta professora de Filosofia da UNICAMP, Olavo de Carvalho não apenas reitera e completa as (mais uma vez) supostas palavras dela: “[...] Ou seja, ‘eu não quero violência, mas não fizeram a violência direito’, tinha que fazer até o fim e matar o cara [e ele bate na mesa neste momento]”, é preciso observar não apenas a mera transcrição de sua fala, mas também a nota de ação que ocorreu naquele instante: o “bater na mesa”, logo após uma frase que se remete ao tema da violência, pode ser tão significativo quanto a própria reprodução da frase. Ao mesmo tempo, atribuir milhares de significados a tal gesto também pode ser um tanto perigoso e ingênuo, principalmente visto que este não é um trabalho de Psicologia, propriamente, e nem objetiva estudar, cientificamente, as nuances das microexpressões faciais e expressões corporais. Contudo, ignorar tal ação e não alocá-la ao sentimento mais adequado para esta análise (raiva, indignação e/ou ódio, no caso) também seria um processo ainda mais desidioso.

A REPRODUÇÃO DO FENÔMENO ATRAVÉS DOS COMENTÁRIOS

Ao aprovarem, agirem de modo indiferente ou desaprovarem o vídeo, os internautas que teceram seus comentários também contribuíram, em algum grau, tanto para a maior exibição do conteúdo (que, inclusive, alcançou, no caso do primeiro vídeo mencionado no Apêndice A, 34.314 visualizações no Youtube, 4 mil avaliações positivas com “gostei” e 35 avaliações negativas com “não gostei”; e, no caso do segundo vídeo mencionado no Apêndice B, 734.156

visualizações, 106 mil avaliações com “gostei”, 1,5 mil avaliações com “não gostei”), quanto para incentivar (ou desincentivar, no caso dos apenas quatro comentários primários negativos, de 142 primários totais) e elogiar Olavo de Carvalho. É importante ressaltar que nenhum comentário, no caso do primeiro vídeo (cujos comentários foram analisados), faz menção às referências documentais usadas pelo *youtuber*. E, ao indagar-se o porquê, pode-se recorrer ao que Contrera (2006) denominou como o potencial enfeitiçador da imagem. Este, por sua vez, é

[...] amplamente usado em nossos dias pela televisão, pelo cinema, pela internet, pela publicidade, pela moda. E isto lança uma luz, por exemplo, sobre os mecanismos de vinculação e seus efeitos psicológicos e cognitivos que constituem o recente fenômeno da teleparticipação e da tele dependência, permitindo compreendê-los melhor. Assim os hard-users poderiam ser comparados a zumbis contemporâneos, enfeitiçados pelas imagens ao extremo, a ponto de perder a própria identidade, que se funde psicologicamente ao universo simbólico da mídia eletrônica. (CONTRERA, 2006:119)

E isto não acontece subitamente: as pessoas não se deixam enfeitiçar, repentinamente, pelo que é dito (na televisão - filmes, novelas, noticiários - ou na Internet - nos vídeos, notícias e postagens das redes sociais): faz parte de um longo processo onde se perde, gradualmente, o “[...] contato com as percepções concretas e as imagens somato-motoras, indispensáveis para a formação da consciência humana (o que implica também em autoconsciência)” (CONTRERA, 2006:123-124). É esse potencial, associado à familiaridade anteriormente mencionada - e que se reflete, inclusive, no tipo de linguagem usado por Olavo de Carvalho, repleta de gírias, palavões e expressões informais (vide Apêndices A e B) que, ao mesmo tempo, associados a um ou outro conteúdo referencial filosófico considerado “erudito”, faz com que sua figura de “mentor” instigue certa sensação de confiança da parte de seus seguidores e de quem o ouve. Afinal, fala-se de modo acessível sobre temas, até então, quase inacessíveis em linguagem simples e popular. Alguns usuários que teceram comentários em seu primeiro vídeo, inclusive, mencionam que ainda são alunos do ensino secundário e que, apesar das dificuldades para ler os textos originais eventualmente mencionados (como de Platão, por exemplo), têm facilidade em ouvir os “resumos” e menções que Olavo de Carvalho faz sobre estes. Essa informação, não raro, é acreditada e repassada, mesmo sem verificar a autenticidade do autor original - algo que não é um fenômeno exclusivo do Youtube ou da Internet, como já foi mencionado, apesar de ter se intensificado com a velocidade dos fluxos de informação neste ambiente - cujas informações intermediadas, segundo Nöth observa dos estudos de Platão, podem trazer conhecimentos inferiores às informações obtidas por conhecimento direto (NÖTH, 1998:28). É preciso pensar que o mesmo se aplica, em maior ou menor

grau, a praticamente todos os tipos de mídia - e que exige, portanto, formação crítica suficiente para questionar as informações independente da plataforma utilizada. Pois:

Nesse sentido, a mídia (com seus códigos, suportes, etc.) impõe uma natureza, uma materialidade que já não é mais a da imagem endógena que o emissor imaginou, mas que é na verdade uma imagem de sua própria natureza midiática, uma imagem de si mesma (ou uma imagem auto-referente), traíndo a natureza da imagem endógena motivadora do processo e rompendo o vínculo com as imagens endógenas, criando e alimentando um universo de superficialidades irrefletíveis, que apenas se dão a devorar. (CONTRERA, 2006:123)

Além disso, é importante reiterar que o universo da cibercultura, bem como seu “território”, o ciberespaço, têm tantos sinais e signos que se conectam entre si e interligam os próprios usuários por meio de hiperlinks e algoritmos que é possível se questionar, com certa frequência, o que é fato e o que é apenas uma espécie de alegoria - tanto ao analisar os vídeos de Olavo de Carvalho, quanto ao analisar uma notícia vinda de um jornal eletrônico efetivamente considerado como confiável:

Meu computador me proporcionou uma revelação sobre a mitologia. Você compra um determinado programa e ali está todo um conjunto de sinais que conduzem à realização do seu objetivo. Se você começa tateando com sinais que pertencem a outro sistema de programas, a coisa simplesmente não funciona. É o que acontece na mitologia: ao se defrontar com uma mitologia em que a metáfora para o mistério é o pai, você terá um conjunto de sinais diferentes do que teria se a metáfora para a sabedoria e o mistério do mundo fosse a mãe. E ambas são metáforas perfeitamente adequadas. Nenhuma delas é um fato. São metáforas. É como se o universo fosse meu pai, ou como se o universo fosse minha mãe. (CAMPBELL, 1991 [1985]:31)

