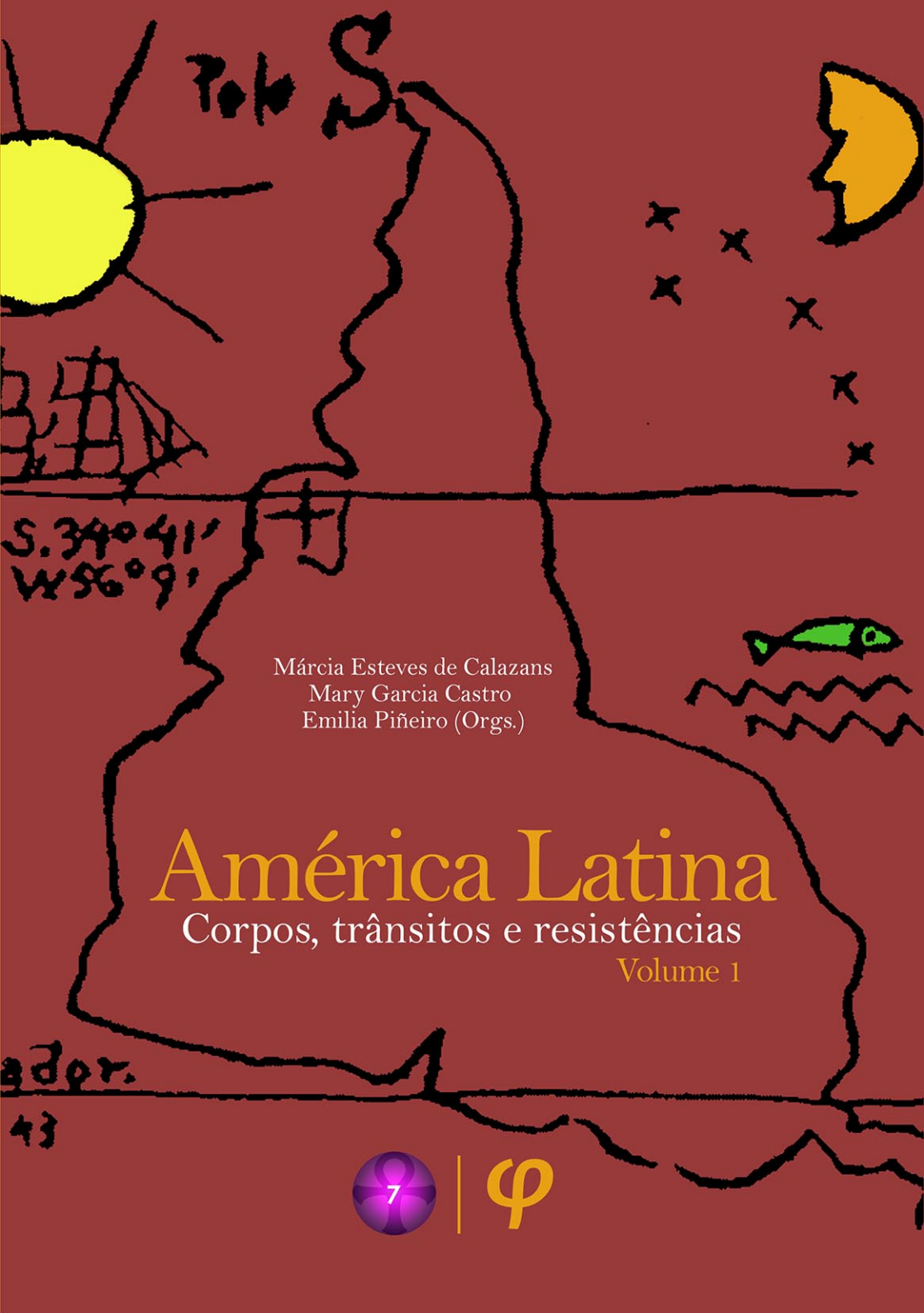




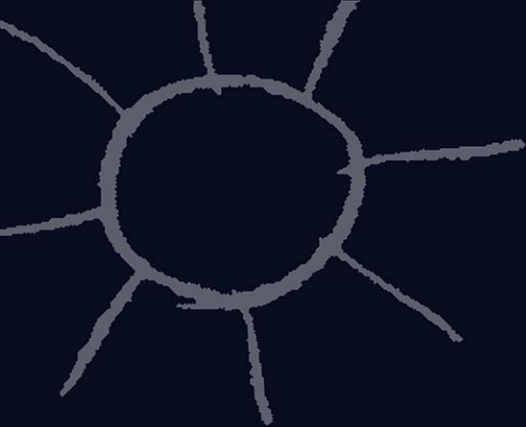
Márcia Esteves de Calazans
Mary García Castro
Emília Piñeiro (Orgs.)

América Latina

Corpos, trânsitos e resistências

Volume 1

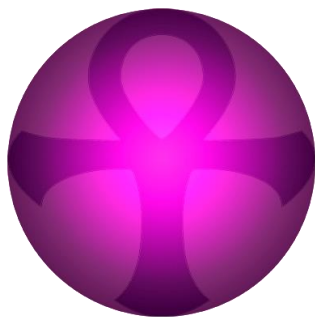




Este livro busca dar visibilidade aos esforços e resultados de estudos e pesquisas desenvolvidas em diferentes continentes sobre a existência e afinidades do neoliberalismo e as realidades materiais e culturais da democracia, das desigualdades, das cidades, dos movimentos migratórios, das mulheres que se colocam em movimento em espaços fronteiriços, das relações de gênero e étnico-raciais, em especial na América Latina. Nesse sentido aponta desdobramentos específicos e historicamente marcados à partir do contexto político e sócio-espacial dos campos em estudos. As transformações mundiais após o fim da guerra fria, a nova geopolítica configurada na década de 80, onde a disputa internacional não se colocou mais entre duas grandes potências, e sim entre sete países do norte global que hoje disputam e detêm o poder dos solos, terras espalhadas pelo mundo, sobretudo localizadas na África, América Latina e Ásia, interessando-lhes o que tem embaixo do solo.



América Latina



SÉRIE NOVOS ESTUDOS AFRICANOS

Diretores da série:

Prof. Dr. Bas' Ilege Malomalo (UNILAB)
Prof. Dr. Mbuyi Kabunda Badi (FCA/UAM - Espanha)

Comitê Editorial Científico:

Prof. Dr. Acácio Almeida Santos (UFABC)
Prof. Dr. Alfa Oumar Diallo (UFGD)
Prof. Dr. Aghi Bahi (UFHB-Costa de Marfim)
Prof. Dr. Dagoberto José Fonseca (UNESP)
Profa. Dra. Denise Dias Barros (USP)
Profa. Dra. Fábila Barbosa Ribeiro (UNILAB)
Prof. Dr. Manual Jauará (UNIFal-MG)
Prof. Dr. Franck Ribard (UFC)
Prof. Dr. Germain Ngoie Tshibambe (UNILU-RDCongo)
Prof. Dr. Henrique Cunha Junior (UFC)
Prof. Dr. Hippolyte Brice Sogbossi (UFS)
Profa. Dra. Lorena Souza (UFMT)
Prof. Dr. Kalwangy Kya Kapintango-a Samba (UNEMAT-Brasil)
Profa. Dra. Maffia Marta Mercedes (UNLP-Argentina)
Prof. Dr. Maguemati Wagbou (UNC-Colombia)
Prof. Dr. Pedro Acosta-Leyva (UNILAB)
Prof. Dr. Salloma Jovino Salomão (FSA)
Prof. Dr. Sérgio Luís Souza (UNIR)

América Latina

Corpos, trânsitos e resistências

Volume 1

Organizadoras:

Márcia Esteves de Calazans

Mary Garcia Castro

Emilia Piñeiro

φ editora fi

Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Carole Kümmecke - <https://www.behance.net/CaroleKummecke>

Arte de Capa: Joaquín Torres García (1874-1949)

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da Creative Commons 4.0
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Associação Brasileira de Editores Científicos

<http://www.abecbrasil.org.br>

Série Estudos Africanos - 7

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

CALAZANS, Márcia Esteves de; CASTRO, Mary García; PIÑEIRO, Emilia (Orgs.)

América Latina, volume 1: corpos, trânsitos e resistências - [recurso eletrônico] / Márcia Esteves de Calazans; Mary García Castro; Emilia Piñeiro (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

541 p.

ISBN - 978-85-5696-411-3

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. América Latina; 2. Antropologia; 3. Sociologia; 4. Coletânea; 5. Ensaios; I. Título II. Série

CDD: 199

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia Brasileira

199

Sumário

Corpos silenciados e os ecos de uma sociedade colonial	11

Márcia Esteves de Calazans; Mary Garcia Castro; Emilia Piñeiro

I – Temas emergentes no continente

1.....	29

O novo constitucionalismo na américa latina: sobre poderes e limites

Rodrigo Dias Rodrigues de Mendonça Fróes; Aimée Schneider Duarte

2	55

Cidade e o dialogo com outras categorias: uma revisão da literatura e proposta de estudo

Caroline Kruger; Cristine Jaques Ribeiro; Nino Rafael Medeiros Kruger

3.....	75

Neoliberal modes of governing and the reconfigured gender order: rethinking the role of the state

Verónica Schild

4	109

Fazer um país. Ajustes institucionais e a democratização da democracia

Angelina Peralva

II - Relações internacionais/pos-colonialismo/democracia

5	139

A teoria pós-colonial e o cinema - cartografias de opressão e resistência do colonizado da África à América

Adriana Nunes Souza

6	157
Violência epistêmica e estratégias de persuasão na obra “O Pagé de Cristo”, de Homer Dowdy	
Raimundo Nonato de Pádua Câncio; Sônia Maria da Silva Araújo	
7	183
A criminalização do migrante numa sociedade de individualismo e de medo	
Marizete Peretti	
8	201
O código de Guamán Poma de Ayala: ensaios sobre imagens iconográficas	
Sineimar Reis	
9	227
Idiomas hegemônicos, línguas subalternas: Lugar de enunciação, corpo e produção de conhecimento <i>sobre e desde</i> o Haiti	
Pâmela Marconatto Marques; Maria Elly Herz Genro	

III – Migrações

10	261
Nova imigração sul-sul e a diáspora haitiana para o Rio Grande do Sul	
Fernando Diehl	
11	285
‘Novas’ migrações para o Brasil: corpos, hierarquias e capital social	
Thaís Dutra Fernández; José Oviedo Pérez; Letícia Núñez Almeida	
12	309
Tejiendo enredos migratorios: flujos mixtos en tránsito y espacio de corporalidad en experiencias por casas de migrante en el sur y occidente de México	
Edilma Desidério; Heriberto Villaseñor; Julio Hernández; Luis García	

IV – Mulheres, gênero e migrações

13	343
A diáspora árabe-palestina na região sul do Brasil	
Emília da Silva Piñeiro; Márcia Esteves de Calazans	

14	363
A importância de outro lugar de escuta: autoras brasileiras e africanas sobre maternidade e o feminino	
Fernanda Leal; Mary Garcia Castro	
15.....	395
Kichwa women gendering collective rights in Ecuador	
Manuela Lavinás Picq	
16.....	419
Experiências femininas de violência no processo migratório de bolivianos para São Paulo	
Clara Ribeiro	
17.....	443
Reconfiguración del funcionamiento familiar durante el cumplimiento de misiones internacionalistas	
Mileidys Gerada Trimiño	
18	461
Una experiencia transnacional de movilización política: las trabajadoras sexuales de américa latina	
Jorgelina Loza	
19.....	487
Filosofia, feminismo e interseccionalidade: sobre a necessidade das utopias	
Flávia Carvalho Chagas	
20	515
Ecofeminismo: el género en el desarrollo sostenible	
Márcia Rodrigues Bertoldi; Fábio Rezende Braga; Naiade Iria Cardoso Gonçalves	
Biografia dos autores.....	533

Corpos silenciados e os ecos de uma sociedade colonial

Márcia Esteves de Calazans

Mary Garcia Castro

Emilia Piñeiro

Este livro busca dar visibilidade aos esforços e resultados de estudos e pesquisas desenvolvidas em diferentes continentes sobre a existência e afinidades do neoliberalismo e as realidades materiais e culturais da democracia, das desigualdades, das cidades, dos movimentos migratórios, das mulheres que se colocam em movimento em espaços fronteiriços, das relações de gênero e étnico-raciais, em especial na América Latina.

Nesse sentido aponta desdobramentos específicos e historicamente marcados à partir do contexto político e sócio-espacial dos campos em estudos.

As transformações mundiais após o fim da guerra fria, a nova geopolítica configurada na década de 80, onde a disputa internacional não se colocou mais entre duas grandes potências, e sim entre sete países do norte global que hoje disputam e detêm o poder dos solos, terras espalhadas pelo mundo, sobretudo localizadas na África, América Latina e Ásia, interessando-lhes o que tem embaixo do solo. A invisibilidade inicial desta nova configuração geopolítica, da dinâmica do processo subterrâneo, fez com que somente nos anos 90-00 estudiosos e pesquisadores atentem-se para essa nova reconfiguração e o impacto desta dinâmica, subterrânea, sobre aqueles que vivem em cima destes solos.

Sabe-se que a aquisição de terras de um país por governos e empresas estrangeiros não é novo, é um processo que ocorre há vários séculos. Porém há fases específicas nas diferentes histórias e geografias destas aquisições. E, sobretudo tivemos uma mudança significativa à partir de 2006, marcada por um rápido aumento no volume e na expansão geográfica das aquisições estrangeiras.¹

Land Matrix, Global Observatory, que monitora grandes aquisições de terras, revelam que, de 2000 a 2015, 42,2 milhões de hectares foram negociados em todo o mundo por empresas estrangeiras, sobretudo no Sul global – o número também inclui intenções de compra. Desse total, 26,7 milhões de hectares foram efetivamente comprados em um total de 1.004 transações nos 15 anos cobertos pelo relatório. O Brasil está entre os cinco países com maior área envolvida nessas transações, junto com a Rússia, Indonésia, Ucrânia e Papua-Nova Guiné. Somadas, as áreas negociadas pelos cinco países representam 46% das compras de terra arável levantadas pela Land Matrix. Usando outra metodologia, a ONG Grain contabiliza 28,9 milhões de hectares envolvidos em transações em 79 países desde 2008. O processo de apropriação de grandes parcelas de terras em outros países pelo capital internacional foi batizado internacionalmente de *land grabbing* (“apropriação de terras”, numa tradução livre) impulsionadas por outras demandas: por alimentos, biocombustíveis, pelo controle das águas, por madeira. Além disso, as políticas de abertura à circulação de capitais permitiram “o aumento abrupto das aquisições, por meio da relativa facilidade da execução formal de muitos novos tipos de contrato e pela rápida diversificação de compradores”, entre eles grandes bancos e fundos internacionais, como destaca Saskia.²

¹ Neste sentido, ver: SASSEN, Sakia. Expulsiones. Brutalidad e complejidad na economía global. Buenos Aires. Katz Editores, 2015. 294 págs.

² Neste sentido, ver El País em:

https://brasil.elpais.com/brasil/2018/05/19/actualidad/1526766954_914923.html. Acesso em: 05 jul.2018.

Em que pese os novos arranjos constitucionais na América Latina, a chegada da esquerda ao poder, os avanços nas políticas sociais, com essa nova reconfiguração geopolítica mundial, as crises institucionais colocaram-se no epicentro do continente latinoamericano. A dinâmica subterrânea, a mercantilização do solo e suas formas altamente predatórias de poder econômico resultou além da exclusão daqueles que estão em cima deste, a fragilidade do direito à cidade e a terra, impactando às condições de organização do espaço público – a consolidação da estrutura elitista e anti-democrática.

Nesse sentido, a cultura de criminalização, o avanço da políticas neoliberais, a flexibilização das relações de trabalho, o congelamento das políticas sociais, o retrocesso de conquistas de direitos civis e sociais, e o aumento das desigualdades sociais, consequentemente, tornaram seres humanos ilegais.

A língua nos dividiu e pela língua nos conquistaram, invisibilizando povos originais, massacrando os da diáspora negra, subalternizando corpos e fechando trânsitos por diversos tipos de fronteiras, ou abrindo para os coisificados pelos mercados. Os ‘indocumentados’. As fronteiras nomeiam quem é o outro e até os que se falam pelas línguas hegemônicas se identificam por sotaques regionais, encarnam o outro. Mas pelas línguas dos colonizadores tentamos subverter códigos, transitando por vários e por comunicações, além da língua dita nativa, coisa que nunca foi, resistimos.

E o que é América Latina? Para José Martí, não é, em vãos e vens, avanços e retrocessos está sendo, para um dia ser ‘La Nuestra América’.

Um perfil ligeiro do continente mais sugere porque há que atravessar línguas, olhar o outro, e nos vermos nele, sem anular o de comum, chamando a fala autores latino americanos e latino americanistas, sem impor temas, apenas um convite, para uma rede ampla de autoras(es) e um pedido: mostre corpos, trânsitos e resistências, decolando de uma territorialidade nossa, apresente

uma peça sobre tema emergente hoje em países da América Latina, reflita sobre corpos, trânsitos e resistências silenciados:

Entre os 605 milhões de habitantes da América Latina, há 44 milhões de indígenas que dominam 420 idiomas, e 150 milhões de negros, que equivalem a 30% da população do Continente.

No Brasil, dos 207 milhões de habitantes, 53,6% são negros. Eles constituem a maioria da população no Brasil, na Venezuela e na República Dominicana. E ainda são encontradas no Brasil 2,8 mil comunidades quilombolas que abrigam 1,7 milhão de pessoas. Apenas 230 comunidades possuem títulos de propriedade de suas terras.

Segundo o Latinobarômetro, 73% dos latino-americanos estão convencidos de que as elites governam em busca de seus próprios interesses, e não dos direitos da maioria da população. A proporção de pessoas que acreditam que seu país está retrocedendo supera, hoje, a de quem pensa o contrário.

Entre 2015 e 2016, o apoio à democracia no Brasil caiu 22 pontos percentuais. Agora, apenas 32% da população creem na democracia. No entanto, segundo o Latinobarômetro, 54% da população latino-americana ainda acredita que a democracia é o melhor sistema de governo.

A América Latina tem, hoje, a maior taxa de homicídios do mundo, encabeçada pelo Brasil. Os homicídios em todo o planeta são cerca de 600 mil por ano, dos quais 60 mil em nosso país. Uma de cada três pessoas assassinadas no mundo se encontra em nosso Continente, que abriga apenas 8% da população mundial.

Em apenas quatro países ocorrem 25% dos homicídios na América Latina: Brasil, Colômbia, México e Venezuela. Das 50 cidades mais violentas do mundo, 41 se encontram em nosso Continente e 21 no Brasil. As principais causas dos assassinatos são a desigualdade social, o machismo e o racismo.

Em nosso Continente, o imposto sobre a renda do capital é de apenas 5,2% do PIB. Nos países da OCDE (Organização de Cooperação e Desenvolvimento Econômico) chegam a 11,4%. Na

União Europeia, os 10% mais ricos pagam 20% de sua renda em impostos. Na América Latina, somente 5,4%, embora a fortuna dos multimilionários aqui residentes tenha crescido, entre 2002 e 2015, 21% (mais de seis vezes o aumento do PIB).

E se sabe que parcela considerável desse montante vai parar nos paraísos fiscais, deixando de recolher impostos.

Entre 2000 e 2015, a América Latina teve crescimento econômico graças ao boom das commodities. A partir de 2015, a economia entrou em declínio, devido à pressão do capital internacional sobre nossas economias nacionais, a redução das exportações e a crescente importação de produtos industrializados, sobretudo chineses. O que passou a ameaçar a indústria continental.

Entre 2003 e 2011 a economia brasileira cresceu apenas 3,6% ao ano, insuficiente para absorver o crescimento vegetativo da força de trabalho, em torno de 5% ao ano. Se a crise brasileira tardou em aflorar foi devido ao fato de o nosso país aproveitar a liquidez internacional e surfar na bolha especulativa. Porém, não soube se valer daqueles bons ventos para implementar um desenvolvimento sustentável e favorecer o crescimento interno. A taxa média de inversão ficou abaixo de 17% do PIB, inferior ao nível histórico da economia brasileira entre 1970 e 1990.³

Ora tal amostra alerta para questões comuns, a pedir mais dialogo alem de sugerir o que as estatísticas escondem: processos históricos, relações internacionais, transistos, e corpos em sistemas de gênero, raça/etnicidade e classe modelando violências e resistências

Portanto esse é um livro antologia quanto a autoras(es)/casos nacionais, vai além do mapeamento de diversidades regionais. Considera questões comuns à distintos países e aponta para modos de ser, estar frente a tais questões em

³ Neste sentido, ver: Frei Betto em: <http://hojeemdia.com.br/opini%C3%A3o/colunas/frei-betto-1.334186/brasil-e-am%C3%A9rica-latina-hoje-1.467619-28/05/2017>. Acesso em 05 de jul.2018.

uma América Latina hoje que se diversifica e enfrenta crises econômicas e epistêmicas, quanto a buscas por autonomia no sistema mundo, modelações de resistências múltiplas como as étnico-raciais, no campo de relações de gênero e sexualidade e configurações de classes sociais, destacando o lugar de movimentos sociais, e de articulações além de fronteiras temáticas e nacionais. Com tais vetores a preocupação por incorporar as noções de redes, interseccionalidades como eixo norteador destas análises aponta para formas de resistências.

De comum, quer por ensaio ou por pesquisas empíricas, saberes latino americanos que focalizam disputas discursivas, além das dicotomias, trazendo assim problematizações a respeito de marcadores sociais de diferenças, e desigualdades sociais; a produção de lugares, territórios, sujeito e identidades não fixas; seus trânsitos e sociabilidades em contextos urbanos periféricos e de fronteiras -, suas dinâmicas sócio espaciais, diálogos e silêncios com/sobre a produção não local e os mecanismos de controle e de poder bem como a análise dos desafios que a mundialização tem imposto a planificação de modelos e às práticas democráticas multiculturais.

Partimos do pressuposto de que há que mais indagar através de jogos de oposição o que e como os distintos atores constroem como resistência, como se enredam, atravessando campos indenitários que através das redes constituídas, as quais estão inseridos ou por intersecções.

Aborda questões como inclusão/exclusão, fragmentação e articulação, circulação e controle, mobilidade humana, processos sociais presentes no continente e suas variáveis, e trânsitos entre corpos e sistemas normativos, além de hegemonias.

A temática do livro América Latina: Corpos, Trânsitos e Resistências constrói-se a partir dos debates, interlocução e pesquisas desenvolvidas por grupos de pesquisadoras (es) de diversos países sobre o continente latino-americano.

O volume I está organizado em quatro partes. A primeira parte, intitulada – **Temas emergentes no Continente** – é composta por quatro artigos que retratam a atual situação no Continente Latino Americano, refletindo sobre temas emergentes como economia, democracia, cidades, políticas públicas e os movimentos sociais, uma vez que os países latino-americanos ainda refletem a colonização, marcados pela desigualdade social, mercantilização e exploração.

Democracia e modos de governar, considerando o novo constitucionalismo n região, informa *O novo constitucionalismo na América Latina: sobre Poderes e Limites*, Rodrigo Dias Rodrigues de Mendonça Fróes e Aimée Schneider Duarte exploram discutem democracia e diversidade na composição étnico-social do continente considerando “novos arranjos constitucionais na América Latina, com foco, dentro de um período temporal que abarca desde 1978 até 2014, nas experiências vivenciadas no Equador e na Bolívia em torno da promulgação de suas atuais Constituições”.

E Caroline Kruger, Cristine Jacques Ribeiro e Nino Rafael Medeiros Kruger em *Cidade e o diálogo com outras categorias: uma revisão da literatura e proposta de estudo*, partindo de um olhar crítico, elaboram uma arqueologia do estudo sobre a produção do conhecimento em questão territorial, mercantilização e exclusão a partir do direito à cidade, com fundamentos deste direito embasados no pensamento latino-americano.

Em *Neoliberal modes of governing and the reconfigured gender order: rethinking the role of the state*, Veronica Schild discute como em tempos de Neo Liberalismo se configura o Estado na America Latina, chamando atenção para a equação trabalho, gênero e sexualidade no transito entre o privado e o publico na formatação da precarização e regulação da força de trabalho e como tais marcadores, desvendando portanto micro politicas no jogo da acumulação de capital.

Angelina Peralva em *Fazer um país. Ajustes institucionais e a democratização da democracia*, questiona a atual situação em que o Brasil se encontra, ressaltando os movimentos sociais de 2013 e a influência midiática nos processos políticos brasileiros. Em seu texto, Angelina busca contribuir para com a saída desta crise, na qual é necessária e indispensável uma revisão do atual modo de operação democrático e consequentemente, a luz do próprio título do artigo, é preciso fazer um país, recriando estratégias e democratizando a democracia.

A segunda parte do livro - **Relações internacionais/pós-colonialismo/democracia**, é estruturada por quatro artigos que retratam as formas de governar, as atuais conjunturas sociais e democráticas que permeiam toda a América Latina no século XXI. Relações internacionais e democracia, racismo, em tal teia dinâmicas coloniais, pos coloniais e decoloniais, são dimensões temáticas que organizam essa parte do volume.

Em *A teoria pós colonial e o cinema – cartografias de opressão e resistência do colonizado da África a América*, Adriana Nunes Souza relaciona três produções do cinema com teóricos pós-coloniais como Frantz Fanon, considerando que tanto o racismo quanto o colonialismo são construções sociais e para a compreensão destas construções, é preciso analisar as formas de linguagens. É destaque no texto o sofrimento do processo colonizador, nos quais os colonizados foram vitimados na África e na América Latina.