Ao comentarem, portanto, esse vasto conjunto de palavras, discursos e signos, os usuários também produzem e reproduzem seus próprios, repletos de sentimentos que podem ou não ser representados por aquele que decide gravar o vídeo e publicá-lo. Nem sempre, todos esses sentimentos são identificáveis. É possível, inclusive, que muitos tenham sido extranotificados ou subnotificados nesta avaliação. Contudo, a preocupação em não deixar de considerar uma determinada frase, como “[...] Então, é esse pessoal, com essa mentalidade, que fica se fazendo de coitadinho” (DE CARVALHO, 2018), vide Apêndice B, enquanto um modo de expressar um misto de sentimentos diversos (raiva, indignação ou ódio; inferiorização, minimização ou subjugação; nojo, repulsa ou desprezo), bem como analisar de modo menos digital e mais “humanístico” frase por frase, palavra por palavra e sentimento por sentimento foi, justamente, para sanar os dilemas advindos de uma análise simplista

que apenas classifica tais expressões. Caso procurasse apenas delimitar alguns termos e alocá-los, automaticamente, a um determinado sentimento, escapariam diversas expressões (inclusive corporais, já citadas aqui), bem como termos que, em outro contexto ou outro tipo de discurso, têm novo significado e nova expressão de sentimento que não a previamente delimitada. Segundo Nöth, inclusive, o que “[...] Peirce descreve não são classes aristotélicas de signos, mas aspectos de signos. Por isso, um mesmo signo pode ser considerado sob vários aspectos e submetido a diversas classificações” (NÖTH, 1998:11).

Outro dilema, ainda referente à quantidade de informações com referências faltantes e ao silêncio dos internautas quanto a isso, volta-se para a dimensão, muito recorrente na era pós-moderna, de que tudo pode ser aceitável a depender de determinado ponto de vista - o que pode ser ótimo para considerar novas abordagens para além de métodos tradicionalmente científicos, mas também pode ser péssimo pela mesma razão. Este também não é o objeto central desta análise, mas é importante observar que, utilizando-se desse mesmo discurso, admite-se uma série de aberturas para que fake news e conteúdos questionáveis circulem e sejam repassados livremente com a justificativa de serem “apenas uma opinião”. Não se trata de argumentar que há apenas uma verdade universal de todos os fatos existentes, mas que, a depender do dado a ser analisado e compartilhado, há, de fato, um estudo mais minucioso que conduziu àquela conclusão. Ambos podem ter razão, como Ionesco (2015[1959]) declara no diálogo de Bérenger e Jean, em *O Rinoceronte*, mas é preciso que ambos (não importa quem ou qual grupo) apresentem análises com critérios minimamente científicos e referências que abarquem suas afirmações - o que, normalmente, não ocorre em certas plataformas da Internet e não ocorreu, de fato, na maior parte das falas de Olavo de Carvalho. Há, ainda, uma dimensão de crença tão sincera naquilo que não é necessariamente sincero que o internauta, não raro, sente-se como suficientemente consciente para discernir o que é fato do que não é. Ao alegar que este não leu o suficiente, rebela-se. Como diz Jean, também em *O Rinoceronte* (Ionesco, 2015[1959]:73): “Eu, inconscientemente? Sou senhor dos meus pensamentos, não me deixo levar por eles. Eu vou em frente, sempre em frente!”. Essa espécie de rebeldia em aceitar que pode se que não esteja certo, ou pode ser que a referência intelectual na tela (Olavo de Carvalho, neste caso) não esteja certa, também parece estar relacionada a uma constante disputa intelectual que volta, mais uma vez, a se referir à dicotomia, ao binarismo conceitual e à polaridade política. O outro não pode estar certo. Porque se ele está, eu estou errado. Minha referência não pode estar errada. Porque se estiver, o outro estará certo. É preferível negar, portanto, a possibilidade de equívoco e não questionar, do que agir de modo que, inclusive, os outros usuários da rede, seguidores de determinada figura, questionariam - seria quase como uma traição, uma deserção. Portanto, nada se fala, sendo constrangido, inclusive, pelos

demaís: os poucos quatro comentários negativos, mas que também não questionavam as referências de Olavo de Carvalho, receberam diversas respostas de seus seguidores com ataques. O mesmo, muito provavelmente, aconteceria com qualquer um que ousasse questionar, sendo ou não seguidor do próprio. Destarte, por ser um fenômeno de rede, é quase impensável dissociar tal realidade de conexões dos fatos. Aceitar o outro, sendo o outro todo aquele que diverge, não é como o conformismo de Jean ao dizer que “cada um respira como pode! Você não gosta da minha respiração, e eu não gosto da sua” (IO-NESCO, 2015[1959]:77). O outro não pode existir, não pode participar da vida pública (como afirmou Olavo de Carvalho em 2018, vide apêndice B), não pode falar, não pode respirar.

E todo esse discurso, embora nem sempre seja reiterado com as mesmas palavras nos comentários, é confirmado pela aprovação destes. Olavo de Carvalho fala por eles. Não precisam reiterar, apenas agem comentando, elogiando e avaliando. Conforme já afirmara Debord:

Em relação ao homem que age, a exterioridade do espetáculo aparece no fato de seus próprios gestos já não serem seus, mas de um outro que os representa por ele. É por isso que o espectador não se sente em casa em lugar algum, pois o espetáculo está em toda parte. (DEBORD, 1997: 24)

É possível indagar-se, com certa razão, qual o papel governamental em todo esse fenômeno. É nítido que, dado a complacência que todos os discursos aqui analisados trouxeram ao (à época, ainda) candidato Jair Bolsonaro, Olavo de Carvalho, assim como outros com o mesmo posicionamento, foram elogiados e beneficiados: após ser eleito, Bolsonaro, enquanto presidente, esteve atento, por um bom tempo, às falas de Olavo de Carvalho, sendo este sua espécie de mentor ou “guru”. Era vantajoso mantê-lo falando e representando não apenas ideais semelhantes, mas também promovendo, com o seu apoio, o que Debord afirma ser

O governo do espetáculo que, no presente momento, detém todos os meios para falsificar o conjunto da produção tanto quanto da percepção, é o senhor absoluto das lembranças, assim como é senhor incontrolado dos projetos que modelam o mais longínquo futuro. Ele reina sozinho por toda parte e executa seus juízos sumários. (DEBORD, 1997:174)

Neste sentido, é possível recuperar os estudos de Nye (2011) que enfatizam, com base teórica gramsciana, o papel e a relevância de um “poder brando” (ou Soft Power) para manter ou elevar a posição um determinado Estado. Por meio de atração e produção culturais, mídias, promoção de idiomas - e, por que não, vídeos de youtubers relativamente famosos que apoiem determinados governos e suas políticas de Estado? -, é possível não apenas expandir seus

interesses para seus próprios cidadãos, mas também para cidadãos de todo o mundo. Dado que já foi afirmado, aqui, que todo esse fenômeno não é exclusivamente brasileiro, nem mesmo exclusivamente cibernético, faz-se necessário considerar tais variáveis e a atuação conjunta, em nível sistêmico, que permitem a perpetuação de discursos, como os aqui estudados, em plataformas de grande repercussão - para além de seus possíveis efeitos, consequências, do que não é dito explicitamente e dos mal-entendidos, que são justamente “o meio de comunicação do não-comunicativo”¹ (ADORNO, 1962, p. 248).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Foi possível constatar, neste estudo, que houve a presença majoritária de comentários positivos acerca do primeiro vídeo citado (de Olavo de Carvalho), e a predominância de sentimentos como esperança (também no primeiro vídeo) e ódio, raiva e/ou indignação (no segundo vídeo). Apenas tais dados, contudo, não realizam a tarefa completa da análise textual almejada nesta análise: portanto, foi preciso recorrer à verificação cautelosa de frases e expressões que não apenas denotavam tais sentidos e expressavam esses sentimentos, mas também eram direcionadas e se referiam a grupos específicos.

Tais grupos, como estudantes universitários, jornalistas e outros foram, ao longo das falas de Olavo de Carvalho, classificados como um grande grupo antagônico à sua posição, à posição do (na época) candidato Jair Bolsonaro e, conseqüentemente, à posição que julgava ser oficialmente a ideal para o Estado brasileiro. Deste modo, é possível concluir que, sim, houve discursos discriminatórios onde indivíduos pertencentes a este grande grupo de oposição foram, inclusive, insultados (direta ou indiretamente) e subjugados. Por outro lado, os sentimentos de esperança presentes, sobretudo, no primeiro vídeo (Apêndice A), quase sempre se remetiam às manifestações de 2013 e 2015, à figura de Bolsonaro e de sua possível eleição, a uma novidade democrática e à “inérita” identidade nacional que estavam por vir. Tudo o que corroborava para que estes pontos fossem questionados era considerado oposto e, como consequência, inferiorizado.

Ademais, quanto à propagação de desinformação, notícias falsas e eventuais dados questionáveis, não é possível concluir, com exatidão, se as informações apresentadas são ou não verdadeiras, mas carecem, em sua maior parte, de fontes e referências para verificação. No entanto, dado o alto índice de frases (57 de 114 frases, no total, no caso do segundo vídeo - Apêndice B -, e 2 de 59, no caso do primeiro vídeo - Apêndice A) que mencionavam determinados estudos, movimentos, conversas e dados que não possuíam citação correta para que fossem verificados, pode-se afirmar que a falta de re-

¹ Em espanhol: “Los malentendidos son el medio de comunicación de lo no-comunicativo” (ADORNO, 1962, p. 248).

ferência e de acesso aos conteúdos comentados ao longo de seus vídeos, bem como a ausência de comentários, no caso do primeiro (destaca-se, aqui, que os comentários do segundo vídeo não foram analisados, vide Metodologia), que questionavam tal fato, podem indicar certa indiferença à necessidade de citação para que se acredite, aprove ou até mesmo elogie um transmissor de conteúdo: afinal, há 117 comentários positivos dos 142 comentários primários observados, correspondendo a 82,9% de aprovação sobre o total observado - e nem mesmo os comentários neutros ou indiferentes têm menções sobre as citações a tais conteúdos, ainda que frases com tal característica tenham sido menos frequentes no primeiro vídeo do que no segundo.

Finalmente, a revisão de literatura acerca do tema também possibilitou observar as nuances e os limites da abordagem selecionada, pois lidar apenas com recursos de vídeo para alocar frases a determinados sentimentos também pode ser algo arriscado. Contudo, dada a pouca possibilidade de diálogo que parece haver, inclusive nos comentários dos vídeos, com os usuários e com o próprio transmissor de conteúdo, talvez esta tenha sido a abordagem mais apropriada, dentro do possível, para verificar as hipóteses previamente mencionadas - e que foram, de certa forma, confirmadas: de modo muito semelhante à polarização política já existente no Brasil desde pouco antes das eleições (e que se intensificou gradualmente), a dicotomia ideológica oscila, assim como o zero-e-um da linguagem computacional binária, entre extremos de ódio, raiva e indignação (associados, geralmente, aos grupos considerados contrários), e o ápice da esperança (associada, geralmente, à vitória de Bolsonaro, como uma espécie de salvação vitoriosa para todo o país).

APÊNDICES

Apêndice A - Transcrição 1

Transcrição elaborada pela autora (2020) com base no vídeo de:

DE CARVALHO, Olavo (a). Olavo de Carvalho - Terceiro Encontro Europeu do COF (Portugal). Youtube. 5 de agosto de 2018. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=r1M9g0cHRfE>>. Acesso em 20 de junho de 2020.

“Bom, em geral, essa busca de identidade nacional tomou o rumo sociológico, a ideia de você buscar constantes, poderiam ser buscadas na geografia, por exemplo, a cor local no tempo do Romantismo, e depois a paisagem, o culto da paisagem nacional, *aqueles papagaios, aquelas jiboias, toda aquela coisa do Modernismo, tudo isso é absolutamente ridículo*, porque a identidade nacional é uma memória, ela não é uma constante sociológica, ela não pode ser buscada sociologicamente, ela tem que ser buscada na memória dos grandes feitos realizados em comum, se não fez nada em comum, então não tem identidade nacional, é melhor começar a fazer alguma coisa junto para poder ter

alguma identidade nacional. *Por exemplo, eu acho aquelas manifestações de 2013 e 2015, aquilo ali marca uma identidade nacional, foi uma coisa que todos nós fizemos juntos, nós nos lembramos de ter feito isso. Agora, outras coisas que os brasileiros fizeram em outras épocas parece que não comprometem uma maioria da população. Foi só uma partezinha que fez. Por exemplo, nossa participação na Segunda Guerra, foi meia dúzia de soldados, na época que voltaram, a nação inteira se sentiu comovida, sentiu que tinha participado daquilo mas na geração seguinte já tinha esquecido. Não podemos apelar para essas coisas. Temos é que começar a fazer coisas juntas, mobilizar nosso povo, para criar memórias.* Se criar uma memória mais recente, o que acontece, acontece como na neurologia, se você começar a treinar uma memória mais recente, a memória remota começa a voltar. *Não é a coisa de ficar fuçando constantes, o que fazíamos no século 18, isso não adianta mais, nós temos é que ativar o mecanismo criador da memória, que é a ação que o povo empreende junto. Não sei se ficou claro isso daí.»*