Debate também direcionado a dinâmicas históricas do colonialismo e do pos colonialismo nos traz *Violência epistêmica e estratégias de persuasão na obra ‘O Pagé de Cristo’, de Homer Dowdy* de Raimundo Nonato de Pádua Cândia e Sônia Maria da Silva Araújo que discute como Homer Dowdy justifica a evangelização cristã e consequente conversão cultural dos indígenas Wai-wai por missionários norte americanos, apelando para a “superioridade epistêmica” A linguagem da colonização recorre à sedução, persuasão e desumanização do outro, que se

assume inferior e tem em Dowdy legitimação o que pede outra historia por outra linguagem.

Já em *A criminalização do migrante numa sociedade de individualismo e de medo*, Marizete Pereti com referencial teórico embasado na perspectiva de Zygmunt Bauman, a autora retrata as relações entre imigrantes e a cultura de criminalização na atual sociedade, no qual a globalização combinada com o individualismo e o medo permeiam as relações sociais, tornando os imigrantes alvos de atitudes discriminatórias, criminalizadoras e ataques xenófobos devido a sua fragilidade e vulnerabilidade. O binômio colonialismo e democracia tem no ensaio de Marizete Peretti chamada para a importância de compreender a cultura política da modernização neoliberal que estimula a anulação do outro, subalternizado, por valores que colaboram para omitir dominações e são mobilizados por individualismo, medo e culpabilizações desse outro, no caso o migrante ‘indocumentado’, por climas de insegurança e criminalidade. Esse artigo pavimenta a entrada para o terceiro bloco de textos, que irá discutir por estudos de casos, movimentos migratórios, mas saindo dos clássicos paradigmas de estudos da dinâmica migratória, como fluxos de mão de obra, jogo de demanda e oferta ou por fatores push & pull.

Outro texto ensaio que indiretamente nos sugere migrações de sentidos e formas de representação de culturas em disputa, “O código de Guamán Poma de Ayala: Ensaio sobre imagens iconográficas” acessa trabalho de cronista peruano do século XVI, cacique descendente da nobreza não-Inca. Segundo o autor, Sineimar Reis o objetivo é “analisar como a figura do andino pós-conquista está representada na crônica, se essa representação foi mais influenciada por elementos andinos ou europeus e, por fim, o que muda para essas lideranças nativas após a conquista”.

A terceira parte – **Migrações**, não se afasta de um quadro analítico estrutural, mas chama atenção para impulsos que mediatizam trânsitos e escolhas de trajetórias, além de como é o caso do artigo *Idiomas hegemônicos, línguas subalternas: Lugar de*

enunciação, corpo e produção de conhecimento sobre e desde o Haiti mais se refere a migrações epistêmicas, saberes que se deslocam e são freados por lugares na colonização, “ídiomas hegemônicos”. Nesse ensaio : Pamela Marconatto Marques e Maria Elly Genro discutem as fronteiras do “terreno das letras” para “mãos negras, quando “línguas subalternas” como designa a produção intelectual haitiana e caribenha são invisibilizadas, registro que tem testemunho por vivencia como branca, nos últimos 10 anos no Haiti quando em curso a MINUSTAH (Missão de Estabilização das Nações Unidas para o Haiti).

Os três últimos textos, apontam para estudos de casos, considerando fluxos migratórios. O artigo *Nova Imigração Sul-Sul e a diáspora Haitiana para o Rio Grande do Sul*, de Fernando Diehl focaliza movimento pouco conhecido, o de haitianos para o Rio Grande do Sul, indicando questões para compreender tal novo fluxo e a ausência de políticas migratórias de acolhimento. Em, *Novas Migrações ao Brasil: Corpos, Hierarquias e Capital Social*, escrito por Thaís Dutra Fernandez, José Oviedo Pérez e Letícia Núñez Almeida também colabora para a exploração de movimentos pouco mapeados e partícipes da dinâmica do Brasil contemporâneo, como o de médicos cubanos e o de venezuelanos, sublinhando a propriedade da contribuição dos conceitos Bourdieuiano, de capital cultural e social, para melhor compreender inclusões e representações diferentes sobre aqueles migrantes. Já em *Tejiendo enredos migratorios: flujos mixtos en tránsito y espacio de corporalidad en experiencias por Casas de Migrante en el sur y occidente de México*, Edilma de Jesus Desidério, Heriberto Veja Villaseñor, Julio Santiago Hernández e Luis Donaldo Serafin colaboram para o alerta sobre novas corporalidades na migração, as relacionadas a “flujos migratorios mixtos de tránsito irregular”, migrantes “de passo”, em esperas, trânsitos para um seguir viagem que não necessariamente se realiza quer por burocracia estatal quer por afetos e novas configurações na andança.

Na quarta parte **Mulheres, Gênero, Migrações e Novas Miradas**, territorialidade, identidade e laços culturais e afetivos distintos são discutidos. O ultimo bloco de artigos se beneficia de importante e irreverente conhecimento, o feminismo latino americano, que tem nos marcadores corpo, cultura, trânsitos questionadores de posições coloniais, de dominação. Saber e vivencia que revela atores, atrizes inviabilizados, combinando gênero, etnicidade/raça, classe e meio-ambiente , não somente como posições, lugares de vivencias, mas principalmente processos estruturantes com projetos de transcendência do imposto. E aponta para a teoria ecofeminista como promotora de uma racionalidade ambiental

De fato *A diáspora árabe-palestina para a região Sul do Brasil* é uma rica peça assinada por Emilia da Silva Piñeiro e Márcia Esteves de Calazans que se embasa em pesquisa de campo na linha de fronteira entre o Brasil e o Uruguai, considerando a migração da comunidade árabe-palestina para os municípios fronteiriços Chuí, no Estado do Rio Grande do Sul/Brasil e Chuy, situado no Departamento de Rocha/Uruguai. Recorre-se a reflexões sobre transnacionalidade, dando corporalidade ao território, considerando que “a fronteira é local de fusão de culturas diferentes no mesmo lugar, o processo cultural e a transnacionalidade são instrumentos de ordem, transformação e também reguladores daquele território conurbado.”

A importância de outro lugar de escuta: Autoras brasileiras e africanas sobre maternidade e o feminismo, assinado por Fernanda Leal e Mary Garcia Castro traz outro continente, a Africa continente, e a Africa conteúdo, reproduzido nas favelas do Brasil.

A Africa nos entranha, quer por silenciamentos, por nossa ambígua identidade de privilegiados com a escravidão quer pelas sequelas que tal relação deixou nos regimes de gênero e classe. O artigo aposta na relação negritude, ser mulher e mãe em ambientes de violências estruturais, anunciando a dialética entre saber/poder, ou como advertem as autoras “conhecimento e

prática que entrelaça ordem patriarcal e maternagem como afeto, cuidados e dádiva como expectativa de trocas (MAUSS, 1950)”. Se a maternidade tem rasgos de opressão também comporta sentidos de resistência. Continuam apresentando a peça, as autoras: “O Brasil é aportado em considerações sobre o período colonial e romances de Carolina de Jesus (2014) e Conceição Evaristo (2016). Da África se traz críticas a generalizações sobre o feminino e à maternidade, anunciando a importância de descolonizar o feminismo. Ilustra-se como a maternidade se antepõe à ‘necropolítica’ (MBEMBE, 2018) com o romance de Scholastique Mukasonga (2017) sobre sua mãe e a sobrevivência cotidiana tentada no horror do exílio imposto a ruandeses, tutsis, com o apoio de potência colonial e que antecedeu o genocídio de 1994”.

Manuela Lavinas Picq, embasada em sua vivência e pesquisas entre povos originais no Equador, destaca como em 2008, um grupo de mulheres Kichwa conquistou direitos e paridade de gênero quando da reforma constitucional do país. Em *Kichwa women gendering collective rights in Ecuador* a autora testemunha fato único, quando pela primeira vez em uma Constituição, na América Latina, explicitamente foram inseridos o direito à participação, à paridade em posições político decisórias relacionadas à administração da justiça, por e das mulheres indígenas. Manuela Lavinas Picq argumenta que mais que inclusão, as mulheres indígenas na América Latina vem constituindo coletivos que podem remodelar o Estado, em interseção única entre gênero e etnicidade, e não por caminhos alternativos, “mas recorrendo a normas internacionais para garantir direitos vernaculares” e assim saindo de dicotomias, e bem combinando direitos universais das mulheres e linguagens culturais próprias.

A migração de mulheres bolivianas, boa parte indocumentada, para as oficinas semi clandestinas de costura em São Paulo é tema de *Experiências femininas de violência no processo migratório de bolivianos para São Paulo* de Clara Ribeiro. Documenta-se vários tipos de violência, que segundo a autora

intersecciona gênero, raça, origem e nacionalidade. Alinha-se a uma ampla literatura sobre migrações e o casos da reestruturação produtiva, que já nos anos 80 discutia os chamados “sweat shops” alimentados por imigrantes em metrópoles dos EEUU. Mas o singular é que no caso das bolivianas estar-se-ia frente ao fenômeno da reprodução da periferização na periferia, sendo que muitos dos vilões, quer como maridos, companheiros ou patrões, são também bolivianos. Nos relatos das migrantes bolivianas, casos de xenofobia e racismo da sociedade brasileira são tristemente constantes assim como diversos tipos de violências, sendo em muitos casos comum “o adoecimento e a morte de migrantes trabalhadores na costura”.

E em *Reconfiguración del funcionamiento familiar durante el cumplimiento de misiones internacionalistas* de Mileidys Gerada Trimiño aborda tema contemporâneo particularmente importante em Cuba, com efeitos na configuração familiar e nessa, nas relações de gênero, qual seja as missões internacionalistas, em que cubanos vão desempenhar funções diversas, com conteúdo humanista de ajuda, por longo tempo, fora do país, deixando em muitos casos familiares na Ilha. A autora desenvolveu uma pesquisa em profundidade, através de diversas técnicas, no município de Santa Clara, da Provincia Villa Clara. Documenta mudanças nas relações sociais que modelam famílias, sem necessariamente generalizar quanto a qualidade dos efeitos da saída de um ou os dois conjuges, mas frisa que novos papéis são redesenhados na família, destacando lealdades, alterações de divisões sexuais de trabalho e de poder no grupo doméstico, assim como novos formatos de relações pais e filhos, em especial quanto a aquisição de autonomia. Colabora o artigo para questionar determinismos quanto a papéis na família, e como a comunicação virtual, ou seja com o apoio das TICs pode colaborar para “ampliar redes de apoio formal e informal nas famílias.”

O artigo seguinte toca em comum tema quando se entrelaça gênero e migrações, a exploração das trabalhadoras do sexo mas

com olhar sobre a organização em rede dessas trabalhadoras na América Latina, destacando resistências -, *Una experiencia transnacional de movilización política: las trabajadoras sexuales de América Latina* de Jorgelina Loza. Além de documentar o ativismo em rede de âmbito regional latinoamericano, e o objetivo de advogar o estatuto de trabalho e reconhecimento do direito à dignidade da RedTraSex, a autora reflete sobre nexos da rede com o feminismo latino-americano hoje, questionando identidades fixas e ricas experiências que transitam por corpos que não se enquadram em um único parâmetro político ainda que estabeleçam alianças por auto proteção e buscas de sororidade, considerando o comum apelo por sexualidade que embora seja subordinada como trabalho, se afirma como busca por autonomia, sem codificações moralistas castradoras.

O texto de Flávia Carvalho Chagas intitulado *Filosofia, feminismo e interseccionalidade: sobre a necessidade de utopias*, é embasado por referências feministas como Angela Davis, Bell Hooks e Vandana Shiva, que nos demonstra como o feminismo interseccional é “um guia alternativo para questionar os diferentes discursos feministas tendo em vista a exigência de novas utopias como meio de crítica e transformação social”.

Finalizando este volume I, Márcia Rodrigues Bertoldi, Fábio Rezende Braga e Naiade Iria Cardoso Gonçalves escrevem sobre *Ecofeminismo: el género en el desarrollo sostenible*, analisando a teoria ecofeminista como promotora de uma racionalidade ambiental e do desenvolvimento sustentável. Este texto, nos propõe a pensar a dimensão do ecofeminismo como uma vertente para a reconfiguração das relações humanas com a natureza em um ambiente de equidade de gênero.

Palavras não finais

Quando lançamos a rede de pedidos de artigos, recorremos a organizações conhecidas, centros acadêmicos, alunos e alunas, sites

vários e evitamos ainda que tenhamos também abordado, nomes já conhecidos relacionados a distinto temas. Listamos como sugestões de artigos, vários temas, mas o que colhemos surpreendeu em número, qualidade e diversidade temática bem como uma rica tipologia, envolvendo ensaios, estudos de casos, diferentes metodologias na construção dos trabalhos.

O que se pretendia um volume que ilustrasse produções e temas emergentes, explorando interesses para possíveis diálogos continentais, e que superassem barreiras idiomáticas, resultou em rica colheita. Tanto que temos o prazer de anunciar que o que seria uma publicação, é agora uma coleção, com dois volumes.

No momento não provocamos diálogos presencias, mas os textos apelam para tanto, ojala, que a coleção contribua para nos aproximar, e a outros possíveis, considerando o projeto decolonial e construção de la Nuestra America, de que fala José Martí. Que possamos estar juntas em breve.

Inverno, 2018.

I – Temas emergentes no continente

O novo constitucionalismo na américa latina: sobre poderes e limites¹

Rodrigo Dias Rodrigues de Mendonça Fróes
Aimée Schneider Duarte

O Constitucionalismo rumo ao Desconforto

As maiores escalas do poder, inexoravelmente ligadas à regência de coletividades expressivas, sempre demandaram uma sistematização de complexidade proporcional à de sua empreitada. Em uma ampla análise, o *constitucionalismo* se ocupou deste delineamento, abrangendo desde as abstrações teóricas de atmosfera por vezes rarefeita até às dimensões do indivíduo. Dentro das minúcias de tal escopo, o constitucionalismo se responsabiliza por estabelecer o liame entre o *poder* e o *limite*.

O estigma colonial da América Latina persiste, se expande e se renova em um subcontinente que luta para afastar de si a sombra da submissão, o vulto da mais constrangida autonomia de pensamento e vontade. A cada novo ciclo de eventos desencadeados até o último decênio do século passado, observou-se a permanência de modelos importados de regência nacional, centrados em interesses de parcelas mínimas do contingente governado, ignorando, assim, a *pluralidade* de suas composições,

¹ Partes do conteúdo deste texto se encontram na dissertação *Poderes Constituídos, Partidos Políticos e Participação Cidadã no Novo Constitucionalismo Latino-Americano*, de FRÓES (2015).

os diversos grupos por vezes unidos sob uma única bandeira. Pouco foi o prestígio conferido, neste arranjo, à *diferença*.

A História, jamais subjugada pela inércia, se move pelos trilhos do desconforto. No caso da América Latina, este é tamanho que é possível tomá-la pelo centro de gravidade de uma nova guinada historiográfica, com os engenhos que um dia propulsionaram o pensamento europeu e norte-americano adquirindo faceta própria neste subcontinente, guardando dos episódios pretéritos somente a tendência à ruptura. Assim é que a conformação do constitucionalismo à história latino-americana responde a um trinômio: o precitado *desconforto*, ponto de ignição central das mudanças; a *diferença*, também em relação às matrizes europeia e norte-americana, mas fundada na gama de coletividades que lhe é inerente; e a *necessidade*, a expressão definitiva da urgência que emana quando as diferenças se sujeitam ao desconforto. A interação entre esses fatores traz para o panorama da contemporaneidade um componente original, rechaçando óticas externas que, anteriormente, relegavam desdém às peculiaridades latino-americanas; hoje, fala-se em uma *mudança de paradigma* provocada por esse trinômio e, em última instância, em uma incipiente nova narrativa *latino-americana*.²

Neste contexto, convém atentar para os *Poderes Constituídos* latino-americanos, conjugando a memória histórica do relacionamento entre estes e suas configurações recentes. Deste liame é possível extrair, como um signo de *personalidade constitucional*, a ruptura, promovida pelas *Constituições bolivarianas*, com a divisão tripartite entre os Poderes Executivo, Legislativo e Judiciário, consolidada através da existência de um *Poder Eleitoral* na Bolívia e no Equador a partir, respectivamente, de 2007 e 2008.

² Justamente por acreditarem que esta versão do constitucionalismo ainda está em pleno processo de construção, Roberto Viciano Pastor e Rubén Martínez Dalmau entendem que as primeiras décadas do século XXI serão *anos constituintes* na América Latina, durante os quais nossos processos constituintes solidificarão um “perfil diferenciado e diferenciador”, no que há de se configurar como um episódio “transcendental na história da democracia” (PASTOR; DALMAU, 2013, p. 50).

Equador e Bolívia: Poderes Constituídos e Participação Cidadã

Mergulhamos, agora, nos ordenamentos constitucionais identificados com as *Constituições bolivarianas*, elegendo como foco particular, nesta ordem, os diplomas equatoriano e boliviano, promulgados, respectivamente, em 2008 e 2009. Tais ordenamentos partilham características comuns tanto no plano normativo quanto fático. Em termos normativos, suas Cartas Magnas se irmanam em vários aspectos, tais como: extensão e fator analítico – possuem, em ordem crescente, 411 (Bolívia) e 444 artigos (Equador), pautando-se nos marcos histórico-culturais dos respectivos Estados e povos; a precitada superação do constitucionalismo clássico europeu; o resgate da soberania popular, com ênfase nos mecanismos de participação popular direta – notadamente, a *ação revocatória de mandato*; a mira na integração do subcontinente latino-americano, sob o viés da *glocalização*; e a intervenção pública na economia (VIEIRA, 2009).

A nova ordem constitucional surgiu como o ápice da reação às precitadas experiências neoliberais, seguindo-se a um rastro de crise econômica e política – esta última, evidenciada, primeiramente, pela redação dos novos sistemas representativos, que, refletindo o colapso dos sistemas partidários nacionais, expressamente desvaloriza os partidos políticos, mas, sobretudo, pela instabilidade em torno da figura do Presidente, já que Equador e Bolívia viveram episódios de vacância precoce da chefia do Executivo. Cada um desses Estados passou por um processo de *descentralização administrativa*, com suas novas Constituições reconhecendo, ou ao menos consolidando, o poder político de instâncias locais, e cada um deles recorreu, com as devidas particularidades, às suas *Forças Armadas* enquanto instrumento de manutenção do poder junto à sociedade. Na margem crítica do projeto bolivariano, os dois foram associados a práticas de corrupção e clientelismo, bem como geraram o temor, em parte da

comunidade intelectual, de que a ênfase na participação social direta acarretasse o *desprestígio da democracia representativa* e, em decorrência, da democracia liberal.

Ecuador: Diversidade Populacional e Giro Ecocêntrico

Sob o olhar da História, o constitucionalismo equatoriano é uma súpula das inflamações políticas que moldaram o novo movimento latino-americano em seus aspectos social, político, jurídico e até mesmo ideológico. Para que se proceda a uma análise focada, abordamos o período que vai de 1978 a 2014.

Dentro de uma análise pluralista, o ano de 1978 se projeta pelo nascimento de uma nova Constituição, aprovada por referendo popular e marcada por uma ampliação tanto da cidadania – abrangendo analfabetos, de voto facultativo, e maiores de dezoito anos – quanto da intervenção do Estado nas atividades econômicas, sobretudo em áreas do mercado consideradas estratégicas. No concernente aos Poderes constituídos, o retorno à democracia se fez dentro de um arranjo frágil: a *Lei de Partidos* de 1979 buscou estruturar a sistemática partidária, mas foi incapaz de anular as agremiações ideologicamente inespecíficas (UNNEBERG, 2013, p. 128.) e de articular um cenário fragmentado não só pelo viés ideológico como também em termos étnicos e regionais. Como resultado, deu-se o aumento dos custos da transação política entre os interesses nacionais, representados pelo Executivo, e a defesa de políticas de teor local, espalhadas pelo Legislativo, instituído como um Parlamento unicameral e de representação proporcional. A rivalidade surgida entre ambos os Poderes se estendeu à produção normativa, no início dos anos 1980, com a edição de decretos-leis de urgência sobre matéria econômica neutralizar destinados à neutralização de projetos de lei específicos.

É compreensível, então, que o projeto governamental de reforma constitucional de 1994 tenha surgido sob centelhas políticas e históricas, refletindo tensões jamais interrompidas.

Enquanto o Poder Executivo buscava fortalecer-se às custas da limitação das atividades do Congresso, almejando dividi-lo por meio da retomada do Parlamento bicameral anterior à década de 1970, os partidos políticos se viam enfraquecidos pela possibilidade de candidaturas independentes, à revelia de filiação. A hostilidade subjacente veio à tona quando em fevereiro de 1997, o Poder Legislativo declarou o presidente Abdalá Jaime Bucaram Ortiz mentalmente incapaz de governar o país, forçando a sua saída menos de seis meses após sua posse.

Em paralelo, o movimento indígena equatoriano consolidava seu protagonismo político com o denominado *Levantamiento Indígena por la Vida* – e o levaria a um novo patamar com a sua própria proposta constitucional, de autoria da CONAIE (*Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador*), por meio da qual promovia o reconhecimento da plurinacionalidade e da representação dos povos indígenas. Seu antagonismo perante os interesses governamentais alimentou uma atmosfera de crise política que atingiu seu ápice quando, em consulta popular realizada em novembro de 1995, a proposta do governo foi derrotada com 58% de votos de maneira histórica.

Em decorrência desta derrota, o diploma constitucional de 1998 simbolizou o avanço dos interesses de povos indígenas ancestrais, negros ou afroequatorianos na sua representação por um Estado pluricultural e pluriétnico, promovendo um rol de direitos coletivos adequado às suas demandas. Todavia, a cisão política do país se fez sentir conforme questões constitucionais técnicas – como a acentuada rigidez constitucional, que, ao exigir a aprovação inicial de emendas pelo Congresso Nacional, beirava a imutabilidade – serviram, naquele contexto, de instrumento a uma tendência neoliberal, plasmada na redução da intervenção estatal na economia, deixando o sabor de um anticlímax em uma sociedade já inegavelmente plural. Daí a avaliação de Pastor (2013) e Dalmau (2013), da qual destacamos, como grave alarme, no cotejo com o panorama do constitucionalismo latino-americano

cujos nascimentos observamos, a ausência do aval popular, mediante referendo, sobre o texto constitucional.

Tais conflitos, cuja magnitude envolvia coalizões indígenas militares, dissidências dentro dos grupos indígenas e mesmo uma crise internacional que culminou em medidas nacionalistas contrárias à abertura do comércio³, fizeram com que o *desconforto* aflorasse em cores ainda mais vivas. Traumática evidência da deterioração do relacionamento entre os atores dos Poderes Executivo e Legislativo reside no abandono precoce das funções não por um, mas *dois* Presidentes – Jamil Mahuad, em 2000, e Lucio Gutiérrez, em 2005 –, somando, assim, três Chefes de Estado afastados em menos de uma década.

Dentro deste arranjo, Rafael Corrêa, candidato do partido *Alianza Pais* (AP), assumiu a Presidência em 26 de novembro de 2006, e já no ano seguinte deu início ao procedimento que levaria à presente ordem constitucional do país, grande eixo de sua *revolución ciudadana*. A *Asamblea Constituyente de Monticristi* (2007-08) empreendeu um esforço de harmonização na Babel de interesses em que se havia transformado o Equador, com debates acerca da plurinacionalidade e controle dos recursos naturais por povos indígenas ancestrais sendo acompanhados por propostas de correntes ecológicas, feministas e de organizações sociais das mais variadas. Em 28 de setembro de 2008, uma nova Constituição foi aprovada em sede de referendo, com 63,93% dos votos.

Com efeito, o novo diploma Constitucional consagra a presença do Estado na economia; seu teor unitário é mantido, mas admite-se a sua composição por várias nacionalidades. O poder se descentraliza, reconhecendo as unidades territoriais das *parroquias*, *cantones* e *provincias*. Os povos indígenas ancestrais se veem representados pelo eixo moral do *Buenvivir* ou *Sumak*

³ O Tratado de Livre-Comércio firmado entre Equador e Estados Unidos conseguiu a façanha de sabotar uma prometida Assembleia Constituinte para, tempos depois, ser suspenso em função de conflitos entre ambas as partes, com o Equador sendo acusado de expropriar a petroleira norte-americana Oxy.

Kawsay, uma noção de bem-viver que agrega temas de cunho ambiental, saberes tradicionais e tendências ocidentais acerca de desenvolvimento e qualidade de vida, ao mesmo tempo em que, dissocia o viver bem da acumulação de capital, redefine conceitos caros ao capitalismo.

A Constituição equatoriana de 2008 consagra sete categorias de direitos: há os direitos do *buenvivir* (parte dos direitos econômicos, sociais e culturais); direitos de pessoas e grupos de atenção prioritária (como gestantes, idosos, crianças, detentos e consumidores); direitos de comunidades, povos e nações (direitos coletivos, simplesmente); direitos de participação (direitos políticos), direitos de liberdade (abrangentes de direitos econômicos, sociais e culturais e direitos civis); direitos da natureza e direitos de proteção (de cunho processual).⁴ Desses, os direitos voltados a grupos de atenção prioritária e à Natureza representam inovações constitucionais expressivas – sobretudo os últimos, que, também chamados direitos da *Pachamama*, rompem com a lógica antropocêntrica tradicional ao apresentar a Natureza enquanto sujeito de direitos, consagrando o *giro ecocêntrico* (MORAES; FREITAS, 2013, pp. 103-125) do ordenamento constitucional equatoriano.

Destaque-se, por fim, a configuração *pentapartida* dos Poderes constituídos – ou *Funções*, na terminologia empregada – na Constituição de 2008: os tradicionais Poderes Executivo, Legislativo e Judiciário (*rectius*, Judicial) são acompanhados pelo Poder Eleitoral e, no grande fator do novo constitucionalismo latino-americano, pelo Poder de Transparência e Controle Social, instituição popular de controle administrativo.