“É exatamente assim. Quando você começa a agir de uma maneira mais clara no presente, a história toda começa a se esclarecer, volta. Todas essas técnicas de memória que têm começam a atuar no presente, numa situação presente, e depois a sua memória antiga começa a voltar. Você pega esses cursos maravilhosos de técnicas de memória, não sigo nenhuma mas admiro todas elas, você não vai começar a revirar coisas da infância do freguês, vai fazer funcionar a memória agora, e à medida que a memória do presente melhora, a do passado vai começar a voltar, porra. É simples isso aí. Então, eu acho que esse movimento de 2013, 2015 e agora, essa campanha pelo Bolsonaro, tem o povo inteiro participando, então tudo bem, temos uma história presente no qual todo mundo está participando. É aí que nós temos que apostar. Essa é a nossa imagem. Essa é a nossa identidade agora. O que que é o Brasil no momento? O Brasil é um povo que está tentando se livrar de uma Elite criminosa que o explora, que abusa dele, que goza da cara dele. E tá tentando, pela primeira vez na vida, criar uma democracia, porque tudo que se fala de democracia hoje, o pessoal fala mas não sabe nem o que quer dizer, só a dobradinha tucano petista, é isso que eles chamam de ‘a nossa ordem democrática’, isso tudo é uma farsa. Na verdadeira democracia, a vontade do povo tem que valer alguma coisa, porra, né. Agora, no Brasil, o povo vota o negócio, no plebiscito, aí vem a elite e desobedece tudo, e chama isso de democracia. Não. Então, perai, tá invertendo tudo. Nós estamos treinando uma democracia agora, no presente. Então, a partir disso aí, se a gente intensifica a consciência disso, a gente começa a entender o nosso passado de uma outra maneira. A história do Brasil, pra mim, é a História da Revolução Brasileira. E o que é a Revolução Brasileira? A busca da democracia. É o povo contra a elite, contra o estamento burocrático, desde o tempo da colônia até agora, e o povo sempre se f.. ferra, ele sempre perde a briga. Agora, pela primeira vez na nossa história, nós temos

uma chance. A chance apareceu em 2015, quando o pessoal foi tudo para a rua e conseguiu pelo menos derrubar a Dilma. Eu era contra derrubar a Dilma, falava que derrubar a Dilma não adianta, você tem é que anular a eleição e fazer tudo de novo. Daí, fizeram um acordo entre o povo e a elite, entregaram a cabeça da Dilma e deixaram o resto tudo como estava. Então foi uma vitória de Pirro. Mas nós podemos obter uma outra vitória que não seja de Pirro. Agora nós podemos eleger o Bolsonaro sem precisar comprometer nada, sem precisar entregar nada para esses vagabundos, é. Então, vamos dizer, a aspiração nacional se condensou, mal ou bem, na pessoa do Bolsonaro. Então é o que nós temos. O Bolsonaro é o Brasil. Se o Bolsonaro sobrevive, o Brasil sobrevive, senão, não. Agora, se botarem lá um Alckmin ou coisa assim, aí acabou, daí sim, o estamento burocrático conseguiu estrangular completamente a vontade nacional. Eles conseguiram fazer um sistema em que essa elite dominante controla tudo, controla a opinião pública, controla o legislativo, controla o judiciário, controla a mídia, controla a universidade, controla até movimento de rua, e portanto só se faz o que ela quer. E nós estamos conseguindo quebrar isso pela primeira vez. Então, posso dizer, a história nacional, como a história da consciência nacional, começou agora. Nunca houve uma coisa dessa antes. Se você pegar os outros movimentos populares de outras épocas, eram um nicho comparado com o que tá acontecendo agora. Nós temos, pela primeira vez, um sentimento de unanimidade. E acho que talvez só tenha havido isso no tempo da Guerra do Paraguai, quando, bom, poderia ter começado uma grande identidade nacional a partir da Guerra do Paraguai, porque foi o entusiasmo nacional, mas daí deixaram passar esse... a coisa se esqueceu. Então existe um mecanismo entrópico, tudo o que o povo faz, em seguida, a geração seguinte apaga. Então agora que nós estamos empenhados nessa luta contínua desde 2013 até agora, nós não podemos deixar isso apagar. Isto é o Brasil. Isto que está acontecendo agora é, pela primeira vez, o povo brasileiro falando. Então isto é a nossa identidade. Não sei se está claro isso.»

Apêndice B - Transcrição 2

Transcrição elaborada pela autora (2020) com base no vídeo de:

DE CARAVLHO, Olavo (b). Olavo de Carvalho - Bolsonaro e os assassinos coitadinhos. Youtube. 07 de setembro de 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=N02U_kidfE8>. Acesso em 20 de junho de 2020.

“Alô, pessoal. Vamos tentar fazer aqui uma análise objetiva baseada nos documentos a respeito do que se passou ontem com o Bolsonaro. Em primeiro lugar, eu preciso dizer que tramas para assassinar o Bolsonaro já vêm de longe. Aqui, em agosto de 2017, estava viajando para outra cidade, aparece no WhatsApp a seguinte conversa nesses meios esquerdistas: a que horas ele chega? Parece que ele chega às 10h. Vamos no aeroporto esperar ele. Aí, a gente segue junto com o pessoal dele pra ficar sabendo melhor onde ele vai.

Eu vou dar uma facada no peito desse fascista filho da puta. Não, tá louca? Vai ser presa. Aí, tem um sujeito do PSOL que quer ir com a gente. Ele disse que tem coragem de se infiltrar. E assim por diante. E esse cara, esse cara do PSOL: esse cara é gay? Tem que ser um gay, um negro ou uma mulher, pra atacar ele pra filmar ele reagindo. Ou seja, você vai dar uma facada no ser e se ele reagir, ele será denunciado como fascista. Isso em agosto de 2017, ou seja, essa coisa já vem de longe, tá. Também aparecem as seguintes conversas nessa mesma época. Não, essa daqui é logo antes da viagem a Juiz de Fora. Bolsonaro em Juiz de Fora dia 6, vou ter a chance de dar a primeira facada da minha vida. Bolsonaro em Juiz de Fora, vamos geral cada um com uma pedra na mão. Seria “da hora” demais o Bolsonaro ser assassinado aqui em Juiz de Fora. Bolsonaro em Juiz de Fora, tomara que metam bala nele. Acho que se Bolsonaro vier para Juiz de Fora, alguém podia matar ele. Ô, gente, o Bolsonaro vai vir para Juiz de Fora, uma ótima oportunidade pra gente sequestrar ele e fazer umas torturas usadas na ditadura e depois matar com um tiro na testa, quem topa? Isso tudo antes da chegada dele. Se isso não é uma trama assassina, eu não sei que raio de coisa que é. E não pensem que essas coisas circulam só entre estudantezinhos e pessoas insignificantes. Porque, logo depois do atentado, apareceram pronunciamentos a favor do assassino, exaltando o assassino e fazendo abertamente apologia ao crime da boca de figurões universitários, como por exemplo, essa Taís Palhares, professora de Filosofia na UNICAMP. Prestem bem atenção à frase: sou totalmente contra a violência, mas faltou acabar o serviço. Ou seja, eu não quero violência, mas não fizeram a violência direito, tinha que fazer até o fim e matar o cara [e ele bate na mesa neste momento]. Aparece também esse Sr. Wilson Ramos Filho, que tem aqui um belo currículo universitário, mestre em Direito pela Universidade Federal do Paraná, doutor em Direito pela Universidade Federal do Paraná, Professor convidado da Universidade Pablo Olavide e tralalá... Diz ele: a faca, segundo consta, passa bem. Outra ridícula bolinha de papel. Ou seja, não foi nada, foi só uma bolinha de papel que jogaram na cabeça do Bolsonaro. Lembra-se desse episódio da bolinha de papel? Quem foi atingido por uma bolinha de papel e saiu choramingando, fazendo estardalhaço do diabo, foi o José Serra, um comunista histórico, cunhado do Salvador Allende, um dos dirigentes da Ação Popular Marxista-Leninista e um dos grandes protetores do Foro de São Paulo. É este que faz a choradeira e agora querem atribuir a mesma coisa ao Bolsonaro na hora que ele leva uma facada que corta o intestino, ameaça matar e faz ele perder 40% do seu sangue. Isto tudo é apologia “do” crime. Apologia “do” crime sem sombra de dúvida. Tem coisa mais interessante aqui. Veja... É... Aparece, também, um intelectual lá de Pernambuco, Sr. Bruno Nogueira, dizendo o seguinte: não, isso foi tudo uma encenação. Não, eles fizeram isso porque o Bolsonaro estava em último lugar nas pesquisas, então para levantar as preferências de votos dele, armaram este teatro. Quer dizer, foi tudo teatro.

Você vai lá e dá 40% do seu sangue... Você imagina a trama que precisaria para envolver nisso a Diretoria da Santa Casa, lá de Juiz de Fora, a diretoria do Hospital Albert Einstein, os médicos militares etc. etc. Tudo isso aí, Sr. Bruno Nogueira, intelectual pernambucano. Mas tem coisa mais bonita ainda. Quando houve a exibição do filme Jardins das Aflições, em Pernambuco, e houve aquela arruaça, aquele bando de ... de antifas invadindo lá para bater em todo mundo e impedir a exibição do filme, o que felizmente não conseguiram, eles tinham lá o apoio de quem? Do Sr. Adélio Bispo de Oliveira... Dizendo: tá aí a Escola sem Partido de Bolsonaro, seus neonazistas vestindo camiseta com a sua cara, e armas estampadas nas suas roupas, né... Ou seja, esse pessoal tá tudo unificado, é claro que isso daí é uma vasta trama, além de já ter aparecido os parceiros dele, um dando a faca para o outro, e tal.

Então não adianta vir aqui a Rede Globo, Seu Etchegoyen, o Seu Villas Bôas, e dizer que isso foi um louquinho que agiu isolado. Ora, vocês estão brincando comigo? Vocês são desinformantes, o Villas Boas é um desinformante, o Etchegoyen é um desinformante, não tem a menor dúvida! Vocês querem é proteger os participantes da trama criminosa para que nenhum deles seja pego. Ora, acontece o seguinte, o ano passado, o Bolsonaro já tinha dado uma entrevista falando de vários crimes que foram acobertados, o assassinato do prefeito de Campinas, do prefeito de Santo André, e outros crimes desse tipo que foram acobertados e no fim ninguém foi punido. É claro que, se for eleito, o Bolsonaro vai pôr em ação a máquina para investigar essas coisas. E esse pessoal não pode permitir isso de jeito nenhum. Então é urgente colocar panos quentes, né, e colaborando nisso, então, o Seu Villas Bôas e Etchegoyen. Não sei como esses camaradas têm a ousadia de fazer isso e ainda vestir uma farda do Exército Brasileiro, né, isso é que nem um coronel que discutiu comigo, uma vez, e fazendo esse tipo de coisa, e daí eu reclamei dele e ele disse “respeita a minha farda”. E eu disse “respeito a sua farda, tanto respeito que acho que ela vai vomitar você aí na esquina”, então, é a mesma coisa. Uma coisa ainda mais interessante, é a seguinte: esse mote de “a violência gera a violência”, “a pregação da violência gera a violência”, vamos lá: qual é a violência que o Bolsonaro pregou? Você pode acompanhar TODAS as entrevistas dele, tanto ao vivo quanto entrevistas escritas, o que ele prega é a reação armada aos criminosos armados. Ele nunca pregou violência nenhuma contra pessoas desarmadas e muito menos contra inocentes desarmados. Me mostre um caso, um único caso, ele nunca defendeu que se desse um tapa em um inocente. O que ele defendeu é quando a voz do povo e o bom senso é que a violência armada tem que ser respondida com a violência armada maior. Max Weber já definiu o Estado como o detentor do monopólio do uso legítimo da força física. Agora, se o Estado não usa a sua força física contra os criminosos, então ele tá jogando os criminosos contra os indefesos, que é exatamente o que o Estado Brasileiro tem feito há cinquenta anos, o Bolsonaro quer simplesmente acabar com isso.