Com a chegada de Corrêa ao poder e o advento da Constituição de 2008, portanto, um novo peso político se impõe sobre a Função Judicial, sujeito a duas fontes de influência: o Presidente e sua expansiva e coesa bancada parlamentar. Tem-se,

⁴ Conforme constante do Título II (arts. 10 a 83) da presente Constituição.

aqui, um desdobramento do raciocínio aplicável à relação *principal-agente*, no sentido de que a convergência entre Executivo e Legislativo diminui ainda mais as possibilidades de se instituir um Judiciário independente.

Sob a aplicação prática desta teoria, a Justiça equatoriana sentiu o vigor de seu Presidente em vários momentos. Dentre os mais emblemáticos, tem-se a aprovação, pela cidadania, de sua proposta de emenda constitucional de janeiro de 2011, por meio da qual Corrêa propunha o encerramento de atividades do Conselho de Magistratura, que daria lugar a uma versão *transitória* do órgão, composta por um integrante da Função Executiva, um da Função Legislativa e um da Função de Transparência e Controle Social, que conduziria, pelos próximos dezoito meses, a *reestruturação* da Função Judicial – o que incluía designar os novos magistrados da Corte.

Assim é que imparcialidade do processo de formação da Corte Nacional foi posta em dúvida quando veio a público que, dentre os juízes supremos indicados, constavam a mãe de um dos ministros de Corrêa e o irmão de um parlamentar filiado ao *Alianza PAIS* – sem que, no entanto, lhes restasse inviabilizada a posse, em parte por conta das forças políticas dentro da Assembleia Nacional que impediram que o protesto da oposição por mais transparência no processo seletivo se fizesse ouvir.

Por fim, a relação da sociedade equatoriana com as *Forças Armadas* sempre guardou um matiz de insegurança e ambiguidade. O art. 183 da Constituição de 1998 previa, como sua missão fundamental, a “conservação da soberania nacional, a defesa da integridade e independência do Estado e a garantia de seu ordenamento jurídico” – uma redação por demasiado aberta e convenientemente afastada, constando do art. 158 da nova Carta Política, que as incumbe tão-somente da “defesa da soberania e integridade territorial”. Todavia, o passado recente mostra intervenções de graus distintos na arena política: se tais Forças atuaram como meros garantidores da estabilidade nacional quando

da saída forçada de Bucaram da Presidência em 1997, chegando a declararem-se politicamente neutras, mostraram performances mais incisivas no afastamento de Mahuad e Gutiérrez, em 2000 e 2005 respectivamente, com a retirada expressa de seu apoio a ambos.

Neste teor, Rafael Corrêa se viu obrigado a suportar a crise nacional de 2010, provocada inicialmente pela greve da *Polícia Nacional* após a aprovação da lei que punha fim à entrega de medalhas e bônus aos oficiais promovidos. Oficiais das Forças Armadas se uniram à oposição ao Presidente, que teve seu ápice no atentado e sequestro de Corrêa que, ferido, chegou a ser feito refém em um hospital. A agressividade de eventos como este o levou a recorrer, de seu cárcere, a um instrumento que acena para a instrumentalização das forças bélicas em favor da vontade presidencial: a declaração de *estado de exceção*. No fim de 2014, Corrêa enfrentou protestos perante a sua proposta de emenda constitucional apta a instituir reeleições ilimitadas. Apesar do vigor das manifestações, o Conselho Nacional Eleitoral vetou, por duas vezes, em dezembro daquele ano e em fevereiro de 2015, o pedido da oposição para submeter a proposta à consulta popular; em ambas, baseou sua decisão em parecer prévio da Corte Constitucional, conforme art. 104 da Constituição bolivariana.

Bolívia: as Tendências Liberais, o Progresso, a Perspectiva

A Constituição boliviana vigente já nasce sob o signo da luta. Sua gênese decorre de um “árduo processo”, empreendido ao longo de interregno temporal historicamente amplo – um ano e quatro meses – que culminou em um texto marcado pela síntese de modelos de Estado, cindidos entre setores conservadores no seio do poder econômico e tendências comunitárias e plurinacionais (PRONER, 2013, p. 143.).

Boaventura de Sousa Santos (2010) identifica cinco novidades no processo boliviano: uma *nova instituição*, a

plurinacionalidade; uma *nova legalidade*, o pluralismo; uma *nova territorialidade*, as autonomias assimétricas; um *novo regime político*, a democracia intercultural; e *novas subjetividades*, individuais e coletivas, de povos, comunidades e nações. Este novo arranjo se presta a uma tentativa de reconfiguração, por meios constitucionais, de uma realidade outrora *monista*, marcada pela exclusão de parcelas sociais minoritárias, cujo último grande golpe se dera, no país, com a revolução nacionalista e democrática de 1952, de um liberalismo jurídico escorado em uma perversa plataforma de homogeneização cultural e política. Se, até então, o voto universal não integrava a realidade boliviana, com os indígenas formalmente excluídos da participação política, a democracia liberal lhes concedeu direitos de cidadania ao custo de sua *aculturação*. Para ser parte do Estado, os indígenas abdicavam formalmente de sua história e cultura (PRONER, 2013, pp. 144).

Este não é senão um capítulo no que Cusicanqui convém chamar de *memória coletiva longa*: as malfadadas heranças do período colonial clássico, bem como as novas formas de colonização que acabamos de exemplificar, que deixaram a marca da revolta e ajudaram a formular a pauta do levante surgido no desfecho do século XX. Neste âmbito, o ciclo de protestos iniciado em 1994 com a Marcha pelo Território, a Dignidade e a Vida traz em si dois capítulos que, conjugados, possuem especial relevância para o enfoque de nosso estudo: são as *Guerras da Água e do Gás*.

Este nome, que assinala um mesmo contexto para dois eventos distintos, não se justifica somente pelo vulto que tomaram, expresso na identificação de ambos como “Guerras”, mas também porque estes se irmanam enquanto medidas governamentais voltadas à retirada de recursos das mãos públicas, em prol de tratativas comerciais. Assim é que a privatização da companhia responsável pelo fornecimento de água em Cochabamba fez eclodir a *Guerra da Água*, levando fazendeiros, estudantes e operários a realizarem protestos cuja intensidade levou a Bechtel, a principal empresa da concessão, a abandonar o contrato, com os sistemas de

fornecimento de água sendo retomados por um Conselho Consultivo popular.

Contudo, nenhum episódio calaria tão fundo quanto o que transcorreria entre setembro e outubro de 2003. A *Guerra do Gás* ganhou corpo a partir da declaração do Presidente Gonzalo Sánchez de Lozada, eleito no ano anterior, acerca de projetos de concessões entre seu governo e corporações transnacionais, visando à construção de dutos para a canalização de gás rumo a portos chilenos, de onde seria exportado aos Estados Unidos. As seis semanas de protestos deixaram um mínimo de 59 mortos, conforme aferido pela ONG boliviana *Asamblea Permanente de Derechos Humanos (APDH)*, em oposição aos 68 contados pelas investigações da Anistia Internacional. No plano político, a consequente renúncia de Lozada inaugurou um período de “instabilidade normalizada” no país: nos vinte e seis meses seguintes, dois Presidentes interinos estiveram no governo, um referendo popular sobre a política de hidrocarbonetos foi realizado e a pressão social por uma reforma do sistema político como um todo levou o Congresso boliviano a proceder a uma série de reformas constitucionais tão profunda que o texto final, não obstante ainda pertencente ao mesmo diploma de 1967, ficou conhecido como a *Constituição de 2004*.

Muito embora tenha incluído menções superficiais às categorias do “multiétnico” e do “multicultural” (PRONER, 2013, p. 145), duas foram as frentes em que o texto constitucional resultante das reformas de 2004 antecedeu, com verdadeiro impacto, medidas de teor bolivariano: primeiramente, a *democracia participativa* se fez robusta por meio da previsão de assembleias constituintes, referendos e iniciativas cidadãs; indo além, a representação política do povo boliviano através de *partidos políticos*, outrora uma declaração expressa, foi retirada – a terminologia usada a partir de então citava “grupos de cidadãos” e “comunidades indígenas”. Apesar de não elucidar em quês tais grupos e comunidades diferiam dos partidos, instalava-se uma

tendência a rejeitar um sistema partidário responsável por amargos capítulos da história do país.

Os reflexos destas mudanças foram testados nas eleições municipais, ocorridas no mesmo ano: mais de trezentas organizações cidadãs e mais de cinquenta grupos indígenas atuaram como partidos políticos, registrando-se nas Cortes Eleitorais, apresentando relações de candidatos e procedendo a campanhas tipicamente partidárias, diferenciando-se destes por força do caráter *local* muitas vezes apresentado, em contraste com o porte *nacional* exigido em pleitos anteriores. Como resultado, não só houve maior participação de atores populares nas urnas como os partidos políticos tiveram percentuais menores de votos do que os da eleição anterior, em 1999, embora tenham mantido os cargos mais relevantes, divididos entre partidos tradicionais e outros novos, de base regional.

As engrenagens sociopolíticas bolivianas já estavam em irreversível atividade quando das eleições gerais de dezembro de 2005. Como resultado, dos oito partidos que compunham a legislatura formada em 2002, somente dois – o *Movimiento al Socialismo (MAS)* de Evo Morales e o *Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR)* – conseguiram retornar, com antigos gigantes como o *Acción Democrática Nacionalista (ADN)* e o *Movimiento de La Izquierda Revolucionaria (MIR)* dando lugar aos novos *Frente de Unidad Nacional (UN)* e *Poder Democrático Social (PODEMOS)* – este último, criado no mesmo ano, com base em uma aliança com o ADN.

A leitura completa desta dinâmica, no entanto, só é possível quando se observa que o MAS – agregador de tendências populistas, de esquerda e de consideração de interesses das comunidades indígenas – não só retornou como praticamente *triplicou* sua bancada legislativa, enquanto o PODEMOS, novo ícone da direita, conseguiu somente oito cargos a mais do que os conquistados pelo MNR quando Lozada, filiado a este partido, ascendeu ao poder. Tratava-se de uma guinada no *status quo*, com

o eleitorado nacional aderindo a uma alternativa política de teor antissistêmico, de expansão assinalada pela expressiva vitória de Evo Morales, candidato do MAS, nas eleições presidenciais: com quase 54% dos votos, Morales tornou-se o primeiro Presidente a ser eleito diretamente pelo povo, e não pelo Congresso, como se dava quando não se atingia a maioria absoluta.

Noguera Fernández (2008) defende o redescobrimento das Constituições como fundamental à identificação dos parâmetros históricos que se deseja analisar; neste teor de ideias, o melhor modo de se proporcionar catarse às identidades coletivas que povoam a Bolívia seria garantir um ordenamento que as redefinisse como agentes políticos ativos – o que explica a relevância, para a ótica inclusiva e revolucionária de Morales e seu MAS, de uma *Asamblea Constituyente* apta a culminar na nova Carta Política do país. A trajetória seria, no entanto, intensa e controversa, envolvendo manifestações populares e choques com os próprios Poderes constituídos de então.

Com a vitória de Morales em 2005 sendo sucedida pela eleição de membros da Constituinte, a obtenção, pelo MAS, de 52% dos assentos⁵ foi prenúncio de uma crise que não tardou a se confirmar: em setembro de 2006, um mês após a inauguração da Assembleia, os representantes do partido votaram por maioria para mudar as regras do debate, declarando, no art. 70 da *ley convocatoria*, a sua natureza *originária* e, assim, rompendo os laços que a sujeitavam à Carta anterior e definiam a sua essência como *derivada*. A partir daí, autorizou-se que uma maioria absoluta aprovasse as decisões, salvo o texto final da Constituição por vir, ainda dependente da maioria qualificada.

A confrontação perpetrada pelo MAS por meio desta medida persistiu até mesmo perante a Suprema Corte boliviana, que entendeu que a natureza derivada da Assembleia e de sua lei

⁵ Percentual que, nos conformes da lei convocatória e da Constituição vigente, punha-se aquém do quórum de dois terços, necessário à aprovação de novos artigos.

convocatória se sustentaria enquanto vigente o texto constitucional de 1967/2004: a resposta do partido veio blindada pelo seu próprio teor revolucionário e popular, sustentando que a Assembleia Constituinte, nascida da crise social, derivava da vontade do povo, e não do então diploma maior, não devendo, assim, obediência sequer às decisões judiciais nele embasadas.

Como resultado, as atividades constituintes restaram paralisadas, com protestos de escala nacional abrangendo desde marchas pelas ruas até cerca de mil e duzentas pessoas em greve de fome. Mesmo após o acordo de fevereiro de 2007 entre o MAS e partidos da direita por fim a um impasse de sete meses – determinando que cada artigo seria aprovado por dois terços das comissões encarregadas e, após, por toda a Assembleia, havendo posterior aprovação do texto integral via referendo, em que seriam também votados eventuais dispositivos cujo quórum individual não fora alcançado –, as tensões persistiram, com cizânias internas nas Comissões de temas delicados como reforma agrária, autonomias e direitos indígenas. Os atritos voltaram a tomar as ruas quando o MAS impediu que os representantes de Sucre votassem a nomeação da cidade como capital da Bolívia, como fora no início da República. A saída do governo para esta nova crise foi arbitrária, com integrantes da Assembleia – nenhum da oposição – sendo levados de ônibus para a cidade de Oruro, onde uma sessão especial elaborou, pelo voto de dois terços dos presentes, uma versão da nova Constituição.

A etapa final para aprovação do novo texto – o referendo popular – ainda dependeria de aprovação, pelo Congresso boliviano, da norma que o agendasse. Como a presença do MAS na legislatura, naquele momento, não era expressiva, novamente o procedimento restou suspenso. Era preciso aguardar uma guinada da opinião pública, então em revolta perante as medidas unilaterais do governo que marcaram o processo constituinte. Tal se deu quando nove representantes de comunidades indígenas filiados ao MAS foram massacrados no departamento de Pando, sob o comando de seu

prefeito, ligado à direita; as negociações catalisadas pelo episódio culminaram em uma Constituição negociada, na qual se destacam concessões do MAS ligadas à reforma agrária e à possibilidade de Morales se manter no poder indefinidamente; em contrapartida, os departamentos tiveram sua autonomia limitada, não obstante a prerrogativa de administrarem suas próprias receitas tributárias. No referendo de 25 de janeiro de 2009, foi aprovada, com 60% dos votos, a nova Constituição boliviana.

Adentrando os detalhes desta nova ordem constitucional, descobre-se *um projeto de juridicidade alternativa* (PRONER, 2013, p. 147), no qual o espaço público participativo é reordenado a partir de novos paradigmas de organização social, responsáveis por sistemas de autonomia que respeitem a diversidade, em contraposição ao indivíduo abstrato liberal. Profundamente expressivo, por fim, que o artigo 192 do diploma constitucional imponha às instâncias públicas o respeito às decisões emanadas da jurisdição indígena, originária e camponesa, bem como que o Estado esteja à disposição desta para fins de auxílio no cumprimento das decisões, de promoção e fortalecimento de sua autoridade. Ainda que não sob a forma de um Poder constituído, o enaltecimento da soberania popular manifesto pelas Constituições latino-americanas se faz presente também aqui, e com uma assinatura formal expressiva: o Título VI da Constituição Boliviana aborda a *Participação* e o *Controle Social*, exercidos por um “povo soberano, por meio da sociedade civil organizada” que “participará no desenho das políticas públicas” (art. 241). É interessante o efeito como este controle não se atrela a um Poder propriamente dito, já que resulta em uma articulação dos mecanismos de freios e contrapesos *externa* ao sistema de Poderes constituídos.

O vigor de Evo Morales na Presidência se entrelaça com um aspecto da realidade boliviana que remete à relação entre os Poderes constituídos. Desde o sucesso do MAS nas eleições de 2005, a sua busca pela predominância no Congresso, rebatizado *Asamblea Legislativa Plurinacional* à luz da nova Constituição, deu

enredo não só aos dramáticos episódios do processo constituinte como também a medidas caracterizadoras do *jogo duplo*, com o partido igualmente inserido na institucionalidade política e na política informal das ruas – esta última, traduzida em episódios de constrangimento a parlamentares da oposição, ora chamados a reuniões com membros do governo que, concomitantes a votações de projetos de lei de interesse do MAS, acabavam por esvaziar o Plenário, facilitando a aprovação almejada, ora fisicamente intimidados, com o Congresso tendo sido mais de uma vez sitiado por simpatizantes do partido, negando-lhes o ingresso no recinto (ANRÍA et al, 2010, p. 14).

Ao longo de uma década no poder, Morales e o MAS atingiram proporções expressivas de representação legislativa, reiterando um histórico que, invertendo as cores da tradição equatoriana pré-Rafael Corrêa, mostra um Poder Legislativo que pouco pode em face do Executivo. O entranhamento deste na *Asamblea Legislativa Plurinacional* vai ao encontro da tendência, sustentada por Anríia, de a composição desta se refletir no regime de freios e contrapesos (ANRÍA et al, 2010, p. 13), mas a própria busca por esta representação deixou marcas na relação entre os Poderes estatais.

Assim como no Equador, também aqui o Poder Judiciário se encontra na posição mais desprivilegiada dentre as três instâncias da clássica composição tripartite de Poderes. Sobre ele incide o peso da intimidação imposta por Morales e MAS ao Legislativo; a instrumentalização deste pelo governo deságua em Cortes que, ao invés de autônomas, só se fazem politizadas e marginalizadas. Reduções salariais drásticas, de até sessenta por cento, e múltiplos casos de renúncia por juízes assolam há muito a Bolívia, com momentos críticos que remontam ao primeiro mandato de Morales.

Nenhum desses momentos, no entanto, é mais sintomático desta realidade do que a suspensão das atividades do *Tribunal Constitucional*, ocorrida neste primeiro mandato: valendo-se de caso ocorrido quando da transição entre Sánchez de Lozada e

Mesa, em que o novo Presidente nomeou, em caráter interino, seis juízes para o Tribunal, com o Legislativo posteriormente avalizando as nomeações, Morales buscou nomear quatro juízes, valendo-se da maioria simples que o MAS possuía à época no Congresso; a empreitada foi, no entanto, rechaçada, com base na necessidade de se proceder à nomeação através de uma maioria de dois terços do total de congressistas. Quando o próprio Tribunal Constitucional confirmou a validade desta regra, Morales respondeu acusando formalmente a maioria de seus integrantes pelo crime de prevaricação. A Corte restou, assim, inoperante.

Com a politização das instituições estatais, ao mesmo tempo em que se teme pela higidez do processo eleitoral boliviano, o novo ordenamento constitucional abre espaço para que outros agentes, como os próprios movimentos sociais, ONGs e prefeitos pós-descentralização, venham a constranger o Executivo à prestação de contas. O conceito de *controle social* parte da premissa de que a sociedade civil organizada pode vir a supervisionar seus Poderes constituídos; no entanto, também aqui pesa a mão do MAS, com atores políticos, integrantes de organizações que se declaram apartidárias e independentes, denunciando tentativas de cooptação, pelo partido, de seus líderes.

Em paralelo à dimensão participativa da democracia, a própria intervenção pessoal de Morales no contato com as camadas populares o aproxima da onipresença, já que a frequência com que recorre a plebiscitos e referendos simboliza uma busca por poder e apoio diretamente no seio do povo – o que tem causado desagrado dentro de seu próprio partido. Anrí (2010) aponta que, apesar do advento de instrumentos jurídicos nacionais de efeito inclusivo crucial⁶, a participação de grupos minoritários na vida democrática

⁶ São exemplos a *Ley de Reforma Agraria*, garantidora do direito à propriedade coletiva da terra; a *Ley de Medio Ambiente*, que outorga às comunidades indígenas a manutenção da biodiversidade; a *Ley Forestal* e a primazia que confere aos direitos agrários; a *Ley de Hidrocarburos*, que outorga a povos indígenas o controle sobre o petróleo e o gás encontrado em seus territórios; e as alterações no Código Penal para permitir jurados cidadãos. Ver: ANRÍA et al, 2010, p. 28.

segue debilitada pela ausência de um regramento institucionalizado – o que, convenientemente, concentra o poder decisório no Executivo, não obstante as dissidências já apontadas dentro do próprio bloco esquerdista da política nacional.

Quando todas as vias políticas parecem, dentro de maiores ou menores trajetos, convergir para Morales, não causa espanto que também as Forças Armadas sejam associadas por ele – constitucionalmente denominado seu *Capitán General* (art. 127, item 25) – ao seu projeto de governo. Para este fim, valeu-se de medidas simbólicas, como a instituição do slogan “¡Patria o muerte: venceremos!”, mas escorou-se, sobretudo, na participação militar em programas sociais como o *Bono Juanito Pinto*, que incumbe o Exército de distribuir verbas para famílias com crianças em idade escolar. O que é alarmante é o risco de esta participação política se expandir rumo a contornos autoritários, sob a justificativa de se garantir o monopólio estatal sobre medidas coercitivas perante episódios de violência social.

Medidas como essas levam muitos a temer que a Bolívia esteja em vias de assumir o arranjo político adotado na Venezuela sob a regência de Hugo Chávez. As empreitadas de cobertura midiática, vinculada à oposição, teve, por vezes, suas transmissões suspensas após atacarem meios de comunicação pró-MAS, localizados na faceta ocidental do país, amplificam tais temores. Tal ocorre sobretudo quando se suspeita que o governo venezuelano teria emitido fundos para as Forças Armadas bolivianas – o que incrementa um cenário de já consolidada indisposição entre estas e seu *Capitán General*, que, no afã de honrar as camadas populares e o ideário socialista vinculados ao MAS, proferiu ordem para que fossem abertos os arquivos militares confidenciais, a guisa de prestação de contas acerca das atrocidades realizadas sob a ditadura do General Luis García Meza (1980-1981).

Não é somente pelo ângulo comparativo que a regência da Bolívia por Morales/MAS, à luz de sua Constituição bolivariana, é passível de uma análise crítica. A leitura de Nancy Postero (2010)

parte da ruptura de *cocaleros* e grupos indígenas com o ideário marxista de luta de classes em prol de um discurso liberal, voltado tanto para os direitos humanos de forma geral quanto para aqueles específicos das comunidades indígenas – o que se refletiu, décadas mais tarde, no modelo administrativo de teor liberal-democrático capitaneado por Morales. A autora identifica, no que não deixa de ser harmônico para com a valorização, promovida por Vergara, do conflito na arena do debate político, uma profunda *tensão*, instalada entre a demanda por uma justiça social apta a superar o neoliberalismo e o neocolonialismo e o recurso às instituições políticas liberais, tais como eleições e referendos, para se atingir este fim.

O caminho trilhado desde então tem a marca de intenções nobres que se desdobram em medidas questionáveis e/ou de interpretações dissonantes, como as precitadas coerções sobre o Congresso e o embate entre o MAS e a Suprema Corte acerca da natureza da Assembleia Constituinte, que o partido entendia ser uma revolução pacífica, posto que avalizada por um instituto liberal: a eleição de seus membros. Postero busca compreender esta trajetória sem reduzi-la, no entanto, ao seu aspecto reativo frente ao nefasto impacto social do neoliberalismo: antes a insere nos debates em torno do *cosmopolitanismo*, que a autora aborda segundo a visão liberal de Appiah, que, enxergando nele o direito à diferença e à coexistência, leva seus adeptos, inclusive da esquerda, a criticar Morales e o MAS, que teriam, sob a bandeira inclusiva com que chegaram ao poder, redundado em mero fundamentalismo, traindo a justiça multicultural ao invés de a endossar. Partindo da observação de que este olhar, embora bem-intencionado, peca pela falta de teor político, posto que acaba pressupondo um Estado benevolente e protetor das diferenças que coexistem, Postero investiga três críticas comuns, e interligadas, ao liberalismo, na busca por uma melhor compreensão das tensões inerentes à corrente administração boliviana.

A primeira crítica enxerga o liberalismo como um formalismo inócuo, que prioriza trâmites legais em detrimento de qualquer substância, que dirá justiça –e assim, enquanto aparenta amplificar direitos da cidadania rumo à igualdade, apenas obscurece, ou mesmo reforça, as desigualdades latentes. Postero centra sua atenção em um exemplo específico: a *Ley de Participación Popular*. Abordada com frequência, sua concepção é habitualmente enaltecida, representando um primeiro passo rumo a uma democracia participativa e inclusiva; diferentemente, a autora a enxerga como um instrumento de perpetuação do poder e conhecimento das elites. Não bastava que o direito à participação na vida política tivesse sido concedido: ainda era preciso observar que assim se deu porque as elites se sentiram confortáveis o suficiente para proceder a uma concessão; fizeram-no porque não se sentiam ameaçadas. Por outro viés, o *ter* das minorias continuava substancialmente dependente do *querer* da maioria.

Assim é que o fato de comunidades minoritárias, como as indígenas e os camponeses, seguirem incapazes de exercer os direitos de cidadania que lhe teriam sido estendidos serve a uma conclusão substancial: a de que esta cidadania não pode ser compreendida como um *status* legal neutro, habitado por sujeitos pré-políticos; antes consiste em um projeto disputado, envolvendo agentes cujas posições enquanto sujeitos não apenas são cultural e politicamente construídas como também o são em relação ao processo político em si. Daí a necessidade de se considerar a chamada *cosmopolítica*: as relações de poder inerentes ao cosmopolitanismo (POSTERO, 2010, p. 69).