Quer dizer, esse pessoal que tá aí matando, roubando, estuprando etc., aterrorizando a população, a ponto que nenhum brasileiro pode sair de casa mais, esse pessoal tem que ser enfrentado à bala, essa é a coisa mais óbvia do mundo. Então, essa é a violência que ele prega. Agora, esse pessoal que prega esse tipo de violência [apontando para as folhas das supostas mensagens de grupos de esquerda]. Vamos lá matar um homem desarmado. Eles fazem isso porque os comunistas sempre fizeram isto. Comunistas e seus simpatizantes são a facção humana que mais pregou e praticou a violência armada contra seus inocentes. Aquele cálculo modestíssimo do Livro Negro do Comunismo dá 100 milhões de mortos, porque depois da publicação desse livro, se descobriu que na União Soviética não foram 20 milhões, foram 70, igualzinho na China. Então, a comparação que eu faço é a seguinte: o Comunismo matou mais gente do que todos os terremotos, flagelos e epidemias do século XX, isso somando as duas guerras mundiais. Você viu, na Segunda Guerra Mundial, morreram 40 milhões de pessoas. Os comunistas mataram 4 ou 5 vezes mais, em tempos de paz, e da sua própria população. Então, é esse pessoal, com essa mentalidade, que fica se fazendo de coitadinho. Você sabe que o criminoso que fica se fazendo de coitadinho, de inocentinho para escapar da justiça, é realmente uma mentalidade psicopática, só que essa mentalidade já se incorporou à alma de todos os componentes da mídia, da alta política, do alto empresariado, e tá pegando até gente das Forças Armadas, meu Deus do Céu, ou seja, é mentalidade criminosa e psicopática, estamos sob o poder desta gente, não é uma trama assassina, são dezenas de tramas assassinas, todas articuladas. Que houve articulação para matar o Bolsonaro, não tem mais como duvidar, você viu o vídeo dos caras passando a faca um para o outro, tem várias pessoas envolvidas nisso, e é tudo gente de universidade, eu aposto que é só gente de universidade, não tem nenhum analfabeto ali, não tem nenhum favelado ali, é só gente de universidade, é só gente da elite. Então é isso que está acontecendo, gente, nós estamos na mão de uma elite assassina, psicopática, perigosíssima. E toda hora vem alguém da própria direita, ou dizendo-se de Direita, querendo botar panos quentes. Como agora: ah, foi um caso isolado isso daí, nós temos que evitar radicalismo. Você quer o quê? Moderação na aplicação da justiça? Você quer moderação ao proteger o povo contra assassinos? Como é que você faz para proteger moderadamente uma pessoa ameaçada? Como é que você faz? Ou, Etchegoyen, Ou, Villas Bôas, como é que cê faz? Tá aqui, um sujeito armado, estuprando uma garota de 3 anos, como é que eu vou proteger ela moderadamente? O que vocês dizem é tão absurdo quanto diz essa mulher aqui, essa Taísa: eu sou contra a violência mas queria mais violência. É isso que cês tão fazendo. E nós estamos na mão dessa gente. Essa turma é muito perigosa, não tem moral nenhuma. Isso daí envolve a mídia, a Grande mídia inteira, metade da classe política, uma grande parte do empresariado, o pessoal do Show Business, essa gente é a peste, esse pessoal tem que ser banido da vida pública

para sempre. Cê cala a boca, burro, fica quieto em casa, e dê graças a deus que nós não botamos você na cadeia como botamos o Lula. É isso aí, gente. Daqui a pouco tem um Hangout meu com a Joice Hasselmann e eu dou mais detalhes. Muito obrigado a todos.”

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. *Prismas: La crítica de la cultura y la sociedad*. Barcelona: Ediciones Ariel, 1962.

APPADURAI, Arjun. *O medo ao pequeno número: ensaio sobre a geografia da raiva*. São Paulo: Iluminuras, 2009.

BANAJI, Shakuntala; BHAT, Ram. *What'sApp Vigilantes: An exploration of citizen reception and circulation of What'sApp misinformation linked to mob violence in India*. The London School of Economics and Political Science, 2019.

BIALER, Marina; VOLTOLINI, Rinaldo. Internet e Subjetividade Contemporânea: Entre o Fascínio e o Horror. In: DE LIMA, Nádia Laguárdia ET AL. *Juventude e cultura digital: diálogos interdisciplinares*. Belo Horizonte: Ed. Artesã, 2017.

CAMPBELL, Joseph; MOYERS, Bill (ed). *O Poder do Mito*. São Paulo: Athena, 1988.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o Colonialismo*. 1a edição. Lisboa: Sá da Costa Editora, 1978.

CONTRERA, Malena Segura; JUNIOR, Norval Baitello. Na selva das imagens: Algumas contribuições para uma teoria da imagem na esfera das ciências da comunicação. Significação. *Revista de Cultura Audiovisual*, v. 33, no. 25 (2006). Disponível em: <www.revistas.usp.br/significacao/article/view/65623>. Acesso em 14 de junho de 2022. DOI 10.11606/issn.2316-7114.sig.2006.65623

DEBORD, GUY. *A Sociedade do Espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DE CARVALHO, Olavo (a). *Olavo de Carvalho - Terceiro Encontro Europeu do COF (Portugal)*. Youtube. 5 de agosto de 2021. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=r1M9g0cHRfE>>. Acesso em 20 de junho de 2022.

DE CARVALHO, Olavo. (b). *Olavo de Carvalho - Bolsonaro e os assassinos coitadinhos*. Youtube. 07 de setembro de 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=N02U_kidfE8>. Acesso em 20 de junho de 2020.

DE LIMA, Nádia Laguárdia et al. *Juventude e cultura digital: diálogos interdisciplinares*. Belo Horizonte: Ed. Artesã, 2017.

ECO, Umberto; SEBEOK, Thomas A. (orgs). *O signo de três - Dupin, Holmes, Peirce*. Editora Perspectiva, 2008.

FANON, Franz. *Os Condenados da Terra*. Prefácio e Capítulo 1. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1968 [1961].

FILHO, João. *Quem são os youtubers recomendados por Jair Bolsonaro*. The Intercept Brasil, 18 de novembro de 2018. Disponível em: <<https://theintercept.com/2018/11/17/youtubers-bolsonaro-nando-moura-diego-rox-bernardo-kuster-fake-news/>>. Acesso em 28 de março de 2022.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. 7.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008 [1997].