Postero enfatiza que as camadas mais pobres da sociedade boliviana assistiram, à margem e desde a fundação da República, à ascensão de um Estado jamais neutro, mas sim controlado e por vezes corrompido pelas elites. Sob este enfoque, a investida rumo ao controle da Assembleia Constituinte e, decorrentemente, do processo constitucional não se deu por força de uma postura despreparada e impulsiva ante as leis e institutos liberais, mas pelo

desejo de *transformá-los*, conferindo substância à cidadania. Por meio desta crítica ao liberalismo, a acusação de que o MAS teria sido antidemocrático ou não-liberal se esvazia, permitindo entender sua postura, inversamente, como “profundamente liberal”, recorrendo a instituições liberais para engendrar um novo modelo de Estado efetivamente inclusivo.

A segunda crítica consiste no fato de a própria concepção de cosmopolitanismo liberal, com sua ênfase apolítica na coexistência dos diferentes, remete a uma noção ocidental e *hegemônica* do *universal* – um conceito, em verdade, culturalmente cambiável e constantemente redefinido. Postero, aplicando a noção de universal a um perímetro mais restrito, entende tratar-se de um conjunto de direitos partilhado por todos os membros de um regime político, como um Estado-nação. Trata-se, assim, de uma referência que, trazida para a realidade boliviana, conforma a luta política, engendrada por um contingente expandido de bolivianos que assumem novas concepções acerca de que direitos devem ser considerados universais no escopo de sua cidadania – e a arena em que tal discussão se deu foi a própria Assembleia Constituinte; o diploma dela nascido, que enfatiza, desde seu preâmbulo, direitos positivos, traz a súmula deste entendimento.

A última crítica concerne ao fato de uma concepção liberal engessada conduzir a *dualismos* – privado *versus* público, autoritarismo *versus* democracia, cosmopolita *versus* comunitário, bons valores universais *versus* maus valores locais – conformadores de uma lógica circular e interminável, elaborada a partir do momento em que classes dominantes definiram o que seria o bom universal (e, fazendo-o entre si e para si, extraíram dele qualquer efetiva universalidade); o exercício destas dicotomias, portanto, impede que a hegemonia seja tocada. O que Postero acusa, então, nas “desordenadas ações dos indisciplinados membros do MAS” (2010, pp. 72-74), referindo-se às suas medidas mais controversas, é uma tentativa de ruptura para com tais dualismos.

No todo, a autora interpreta o levante promovido pelo novo governo boliviano, com indiscutível protagonismo presidencial, como uma empreitada rumo à *vernacularização* do liberalismo, fruto das fricções entre este e os particularismos étnicos (POSTERO, 2010, p. 74). MAS e Morales estariam promovendo, portanto, não um *pós-neoliberalismo*, mas sim um aperfeiçoamento do liberalismo, superando suas limitações através de um conjunto de práticas que expandem e desafiam definições anteriores do Estado democrático. É dizer: entre tensões e episódios de desfechos ambivalentes, a Bolívia busca o *aprofundamento da democracia*, e, nesta busca, descobre que esta não é, nas palavras de Postero, a “varinha mágica da justiça social” (POSTERO, 2010, p. 75) que se esperava que fosse, já que também as suas fundações são essencialmente turbulentas.

Neste ponto, um êxito da política boliviana dentro dos moldes do novo constitucionalismo latino-americano se manifesta: por mais agressivo que tenha sido o Executivo perante os demais Poderes, ou mesmo o seu transbordo de referendos e plebiscitos e as investidas rumo à cooptação das organizações sociais, a democracia participativa jamais ascendeu ao custo da solidez das instituições preexistentes, tendo, pelo contrário, colaborado em alguma medida para a sua manutenção e perpetuação.

Observa-se que o potencial inclusivo sublinhado no sopesamento de Postero culminou na chamada *ruralização da política*, com as mais de trezentas municipalidades surgidas a partir da *Ley de Descentralización* levando, polêmicas à parte, a um número sem precedente de eleições municipais diretas, com ampla participação de comunidades rurais e urbanas. A estruturação destes governos municipais dialogou diretamente com o fortalecimento da representação de movimentos sociais, sobretudo indígenas, na política local. Não só as forças populares preencheram o vácuo deixado pelos partidos tradicionais, vitimados pela crise do começo da década, como encontraram suas próprias expressões partidárias para além do MAS, como se

observa na lenta, mas persistente, ascensão do *Movimiento Sin Miedo*. Mesmo as fases de instabilidade social e de maior revolta contra Morales estiveram distantes, ainda que inflamadas, de golpes militares contra o governo democraticamente eleito.

Tal como no Equador, o porvir boliviano gera expectativa. No fim de 2014, Morales foi reeleito Presidente do Estado Plurinacional da Bolívia por 60% dos votos, espalhados por oito dos nove departamentos nacionais, em disputa realizada sob o olhar de observadores eleitorais do Mercosul, da Unasul e do Parlamento Latino-americano. Trata-se do seu terceiro mandato – o último permitido pelo art. 168 da Constituição bolivariana e que autoriza apenas uma reeleição consecutiva. Esta conjuntura leva o MAS, investido, pelas mesmas eleições, nos cobiçados dois terços da composição da *Asamblea Legislativa Plurinacional*, a cogitar uma campanha apta a modificar a Constituição e a impedir a saída de seu líder da chefia do Executivo em 2020.⁷

Apontamentos Finais

Ernesto Laclau observa o vigor do Poder Executivo na América Latina em suas construções acerca do populismo, procurando não só atrelá-lo a manifestações populares como efetivamente o resgatá-lo da condição marginal em que alocado no estudo, inerente às ciências sociais, do tema da histórica *psicologia das massas* (LACLAU, 2006). A própria conceituação de *povo* ocupa posição central a sua tese, onde busca identificá-lo não com o todo dos membros de uma comunidade, mas com o contingente vítima de uma *exclusão radical* dentro deste espaço comunitário, antagonizado por uma formação que preenche o conceito de *poder*. Tal exclusão não formaria um laço mais consistente do que o da

⁷ Os primeiros passos nessa direção já foram dados: após a derrota em referendo realizado em 2016, Morales garantiu seu direito a candidatar-se à reeleição em 2019 após ter sido provido, pelo Tribunal Constitucional, recurso apresentado por parlamentares do MAS em setembro de 2017 com o intuito de afastar os artigos que vedavam duas reeleições seguidas. Ver: EL PAÍS, 2016 e EL PAÍS, 2017.

solidariedade caso não se instituisse, entre as diversas demandas cujo espaço de expressão fora negado, uma relação de *equivalência*, a *cristalização em torno de um denominador comum* que consagra a transição de demandas *democráticas* a demandas *populares*.

Este caminho unificador da voz dos excluídos mostra-se apto a explicar o fenômeno da liderança populista: historicamente, o líder vem a ser aquele cujo nome sintetiza a *unificação simbólica* de um povo através de uma cadeia de equivalências, assumindo a significação que permite seja nele identificada a unidade do grupo (LACLAU, 2006, p. 130). Tem-se um molde aberto, aplicável a uma gama de realidades espaço-temporais, razão pela qual Laclau se empenha em apontar experiências diversas, ilustrativas das tendências populistas, que incluem o próprio retorno de Perón à Argentina, em 1973. Veste sem contrastes a realidade do subcontinente latino-americano a partir da perspectiva de formação de um *povo* – que, se não é ingênua a ponto de ignorar interferências internas, certamente refuta acusações de um elitismo ou conservadorismo seminais, aptos a contaminar até mesmo ramificações de empreitadas populistas como os mecanismos de participação direta –, o que se observa quando se constata que o marco populista assinala a entrada das reivindicações das camadas populares mais pobres na agenda política de sociedades da América Latina, como na própria Argentina sob Perón e no Brasil de Vargas (LIMA, 2007, p. 319).

Neste âmbito, e considerando que países como Equador e Bolívia adentraram o século XXI com novas propostas constitucionais, novos poderes constituídos e novas crises institucionais, observa-se, também, a perpetuação de questionamentos basilares, sendo possível tecer uma mesma pergunta sob várias formas: *Onde o poder encontra o limite?*, questiona-se em escala institucional; *Onde a liderança serve à vaidade?*, formula-se sob o molde humano. Sob dado prisma, portanto, o constitucionalismo se presta a esclarecer que, pela tentativa e erro de modelos e métodos, as questões mais básicas

tendem, por vezes, a ser somente renovadas. Ao longo deste ciclo de evidente *desconforto*, contudo, o reconhecimento da *diferença* em momento algum se mostra uma *necessidade* menos urgente, antes demandando, a cada novo giro, uma abordagem mais eficaz – e, neste ainda recente século, a América Latina finalmente apresenta, as suas próprias propostas, tão abertas ao erro quanto quaisquer outras, mas definitivamente comprometidas com a continuidade de um dever inafastável.

Referências

- ANRÍA, Santiago; CAMERON, Maxwell; GOENAGA, Agustín; ROCA, Carlos Toranzo. *Bolivia: Democracia em Construcción*. Em *Democracia en la Region Andina*. Eds. Maxwell A. Cameron and Juan Pablo Luna. Lima, Peru: Instituto de Estudios Peruanos, 2010. Disponível em <http://www.santiagoanria.com/uploads/3/8/1/6/38169819/anria_santiago_et_al_bolivia_democracia_en_construccion.pdf>. Acesso em 15 de abr. de 2018.
- EL PAÍS, *Evo Morales atribui sua derrota à “guerra suja” e às redes sociais*. Reportagem de Javier Lafuente, de 25 de fev. de 2016. Disponível em <https://brasil.elpais.com/brasil/2016/02/24/internacional/1456327387_586177.html>. Acesso em 16 de abr. de 2018.
- EL PAÍS, *Evo Morales consegue liberação na justiça para se candidatar ao quarto mandato*. Reportagem de Fernando Molina, de 29 de nov. de 2017. Disponível em <https://brasil.elpais.com/brasil/2017/11/29/internacional/1511917821_762144.html>. Acesso em 16 de abr. de 2018.
- FERNÁNDEZ, Albert Noguera. *Constitución, plurinacionalidad y pluralismo jurídico en Bolivia*. Oxfam Gran Bretaña, La Paz: Colección Enlaces, 2008.
- FRÓES, Rodrigo Dias Rodrigues de Mendonça. *Poderes Constituídos, Partidos Políticos e Participação Cidadã no Novo Constitucionalismo Latino-Americano*. 147 f. Dissertação (Mestrado Teorias Jurídicas Contemporâneas) – Universidade Federal do Rio de Janeiro (FND-UFRJ), Rio de Janeiro, 2015.

LACLAU, Ernesto. *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica, 2006.

LIMA, Martônio Mont'Alverne Barreto. *Constitucionalismo latino-americano – uma abordagem possível da mudança teórica*, em *Revista Brasileira de Estudos Constitucionais (RBEC)* – ano 1, nº 1 (jan./mar. 2007). Belo Horizonte: Fórum, 2007, pp. 317-330.

MORAES, Germana de Oliveira; FREITAS, Raquel Coelho. “O Novo Consistucionalismo Latino-americano e o Giro Ecocêntrico da Constituição do Equador de 2008: Os Direitos de Pachamama e o Bem Viver”. In: MELO, Milena Petters e WOLKMER, Antonio Carlos, *Constitucionalismo Latino-americano – Tendências Contemporâneas*. Curitiba: Juruá, 2013.

PASTOR, Roberto Viciano e DALMAU, Rubén Martínez. “O Processo Constituinte Venezuelano no Marco do Novo Constitucionalismo Latino-americano”. In: MELO, Milena Petters; WOLKMER, Antonio Carlos. *Constitucionalismo Latino-americano – Tendências Contemporâneas*. Curitiba: Juruá, 2013, pp. 43-58.

POSTERO, Nancy. *The Struggle to Create a Radical Democracy in Bolivia*. Publicado em edição especial da *Latin American Research Review*. Latin America Studies Association (LASA), 2010, pp. 59-78.

PRONER, Carol. “O Estado Plurinacional e a nova Constituição Boliviana – Contribuições da Experiência Boliviana ao Debate dos Limites ao Modelo Democrático Liberal”. In: MELO, Milena Petters; WOLKMER, Antonio Carlos, *Constitucionalismo Latino-americano – Tendências Contemporâneas*. Curitiba: Juruá, 2013.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Refundación del Estado em América Latina: Perspectivas desde una epistemología del sur*. Buenos Aires: Antropofagia, 2010.

VIEIRA, José Ribas, *Refundar o Estado: o novo constitucionalismo latino-americano*, 2009. Disponível em: http://mestrado.direito.ufg.br/uploads/14/original_24243799-UFRJ-Novo-Constitucionalismo-Latino-Americano.pdf?1352144063. Acesso em 15 de abr. de 2018.

Cidade e o dialogo com outras categorias: uma revisão da literatura e proposta de estudo

Caroline Kruger

Cristine Jaques Ribeiro

Nino Rafael Medeiros Kruger

1 Introdução

Pensar uma proposta de estudo para problematizar as categorias analíticas que constroem o pensamento sobre a cidade é o desafio deste trabalho. Sendo assim, a partir de um campo complexo do discurso vamos apresentando a cartografia do pensamento nos diferentes continentes com objetivo de problematizar como se configuram as categorias teóricas na realidade social.

Portanto, o percurso do estudo ocorre a partir da constatação histórica das múltiplas formas da manifestação da questão social, estando entre elas a exclusão e a mercantilização, que têm sido alvo de estudos e pesquisas através das diversas áreas de produção do conhecimento. Consequentemente, as categorias apresentam-se com recorrente uso e diferentes interpretações que, no contexto de disputa pela cidade, ganham fundamental relevância o seu esclarecimento, pois suas produções e reproduções têm servido de base para a perpetuação do modo de produção capitalista.

Considerando este contexto, no presente trabalho buscar-se-á realizar a descrição da revisão sistemática de literatura que fora construída para fundamentar a apreensão sobre as categorias e sua relação com a questão territorial e o direito à cidade.

Para tanto, fez-se uma revisão da produção científica sobre os referidos assuntos, utilizando as expressões “território”, “exclusão” e “mercantilização”, coletando e analisando um conjunto de artigos, e se eliminou os que não correspondiam ao tema deste estudo. Com a análise realizada, os resultados foram mapeados, classificados e codificados de acordo com suas características, de forma a sistematizar o conhecimento disponível, avaliando as lacunas de pesquisas que integram os temas, apresentando a relevância deste trabalho para a produção do conhecimento na contemporaneidade.

A sistematização desenvolvida aqui se baseia em uma revisão de literatura feita nas seguintes bases de dados: Scopus, Web Of Science e Science Direct. Inicialmente foi feita a pesquisa das categorias “direito à cidade” e “território”, sendo encontrados 8 artigos. Posteriormente a busca foi por “mercantilização” e “território”, sobre os quais se encontrou 1 artigo. Em seguida, foi trabalhado “exclusão” e “território”, sobre estes foram encontrados 820 artigos. Em todas as etapas buscou-se por artigos publicados, revisões e artigos no Prelo. Após essa primeira busca, em que não se reconheceu a identificação ao tema de pesquisa proposto, optou-se por cruzar as categorias e desenvolver novas buscas.

Utilizou-se então de forma relacionada as categorias de “exclusão territorial e mercantilização” ou “mercantilização territorial e exclusão”. Ainda, “direito à cidade e exclusão territorial” e “direito à cidade e mercantilização”, deste modo chegou-se ao número de 33 artigos, somados os que foram encontrados nas quatro buscas. A partir de suas leituras, foram então separadas as principais informações de cada um e feitos resumos destes. Posteriormente, se seguiu os estudos dos dados extraídos dos artigos e, então, se desenvolveu a presente escrita.

2 Desenvolvimento

2.1 O percurso e abordagem científica

O primeiro passo após a tabulação dos textos foi identificar o tema central de discussão em cada um deles. Nesta fase, foi possível observar que as expressões trabalhadas na realização das buscas são utilizadas para o desenvolvimento de inúmeras discussões que se entrelaçam na tentativa de compreensão e exposição da complexa rede que fundamenta a urbanidade das cidades contemporâneas e para sua abordagem científica. Deste modo, o primeiro quadro apresenta como os textos foram divididos. Seguindo o sistema autor, ano e tema central de discussão.

Quadro 1. Separação por autor, data e tema central de discussão:

	Cida de	Políti cas Públic as	Territó rio	Coloniali smo	Gentrific ação	Trabal ho	Confli tos	Protagoni smo Feminino
AS SSEN, 2015	X							
ORSINI, 2017	X							
IVO, 2010	X							
TRINDAD E, 2012	X							
AGIER, 2015	X							
BATTAUS ; OLIVEIRA , 2016	X							
THUILLIE R, 2005	X							
ADEY, 2013	X							
DANGSC HAT, 2005	X							
LETELIER ; CONCHA,		X						

2016								
SMITH, 1996		X						
MARTTIN , 2012		X						
JAGLIN, 2001		X						
GALVIS, 2009		X						
FRONTER A, 2006		X						
ATKINSO N, 2008		X						
NARAYAN AN; SARANGA N; BHARAD WAJ, 2015		X						
MARTÍNE Z; LECHUGA ; LUQUE, 2016		X						
FERRARO , 2003						X		
VALERO , 2007						X		
FIDEL; TOMASO, 2010						X		
SJÖGREN, 2015			X					
BEGAG, 2002			X					
URQUIET A; MARIÊZ; JORQUER A, 2007			X					
BERNARD , 2007			X					
BEN- NAFTALI, 2004							X	
IBAÑES; VELÁSQU EZ, 2009							X	
TAVOLAR I, 2016							X	

TRUDELL E, 2005							X	
MURTAG HA, 2008							X	
KAPUR, 2007				X				
MORALES , 2016					X			
PÉREZ, 2008								X

O quadro torna possível a visualização de que os artigos produzidos que relacionam as categorias exclusão, mercantilização, território e direito à cidade têm como fundamento de suas análises, principalmente, a discussão sobre políticas públicas e cidade. Somados chegam a quase 60% das escritas.

Em seguida, procurou-se identificar entre os artigos que discutem cidade e políticas públicas quantos se desenvolviam a partir de pesquisas que em algum momento utilizaram abordagem empírica, buscando distingui-los de estudos desenvolvidos a partir de referências puramente bibliográficas e documentais. Deste universo de 18 artigos, um somente se utilizou de pesquisa empírica (LETELIER; CONCHA, 2016), mesmo apresentando todos os textos relacionados à produção do conhecimento em ciências humanas.

2.2 A Geografia da produção do conhecimento

Na primeira tabulação dos textos foram identificadas todas as categorias que são analisadas aqui. O que se procurou neste item foi identificar de acordo com o país de origem e com o continente correspondente e cruzar com as informações do quadro 1. Além disso, posteriormente, relacionar com os métodos de pesquisa utilizados e com a área do conhecimento que se situa cada escrita, para refletir sobre como se distribui geograficamente esta produção deste conhecimento.

Quadro 2. Separação por autor, continente de origem e sua relação com o quadro:

	América do Norte	Europa	Oceania	América do Sul	África	Ásia
SASSEN, 2015	X					
ORSINI, 2017		X				
IVO, 2010				X		
TRINDADE, 2012				X		
AGIER, 2015		X				
BATTAUS; OLIVEIRA, 2016				X		
THUILLIER, 2005		X				
ADEY, 2013		X				
DANGSCHAT, 2005	X					
LETELIER; CONCHA, 2016				X		
SMITH, 1996		X				
MARTIN, 2012		X				
JAGLIN, 2001					X	
GALVIS, 2009				X		
FRONTERA, 2006		X				
ATKINSON, 2008			X			
NARAYANAN; SARANGAN; BHARADWAJ, 2015	X					
MARTÍNEZ; LECHUGA; LUQUE, 2016		X				
FERRARO, 2003		X				
VALERO, 2007		X				
FIDEL; TOMASO, 2010				X		
SJÖGREN, 2015	X					
BEGAG, 2002		X				
URQUIETA; MARIÉZ; JORQUERA, 2007				X		
BERNARD, 2007		X				
BEN-NAFTALI, 2004	X					
IBÁÑES; VELÁSQUEZ, 2009				X		
TAVOLARI, 2016				X		
TRUELLE, 2005	X					
MURTAGHA, 2008		X				
KAPUR, 2007					X	
MORALES, 2016	X					
PÉREZ, 2008				X		

A observação proposta no quadro 2 aponta para a produção do conhecimento sobre tal tema concentrada nos continentes Europeu, Sul e Norte americanos. Ao cruzar estas informações com o proposto no quadro 1, visualiza-se uma maior produção sobre as categorias de busca relacionadas às políticas públicas e à cidade no

continente Europeu e Sul Americano. Já no continente Norte Americano o tema de maior incidência foi conflitos.

Quadro 3. Continente, método e áreas de conhecimentos identificados:

	Quati	Quanti /Quali		RBD	RBD E		CH	Saúde	CSA	AU
América do Norte	XXXXXXX			XXX	XXX X		XXXXX	X		X
Europa	XXXXXXXX XXX	XX		XXXXXXXX XX	XXX X		XXXXXXXX XXX		X	X
Oceania	X			X			X			
América do Sul	XXXXXXXX XX			XXXXXXX X	XX		XXXXXXXX		X	X
África	XX			XX			XX			
Ásia										

Quanto aos tipos de pesquisa observados na produção do conhecimento que se utiliza dos conceitos da busca e divididos por continente, observa-se que as pesquisas se situam basicamente na área das ciências sociais, com predomínio de estudos do tipo qualitativo, os quais se fundamentam em pesquisas bibliográficas e documentais. Visualiza-se ainda que somente no continente Norte Americano o número de trabalhos que partem de observações empíricas é superior ao número de revisões bibliográficas e documentais.

Segue o quarto quadro desenvolvido para a qualificação dos textos com símbolos alfabéticos para representar os continentes de origem e com a metodologia de pesquisa adotada, acompanhada de uma codificação numérica para expressar a aproximação com a discussão proposta.

As dimensões propostas para classificação são as seguintes:

- Segundo o continente (JABBOUR, 2013): AdS = América do Sul; EUR = Europa; AFR = África; AS = Ásia; AN = América do Norte; OC = Oceania.
- Segundo a metodologia de pesquisa adotada: e = empírica; rbd = revisão bibliográfica e documental; rbde = revisão bibliográfica e documental que parte de pesquisa empírica. (Vale destacar que em nenhum dos casos estudados uma revisão bibliográfica serviu de fundamento para o desenvolvimento de observação empírica).
- Em escala numérica: 1 = contempla plenamente a discussão proposta pelo projeto; 2 = contempla a discussão proposta pelo projeto; 3 = contempla parcialmente a discussão proposta pelo projeto; 4 = não contempla a discussão proposta pelo projeto.

Quadro 4. Classificação e códigos para análise dos estudos:

Continente	Metodologia	Aproximação do debate	Total de Artigos
AdS	4 (rbde); 6 (rbd)	2 (2); 2 (3); 6 (4)	10
EUR	4 (rbde); 9 (rbd)	1 (3); 12 (4)	13
AFR	2 (rbd)	1 (3); 1 (4)	2
AS	-	-	-
NA	2 (rbde); 5 (rbd)	1 (3); 6 (4)	7
OC	1 (rbd)	1 (3)	1

Assim, do universo de 829 artigos encontrados, foram 33 apurados enquanto mais próximos ao tema de pesquisa, estes foram então analisados e organizados de forma que se pudesse extrair o máximo de informações consideradas úteis a este processo. Tal estudo veio a demonstrar que: o textos contemplam plenamente a discussão que se propõem a fazer nesta pesquisa; 2 textos contemplam a discussão que se propõem a fazer, tendo estes enquanto origem a AdS (LETELIER, 2016, URQUIETA; MARÍÑEZ; JURQUEIRA, 2017); 6 contemplam parcialmente; e 25 artigos, mesmo utilizando as categorias de pesquisa, não contemplam a discussão que se propõem a fazer.

Ainda, o continente onde mais se tem desenvolvido trabalhos com estas categorias é a EUR, não aparecendo nenhum trabalho na AS. Quanto à metodologia, 33% partem de estudos empíricos, e 67% fundamentam-se em pesquisas e revisões bibliográficas e documentais.

Cabe destacar que, quanto ao ano de publicação, somente um texto fora publicado antes do ano de 1999, 16 foram publicados entre 2000 e 2009, e 16, publicados entre 2010 e 2017.

Tais fatores mostram que tem ocorrido um aumento significativo na produção sobre estas categorias nos últimos anos. Ao mesmo tempo esses fatores reforçam uma inércia da produção científica a partir de estudos empíricos ou da aproximação daqueles que são o alvo ou objeto de suas análises, o que se compreende enquanto estrutural. Isso tem servido para a manutenção da composição verticalizada da produção do conhecimento, que mantém suas raízes nos países do Norte e sua produção afastada dos agentes da história, limitando-se a interpretações dos fatos que pouco servem até mesmo para a construção do saber científico, pois 40% dos artigos não têm sequer uma citação, 23% tem entre 1 e 4. Deste universo, 84% das citações feitas repousam sobre escritas produzidas nos países da EUR e AN. Já os textos que se aproximam da discussão proposta, para além de ser minoria, pouco são citados.

Se por um lado ocorre o aumento do número de abordagens a tal temática, colocando a mesma em situação de evidência, por outro lado o modelo em curso sugere a manutenção de uma estrutura específica de abordagem, que perpetua concepções que isolam as expressões da questão social e de suas raízes, não abordando suas inter-relações e não dando conta de sua complexidade. Deste modo, apontam para o fato de que há pela frente muitos desafios a serem enfrentados.

Quanto aos desafios pode-se apontar para a necessidade de se desenvolverem estratégias para a produção do conhecimento

que se contraponham e/ou avancem sobre os modelos apresentados nos estudos.

2.3 A arqueologia do estudo

Para cada artigo tabulado, identificou-se a experiência conceitual em cada trabalho, ou seja, como estes apresentaram os conceitos-chaves utilizados nesta busca, tornando possível a observação dos conflitos e disputas conceituais colocadas para a apreensão de cada categoria.

No tocante ao “direito à cidade”, cabe destacar que este é a categoria sobre a qual aparecem as maiores diferenças de interpretação. Na bibliografia analisada, as interpretações deslocam-se de uma perspectiva legal ou jurídica. Thiago Trindade (2012) atrela o Estado ao debate sobre direitos e cidadania, através do qual propõe sua interpretação enquanto direito social. Já Danila Battaia (2016) discute o direito à cidade em uma perspectiva constitucional, enquanto direito a um ambiente harmônico e equilibrado e a um local que proporcione dignidade. Questiona, ainda, até que ponto este direito tem ganhado contornos práticos no cotidiano e quais os problemas que impediriam a obtenção de melhores resultados em sua planificação, a partir da abordagem da regularização fundiária, planificação do estatuto das cidades, dos art. 182 e 183 da Constituição Federal Brasileira. Chegamos a Michel Agier (2015), que vai apontar a expressão enquanto vazia de significado e que deve ser construída essencialmente de movimento. Para este autor o “direito à cidade” relaciona-se ao fazer-cidade e deve ser entendido como um processo contínuo e sem fim, que faz sentido somente em contextos específicos de expansão dos universos sociais e urbanos, uma declinação pragmática – aqui e agora – sua instauração. Agier (2015) destaca que é na acumulação destes três efeitos: invasão, ocupação e instalação, que se encontra o movimento do direito à cidade, o direito de estar ali e de ali levar uma vida urbana.

Por último, mas não menos importante, cabe citar a discussão proposta por Bianca Tavolari (2016), que parte de uma apreensão distinta da apresentada por Agier (2015) para chegar a resultados muito próximos.

Para Tavolari (2016), “direito à cidade” não é uma expressão guarda-chuva, e tão pouco uma expressão vazia, pois esta é uma categoria analítica e um horizonte de emancipação, que não está necessariamente voltada à institucionalização sob a forma de lei, ou construção de uma demanda estatal. “não é apenas uma nova forma de cidadania que está em jogo, mas também uma nova maneira de olhar para o direito” (TAVOLARI, 2016, p.107). Deste modo, para a autora, discutir o “direito à cidade” é um importante ponto de contato entre grupos organizados ao redor do mundo, que demonstra na pluralidade de sentidos atribuídos à expressão sua relevância social e teórica.

Se de um lado pode-se observar uma preocupação com a disputa e apropriação conceitual das categorias utilizadas na busca feita, como no caso do “direito à cidade”, a apresentação do conceito de “território” em uma primeira aproximação parece não gerar tanto conflito. No entanto, ao serem divididos os textos produzidos nos continentes do Sul e do Norte aparece uma distinção na abordagem.

Nos artigos produzidos nos continentes do Sul ganha destaque uma apreensão conceitual da categoria relacionada a conflitos e a realização material da vida cotidiana. A exemplo disso, Trindade (2016) aponta para sua relação com os estatutos jurídicos na produção de uma ação decisiva para reprodução das desigualdades. Destaca que os “territórios” são compreendidos a partir de sua constituição em relação à compra, atrelando-se desta forma ao poder de determinados grupos sociais.

Danila Battaues (2016), do Instituto de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo, aborda a categoria a partir do que vai denominar intrínseca relação com os processos de mercantilização, que transformam o solo urbano em

mercadoria suscetível às façanhas dos agentes produtores da cidade. Fidel e Tomaso (2010) trabalham a expressão a partir da conexão que se estabelece entre território/pobreza/exclusão, e sua relação com a diminuição de postos estáveis de trabalho. Mas é o Chileno Francisco Letelier (2016) quem vai mais fundo na abordagem da categoria, a partir da relação dos Estados nacionais com as transformações que envolveram mudanças nas dimensões espaciais, através das “relações entre a dinâmica da globalização (desterritorialização) e localização, entre espaços de fluxos e espaços de lugares, o futuro das cidades e o novo papel das grandes metrópoles” (IVO, 2010, p. 26).

Esses processos globais que questionam as organizações sociais urbanas deformam os territórios bem como “a relação entre o espaço urbano e seus habitantes, entre o público e o privado, nas novas formas de constituição das atividades de morar, trabalhar, circular, consumir e de lazer” (IVO, 2010, p. 26), sufocando identidades e diversidades locais em um epistemicídio cultural.

Já a abordagem feita nos textos produzidos nos continentes do Norte apresenta uma apreensão mais subjetiva e menos material. Relaciona “território” a espaço de convívio, interação social e possibilidades (FERRARO, 2003), ou a ambiente de coesão social, fundamental para se gerar fortalecimento dos vínculos sócio territoriais e melhoria da qualidade de vida (TRUDELLE, 2015). Mesma direção na qual caminha Frontera (2016) ao destacar o planejamento territorial enquanto uma ferramenta política e econômica para o desenvolvimento de políticas sociais. Uma abordagem que não responsabiliza tanto o mercado pelas alterações nos “territórios”, apontando para o planejamento enquanto estratégia de desenvolvimento.

Sobre “exclusão”, Anders Sjögren (2015), pesquisador sênior do instituto Nórdico Africano em Uppsala, a partir de uma abordagem culturalista, aponta para a fragmentação territorial e identitária enquanto fundamento para exclusão, materializada na luta pelo acesso a terra, bem como nos processos socioeconômicos

e políticos fluidos, que servem de base para a corrupção em Uganda, o que agrava a manifestação de múltiplas formas de conflito e desigualdades. Ernesto López-Morales (2016), por sua vez, destaca os processos de gentrificação liderados por agentes construtores do Norte Global, enquanto responsáveis pelo aumento em larga escala da segregação socioeconômica e da reestruturação espacial monopolizada, o que gera expropriação, domínio material e simbólico à população empobrecida.

Rowland Atkinson (2008) aborda a divisão social aprofundada através da planificação de políticas públicas que ocultam problemas sociais e afastam grupos marginalizados das classes consideradas economicamente confortáveis. O autor discute a segregação instituída por programas habitacionais nas últimas décadas, que permitiram a grupos de maior renda que evitassem sua associação ao que consideram de externalidades negativas da pobreza. Aponta, ainda, que a intervenção pública, através de políticas sociais, habitacionais e urbanas, marginalizou os grupos em situação de vulnerabilidade, trancando-os em lugares de pobreza e medo. Além disso, alimentou e legitimou ações que buscam gerir e conter a pobreza em espaços capsulares, uma prática de políticas urbanas e sociais de criminalização da pobreza.

Por fim, conforme foram feitas as buscas pelas categorias nas bases de dados pesquisadas, em que as categorias de pesquisa foram relacionadas, destacam-se duas citações que sintetizam o problema enfrentado neste estudo e apontam para os desafios que se colocam.

Os mecanismos de “gestão da pobreza urbana”, num quadro problemático entre responsabilidades institucionais e a prevalência do mercado no controle dos bens e serviços públicos coletivos, aprofundam as dificuldades de mediação da política e, ao mesmo tempo, uma maior autonomia da cidade (IVO, 2010, p. 20).

Deste modo, e concordando com a autora, compreende-se que não se pode analisar as manifestações da questão social nas

periferias urbanas sem levar em conta as múltiplas relações instituídas sobre estes territórios e suas formas sociais. Da mesma forma, não se pode desconsiderar as responsabilidades do poder público sobre as “condições de reprodução das camadas populares (ou os efeitos perversos de sua ausência)” (IVO, 2010, p.24).

Assim,

consideramos que o direito à cidade deve ser interpretado enquanto uma obrigação positiva do Estado, o que o torna, portanto, um direito social, cuja finalidade reside na garantia da segurança material e do bem-estar coletivo aos cidadãos diante dos mecanismos excludentes que constituem o fundamento da economia de mercado. No caso da cidade, tais mecanismos se manifestam na maneira como o espaço urbano é produzido e apropriado pelos interesses capitalistas, sobretudo a partir da especulação imobiliária (TRINDADE, 2012, p. 155, 156).

A incapacidade de se vincular realidades locais complexas a suas estruturas e de identificar a ação dos agentes em disputa, tomando por iniciativa inferências simplistas por “falta de conhecimento”, acaba por negar o acesso a direitos para os grupos que mais necessitam.

Sendo assim, compreende-se que a revisão sistemática de literatura apresenta-se enquanto uma importante ferramenta, não só para retratar “esforços de pesquisa em questões emergentes” (AMUI; JABBOUR; JABBOUR; KANNAN, 2017), mas ainda para caracterizar a pesquisa na qual se está trabalhando e para identificar desafios a futuros pesquisadores (JABBOUR, 2013), proporcionando uma visão panorâmica de como tem se desenvolvido tais processos e sobre quais condições. Diante disso, procurou-se seguir a proposta de Lages Junior e Godinho Filho (2010), entendendo que este tipo de revisão da literatura tem-se tornado cada vez mais popular entre os estudiosos dos mais variados campos, requerendo assim o cumprimento das etapas necessárias para precisão científica.

3 Considerações finais

Pensar uma proposta de estudos e pesquisas a partir das configurações históricas da América do Sul é um desafio necessário e urgente. Conforme os dados apresentados, as categorias que problematizam o campo do direito à cidade demonstram a necessidade de pensar a construção de uma teoria a partir dos modos de viver dos povos que habitam a América Latina especialmente.

No entanto, o propósito não é construir um discurso evidente sobre a realidade, mas produzir um processo de desconstrução sobre a verdade dos modos de viver na cidade e de seus mecanismos de controle, como a mercantilização, o território e a exclusão social.

Um estudo como proposta a ser construída potencializa as capacidades coletivas em sacudir a quietude do que é imposto socialmente sobre a cidade e de seus padrões de vida. Para tanto, trata-se de arrancar das evidências para construir um feixe de questões que orientem a perspectiva de um saber ecosófico. Quem são os agentes envolvidos? Como definir os acontecimentos coletivos? Que tipo de leis são articuladas? Quais as resistências que pulsam no cotidiano da cidade? Como os discursos são construídos e quais são seus enunciados?

Os enunciados que poderão se apresentar reinventam o que já está manifesto para questionar os jogos das relações e reestabelecer o texto invisibilizado no campo das ciências sociais e humanas. Portanto, reconstituir a arquitetura do campo do conhecimento latino-americano é o desafio de um estudo que denuncie as práticas que colonizam o saber e o poder dos coletivos. Tal desafio exige escavar as regras de formação do objeto do conhecimento e dos elementos que estão submetidos e problematizar quais escolhas temáticas que atravessam e transversalizam as realidades.

Sendo assim, os discursos sobre a cidade são construídos a partir de uma formação discursiva e de uma população de acontecimentos que podem propiciar um processo de conhecimento e desconstrução dos códigos de verdade. Códigos reproduzidos pelo imaginário social sobre os modos como vivem as heterogêneas populações e sobre seus dispositivos de luta e resistência. Reconhecer os processos de luta, como ocupação de terra nos países latino-americanos por intermédio de sua diversidade; denúncia da imposição de uma cultura eurocêntrica nas relações étnico-raciais e resistência à discriminação de gênero e sexual, são possibilidades de reverberar uma realidade que insiste em existir e que a literatura do Sul ou latino-americana necessita cada vez mais publicar.

No que se refere, por exemplo, à luta dos Movimentos Sociais, vinculados à Via Campesina sobre as questões que tratam os conflitos agrários ou vinculados aos Movimentos Sociais que lutam pelo direito à moradia, é preciso questionar as formas de construção dos procedimentos que impõem à exploração da terra rural e urbana. Ou seja, quais acontecimentos históricos reproduzem o controle das vidas através do agronegócio e da especulação imobiliária?

Portanto, propor uma revisão de literatura, um estudo e uma pesquisa é, primeiro, denunciar o discurso de um método neutro que pretende aplicar a teoria a um problema ou a uma realidade. Para tanto, torna-se necessário identificar quem são os agentes, suas lutas, histórias e ferramentas, no sentido de tentar retirar os estigmas que rotulam suas existências. Em segundo, é reconhecer que o imaginário socialmente construído pode ser modificado através de um outro registro que acontece a partir do encontro do pesquisador com as vidas que pulsam, mas não do pesquisador que é a voz das multidões, e sim do outro que pausa atenção para ouvir os gritos que ecoam nas paisagens das cidades latino-americanas.

4 Referências

- ADEY, P. Ar / **Atmosferas da Megacidade**. Theory, Culture & Society, 2013.
- AGIER, M. **Do direito à cidade ao fazer-cidade**: O antropólogo, a margem e o centro. Mana: Estudos de antropologia social – UFRJ, Rio de Janeiro, 2015.
- AMUI, L. B. L; JABBOUR, C. J.C; JABBOUR, A. B. L. S; KANNAN, D. **Sustainability as a dynamic organizational capability**: a systematic review and a future agenda toward a sustainable transition. Journal of Cleaner Production; Vol. 142, jan. 2017, páginas 308-322.
- ATKINSON, R. **O grande corte: o suporte para modos privados de evasão social através das políticas públicas**. Social policy & administration, 2008.
- BATTAUS, D. M. A. **O direito à cidade: urbanização excludente e a política urbana brasileira**. Lua Nova, São Paulo, 2016.
- BEGAG, A. **Limites geográficos e barreiras sociais nos bairros suburbanos**. Annales de Géographie, 2002.
- BEN-NAFTALI, O. **Living in denial: the application of human rights in the occupied Territories**. The Israel Law Review, 2004.
- BERNARD, N. **La pauvreté dans son rapport à l'espace**: l'introuvable Mixité sociale? CAIRN. INFO, 2007.
- DANGSCHAT, J. S. **Assuntos espaciais - marginalização e seus lugares**. Revista Internacional de Pesquisa Urbana e Regional, 2009.
- FERRARO, E. **Do pavimento a praça: Trabalho social de base para combater a Globalização da marginalidade**. Social Policy&Administration, Itália, 2003.
- FIDEL, C; TOMASO, R. D; FARIAS, C. **Aproximación a los ensambles entre exclusión, Producción y territorio**. Cadernos CRH, Salvador, 2010.

FRONTERA, A. C. **Aproximación a los procesos de exclusión social a partir de La relación entre El territorio y la movilidad cotidiana.** Espnha. Doc. Anàl. Geografia, 2006.

FILHO, A. E. P. S. **Retirando os pobres para redistribuir os ricos – Sai já dai.** Disponível em: <<http://www.observatoriopelotas.com.br/2017/05/14/retirando-os-pobres-para-redistribuir-os-ricos-sai-ja-dai/>> Acesso em: 24 nov. 2017.

GALVIS, J. P. **Developing Exclusion: The Case of the 1961 Land Reform in Colombia.** Blackwell Publishing, 2009.

IBÁÑEZ, A. M. VELÁSQUEZ, A. **Identificando vítimas de conflitos civis: uma avaliação de famílias deslocadas forçadas na Colômbia.** Journal of Peace Research, 2009.

IVO, A. B. L. **QUESTÃO SOCIAL E QUESTÃO URBANA: laços imperfeitos.** Caderno CRH, Salvador, 2010.

JABBOUR, C. J. C. **Treinamento ambiental em organizações: de uma revisão de literatura a um quadro para pesquisa futura.** Recursos. Reciclagem de conservação. 74, 2013.

JAGLIN, S. **Cidades quebradas: segregação e fragmentação urbana na África Austral.** Annales de Géographie, PERSEE, 2001.

JUNIOR, M. L; FILHO, M. G. **Planejamento e controle de produção para remanufatura: revisão e análise da literatura.** Prod. Plano. Controle, 23, 2012, pp. 419 – 435.

KAPUR, R. **O cidadão e o migrante: Ansiedades pós-coloniais, Direito e Política de Exclusão / Inclusão.** Consultas teóricas em direito, 2007.

LETELIER, F; CONCHA, C. **Nuevas y antiguas identidades regionales: conflicto, exclusión e hibridaje. El caso de la región del Maule.** EURE, 2016.

MARTÍNEZ, U. F; LECHUGA, M. L; LUQUE, O. G. **Risco de pobreza ou exclusão social: evolução durante a crise e a perspectiva territorial.** Revista Espanhola de Investigações Sociológicas, 2016.

- MORALES, E. L. **Gentrificação em Santiago, Chile:** um processo de expropriação e exclusão liderado pela propriedade. Revista de geografia urbana, Universidade de Memphis, 2016.
- MURTAGHA, B. SHIRLOWC, P. **Autenticidade e planejamento de partes interessadas na cidade segregada.** Reino Unido: Elsevier, 2008.
- NARAYANAN, P. SARANGAN, G. BHARADWAJ, S. **Traçando novo território:** participação da comunidade no centro de formulação de políticas globais. Oxford University Press and Community Development Journal, 2015.
- ORSINI, M. **Margens da cidade como espaços de tornar-se: inclusões, exclusões e as interseções no território urbano contemporâneo de Milão.** Journal of Contemporary European Studies, 2017.
- PÉREZ, F. E. O. **Deslocamento Forçado entre Mulheres Rurais em Colômbia.** Latin American perspectives, 2008.
- SAQUET, M. A; SILVA, S. S. **MILTON SANTOS:** concepções de geografia, espaço e território. Ver. Geo UERJ - Ano 10, v.2, n.18, 2º semestre de 2008. P. 24-42
- SASSEN, S. **À margem sistêmica.** Cultural Dynamics. 2015.
- SJÖGREN, A. **Batalhas sobre fronteiras:** a política territorial nas regiões de Uganda. Revista de Estudos Africanos Contemporâneos, 2015.
- SMITH, A. D. **Cultura comunidade e território:** as políticas de etnia e nacionalismo. Instituto Real Inglês de Assuntos Internacionais, 1996.
- TAVOLARI, B. **Direito à cidade: uma trajetória conceitual.** Novos Estudos – CEBRAP, Salvador, 2016.
- THUILLIER, G. **El impacto socio-espacial de lãs urbanizaciones cerradas:** el caso de la Región Metropolitana de Buenos Aires. Revista EURE, 2005.
- TRINDADE, A. A. C. **A conferência mundial de Direitos Humanos:** Lições de Viena. R. Fac. Direito UFRGS, Porto Alegre, 10: 232-237, jul. 1994. Disponível em: < file:///C:/Users/Rafael/Downloads/69396-287153-1-PB.pdf > Acesso em: 08 out. 2016.

TRINDADE, T. A. **Direitos e cidadania:** reflexões sobre o direito à cidade. Lua Nova, São Paulo, 2012.

TRUDELLE, C. KLEIN, J. L. FONTAN, J. M. TREMBLAY, D. G. **Conflitos urbanos e coesão sócio-territorial: construção de consenso e Compromisso no bairro de Saint-Michel em Montreal.** Quebec. Revista canadense de pesquisa urbana. 2015.

URQUIETA, M. A. MARÍÑEZ, C. JORQUERA, C. **Territorio como médium:** Discusión sobre rendimientos analíticos para las observaciones de la complejidad socioespacial. Chile, MAD, 2017.

VALERO, J. F. **O crescimento das cidades:** justiça e exclusão. CAIRN. INFO, 2007.

WANG, Q; WALTMAN, L. **Análise em grande escala da precisão dos sistemas de classificação de diários da Web of Science e Scopus.** 2016.

Neoliberal modes of governing and the reconfigured gender order: rethinking the role of the state

Verónica Schild

Presentation

The aim of this chapter is to make a case for a renewed attention to the state, understood as an historically embedded and evolving form. Its focus is on the configuration of forms of state regulation that undergird important features of neoliberal capitalist projects of social integration, with special attention to Latin America. Labour is considered as the basis for the social integration of individuals, and state regulation seeks to encourage workers into the low wage sectors of the economy through the inculcation of skills and “human capacities.” It also seeks to transform households through the governing of family members and individuals. These forms of regulation are gendered in their configuration and in their effects. States have always been central for the operation of capitalism, playing a key role in “maintaining property rights, overseeing contracts, stabilizing currencies, reproducing class relations, and containing crises” (Panitch and Gindin 2012, 1). Moreover, they have also been central for promoting the broader, social conditions that make capitalist accumulation possible. In addition to being preoccupied with

managing social and political stability that ensure the production of labour power, state regulation reaches into social life to guarantee the stable reproduction of non-market relations that are indispensable for accumulation relations. This includes, centrally, the regulation of gender, gender relations and sexuality.¹

I suggest that the question about neoliberal state regulation necessarily directs us first and foremost to an exploration of the transformations in forms of governance associated with the political project of neoliberalism, broadly understood, of the past nearly four decades. In the sense proposed here, then, to ask about the role of the state in its present, neoliberal form in the promotion of the social conditions that make capitalist accumulation possible, is to explore the state as a historical construction and as an ideological project. As Philip Abrams powerfully reminded us, the state is “in the first instance an exercise in legitimation, in moral regulation” (Abrams, 1988: 76). Hence, in reflecting in greater detail on neoliberal state transformations that enable them to respond to the needs and interests of global capital, we gain in our analysis by expanding our understanding beyond political economy to include cultural considerations.

While the centralized dimensions of power, and renewed coordinating capacities of states, must be linked to a cultural revolution associated with a longer process of neoliberal state formation (Corrigan and Sayer 1985), these must ultimately be theorized as historically variable and diverse. This means, for

¹ The concept of gender has been challenged for its ostensible essentialism and lack of sophistication in accounting for the complexities of the experience of oppression by individuals. The concept of intersectionality, introduced first by women of colour feminists in the US academy, has acquired, in the words of Jennifer Nash, an institutional life of its own, especially in feminist studies programs in universities across North America and Europe (Nash 2015, 75). Intersectionality appeals to differences at the level of identity, including racial, ethnic, and class, in addition to gender, and aims to address the complex inequalities that result from connections between these identity positions (see, for example, Crenshaw 1991; McDowell 2008; Davis 2008; Patil 2013). Class is transformed into one in a series of oppressions experienced by individuals, and as Rosemary Hennessy and Chrys Ingraham point out, the result is that class power becomes severed from exploitation, and it becomes unhinged from the political economy of capitalism (Hennessy and Ingraham 1991).

instance, that as a dominant political program undergirding the state's management of capitalism today, neoliberalism is itself not one but many, and we stand to gain analytically from examining it as the outcome of ongoing contestation, embedded in specific economic, institutional and sociocultural contexts. From the vantage point of Latin America, furthermore, where neoliberalism is equated with projects of ongoing “modernization”, these are programs that are thoroughly transnationalized; they depend on the flow of resources – both discursive and financial – from regulatory agencies like the World Bank and the Inter-American Development Bank for their implementation (Wood 2009). In this vein, what follows is a discussion based on what have been recent Latin American experiences, and more specifically the Chilean experience of global capitalist integration.²

In the following pages, I develop an argument for conceptualizing the neoliberal state as a dynamic formation of modes of governing, invested in a project of reorganizing social life that is animated by both a redefined gender order and a commitment to the “aggressive re-regulation, disciplining and containment” of targeted populations (Peck and Ticknell, 2002: 389). I then address neoliberal capitalist transformations in Latin America, focusing on the gendered division of labour, while drawing attention to the linkages between the household and the labour market. I propose, however, that this is not sufficient to understand the changes that are resulting in the reconfiguration of both the gender order and the management of the social effects of a neoliberal capitalism. For a more comprehensive understanding we must additionally attend to new forms of regulation that are

² This research is long-standing and it has focused on the re-configuration of the social state in Chile through the convergence of an institutionalized feminist agenda and the evolving neoliberal project since 1990. I would like to acknowledge the support over the years of the University of Western Ontario through its Faculty of Social Science VIP and Alumna Research Grants, the Angles Cole Dark Fund, and its International Research Award. Additional funding was provided by *desiguALdades.net*, the Research Network on Interdependent Inequalities in Latin America of the Freie Universität Berlin.

complementary to neoliberal capitalist orders in the region. I thus move to address the neoliberalisation of the state as a moment of ongoing capitalist state formation with specific features and effects that are regulated. For analytical purposes I argue that we can distinguish two dimensions of this emerging neoliberalized state: an enabling/“ameliorative” or “caring” dimension, and a punitive dimension. The coercive disciplining and containment of targeted populations by the penal state has received much attention in recent studies. Hidden from view, however, has been the expanded reproductive work of women in the household, in communities, and in state bureaucracies through which aggressive regulation of an enabling/ameliorative kind is being accomplished.

While the basic premise advanced here is that neoliberalized states are gendered both in their configuration and their effects, it would be inadequate to reduce the neoliberal state to a form of “masculinist” power; this would overlook the veritable feminization of the social state that has accompanied the extension over time, and the entrenching, of neoliberal governing, and its link to the broader project of both punitive and caring regulation of society in the name of security.

The Neoliberalisation of the State as State Formation and as Mode of Governing

Critical scholars have insisted for some time that it is more accurate to view the nation states of the second half of the twentieth century, either in their Keynesian welfare forms, or in their Latin American welfare variants – that is, the social form of the developmentalist state -- as being qualitatively transformed rather than simply dismantled (see Panitch and Gindin 2012; Brenner 2004). We could argue, furthermore, that this qualitative transformation amounts to a reconfiguration of the state itself, or a new moment of modern state formation. State formation, then, is an ongoing process – not one relegated to an original moment -- as

Philip Corrigan and Derek Sayer proposed in their innovative study *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution* (1985), and as George Steinmetz reminded us with his contribution in *State/Culture: State Formation after the Cultural Turn* (1999). Furthermore, analyses that focus exclusively on the political and military dimension of state formation obscure the fact that “the modern state is also, and essentially, a symbolic accomplishment” (Loveman 2005, 1652; Bourdieu 1999, 40). Symbolic power is the power to “constitute the given” (Bourdieu 1991, p. 170). It is, in other words, “not simply the power to set the rules of the game, but the power to “enframe” the game itself, establishing the practices, categories, and cognitive schemes through which the game is understood and experienced” (Loveman 2005, 1656). Furthermore, symbolic power:

is the ability to make appear as natural, inevitable, and thus apolitical, that which is a product of historical struggle and human invention. Through practices of classification, codification, and regulation, for example, modern states not only naturalize certain distinctions and not others, but they also help constitute particular kinds of people, places, and things” (Loveman 2005, 1655).