GINZBURG, Carlo. Chaves do Mistério: Morelli, Freud e Sherlock Holmes. In: ECO, Umberto; SEBEOK, Thomas A. (orgs). *O signo de três - Dupin, Holmes, Peirce*. Editora Perspectiva. 2008.

IONESCO, Eugène. *O Rinoceronte*. Exilado Livros, 2015 [1959].

KADUSHIN, Charles. *Understanding Social Networks: Theories, Concepts and Findings*. New York: Oxford University Press. 2012.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LÉVY, Pierre. *Cibercultura*. São Paulo: Editora 34, 1999.

LOPES, Rodrigo. *Quem são os líderes da direita ultraconservadora que influenciam Bolsonaro*. Gaúcha ZH Política, agosto de 2019. Disponível em: <<https://gauchazh.clicrbs.com.br/politica/noticia/2019/08/quem-sao-os-lideres-da-direita-ultraconservadora-que-influenciam-bolsonaro-cjzetzf00j03gb01pa26est4yw.html>>. Acesso em 20 de junho de 2022.

MARCONDES, Danilo. A Linguagem, essa desconhecida: Filosofia, Linguagem, Cultura. In: MARCONDES, Danilo. *As armadilhas da linguagem*. Rio de Janeiro: Zahar. 2017.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. 3. ed. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MBEMBE, Achille. *Direito universal à respiração*. São Paulo: n-1 edições [online], 2020.

MCLUHAN, Marshall. The Medium is the Message. In: MCLUHAN, Marshall. *Understanding Media: The Extensions of Man*. Signet. 1964. Disponível em: <<https://web.mit.edu/allanmc/www/mcluhan.mediummessage.pdf>>. Acesso em 20 de junho de 2022.

NÖTH, Winfried. *Panorama da Semiótica de Platão a Peirce*. Annablume, Edição 4. 1998.

NYE, Joseph S. *Soft power, the means to success in world politics*. New York: Public Affairs, 2004.

SAID, Edward W. *Orientalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

TURKLE, S. *Alone together: why we expect more from technology and less from each other*. New York: Basic Books, 2011.

Sobre os autores/as

Abobacar Mumade Ali - Nascido na cidade de Maputo, em Moçambique, é mestre em Sociologia/FFLCH/USP e doutorando no Programa de Pós-Graduação em Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades/FFLCH/USP, onde desenvolve pesquisa sobre imigrantes africanos em São Paulo, sob orientação do Prof. Dr. Paulo Daniel Farah. Integra o Grupo de Pesquisa (registrado no CNPq em 2009) “Temáticas, narrativas e representações árabes, africanas, asiáticas e sul-americanas e de comunidades diaspóricas” e o Grupo “Núcleo de Apoio à Pesquisa Brasil África”.

Ana Cristina Jorge - Doutoranda em Filologia e Língua Portuguesa/FFLCH/USP com o projeto “Percepção prosódica em pacientes acometidos pela esquizofrenia”, sob orientação do Prof. Dr. Waldemar Ferreira Netto. Fez Mestrado em Filologia e Língua Portuguesa sobre “Prosódia afetiva na esquizofrenia” e se graduou em Psicologia pela Faculdade Sudoeste Paulista. Integra o Grupo de Estudos “ExProsodia”, coordenado pelo Prof. Dr. Waldemar Ferreira Netto, e o Grupo de Pesquisa “Memória, Museus e Patrimônio”, coordenado pelo Prof. Dr. Eurípedes Gomes da Cruz Junior.

Artur Matuck - Doutor em Artes e Livre-Docente em Comunicações pela Escola de Comunicações e Artes da USP. Atua no Brasil e no exterior como professor, pesquisador, escritor, artista plástico, performer, curador, e, mais recentemente, como organizador de simpósios internacionais e filósofo da arte, da comunicação e da ciência. Desde 1977 participa de conferências internacionais, oficinas e projetos versando sobre: Arte e Tecnologia, Telecomunicações e Artes, Televisão Interativa, Arte Performance, História da Arte, Arte Combinatória, Direitos Autorais, Criação Textual Computacional e Alterciência. Em 1984, no Brasil, entrou para o quadro de docentes da ECA-USP. Atua como professor-orientador nos Programas de Pós-Graduação em Estética e História da Arte; e Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades, ambos da USP. Participou como artista convidado das Bienais de São Paulo em 1983, 1987, 1989, 1991 e 2002. Em 1990, recebeu prêmio na categoria Video-Arte da Associação Paulista dos Críticos de Arte (APCA). Em 1991, foi artista visitante no STUDIO for Creative Inquiry, na Carnegie Mellon University, em Pittsburgh, onde organizou o Projeto Reflux, um evento internacional de telecomunicação e arte, considerado pioneiro como proposta estética colaborativa em redes. Criou o conceito Semion - um Sinal Internacional para Informação Liberada, como alternativa inovadora para os direitos de propriedade intelectual na era digital. Entre 2002 e 2016, organizou 12 edições do Simpósio Internacional de Arte-mídia e Cultura Digital, intitulado Acta Media. Atualmente segue um pós-dou-

torado no Departamento de Filosofia da Universidade de Miami, nos Estados Unidos.

Cristiane de Fatima Barbosa – Especialista em Conflitos Internacionais e Globalização pela Universidade Federal de São Paulo. Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da USP.

Edna Claudia Guedes de Oliveira - Especialista em Conflitos Internacionais e Globalização pela Universidade Federal de São Paulo. Foi aluna especial da disciplina “Linguagens da sobrevivência: migrações, interlínguas, narrativas e representações”; posteriormente iniciou o Mestrado no Programa de Pós-Graduação em Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades/FFLCH/USP.

Elen de Fatima Londero - Atriz, pesquisadora e mestranda em Pedagogia do Teatro pela ECA/USP. Estudou Artes Cênicas na UFSM/RS e Tecnologia em Processos Gerenciais no Centro Universitário Senac São Paulo. É fundadora e integrante da Cia Veneno do Teatro. Foi uma das organizadoras dos livros *Projeto Estação SP: Pedagogias da Experiência* (2016) e *Teatro de Grupo na Cidade de São Paulo e na Grande São Paulo* (2021), pelo Selo Lucias. Colaboradora da ADAAP – SP Escola de Teatro desde 2010, atualmente é responsável pelo Desenvolvimento Institucional.