Seen from the vantage point of a concern with the symbolic dimension of power, the notion of the state encompasses pedagogical, corrective and ideological organizations, in addition to administrative, policing and military ones (Gorski 2003, 165-166). The accumulation of this kind of power, Mara Loveman states, is what “increasingly facilitated the state’s capacity to exercise ideological power” and she distinguishes between a moment of accumulation of such power, which she calls its “primitive accumulation”, and one of symbolic power as a routine exercise. The realm of administration, she tells us, is of primary importance for both, but warns us that “different aspects of administration

demand analytical scrutiny during each phase” (Loveman 2005, 1657). She adds,

to grasp the dynamics of the primitive accumulation of symbolic power requires a focus on the particular modes of *extension* of the state’s administrative reach. Elucidation of the state’s routine exercise of symbolic power, on the other hand, demands attention to the broad array of state practices involved in the administrative *regulation* (broadly understood) of social life (Loveman 2005, 1657).

For the first, the state has to “carve out a new domain of social life to administer, co-opt the administrative practices of others, or wrestle existing administrative functions away from their traditional executors, imbuing them with new meanings in the process” (Loveman 2005, 1657-1658). At this stage, Loveman proposes, “conflicts occur over the boundaries and nature of state involvement in particular areas of social life. State victories in such struggles are the watershed events in the historical process of the accumulation of symbolic power in the state”(Loveman 2005, 1658). Routine exercise of symbolic power happens, furthermore, on an already reconfigured terrain: “The state’s routine exercise of symbolic power begins when activities that were once controversial are no longer challenged. They come, like the modern state itself, to appear as natural features of the social landscape” (Loveman, 1658).

Neoliberal state formation, I would suggest, refers to the re-configuration of forms of social regulation, both as an extension of the reach of symbolic power into new realms, and the routine practices through which it is deployed. What is distinctive about this moment of state formation, whose reach is best understood as the formidable efforts at social integration and social engineering afoot for the past two decades, is its reliance on contributions from feminism and women’s movements. It is through novel discourses and practices about gender, gender relations, and sexuality that

symbolic power reaches into the realm of the social, and specifically households and women.³

Hence, I would argue against a narrow and conventional reading that neoliberalism has never simply been about getting the economic order right; it has, above all, been a political project for adapting societies to an unencumbered economy. Economist Gabriel Palma has called the discourse of neoliberalism mainly a camouflage for a sophisticated exercise in the restoration of class power, or “capital attempting to regain its power and control through a more refined form of legitimisation and a more advanced technology of power” (Palma 2009, 24). In Latin America, the more recent reforms associated with the so-called Post-Washington Consensus configure the retrenching of neoliberalism as a political form, or as a form of governing committed to market-led growth, and guided by principles of sound fiscal management, efficiency, and accountability. The dominant vision of the good society in this elaboration of neoliberal economics, then, tacitly relies on social intervention for its actualization. A strictly political economy account, however, is at best incomplete in helping us grasp what Palma aptly calls “the novel reconfigurations of political and institutional power encapsulated by the neo-liberal revolution” (Palma 2009a: 840). This is precisely what Michel Foucault’s analysis of modern forms of power and government made us aware of in his insightful lectures on neoliberalism, when he insisted on the political intention of the reworking of liberal economic ideas on both sides of the Atlantic in the post-World War II period (Foucault 2004 ; Lemke 2001).

Following Michel Foucault’s ideas about neoliberalism as a mode of governing that encompasses, but is not limited to, the state, we could describe the transformations of the past two

³ For critical assessments of the contributions of feminisms and women’s movements to the project of neoliberal capitalism, see Eisenstein 2010; Fraser 2013; 2015.

decades as an emergent neoliberal political rationality with far-reaching implications for the reorganization of social life and the state, particularly for the production of subjects and new forms of citizenship (Brown 2003: 1; Lemke 2001, 2007). In this sense, while foregrounding the market, neo-liberal rationality “is not only or even primarily focused on the economy; rather it involves extending and disseminating market values to all institutions and social action, even as the market itself remains a distinct player” (Brown 2003: 3).

Modern states, we would argue following Foucault, whether directly or indirectly, have always been involved in the formation of subjects who conduct themselves in ways that are appropriate to dominant social projects. Moreover, as Foucault himself underlined, modern states exercise a form of power that regulates the social by reaching its individual parts. According to him: “I’d like to underline the fact that the state’s power (and that’s one of the reasons for its strength) is both an individualizing and a totalizing form of power” (Foucault, 1982: 782).

Neoliberalized states are no exception. In this sense, neoliberalism is a political project – a veritable revolution in government intent on reorganizing society, which is informed by a political rationality based on the norms and values of the market. The notion of ‘political rationality’, or rationality of government, helps us to understand political power as a dominant discursive field, which offers not only a particular political grammar and vocabulary within which “problems” are defined, but also the ethical principles and explanatory logic which are proper to it (Rose, 1999: 28).

Gender and Women’s Work

In her classic formulation, R.W. Connell coined the term “gender order” to refer to a “historically specific and constituted configuration of state-labour and market-household relations that

underpin the work of maintaining and reproducing people on a daily and generational basis” (Bakker and Silvey, 4).⁴ However, if social reproduction “involves fundamental social processes and institutions associated with the intergenerational mechanisms and activities through which communities are produced and develop over time – and upon which all production and exchange ultimately rests”, the question is how we understand and critique the reconfiguration and embedding of a new gender order that is crucial for the reproduction of global neoliberal capitalism (Connell 2005, 1815). Feminist scholars have discussed for some time the pressures that have helped destabilize older gender arrangements and models of masculinity and femininity in different parts of the world, from participation in a consumer culture, to changes in family forms, and gains made by women’s and feminist movements, among other factors. These by now thoroughly transnationalized dynamics, mean that local gender orders “now interact not only with the gender orders of other local societies but also with the gender order of the global arena”, an arena, as Connell suggests, whose dynamics affects men as profoundly as they do women, “though this has been less discussed” (Connell 2005, 1815).

Global capitalism has penetrated into every corner of the world in the 21st century and the informalization and feminization of labour are two of its dominant features. The global search for cheap labour starting in the last quarter of the last century led to massive recruitment worldwide of women. Overwhelmingly

⁴ Gender relations, and even the concept of gender as an analytic category, have been the subject of intense and fruitful debate for some time. This essay insists on the centrality of gender for analyzing the restructuring of capitalism, and of sexual difference, however mediated by race, class, ethnicity and other vectors of power, as inevitable and fundamental for the structuring of societies. Moreover, in this essay I insist on focusing on practice rather than free-floating discourse. My own interest is in understanding how gender shapes the symbolic order in which we live and is entwined with capitalism as a structure that functions to order relations of production and reproduction. As R.W. Connell has aptly put it, “Practice can be turned against what constrains it...Structure can deliberately be the object of practice. But practice cannot escape structure, it cannot float free of its circumstances” (quoted in Hawkesworth 2006: 164).

relegated to the most precarious forms of work, they are being readied to be new, responsible proletarians. This trend has also been accompanied by the disciplining of a male proletariat through the erosion of the conditions of work, and the displacement of men from once secure forms of industrial work.⁵ Worldwide, “by the end of the 20th century, women workers had replaced male workers in informal sector and labour-intensive manufacturing enterprises” (Priyadarshini 2011; Benería 2003).

Recent figures from the International Labour Organization show that for the first time in history more than half the women of working age in Latin America are in the labour force. The number has reached more than 100 million and will continue to increase, and women workers are today overwhelmingly urban, a “majority among the poor, the unemployed and those in the informal economy” (Tinoco 2014). Although some women have benefited from their participation in the labour force, this is strongly associated with privileges of class, always mediated by race and ethnicity.⁶ As a recent regional report makes clear, in Latin America and the Caribbean “it is not the same being an indigenous or Afro-descended woman, being young, living in urban or rural areas, living in one’s own country or being a migrant, having children or not, or being a senior” (CEPAL 2013). In fact, an estimated 17 million are employed in domestic work, still the largest source of employment for women in the Latin American region according to the ILO, and one where informality prevails

⁵ The concept of feminization refers both to the increase in the participation of women in the labour force, and to the deteriorating conditions in previously male jobs (Benería 2001, 1). The ongoing and widespread casualization of public sector employment, in areas like health, education, and social work, traditionally female jobs with good working conditions, challenges us to expand on this dual definition of feminization.

⁶ As Benería points out, existing evidence shows that increased levels of education and labour market integration have benefited women unevenly in Latin America and elsewhere, resulting in a growing class divide among them (Benería 2001, 3). However, the extent to which access to education alone accounts for these differences has been challenged for some time (e.g., Hoffman and Centeno 2003, 13-14). The quality of education itself matters, as massive demonstrations by Chilean students have made it clear.

(70 percent of all domestic workers). This process of increased female proletarianization places particular burdens on women, as Elizabeth Tinoco, ILO Regional Director for Latin America and the Caribbean, has made clear. Typically, they “face long hours because they devote time both to work and family care” (Tinoco 2014). Clearly, what this trend suggests is that women’s unpaid domestic work is central for the Latin American strategy of global capitalist integration. Latin American women, one could argue, constitute a “last colony” of capitalist accumulation, recruited in unprecedented numbers as wage labourers while also continuing to contribute their non-wage, invisibilized work. It bears repeating, however, that for the majority of women this current transformation is not entirely new: Their labour, whether in the formal or informal sectors, has always been central for the survival of the household (Bakker 1996, 7). The household, Ursula Huws has stated, and its interface with the labour market, continues to be central for understanding the gendered division of labour, and its reproduction over time (Huws 2012, 2). Given the rapid urbanization of Latin America – it is now the most urbanized region of the world – and the disappearance of other forms of non-wage labour, a focus on this relation, and particularly on the household, is warranted.⁷

The significant rise in women’s labour market participation worldwide has coincided with the neoliberal restructuring of the social state, and in particular with the decline in state social provision, and it is at the centre of the reconfiguration of the gender order.⁸ In Latin America, the dismantling of import

⁷ Huws draws attention to this interface as a way of understanding what she calls “the extraordinary persistence of gendered divisions of labour”, which continue to “affect the different value of women’s and men’s labour, the different places women and men occupy in the occupational division of labour and the different positions women and men occupy in social hierarchies” (Huws 2012, 2)

⁸ Linda McDowell, writing about the case of the UK, highlights the dramatic changes already underway in 1990, both in terms of rising overall poverty levels, women’s unprecedented participation in the labour force, and the use of workfare programmes that make waged work “central to individuals’ standard of living, to their status as citizens and to their self-respect, almost

substitution industrialization and the embrace of an export-oriented model of capitalism was jumpstarted in the 1980s with the imposition of structural adjustment policies as a condition of debt restructuring by the World Bank and the IMF. The transition to neoliberal capitalism was accompanied by a drastic reduction of the functions of social developmental states, and by massive male unemployment and underemployment. Women were forced to redouble their economic efforts through the informal economy, and to seek local solutions to feed their families.⁹ Given rising levels of poverty, inequality, and overall social instability throughout the region (in political contexts no longer characterized by military dictatorships, but rather by electoral systems), national governments embraced a renewed call for state participation in managing the social. This time, however, the call to social intervention was made in the name of a capable state, that is a state with “the ability to undertake and promote collective actions efficiently.” The Bank’s twin goals in the revamping of national states included “reinvigorating public institutions” and encouraging the selective involvement in “collective actions that states will try to promote, coupled with greater efforts to take the burden off the state, by involving citizens and communities in the delivery of core collective goods” (World Bank 1997, 3). Particular attention was given to “civil society” as the partner of a new modality of service delivery, with an emphasis on finding “innovative solutions that involve businesses, labor, households, and community groups” capable of achieving “greater security at

without regard to their other circumstances”, and expect older people, and mothers of dependent children, to work (McDowell 2001, 452).

⁹ Feminist political economists outside the region like to highlight this important work of Latin American women in poor areas as instances of alternative collective initiatives outside the market (See, Federici 2012; Bakker 2007). Yet, the oft-trod story of “ollas communes”, or communal kitchens, of Chile and other places, is poorly understood. In fact, it was a complex phenomenon, involving activists from Catholic organizations and, in the case of Chile, Communist party local activists operating underground. More importantly, it was always seen as a stop-gap measure by the beneficiaries themselves.

lower cost” (World Bank 1997, 5).¹⁰ After two decades of implementing ostensibly innovative solutions in the area of social provisioning in the region, one thing is clear: women have been the preferred co-partners in service delivery, and the ingredient that helps achieve lower costs is their paid and unpaid reproductive work. Relying on this reproductive work of women to achieve “efficiencies”, as part of a restructured, ostensibly “modern”, modality of social service delivery, is not unique to Latin America.¹¹ In the case of social assistance programs, studies of newfangled poverty alleviation programs, from micro-credit, to the more recent cash transfer programs, make it clear that women have been the overwhelming face of “civil society.” They have been explicit co-partners par excellence of “efficient” social states in the search for successive “solutions” to the effects on families and communities of the dislocations and insecurities caused by the turn to a ruthless, predatory form of neoliberal capitalism. As clients, they have been the preferential targets of efforts to “empower” citizens for the labour market and as consumers. Much feminist scholarship has welcomed the grooming of Latin American women into a new female proletariat as emancipatory gains, while neglecting to consider the implications for them of added responsibilities to their families and communities.¹² At best, these are contradictory achievements, offering greater autonomy and control over women’s own lives through paid employment, while also saddling them with increased workloads and responsibilities.

¹⁰ The World Bank defines civil society as “the space among family, market and state; it consists of not-for-profit organizations and special interest groups, either formal or informal, working to improve the lives of their constituents. In this sense, the Bank considers research and policy design organizations, labor unions, the media, NGOs, grassroots associations, community-based organizations, religious groups, and many others as typical examples of the actors that comprise the dynamic web known as civil society” (World Bank 2000, 8).

¹¹ See, for example, Newman (2005); Clarke (2004).

¹² For a critical assessment that addresses the ambiguities of these gains for Latin America, see Molyneux

The question of the cost for women of their increased workload as a result of the reorganization of reproductive work, and the role of privatized social provisioning, is a central topic of feminist political economists, especially in North America and Europe.¹³ Feminist political economy debates, particularly in the English speaking context, have engaged with the notion of social reproduction with renewed interest, and have moved away from a concern with the role of women's unpaid domestic work in subsidizing capitalist reproduction to an interest in the costs for women of the privatization of social provisioning. Canadian feminist political economist Isabella Bakker, for example, suggests that this renewed interest in social reproduction, "seeks to place its costs at the centre of an analysis of the capitalist system of accumulation as well as relating it to questions of how the surplus of such an economy is distributed" (Bakker 2007, 541).

From the vantage point of developments in Latin America, however, we are reminded that a concern with women's unpaid work, including care work, in the household and in the community continues to be relevant for understanding social reproduction. In other words, attending to the household, and how it is being restructured, helps us grasp the strong continuities between the developmental and the neoliberal state. This is a region where for the vast majority the work of social reproduction was never de-privatized through social provisioning. Thus, returning social provisioning to where it ostensibly 'naturally' belongs – the justification for the re-privatization of social provisioning in North America and Europe – was not the issue. In fact, in contexts of high levels of informality, solutions to the challenges posed by day-to-day dimensions of social reproduction, from care work to domestic work, were and remain class based. Those who could afford to pay for it did so by recruiting other women. This pattern suggests that

¹³ The feminist theory and political economy debate on this question is extensive. See, for example, Bakker 1996; Brodie 1995; Fraser and Gordon

the terms and practices of the developmental social state, with its given gender order premised on the industrial model of the male head of household/wage earner, acted as an aspiration for the majority, and as a mechanism of moral regulation of gender relations and sexuality.

Although most women could never really afford to be “housewives” in Latin America, neither they, nor scholars and policy makers, including feminists, have recognized their long-standing informal economic activities as work.¹⁴ The household, then, continues to be an important concept for grappling with the restructuring of social reproduction in neoliberal capitalism, and

the persistence of gendered divisions of labour. As Ursula Huws reminds us, it is the “problematic interface between the household and the labour market”, where the different places occupied by women and men in the division of labour, the value of their different labour, and their social positioning, are set (Huws 2012: 2). Writing in 1988, Claudia Von Werlhof, in “Women’s Work: The Blindspot in the Critique of Political Economy” argued that the kind of unpaid labour that has been typically relegated to women is a necessary precondition for the completion of wage labour. It constitutes a “continuing process of original accumulation”, not a natural or extra-economic dimension, but a necessary “outside” created by capital that is permanently taken for the very survival and reproduction of accumulation relations. Non-wage labour, in other words, “ensures the reproduction of labour power and living conditions” and must therefore necessarily be continual (Von Werlhof 1988, 17).

¹⁴ Thus, for example, Latin America traditionally has been characterized as one of the regions with the lowest levels of female labour participation, with Chile as having one of the lowest regional levels. However, an assumption has been perpetuated that the majority of women are homemakers, or *dueñas de casa*, neglecting to report on the ways in which generations of low income women have been engaged in earning a living in the informal sector. This entrenched perception, shared by women themselves, has presented a challenge for labour activists working to organize women in newly informalized activities such as subcontracted work performed as home-based work, for instance in textile and shoe production. Women themselves do not consider themselves as workers.

Non-wage labour, furthermore, occurs within particular patterns of social reproduction that encompass questions of power and production in configuring what feminist economists refer to today as the “care economy.” How best, then, are we to understand the forms of state regulation, in this case neoliberalized forms, that seem to be fundamental for the reproduction and embedding of a reconfigured gender order which both shapes household forms, familial relations, and the organization of labour, and which perpetuates the role of women as responsible for the daily aspects of social reproduction including, centrally, paid and unpaid care-giving?¹⁵

Social Intervention as Neoliberal Regulation

Neoliberalism as a historically grounded political project – most explicitly evident in its “roll-out” phase, to use Peck and Ticknell’s expression – is a gendered project that depends both on ideas and ideals of femininity/masculinity, and on the concrete work of embodied agents in specific bureaucratic spaces (Peck and Ticknell, 2002). How best to characterize the real agencies out of which the state-idea is constructed? In the early 1990s French sociologist Pierre Bourdieu proposed the term “bureaucratic field” to rethink the state as “the agency that monopolizes the legitimate use of not only material violence...but also of symbolic violence” (Bourdieu 1998, 2). Appealing implicitly to the metaphor of the Leviathan, he characterized the so-called “spending ministries” in charge of social functions – public education, health, housing, welfare, and labour law – as “the left hand” of the state. This feminine side of the Leviathan, furthermore, which offers

¹⁵ As the extensive literature by feminist political economists and policy analysts shows, this is by no means an exclusively Latin American trend. Writing about the Canadian context, for example, Leah Vosko and Lisa Clark, note that “this responsibility persists despite women’s rising employment rates, the growing inadequacy of male wages for supporting dependents, and the changing composition of households” (Vosko and Clark, n/d, 4).

“protection and succor to the social categories shorn of economic and cultural capital”, is the trace of the social struggles of the past (Wacquant 2010, 201, Bourdieu 1998, 2). On the other hand, those ministries concentrating technocrats, for example, the Ministry of Finance, the ministerial cabinets, and the private banks, he characterizes as the “right hand of the state” (Bourdieu 1998, 2). This right hand of the Leviathan, the masculine side, is charged with enforcing the new economic discipline via budget cuts, fiscal incentives, and economic deregulation (Wacquant 2010, 201). Reflecting on the bitter public sector struggles associated with state downsizing in France, Bourdieu observed that the two hands were clearly at odds with each other. After nearly two decades of neoliberal restructuring, however, it is more accurate to say that a shared agreement has been reached.¹⁶

Loïc Wacquant extends Bourdieu’s model of the state as a bureaucratic field, “by inserting the police, the courts, and the prison as core constituents of the “right hand” of the state, and concludes that, in neoliberal contexts, a “residual” left hand and a strengthened right hand of the state work in ways that are “functionally and organizationally complementary to fashion new forms of active-and-punitive statecraft” (Peck 2010, 105; Wacquant 2010, 200). The new *government of insecurity*, Wacquant proposes, has seen a shift from the “nanny” welfare state to a stern “daddy” neoliberal state. While provocative, Wacquant’s characterization renders invisible the coercive powers of what he refers to as the “nanny” state, especially its gendered nature.¹⁷ The welfare state was not simply “caring” and nanny-like, but a project of political subjection that relied on “the self-discipline of the bourgeoisie, the discipline of labour imposed on the working

¹⁶ Setting the record straight about who does what, how, and in what contexts in processes of state formation, offers a more complex view of the transformations of earlier “Leviathans”, with community building, helping the poor, and providing social support strongly associated with normative femininity.

¹⁷ See also Mayer’s critique of Wacquant on this point (Mayer 2010, 97).

class”, and, crucially, on what Corrigan terms as a “broader social discipline, the habituation of the meanings given to particular social orders and activities” (Corrigan 1985, 184). State forms are “always animated and legitimated by a particular moral ethos” and, as a moral order, such a project has “a dual character, both externally regulative and internally constitutive: it ‘must...be not only obligatory but desirable and desired’” (Corrigan 1985, 194).

How else do we make sense of efforts underway in the region for the past two decades to manage marginal populations through forms of intense interventions of an ameliorative kind? Relying on a study of neoliberal state formation in Chile, I have argued elsewhere that the neoliberalisation of the state underway as an ameliorative form has powerful implications for the reorganization of social life, for gender relations, not to mention for the increasing micro-regulation of individuals (Schild 2013). Women’s efforts, including an expanding and rich transnational feminist expertise, have played a fundamental role in the re-configuration of this ameliorative neoliberal state. These efforts and knowledge underlie the new terms of regulation of social precariousness, both targeting women explicitly and implicitly through “empowering” them as co-partners in social programs, as well as men whose often pathologized, when not marginalized, masculinities (to borrow Kate Bedford’s terms) are also targets of aggressive and punitive forms of regulation and control (Bedford 2007; see also Wacquant 2007). Punitive forms of regulation, moreover, also reach those women who through their alternative economic activities are seen to transcend accepted norms of femininity.

In Latin America, the militarization of policing and the criminalization of poverty have gone hand-in-hand with efforts to “modernize” the police and penal systems, as well as expand prison systems. In the case of Chile, for example, the penal population experienced an explosive growth of 75 percent between

1998-2008.¹⁸ And while those who have landed in prison are the poor, this category includes not only the marginalized but also those sectors of the impoverished middle class who are unable to pay their debts (Tijoux 2012). The disciplining and self-disciplining of the market, then, is supplemented with punitive regulation for those whose lives are rendered precarious, and this includes not only the marginalized working class (mostly male) “surplus population” but broader categories of precarious populations. Moreover, although males constitute the great majority of those in prison throughout Latin America, women are the fastest growing incarcerated group.¹⁹ Women who end up behind bars are typically there because of their participation in retail drug dealing (*narcomenudeo*) (Hernández 2010, 11; Villarrubias 2011, 2011a).²⁰ According to the report, “Women, drug offenses and prison systems in Latin America” published by the International Drug Policy Consortium (IDPC) (Giacomello 2013), the precarization of life in urban and rural Latin America has particularly affected women negatively. Growing numbers of them are sole income providers, not just for their children, but often for elderly relatives too (Parkinson 2014; Giacomello 2013).

In contrast to Wacquant, then, I would argue that although the penal form is a dominant response to the disorders generated by the flexibilization and precarization of labour, understanding the complementary, ameliorative form of the state is fundamental

¹⁸ The Reforma Procesal Penal of 2005 led to a six-fold increase in sentences, from 35,000 in 1999 to 215,000 in 2008. See *El Ciudadano* 8 December 2010. <http://www.elciudadanoweb.com/pinera-%E2%80%99Cla-situacion-penitenciaria-en-chile-no-resiste-mas%E2%80%99D/> Accessed October 20 2012. For the implications of private participation in the modernization of the Chilean prison system, see Arriagada (2013).

¹⁹ For current comparative data on trends, by gender, of prison populations, see World Prison Brief South America of the International Centre for Prison Studies (2014) http://prisonstudies.org/info/worldbrief/wpb_country.php?

²⁰ The proportion of women prisoners incarcerated for drug crimes is very high throughout the region. See, Charles Parkinson, “LatAm Prison System Failing Women Drug Convicts”, 14 November 2013 <http://www.insightcrime.org/news-analysis/latam-prison-system-failing-female-drug-convicts>).

for grasping the regulation of social precariousness in neoliberal democratic contexts. We need to remember that “security” looms large in the organizing logic for coordinating what the left and the right hands of the state does in the “roll-out” phase of neoliberalism. And, as precarious life spreads, so does the appeal to security, framed first and foremost in the language of rights: security is a “citizenship right.” Excessive attention to the punitive dimension of regulating social precariousness has resulted in the neglect of what is truly distinctive about this present moment of the neoliberalized state, that is, the articulation of enabling, ameliorative activities and punitive ones to the larger project of securitizing society. In the Latin American case, what we are witnessing, I would argue, is an ever-evolving attempt to regulate societies that increasingly weaves together enabling/ameliorative with punitive forms into a new, *gendered securitization of the state*.²¹

The enabling/ameliorative dimension of state regulation, I have argued elsewhere, is a project in which institutionalized feminist discourses, women activists and professionals, involved at different levels of government, in the private sector, and in their own communities, are key actors (see Schild 2015; 2015a; 2014). Investment in those activities that help reproduce the conditions of life, by regulating communities and “deserving” individuals, takes the form of an appeal to active citizenship that focuses explicitly on “enabling” targeted populations by “empowering” women. The appeal by practices of government to “individual responsibility”, a fundamental element of neoliberal political rationality, is, therefore, a gendered plea to the agency of the governed themselves. Governing through the agency of the governed is an embodied practice, and in this case, it is women, in their capacity as care providers and as entrepreneurial subjects, who are called

²¹ This dimension of the neoliberal state is, furthermore, not unique to Latin America, as recent debates in theoretical criminology have shown (Hallsworth and Lea 2011).

upon to do their bit for families and communities. Nowhere is this demand on women clearer than in the succession of gender-sensitive anti-poverty programs that have recruited them as co-partners and called for their economic empowerment, from entrepreneurial and financial initiatives linked to micro-enterprises and micro-credit, to the most recent Conditional Cash Transfer (CCT) Programs.

Widely adopted globally, CCT programs like *Bolsa Familia* in Brazil, *Oportunidades* in Mexico, and *Chile Solidario* and *Programa Puente* in Chile, aim to lift families out of poverty and indigence by recruiting women as key, rational agents of transformation.²² These programs target families and aim to “break the generational cycle of poverty”, but they really focus on women and especially mothers. They receive cash vouchers on condition that they and their families, and especially children, meet program requirements in areas like education, health, and employability. Like its counterparts elsewhere, *Chile Solidario* aims to eradicate hard poverty, or “indigence” to use the current neologism, through a system of conditional cash transfers designed to enhance the capacities of families for escaping poverty through their own efforts. Implicit in these efforts is the assumption that individual waged work is central for male self-respect and female empowerment; this acts as a powerful mechanism for disciplining men and women, and for normalizing specific social relations and imaginaries for the present capitalist project. A complementary disciplining mechanism is the pursuit of social integration through financialization, or financial inclusion. A study of the financial practices of clients of anti-poverty programs, for example, revealed that although 90 percent of clients received their cash bonus in person, 86 percent of them already have at least one bank account, and this figure is even higher for those who participate in the first

²² For a critical assessment of the effectiveness of these programs and their effects on women, see Lavinás (2013, 2013a). See also Molyneux (2006) and Schild (2013, 2007).

component, *Programa Puente*, 99 percent of whose clients have at least one bank account. Added to this is the fact that 90 percent of clients of CCTs are women heads of households (this despite the fact that the program is officially aimed at “families”). The goal of programs like *Inclusion Financiera* is clearly to expand women’s economic empowerment in the direction of their roles as consumers, and therefore to further integrate them into the market (see FOSIS, “Encuesta de la Inclusion Financiera”). Finally, in light of ever-increasing inequalities and social precariousness, women are also being recruited as co-partners in local crime-prevention efforts. Securitizing “vulnerable” neighbourhoods, especially those in which drug dealing and drug cartels are actively present, involves a heavy police presence and repression, as well as crime prevention programs.²³

Women as Precarious Enablers of Capitalist Accumulation

What Bourdieu once called the “left hand of the state” refers to those activities which aim to regulate subordinate classes and populations by protecting and expanding life chances (Wacquant 2008). How are we to assess the successes or failures of programs of policy reform such as those associated with the “modernizations” of those social domains discussed here? Typically, they are evaluated as if the efforts expended on their configuration and implementation left no traces beyond those they claimed to have left. And yet, these are always cultural-political processes in a material sense, involving individuals acting in specific organizational settings, articulating and expressing specific understandings through the lived traditions and practices in which they are embedded. Furthermore, as suggested above, they are always gendered in their configuration and their effects. Typically,

²³ Women are the main participants in such programs, whose “free” time is still taken as given by functionaries who also recognize, however, that many more work outside the home than before. Communication from Andrés de Castro, September 2014.

the so-called social policy field relies explicitly and implicitly on women's private and public efforts in the area of care, and on naturalized conceptions of such work.

Those areas of the bureaucratic field that Bourdieu refers to as the left hand of the state bear the traces of social struggles, implicitly of those associated with labour, and therefore male activism. Moreover, as feminist historians in Latin America, North America and Europe have compellingly shown, they also bear the explicit traces of feminist struggles and women's activism. Indeed, feminist discourses and women's efforts inside and outside the state bureaucracy -- including feminist scholarship, and philanthropic and volunteer efforts in the private sector, as well as women's work as social, health and education practitioners in state bureaucracies, not to mention activists and clients -- are the historical force behind the making and re-making of social states (Gordon 1994; Scokpol 1992 ; Guy 2009; Roseblatt 2000). Also, and typically invisibilized, is the fact that the left hand of the state has historically hinged on women's (naturalized) capacities for care work. Their efforts have extended beyond the private realm of their own domestic environment to encompass state and private welfare efforts. Indeed, they constitute important, ongoing and unnamed enablers of primitive capitalist accumulation. The story of the left hand of the state, then, is to a large extent a story of women as "state caretakers", to borrow Linda Gordon's apt formulation (Gordon 1994).

The "roll-out" phase of neoliberalism is a renewed story of women as "state caretakers." This time, however, precarization of labour has become entrenched in the organizational structures of governance. Thus, the retrenchment of the social state in the 1980s and 1990s, which was characterized by feminist critics as a "remasculinization" of the state, does not hold for the present, "roll-out", phase.²⁴ A grounded analysis of the social policy field,

²⁴ On the remasculinization of the state, see Carske (1999).

for example, suggests that what we are witnessing is rather a feminization of the social state in two senses: First, in terms of the extensive resources found in the efforts of different categories of women – from clients to experts, and to a vast army of female personnel working in the public, volunteer, and private sectors, often under precarious conditions and poorly paid. In Chile, for example, women make up 60 percent of all public employees, making the neoliberalized social state the largest employer of women.²⁵ Indeed, “women are the social face of the state”, according to the National Association of Public Employees (ANEF, *Asociación Nacional de Empleados Fiscales*), and they are also the state’s most precarious workers. Labour flexibilization not only predominates as a modality of work in the private sector; it has also become entrenched in the state bureaucracy at all levels.²⁶ Women are employed mostly through yearly renewable contracts (*contrata*) or on a fee-per service basis (*honorario*). Figures for the period 1999-2009, for example, show that career civil service jobs grew by a total of 3,000 while yearly renewable contract jobs grew by 54,382, with women constituting the majority of those hired on a temporary contract basis.²⁷ In addition, the figure of civil service workers hired on a fee-per service basis during 2009 was 53,042 (Ibañez 2011, 64-65).

A second dimension of the feminization of the neoliberalized social state has to do with the contribution of the rich legacy of

²⁵ In Chile, formal labour rate participation by women is 37.4 percent. However, in the public sector it is 60 percent. Nevertheless, combining permanent and other public service workers, Chile’s public sector is the smallest in Latin America, and represents approximately 7 percent of Chile’s total labour force (de la Puente, 2011, 14).

²⁶ Figures for June 2013 show that of total jobs created for the previous 39 months, 62.7 percent correspond to subcontracted and other precarious forms. For women, moreover, this percentage increases to 76.9 percent (Fundación Sol, 2013). <http://www.fundaciosol.cl/web-content/uploads/2013/08/Minuta-Empleo-AMJ-13.pdf>.

²⁷ An estimated 8,000 workers on limited contracts have been employed for over 20 years in public administration, and an additional 18,000 have between 11 and 20 years of seniority. During Bachelet’s government (2006-2010) the number of workers hired on a limited contract basis rose by approximately 43,000 (de la Puente 2011, 14).

feminist activist practices, expertise and broader feminist knowledge to the new terms of social regulation.²⁸ What is innovative about social assistance and community-based security programs is that women are their explicit and implicit targets and enablers. Whether as novel conditional cash transfer programs or crime prevention programs which aim to invest in children and youth to break the cycle of poverty or to make communities safe from crime, they do so in the name of empowering women as active citizens. For example, in Brazil's program, *Mulheres da Paz*, a key component of the larger *Programa Nacional de Segurança com Cidadania*, coordinated by the Justice Ministry, "empowered" women play a critical role. In Rio de Janeiro, the program is linked with the *Programa Proteção* (Protection), whose focus is "citizenship education" among youth exposed to urban or domestic violence.²⁹ Women identify potential beneficiaries, direct them to the program, and accompany them on their journey, offering advice and guidance (Sorj and Gomes 2011, 151). Clearly, the capacity of these clients to act or make choices, as Clarke and Newman writing in a different context remind us, "is not their intrinsic property but an effect of their relationship with the state in which they are both empowered and disciplined" (Clarke and Newman 1997, 29).

Conclusions

In their influential work on state formation, Corrigan and Sayer insisted, correctly, that state forms are "always animated and legitimated by a particular moral ethos", and that as a moral order such a project has "a dual character, both externally

²⁸ This is the focus of a recent, critical feminist debate (see, Schild 2014, 2013; Fraser 2013; Eisenstein 2010).

²⁹ The program was established in 2008, and the Rio version was a pioneer. It was administered by the State Secretariat for Social Assistance and Human Rights of Rio de Janeiro (*Secretaria Estadual de Assistência Social e Direitos Humanos*, Seasdh). 2,550 women were selected from eighteen areas of the state from those identified as having "high rates of violence and criminality." Participants, in this case women and youth, received R\$190 and R\$100 respectively (Sorj and Gomes 2011, 151, 153).

regulative and internally constitutive. ... it must [...] be not only obligatory but desirable and desired” (Corrigan and Sayer, 1985: 194). What capitalist transformations in Chile and elsewhere in Latin America reveal is an active involvement of the neoliberal state in the configuration of a fully-fledged hegemonic project and a social reorganization characterized by both a redefined gender order and a commitment to the “aggressive re-regulation, disciplining and containment” of targeted populations (Peck and Ticknell, 2002: 389). I have argued that this neoliberalized state form is gendered in its configuration and its effects, and in characterizing it I have distinguished two dimensions that help us render visible its gendered dimensions: an enabling/“ameliorative” or “caring” dimension and a punitive dimension.

Furthermore, I have suggested that social policy is a crucial mechanism for the social regulatory goals of an enabling neoliberal state, namely, by turning societies into *entrepreneurial societies* through the *self-responsibilization of individuals* – as entrepreneurial selves – who can function in the new economy. Moreover, social policy is not a free-floating discourse, but a series of practices embedded in what Bourdieu has called the state as a “bureaucratic field.” Only by grounding social policies as regulatory practices in this way can we grasp neoliberal state formation as an explicitly gendered project, in which the contribution of feminist discourses and practices of empowerment is pivotal for understanding the crucial contributions of women’s paid and unpaid reproductive work. The view that neoliberal restructuring constituted a retreat of the state from the social has been successfully challenged (Panitch and Gindin 2012; Wacquant 2007; Schild 2013;). As John Clarke, writing about the UK, has stated, as a reconfigured form of governance, neoliberalized states are far from residual. They have acquired expanded capacities of direction, regulation and surveillance over other agents and agencies of “governance”, both as anorganizing force for “meta-governance” (or as he aptly puts it, the “governing of governing”)

and as “the ‘legitimizing’ agency which most governmental strategies have to pass to become authorized” (Clarke, 2004a: 115-117). What remain invisibilized in our accounts of the expanded capacities of neoliberalized states are the contributions of women to these efforts, not to mention the high price these exert for the majority of them.

Bibliography

- Abrams, P. (1988). “Notes on the Difficulty of Studying the State.” *Journal off Historical Sociology* Vol. 1, 1 (March) : 58-89.
- Bakker, I. and Silvey, R. Eds. (2008) *Beyond States and Markets: The Challenges of Social Reproduction*. Oxford and New York: Routledge.
- Bakker, I. (2007) “Social Reproduction and the Constitution of a Gendered Political Economy.” *New Political Economy* 12, 4: 541-555.
- Bakker, I. ed. (1996) *Rethinking Restructuring: Gender and Change in Canada*. Toronto: University of Toronto Press.
- Bedford, Kate (2007) “The Imperative of Male Inclusion: How Institutional Context Influences World Bank Gender Policy.” *International Feminist Journal of Politics* 9: 289-311.
- Benería, L. (2001) “Changing Employment Patterns and the Informalization of Jobs: General Trends and Gender Dimensions.” Geneva: International Labour Organization.
- Benería, L. (2003) *Gender, Development, and Globalization: Economics as if All People Matteres*. New York & Londond: Routledge.
- Bourdieu, P. (1999) “Rethinking the State: Genesis and Structure of the Bureaucratic Field,” translated by Lorïc J. D.Wacquant and Samar Farage. In *State/Culture: State Formation after the Cultural Turn*, edited by George Steinmetz. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Bourdieu, P. (1998): *Acts of Resistance: Against the Tyranny of the Market*, New York: The New Press.

Bourdieu, P. (1991) *Language and Symbolic Power*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Brenner, N. (2004): *New State Spaces*, Oxford: Oxford University Press.

Brown, W. (2005) *Edgework: Critical Essays on Knowledge and Politics*, Princeton University Press, Princeton.

Corrigan, P. and Sayer, D. (1985) *The Great Arch. English State Formation as Cultural Revolution*, Basil Blackwell, Oxford.

CEPAL et al. (2013). Trabajo Decente e Igualdad de Genero. Políticas para Mejorar el Acceso y la Calidad del Empleo de las Mujeres en America Latina y el Caribe. Santiago: CEPAL, FAO, ONU Mujer, PNUD, OIT.

Clarke, J. and Newman, J. (1997): *The Managerial State*, Thousand Oaks: Sage.

Clarke, J. (2004) *Changing Welfare, Changing States: New Directions in Social Policy*. London: Sage.

Clarke, J. (2004) 'Creating Citizen-Consumers: The Trajectory of an Identity', paper presented at CASCA, London, Ontario, May.

Craske, N. (1999) *Women and Politics in Latin America*. Polity Press, Oxford.

Crenshaw, K. (1991) "Mapping the Margins: Identity Politics and Violence against Women of Color" *Stanford Law Review* 43: 1241-99.

Davis, K. (2008) "Intersectionality as Buzzword" *Feminist Theory* 9, 1: 67-85.

Eisenstein, H. (2009) *Feminism Seduced: How Global Elites Use Women's Labor and Ideas to Exploit the World*. Boulder/London: Paradigm Publishers.

El Ciudadano (2010): "Piñera: 'La situación penitenciaria en Chile no resiste más'", December 8, 2010, at: <http://tinyurl.com/m6ddufn> (Last access: 20.10.2012).

Federici, S. (2014) "Foreword." In Mies, Maria. *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour*. London: Zed Press.

- Federici, S. (2012) "The Reproduction of Labor Power in the Global Economy and the Unfinished Feminist Revolution." In *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction, and Feminist Struggle*. Oakland, Ca.: PM Press, 91-111.
- Federici, S. (2004) *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*. New York: Autonomedia.
- Fraser, N. (2013) *Fortunes of Feminism. From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis*. London: Verso.
- Fraser, N. and Gordon, L. (2013) A genealogy of dependency: Tracing a keyword of the US welfare state. In *Fortunes of feminism: From state-managed capitalism to neoliberal crisis*. London: Verso.
- Foucault, M. (2008) '1979 Lectures', in Senellart, M. (ed) *Michel Foucault, The Birth of Biopolitics: Lectures at the College de France, 1978-1979*. Palgrave Macmillan.
- Foucault, M. (1994) 'Two Lectures', in Kelly, Michael (ed) *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*. The MIT Press.
- Foucault, M. (1991) 'Governmentality', in Burchell, G., C. Gordon, and P. Miller (eds) *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*. University of Chicago Press, Chicago.
- Giacomello, C. (2013) "Mujeres, delitos de drogas y sistemas penitenciarios en América Latina", *Documento informativo del IDPC*, at: <http://tinyurl.com/l4f2o5j> (Last Access: 12.11.2014).
- Gordon, L. (1994) *Pitied But Not Entitled: Single Mothers and the History of Welfare*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Gorsky, P. (2003) *The Disciplinary Revolution: Calvinism and the Rise of the State in Early Modern Europe*. Chicago: University of Chicago Press.
- Guy, D. J. (2009) *Women Build the Welfare State: Performing Charity and Creating Rights in Argentina, 1880-1955*, Durham and London: Duke University Press.

- Hallsworth, S. and Lea, J. (2011) "Reconstructing Leviathan: Emerging Contours of the Security State", in: *Theoretical Criminology*, 15, 2, 141-157.
- Hawkesworth, M. (2006) *Feminist Inquiry: From Political Conviction to Methodological Innovation*, New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.
- Hennessy, R. and Ingraham, C. (1997) *Materialist Feminism: A Reader in Class Difference, and Women's Lives*. New York: Routledge.
- Hernández, R. A. (2010): "Introducción. Historias de exclusión", in: Hernández, Rosalva Aída (ed.), *Bajo la sombra del guamúchil. Historias de vida de mujeres indígenas y campesinas en prisión*, Mexico, D.F.: CIESAS, IWGIA, Ore-Media, 9-18.
- Huws, U. (2012) "The Reproduction of Difference: Gender and the Global Division of Labour." *Work Organisation, Labour & Globalisation* 6, 1: 1-10.
- Ibañez, M. A. (2011). "Estabilidad laboral en el empleo publico." En Jaime Ensignia y Alejandro Fuhrer (coor.) *Reforma del Estado y Relaciones Laborales en el Chile de Hoy*. Santiago: Friedrich Ebert Stiftung.
- International Centre for Prison Studies (2014): *World Prison Brief: South America*, at: <http://prisonstudies.org/map/south-america> (Last access: 12.12.2014).
- Instituto Nacional de Estadísticas, Encuesta Experimental sobre Uso del Tiempo en el Gran Santiago. Santiago: INE, 30 May 2008.
- Lavinas, L. (2013) Latin America: Anti-poverty schemes instead of social protection.
- Desigualdades.net Working Paper 51.
http://www.desigualdades.net/Resources/Working_Paper/51-WP-Lavinas-Online-revised.pdf?1380019055 (accessed February 3, 2015).
- Lavinas, L. (2013a): "21st Century Welfare", in: *New Left Review*, 84, 5-40.
- Lemke, T. (2007) 'An Indigestible Meal? Foucault, Governmentality and State Theory', *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory* No. 15.

- Lemke, T. (2001) 'The Birth of Bio-Politics': Michel Foucault's Lecture at the College de France on Neo-Liberal Governmentality.' *Economy and Society* 30, 2.
- Loveman, Mara (2005) "The Modern State and the Primitive Accumulation of Symbolic Power." *American Journal of Sociology*, 110, 6 (May): 1651-1683.
- Mayer, M. (2010) "Punishing the Poor—a Debate: Some Questions on Wacquant's Theorizing the Neoliberal State", in: *Theoretical Criminology*, 14, 1, 93-103.
- Mies, Maria (1986) *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the Interanational Division of Labour*. London: Zed Books.
- Molyneux, M. (2008) *Conditional Cash Transfers: A 'Pathway to Women's Empowerment'?* Pathways Working Paper, 5, IDS, Sussex, 1-97.
- Molyneux, M. (2006) 'Mothers at the Service of the New Poverty Agenda: Progress/Oportunidades, Mexico's Conditional Transfer Programme', *Social Policy & Administration* Vol. 40, No. 4 (August).
- Nash, J. C. (2015) "The Institutional Lives of Intersectionality" *Economic & Political Weekly* September 19, 38: 74-76.
- Newman, J. ed. (2005) *Remaking Governance: Peoples, Politics and the Public Sphere*. Bristol: The Policy Press.
- Palma, G. (2009) "Why did the Latin American Critical Tradition in the Social Sciences Become Practically Extinct? From Structural Adjustment to Ideological Adjustment", unpublished paper (revised and enlarged version of a paper published in Mark Bly, ed., *The Handbook of International Political Economy*, Routledge 2008).
- Palma, G. (2009a) The Revenge of the Market on the Rentiers. Why Neo-Liberal Reports of the End of History Turned out to be Premature. *Cambridge Journal of Economics*, 33, 829-869.
- Parkinson, C. (2013): "LatAm Prison System Failing Women Drug Convicts", in: *InSightCrime*: November 14, 2013, at: <http://tinyurl.com/nll86te> (Last access: 01.09.2014).

- Patil, V. (2013) "From Patriarchy to Intersectionality: A Transnational Feminist Assessment of How Far We've Really Come" *Signs* 38, 4: 847-67.
- Peck, Jamie (2010): "Zombie Neoliberalism and the Ambidextrous State", in: *Theoretical Criminology*, 14, 1, 104-110.
- Peck, J. and Tickell, A. (2002) 'Neoliberalizing Space', *Antipode* Vol. 34 (June).
- Pryadarshini, A. (2011) "The 'Quiet Revolution' and Women's Proletarianisation." *Economic & Political Weekly*, XLVI, 6 (February): 73-78.
- Ramírez, P. and Fouilloux, M. (2010). "Los Pobres que la Encuesta Casen se Niega a Contar", CIPER, 09/08. [Http://ciperchile.cl/2010/08/09/los-pobres-que-la-encuesta-casen-se-niega...](http://ciperchile.cl/2010/08/09/los-pobres-que-la-encuesta-casen-se-niega...) accessed on 23/02/2012.
- Rose, N. (1999) *Powers of Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge and New York.
- Roseblatt, K. A. (2000): *Gendered Compromises: Political Cultures and the State in Chile, 1920-1950*, Chapel Hill and London: University of North Carolina Press.
- Schild, V. (2015) "Feminism and Neoliberalism in Latin America" *New Left Review* 96 (November/December): 59-75.
- Schild, V. (2015a) "Emancipation as Moral Regulation: Latin American Feminisms and Neoliberalism" *Hypatia* 3, 3 (Summer): 547-563.
- Schild, V. (2014) "Die Spezifik lateinamerikanischer Feminismen in Kontext neoliberaler Regulierung. Beunruhigende Divergenzen – Produktive Ambivalenzen." *Das Argument* 308, 3: 356-368.
- Schild, V. (2014a) "Institutional Feminist Networks and their "Poor": Localizing Transnational Interventions." *Journal of Latin American Policy* 5, 2: 279-291.
- Schild, V. (2013) "Care and Punishment in Latin America: The Gendered Neoliberalisation of the Chilean State." In Mark Goodale and Nancy Postero, eds. *Neoliberalism, Interrupted: Social Change and Contested Governance in Contemporary Latin America*. Stanford: Stanford University Press, pp. 195-224.

- Schild, V. (2007) 'Empowering 'Consumer-Citizens' or Governing Poor Female Subjects? The Institutionalization of 'Self-Development' in the Chilean Social Policy Field', *Journal of Consumer Studies* Vol. 7, No. 2.
- Schild, V. (2003) 'Die Freiheit der Frauen und gesellschaftlicher Fortschritt. Feministinnen, der Staat und die Armen bei der Schaffung neoliberaler Gouvernamentalität.' *Peripherie: Zeitschrift für Politik und Ökonomie in der Dritten Welt*, Vol. 93, No. 23, December.
- Skocpol, T. (1992): *Protecting Soldiers and Mothers: The Political Origins of Social Policy in the United States*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Sorj, B. and Gomes, C. (2011): "O gênero da 'Nova Cidadania': O programa Mulheres da Paz", in: *Sociologia & Antropologia* 1, 2, 147-164.
- Steinmetz, G. (ed.) (1999). *State/Culture. State-Formation after the Cultural Turn*. Cornell University Press, Ithaca, N.Y.
- Tinoco, E. (2014) "100 Million Women in Latin America's Labour Force." International Labour Organization, Comment, March 8. http://www.ilo.org/global/about-the-ilo/newsroom/comment-analysis/WCMS_237488/lang--en/index.htm (Last access: 01.02.2016).
- Tijoux, M. E. (2012): "Cárceles en Chile. Aquí estamos los que robamos poco", in: *El Ciudadano*: March 29, 2012, at: <http://tinyurl.com/nugk52q> (Last access: 20.10.2012).
- Villarrubia, G. (2011a): "La dictadura de los narcos que se adueñaron de La Legua", *CIPER Chile*, at: <http://tinyurl.com/4pcz32w> (Last Access: 03.08.2014).
- Villarrubia, G. (2011b): "Párroco de La Legua: La batalla contra la droga ya la perdimos", *CIPER Chile*, at: <http://tinyurl.com/kfebz93> (Last Access: 12.11.2014).
- Von Werlhof, C. (1988) "Women's Work: The Blindspot in the Critique of Political Economy." In Mies, Maria, Benholdt-Thomsen, Veronika, and Von Werlhof, Claudia (1988) *Women: The Last Colony*. London: Zed Books.

Vosko, L. F. and Clark, L. F. "Canada: Gendered Precariousness and Social Reproduction." Unpublished Working Paper, pp. 1-30.

Wacquant, L. (2010): "Crafting the Neoliberal State: Workfare, Prisonfare, and Social Insecurity", in: *Sociological Forum*, 25, 2, 197-220.

Wacquant, L. (2009): *Punishing the Poor. The Neoliberal Government of Insecurity*, Durham, N.C.: Duke University Press.

Wacquant L. (2007) 'The Rise of the 'Precariat' in the Neoliberal City', Lecture at the Institut für Sozialforschung, Johann Wolfgang Goethe-Universität, 23 November.

Wood, T. (2009) "Latin America Tamed?" *New Left Review*, (July August) Vol. 58: 135-148.

World Bank (2000) *Working Together: The World Bank's Partnership with Civil Society*. Washington: The International Bank for Reconstruction and Development/The World Bank.

World Bank (2000a) *Reforming Public Institutions and Strengthening Governance: A World Bank Strategy*, World Bank Public Sector Group, PREM Network.

World Bank (1997) *World Development Report: The State in a Changing World*, World Bank, Washington, D.C.