Ingrid Lidiane Santos Silva - Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades/FFLCH/USP, professora e dançarina. Elaborou o livro didático do Projeto Portas Abertas: Português para Imigrantes (2020) da Prefeitura Municipal de São Paulo. Concluiu Iniciação Científica em Desenvolvimento Tecnológico e Inovação USP (2018) sobre produção de material didático de ensino e aprendizagem de português como língua de acolhimento na rede municipal de São Paulo. Concluiu Iniciação Científica em Linguística Africana (2016) sobre a fonologia do quimbundo falado no Libolo.

Irene Monteiro – Psicóloga clínica e educadora. Mestranda em Psicologia Escolar e Desenvolvimento Humano pela USP, investiga as relações corporais entre crianças de origem imigrante e brasileiras na escola pública. Pela via da transdisciplinaridade, centra sua prática nas implicações do coletivo sobre a subjetividade e das palavras sobre o corpo. É membro do Instituto Emília, literatura e formação de leitores, e coautora do livro *O tear da vida: reflexões e vivências psicoterapêuticas* (Summus, 2016).

Jamile Santos Santana – Graduada em Letras Clássicas pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades (PPGHDL/FFLCH/USP), com pesquisa sobre a relação entre narrativas mítico-religiosas e a poesia do escritor palestino moderno Mahmud Darwish, bem como sua importância como escritor da resistência palestina e na literatura universal. Integra o Grupo de Pesquisa (registrado no CNPq em 2009) “Temáticas, narrativas e representações árabes, africanas, asiáticas e sul-americanas e de comunidades diaspóricas”.

Maya Isogai – Analista de Políticas Públicas e Gestão Governamental na Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Cidadania de São Paulo. Mestre em Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH/USP). Bacharel em Relações Internacionais pela Universidade de São Paulo (IRI/USP). Possui interesse em Direitos Humanos, Antropologia e Políticas Públicas.

Paulo Daniel Farah – Professor da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP desde 2000, escritor e tradutor. Especialista em estudos árabes, africanos e islâmicos, decolonidade, orientalismo, migração, narrativas de viagem, interculturalidade crítica e estudos do Sul Global. Coordena o Programa de Pós-Graduação em Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades (PPGHDL/FFLCH/USP), o Grupo Diálogos Interculturais do Instituto de Estudos Avançados (IEA/USP), o Núcleo de Apoio à Pesquisa Brasil-África da USP e o Programa para/por Refugiada/os, parceria da USP com a sociedade civil. É líder do Grupo de Pesquisa (registrado no CNPq em 2009) “Temáticas, narrativas e representações árabes, africanas, asiáticas e sul-americanas e de comunidades diaspóricas”, coordenador do Projeto *Produção, difusão e repercussão do conhecimento científico: universidade, sociedade e grupos vulneráveis* (também conhecido como Saber e Sociedade): parceria USP e ONU, e do Projeto *Universidade em transformação: desafios e potencialidades - Educação, Pesquisa e Direitos Humanos no Século XXI em Perspectiva Interdisciplinar*. Responsável pelos Cursos “Diálogos e resistências: a África no Brasil e o Brasil na África”/FFLCH/USP (que gerou livro homônimo) e “Diálogos interculturais, migração e mobilidade em tempos de pandemia”/IEA/USP. Autor de *O Islã* (2001), *ABC do Mundo Árabe* (2006); *Deleite do estrangeiro em tudo o que é espantoso e maravilhoso* (2007), *A escrita da língua árabe: alfabetização, ortografia e caligrafia*; *Gramática da Língua Árabe para Estudantes Sul-Americanos*; *Presença árabe na América do Sul* (editor e autor); *Língua Portuguesa e Cultura Brasileira para Estrangeiros* (2018), entre outros livros.

Paulo de Tarso Zeminian - Bacharel em Arquitetura e Urbanismo pelo Centro Universitário de Belas Artes de São Paulo (1998) e em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2001). Especialista em comunicação, arte e tecnologia pelo Centro Universitário de Belas Artes de São Paulo (2004), mestre e doutor em Estética e História da Arte na USP (2022). Desde 2004, trabalha como professor universitário no curso de Artes Visuais e Cênicas. Como artista, utiliza diferentes técnicas e tecnologias de mídia, enfatizando humor gráfico, teatro de bonecos, intervenção urbana e performance de rua. Atualmente, explora a estética de bonecos escalares, teatro interativo em conexão com apresentações de rua e mídia de vídeo, que resultam de uma pesquisa sobre performance contemporânea, identidades transnacionais, hibridizações, fluxos migratórios, representações de sujeitos minoritários, cultura popular e ações de rua.

Thayla Bicalho Bertolozzi - Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades/FFLCH/Universidade de São Paulo (USP). Graduada em Relações Internacionais (USP). Atualmente, pesquisa regulação de plataformas, discriminação e desinformação em canais da Twitch durante períodos eleitorais do Brasil e dos EUA, tendo sido bolsista Capes. Além disso, foi pesquisadora do Núcleo de Pesquisa e Formação em Raça, Gênero e Justiça Racial (AFRO/CEBRAP) e pesquisadora associada ao Grupo de Estudos da Cátedra Oscar Sala (IEA/USP).

Zilda Márcia Gricoli Iokoi - Mestre e doutora em História Social pela Universidade de São Paulo. Professora titular do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, na área de História do Brasil Independente, atuando principalmente na linha de pesquisa História das Relações e dos Movimentos Sociais, nos temas da educação, lutas camponesas, políticas públicas, imigração contemporânea, humanidades, direitos e outras legitimidades. Coordenou o Diversitas: Núcleo de Estudos das Diversidades, Intolerâncias e Conflitos e o Programa de Pós-Graduação em Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH/USP). Escreveu diversos livros, capítulos de livros e artigos, entre os quais: *Igreja e Camponeses Na América Latina: Teologia da Libertação e a luta pela terra Brasil-Peru - 1964-1986*. São Paulo: Hucitec, 1996; *Intolerância e resistência: a saga dos judeus comunistas entre a Polônia, a Palestina e o Brasil - 1935-1975*. São Paulo; Itajaí: Humanitas; UNIVALI, 2004; e “As utopias românticas” (in JINKINGS, Ivana; PESCHANSKI, João Alexandre (orgs.). *As utopias de Michael Löwy: reflexões sobre um marxismo insubordinado*. São Paulo: Boitempo, 2007.



USP



EDUA
EDITORA DA UNIVERSIDADE
FEDERAL DO AMAZONAS

ALEXA
CULTURAL

ABEU
Associação Brasileira
das Editoras Universitárias

ISBN 978-85-5467-245-4