Notes

Part of this work draws on a lecture I gave at the Schiller Universität in Jena, Germany on November 11, 2015. I am indebted to *desigualdades.net*, the Research Network on Interdependent Inequalities in Latin America of the Freie Universität Berlin, for providing research support and collegial exchanges on three separate occasions (Fall 2012, Spring/Summer 2013, Fall 2015). My thanks to Malcolm Blin.

**Fazer um país.
Ajustes institucionais e a democratização da
democracia**

Angelina Peralva

Introdução

As instituições, dizia J. S. Mill, são arranjos provisórios da democracia. Elas garantem estabilidade às coletividades humanas por períodos limitados de tempo, até serem interpeladas pela dinâmica social e novamente reajustadas, num jogo provavelmente infinito entre mudança e estabilização. Processos de natureza democrática podem ocorrer no interior de um quadro político e institucional não democrático. Tal foi o caso na França do Antigo Regime, onde a Igreja abriu caminho para a mobilidade social e onde os níveis de educação cresceram significativamente, antes que a revolução de 1789 colocasse na ordem do dia o problema de uma reinstitucionalização do país. Tal foi o caso no Brasil ditatorial, onde, não obstante o fechamento relativo do sistema político, gestaram-se dinâmicas de participação e contestação. Tal é o caso também em regimes democráticos, onde dinâmicas sociais de cunho igualitário e democratizante terminam gerando situações de inadequação institucional e impondo a necessidade de um aggiornamento. As instituições têm no entanto sua própria temporalidade, sua própria consistência simbólica – e nem sempre

deixam-se reformar facilmente. Daí situações de desajuste, transbordamentos e a proliferação de práticas violentas que escapam a qualquer forma de regulação institucional.

O Brasil está às voltas com um desses momentos de profunda defasagem entre uma dinâmica democrática que trouxe novas vozes para o debate público e um quadro institucional que requer ajustes importantes. Certos compromissos – aqueles que pareceram necessários ao fim do regime militar, como a anistia para os torturadores; aqueles pelos quais se pautou a Constituição de 1988, notadamente na área da segurança pública – tornaram-se inaceitáveis, e precisam ser repensados, posto que dizem respeito às condições mais gerais de funcionamento do Estado de direito. Inaceitável também – na medida em que diz respeito às condições de organização do espaço público – a atual estrutura elitista e anti-democrática dos meios de comunicação de massa, cuja obsolescência foi evidenciada pela democratização do acesso à Internet e pela multiplicação, desde 2013, de coletivos de mídia alternativa operando em rede. Inaceitável, enfim, a fragilidade do nosso sistema político-partidário e sua convivência estreita com formas altamente predatórias de poder econômico – fenômenos que se tornaram patentes por um lado sob os holofotes dos movimentos sociais de 2013, por outro sob os da Operação Lava Jato. Um revisão do modo operatório da democracia é portanto urgente e indispensável. Mas com que horizonte? E como ignorar, ao mesmo tempo, as ameaças que pesam sobre o regime democrático?

Este texto examina as relações entre instituições democráticas e dinâmica democrática a partir do pressuposto toquevilliano de uma autonomia da dinâmica democrática e de sua precedência em relação às instituições ordenadoras da democracia. Dinâmica pautada por jogos de força e lógicas de desequilíbrio que vão no sentido de uma ampliação da cidadania e da esfera dos direitos, mas que repõem permanentemente as condições de construção do comum. Para além da crise específica

que o Brasil atravessa, a ideia é de que esses parâmetros nos ajudem a interrogá-la à luz de um quadro de análise que a transcende, contribuindo portanto para buscar saídas.

Revisitar Tocqueville

A contribuição de Tocqueville é fundamental para uma análise da crise que leve em conta a autonomia relativa da dinâmica democrática, sua importância no Brasil em um período recente e seu impacto sobre as instituições da vida coletiva. Por isso, permito-me um pequeno excursus sobre o assunto.

Já na introdução ao primeiro volume de *A democracia na América*, Tocqueville diz seu espanto em descobrir “a influência prodigiosa” que um governo democrático exerce sobre a marcha da sociedade; acrescentando em seguida, a respeito da Europa, que via ali uma igualdade de condições a qual, sem ter atingido como nos Estados Unidos seu ponto máximo, dele *se aproximava cada dia mais*; “e essa mesma democracia, que reinava sobre as sociedades americanas, me pareceu na Europa avançar rapidamente para o poder” (Tocqueville, 1961, p. 37-8)¹. Na base dessa dinâmica democrática observável na Europa, diferentes lógicas de mobilidade social. O poder baseado na propriedade da terra, tal como existira 700 anos antes, havia sido progressivamente substituído pelo poder do clero: “O clero abre suas fileiras a todos, ao pobre e ao rico, à ralé e ao senhor; a igualdade começa a penetrar no governo através da Igreja, e aquele que vegetou como servo em uma eterna escravidão aparece como padre em meio aos nobres, e toma frequentemente assento acima dos reis” (Tocqueville, 1961, p. 38).

Importante, também, o mercado: “a influência do dinheiro começa a pesar sobre os negócios do Estado. O comércio é um recurso novo que dá acesso ao poder e os financistas convertem-se

¹ Todas as traduções são de minha autoria.

em um poder político ao mesmo tempo desprezado e bajulado”. A educação se estendia a um número cada vez maior de pessoas: “aos poucos as luzes se difundem (...) os letrados ocupam espaços de poder”. Mecanismos institucionais se ajustavam a essa dinâmica: “a primeira concessão de um título de nobreza ocorre em 1270, e a igualdade se introduz enfim no governo através da própria aristocracia” (Tocqueville, 1961, p. 39). Ao quê Tocqueville concluía: “As condições são mais iguais em nossos dias entre os cristãos do que jamais foram em tempo algum e em nenhum país do mundo”. Tal mudança se havia produzido sem a intervenção dos chefes de Estado ou apesar deles: “daí resulta que a revolução democrática se efetuou na parte material da sociedade, sem que tivesse ocorrido nas leis, nas ideias, nos hábitos e nos costumes a mudança necessária para que essa revolução pudesse tornar-se útil” (Tocqueville, 1961, p. 43).

A ideia de uma dinâmica social democrática que precederia a existência de instituições democráticas foi retomada e desenvolvida em *O Antigo Regime e a Revolução* (Tocqueville, 1988). Nesse livro, publicado em 1856, vinte anos após a primeira edição de *A democracia na América*, a revolução de 1789 é apresentada como ponto de chegada de uma história social marcada pela redução progressiva das distâncias entre a nobreza e o Terceiro Estado. O livro descreve a perda progressiva de poder e legitimidade dessa nobreza, socialmente heterogênea e afetada pela divisão da propriedade agrária; e um Terceiro Estado economicamente ativo, gestando em seu seio classes médias diversificadas – pequenos comerciantes, camponeses independentes, agentes de serviços urbanos. A tensão entre a arquitetura absolutista do poder e uma dinâmica marcada pela redução das distâncias sociais teria levado a um ponto de ruptura, a revolução.

Interessou portanto a Tocqueville não tanto a existência de bolsões de miséria – incontestáveis nessa França pré-revolucionária – mas o impacto de uma redução tendencial da desigualdade de condições sobre os modos tradicionais da

dominação. Se admitirmos que a dominação se baseia no controle monopolístico de recursos de ação, uma melhor distribuição (mesmo relativa) desses recursos não pode deixar de ter incidência sobre a própria dominação, desestabilizando as relações de poder. Isso colocava para Tocqueville uma questão importante: como combinar uma dinâmica de redução das desigualdades e uma existência coletiva pacificada? O interesse que ele manifestou pela experiência norte-americana da democracia veio do fato de acreditar que ela trazia respostas a essa pergunta.

Tocqueville nos abre portanto a possibilidade de um pensamento sobre a democracia que não tem como objeto exclusivo as instituições – não se reduz a elas. Trata da natureza do vínculo democrático, de seu caráter dinâmico e de suas implicações sobre a vida social em geral. A equalização tendencial das condições (e isso significa para Tocqueville a percepção do outro fora de um quadro de relações hierárquicas, como um igual) precede as instituições democráticas. Inversamente, a dinâmica democrática, traço associado aos processos de mudança, torna periodicamente obsoletas as instituições existentes. Daí a razão pela qual esse contemporâneo e interlocutor de Tocqueville, que foi John Stuart Mill (1990), propõe- nos em um pequeno ensaio sobre a liberdade essa interpretação das instituições, a que antes nos referimos, como “arranjos provisórios” da democracia.

Tais “arranjos” são permanentemente submetidos a dois elementos de tensão, complementares e simetricamente opostos. O primeiro remete à consistência inerente ao universo simbólico que forma o substrato da matéria institucional – consistência que vai muito além da sua funcionalidade própria e que explica por que as instituições resistem à sua própria obsolescência, conforme sugere Danilo Martuccelli (1995) através do tema da “defasagem”. O segundo elemento de tensão remete ao transbordamento dessas instituições pelas práticas sociais, podendo chegar inclusive à violência. De um lado, as instituições se mantêm para além do sentido e dos compromissos que lhes deram origem; de outro, toda

uma parte da vida social lhes escapa, feita de iniciativas que não podem ser explicadas à luz das instituições, ou que não são institucionalmente enquadráveis, ou que o são apenas em parte. Todas as democracias são assim periodicamente obrigadas a efetuar uma atualização de suas instituições para reduzir as defasagens e limitar os transbordamentos, sem jamais alcançar um patamar de ajuste completamente satisfatório.

A dinâmica democrática

Tal relatividade dos arranjos democráticos pode ser explicada por uma dinâmica fundada em três pontos de desequilíbrio: a tensão entre exclusão e inclusão, que determina o acesso tendencialmente crescente à igualdade; a tensão entre liberdade e limite, que define o espaço tendencialmente ampliado da iniciativa; e a tensão entre reconhecimento e fronteiras, que define a face multiforme da alteridade.

Das mais antigas às mais modernas, as democracias sempre foram marcadas por uma definição da igualdade que deixava de lado os não cidadãos; mas marcadas igualmente por uma dinâmica histórica tendencialmente fundada na ampliação, e não na redução, do espaço da cidadania. Progressivamente, diversas categorias sociais excluídas de direitos cidadãos passaram a ser beneficiadas por esses direitos: os escravos foram libertados, os operários puderam votar, depois as mulheres e em seguida, no Brasil, os analfabetos ; aos direitos civis, políticos e sociais, agregaram-se mais recentemente direitos culturais. As crianças passaram a ser percebidas como sujeitos de direitos e mais recentemente também animais não humanos... De um lado, a democracia reproduz permanentemente em seu seio novas categorias de excluídos, ou várias categorias imperfeitamente incluídas. Mas a força do fenômeno democrático vem da existência, no seu interior, de um espaço aberto à luta pela inclusão e do fato que a igualdade política

contém em germe a possibilidade para as categorias subalternas, não de eliminar uma desigualdade ineliminável, mas de reduzi-la².

A tensão entre liberdade e limite define o espaço da iniciativa, espaço igualmente evolutivo na medida em que os recursos de ação – econômicos, políticos, culturais – à disposição dos indivíduos cresceram fortemente ao longo da história e desdobraram-se em diversos planos, com efeitos agregados, no âmbito das sociedades democráticas. As transformações do mercado dele fazem, ao mesmo tempo, uma fonte indiscutível de desigualdades sociais e um espaço de iniciativa. Nesse plano, um dos fenômenos mais notáveis da vida contemporânea, não obstante as inúmeras e inaceitáveis desigualdades observáveis no âmbito das democracias, remete a uma ampliação inédita, insuficientemente regulada e sem dúvida também menos freqüentemente abordada, de recursos de iniciativa ao alcance de populações que antes a eles não tinham acesso³.

Por fim, na tensão entre reconhecimento e fronteiras definem-se as múltiplas faces da alteridade, que também sofreram evoluções significativas. A democracia sempre delimitou seu espaço de referência, o das cidades e, mais tarde, o das sociedades nacionais. Nesse sentido, ela definiu duas figuras principais e distintas da alteridade : a do estrangeiro, excluído da cidadania por pertencer (mas não completamente – daí seu caráter problemático, sublinhado por Simmel) ao lado de fora das muralhas; e uma figura interna, derivada do caráter assimétrico das relações – sociais, políticas, culturais – próprias às sociedades complexas, que nos relembra que a democracia não é una e sim plural, que ela se

2 O pressuposto, herdado do pensamento do século XVII, de que os seres humanos nascem iguais em direito integra o imaginário democrático e constitui uma força motriz de importância considerável para fazer evoluir o direito positivo. Princípio meta-social, inspirado na ideia de um “estado natural” que teria precedido o advento da propriedade privada, a igualdade, conforme indica Rousseau (2011; 2001), *não é* social, embora a vida em sociedade exija que as desigualdades sociais sejam tanto quanto possível reduzidas, de modo a tornar viáveis cooperação e contrato.

³ Tal é o caso de um fenômeno que a literatura especializada designou pela expressão “globalização por baixo”. Para um balanço em escala internacional, ver Peralva e Telles, 2015.

constrói através de oposições e conflitos (sociedade civil x Estado, operários x patrões, maioria x minorias), desde que aceitemos – e tão somente se aceitarmos – reconhecer o outro enquanto valor, mais além dos conflitos que a ele nos opõem. O reconhecimento de que puderam beneficiar-se ao longo da história diferentes figuras da alteridade no âmbito das sociedades democráticas foi condição de possibilidade da própria experiência democrática e de uma certa forma de vida coletiva.

O fato de a dinâmica democrática basear-se nesses pontos de desequilíbrio – tensão entre exclusão e inclusão, tensão entre liberdade e limite, tensão entre reconhecimento e fronteiras – vincula o fenômeno democrático aos processos de mudança, com um impacto, periodicamente reconduzido, sobre as relações de poder, as formas institucionais da dominação e as fontes legítimas da autoridade. Nesse sentido, pode-se também dizer que a democracia representa um esforço, sempre provisório e frágil, de combinação de um princípio de igualdade, de um princípio de liberdade e de um princípio de reconhecimento da alteridade. Mas esse equilíbrio, sejam quais forem as bases institucionais sobre as quais se apóia, é constantemente posto à prova por uma dinâmica democrática coroadada, no melhor dos casos, por uma atualização progressiva e indolor das instituições; e, no pior deles, por rupturas pouco controladas que podem resultar em guerras – muitas vezes de baixa intensidade, mas que nem por isso deixam de ser guerras.

A problemática construção do comum

O reconhecimento da alteridade é provavelmente, nas democracias, o elemento mais problemático porque nele se baseia a construção daquilo que atores em situação de oposição ou conflito são levados a reconhecer como lhes sendo comum. A democracia burguesa no século XVIII formalizou modalidades jurídicas de separação entre “sociedade civil” e Estado, a

autonomia civil da burguesia sendo então garantida pela economia de mercado. O surgimento de uma sociedade altamente desigual, assentada no trabalho assalariado nas fábricas, exigiu um novo tipo de compromisso entre o ideal democrático de uma igualdade natural entre os homens, o direito de voto concebido como direito político “universal” e o fenômeno, extremamente palpável no século XIX, da desigualdade social.

É a história da construção desse novo compromisso que Jacques Donzelot (1984) retrata em um livro parcialmente dedicado à formação da IIIª República na França. O “social”, compreendido como uma nova maneira de considerar o mercado e os efeitos por ele induzidos, bem como o tema da “solidariedade”, integram o vocabulário político daquele momento. Ao passo que a experiência do século XVIII havia consistido em domesticar e controlar o poder do Estado⁴, as novas estratégias de construção do “comum” pressupuseram uma remobilização inédita da ação estatal, recolocada no centro dos problemas públicos. Isso induziu também a emergência um conjunto de novos direitos – “sociais” – derivados dessa articulação de novo tipo entre Estado e sociedade civil.

Ao longo do século XX, os direitos sociais converteram-se na definição mais amplamente admitida da igualdade, conforme sublinhou Dominique Schnapper (2000). Do ponto de vista histórico, o advento de uma definição “social” da igualdade foi decisivo para absorver a tensão entre o direito de voto (concedido

⁴ O burguês, diz Habermas, pensa o poder à imagem e à semelhança do mercado como um *não* poder. Em suma, como um instrumento “racional” da vontade coletiva despidido de qualquer privilégio e de qualquer conotação arbitrária: “Fazer com que as decisões levem em conta as competências, e respeitar uma justiça formal tornaram-se critérios característicos do Estado constitucional burguês; no plano da sua organização, a administração ‘racional’ e a justiça ‘independente’ são os pressupostos aos quais ele obedece. A própria lei, o fato de levar em consideração o poder executivo e a justiça, deve implicar para todos e para cada um a mesma obrigação, e não autorizar em princípio nem dispensa, nem privilégio.” (Habermas, 1978, p. 90) Em sua reflexão sobre as relações entre absolutismo, totalitarismo e democracia, Claude Lefort (1984) tornou célebre a definição democracia como o trono abandonado pelo Príncipe absolutista, que o totalitarismo voltaria a ocupar no século XX.

uma primeira vez aos operários, na França, durante a revolução de 1848, e depois abolido) e desigualdades sociais, fonte permanente de tensões no espaço público. A estabilidade de um regime republicano aberto ao voto popular necessitava que fosse levada em conta a “questão social”, conforme o léxico da época. O “social” e a “solidariedade” foram, na história francesa e europeia, elementos cruciais na ampliação dos espaços políticos da democracia e na estabilização das instituições democráticas. Eles foram uma das bases através das quais o “comum” pôde construir-se, abrindo um espaço para a expressão dos conflitos de classes, mas para além das rupturas revolucionárias que haviam sacudido a Europa ao longo de um século. Prolongaram-se na consolidação de diferentes formas de Estados de bem estar no período do segundo pós-guerra. E dissolveram-se, mais recentemente, sob o impacto da globalização, da onda néo-liberal e das profundas transformações que afetaram as modalidades de inserção na vida econômica na virada do século.

A outra base importante sobre a qual se apoiou no mesmo momento a construção do “comum”, foi a nação. Benedict Anderson propôs que a entendêssemos como um artefato cultural projetado na esfera política: uma comunidade política imaginária, imaginada como intrinsecamente limitada e soberana (Anderson, 1996, p. 19). Limitada e soberana porque nenhuma nação se imaginava como coextensiva da humanidade. Todas tinham fronteiras definidas, ainda que elásticas, por trás das quais viviam outras nações. Imaginavam-se como soberanas, porque o conceito emergiu em uma época em que as Luzes e a Revolução começaram a erodir a legitimidade das dinastias. À finitude das nações correspondeu a finitude territorial dos Estados. Havia homologia entre ambos, ainda que houvesse também nações sem Estado e Estados multi-nacionais. Em 1920, a criação da Sociedade das Nações marcou o fim dos Estados dinásticos e a emergência do Estado-nação como norma legítima internacional.

Em jogo nessa construção imaginária da nação, a criação da unidade a partir da diversidade, a busca da coerência para além das assimetrias, para além da dominação das majorias sobre as minorias e das relações de força entre elas, e, coroando tudo, a utilização do passado para se projetar no futuro. A história, disciplina acadêmica produtora de narrativas sobre a origem, desempenhou importante papel na esestruturação do artefato. Constituída formalmente enquanto disciplina, na Europa, no segundo quarto do século XIX, trabalhou com a seletividade da memória, conforme o conhecido postulado de Renan, para quem a essência de uma nação era que todos os indivíduos tivessem muitas coisas em comum, mas também que todos tivessem esquecido muitas coisas... Os processos concretos através dos quais as nações se construíram enquanto comunidades imaginadas são, naturalmente, muito mais complexos, lançando-se mão com frequência da brutalidade do Estado para impor o esquecimento. O artefato no entanto fissurou-se no último terço do século XX. Um dos sinais mais significativos dessa fissura foi a concorrência que se instalou entre uma narrativa institucional – a história – e outras, relegadas ao estatuto subalterno de memória⁵.

Por trás dessa obsolescência relativa da nação como artefato cultural e representação do “comum”, há também o tema do “multiculturalismo” – em verdade, um vasto debate internacional sobre a democracia impulsionado por minorias culturais antes invisíveis, ou apenas marginalmente visíveis, que se tornaram visíveis no espaço público. Esse debate envolveu pelo menos duas

⁵ Françoise Vergès relembra o manifesto “Liberdade para a história”, publicado em 2005 por renomados historiadores franceses, em protesto contra pretensões julgadas hegemônicas de “comunidades” portadoras de memórias particulares – no caso, descendentes de escravos que reivindicavam a referência a um texto legislativo votado em 2001, definindo o comércio negreiro e a escravidão como crimes contra a humanidade. E ela observa: “A divisão rígida entre memória e história é reveladora de um profundo desconhecimento sobre a história do comércio negreiro, da escravidão e de suas abolições bem como da colonização. Ignorar a longa história do silêncio e do desprezo em que foram mantidos esses acontecimentos conduz a um julgamento rápido em que qualquer manifestação de descontentamento (...), qualquer tentativa de inscrição de certos acontecimentos na narrativa nacional é percebida [como um particularismo]” (2010: 142).

rupturas importantes. Primeiro, com a ideia da unidade histórico-cultural da nação, na medida em que coletividades particulares no interior do espaço nacional passaram a ser admitidas como portadoras de histórias e culturas próprias. Ruptura também com o individualismo abstrato, padrão de relação entre o cidadão e o Estado pautado pelo universalismo jurídico. A problemática questão do “comum” retornava assim, uma vez mais, sob forma de pergunta: como responder ao problema da fragmentação da nação⁶?

Debruçando-se sobre o fenômeno de fortalecimento de reivindicações ditas “identitárias”, acompanhadas de demandas de reconhecimento, que alteraram substancialmente o modo operatório das democracias contemporâneas, Charles Taylor (1989; 1994) explicou-o como busca de sentido – necessidade fundamental para os seres humanos, em sociedades altamente individualizadas, de inscreverem suas vidas em um horizonte relacionado com seu próprio universo cultural particular. Universo pautado, portanto, pela exigência de “reconhecimento” da sua “diferença”. Taylor definiu a onda identitária contemporânea como busca de “autenticidade” – busca de uma definição de si mesmo, de seu lugar próprio na sociedade, através da identificação a uma história cultural constitutiva de um princípio particular de pertencimento – ideal que, segundo ele, não seria realizável senão sob uma forma dialógica. Tal diálogo seria parcialmente interno (de um grupo cultural com sua própria cultura) e parcialmente externo (de uma minoria sociológica com uma maioria)⁷ – o ideal

⁶ Retracei (em Peralva, 2010) as etapas inaugurais desse processo, que inclui a proclamação do Civil Rights Act em 1964 nos Estados Unidos com o reconhecimento dos direitos civis dos Afro-americanos; o referendo de 1969 sobre o estatuto dos Aborígenes na Austrália e a declaração oficial do país, em 1974, como nação multicultural; também, em 1974, a lei canadense sobre a língua oficial do Québec, bem como, em 1988, a lei sobre o multiculturalismo canadense. Todos esses debates deram lugar a um léxico novo, incluindo termos como “diferença”, “reconhecimento”, “diversidade”. A maneira como o debate foi apropriado no Brasil e no resto da América Latina escapa aos propósitos deste texto.

⁷ Conforme usos correntes, refiro-me ao termo “minorias sociológicas” para sugerir, não uma relação aritmética a outros grupos, mas a assimetria das relações de poder.

de autenticidade requerendo, portanto, o reconhecimento de outrem.

A legitimidade dessas reivindicações impôs-se de forma quase irreversível nos quatro cantos do planeta. Mas a questão das bases materiais e jurídicas do reconhecimento permanece mal equacionada. Na América Latina, a delimitação dos territórios dos povos originários vem entrando frequentemente em choque com os interesses do agronegócio e das mineradoras. Sob múltiplos registros, emergem também contradições entre definições “universais” de direitos (pautadas na relação entre o cidadão abstrato e um campo legal) e definições “particulares” (fundadas em um substrato cultural)⁸. Para Taylor, não há uma solução única para essas contradições; há tão somente soluções dialógicas, pautadas pela troca de pontos de vista, pelo reconhecimento do outro e pelo compromisso. O debate sobre o multiculturalismo selou assim o fim de uma imaginário da unidade nacional construído através do esquecimento, abrindo espaço para o reconhecimento da heterogeneidade e das assimetrias histórico-culturais presentes em sociedades nacionais definidas pela unidade estatal e por um princípio jurídico de cidadania.

A corrosão da nação enquanto artefato destinado à construção do “comum” na democracia adveio no entanto, também, do impacto da globalização, que suscitou uma alteração profunda da nossa experiência do espaço, com o crescimento exponencial das relações à distância, ou das relações de presença conectada; e com a intensificação da mobilidade humana, da mobilidade dos objetos e mercadorias e da circulação de significados, imagens e referências culturais (Appadurai, 2005; Caillé e Dufoix, 2013; Peralva e Telles, 2015; Peralva, 2016). A tensão entre essa experiência espacial ampliada, individual e coletiva, que contempla os mais diversos campos de atividade, e

⁸ Rebecca Igreja (2010) analisa a articulação complexa entre essas duas esferas do direito tomando como exemplo o caso dos índios urbanos da cidade do México.

um quadro institucional-legal em grande medida inscrito nos limites do território nacional é fonte de incontáveis ilegalismos, e formas seletivamente sancionadas (ou não sancionadas) de contornamento da lei (Peralva e Telles, 2015). Essa tensão também contribui, a seu modo, para o caráter problemático da construção do “comum” nas nossas democracias.

A crise brasileira

O marco institucional inaugurado pela Constituição de 1988 parece ter-se esgotado no que se refere a, pelo menos, dois pontos. O primeiro diz respeito às condições de funcionamento do Estado de direito; o segundo, às condições de funcionamento do espaço público e do sistema político. A Constituição foi, em seu tempo, um “arranjo” interessante, que permitiu à democracia avançar. Rocha (2013) retraça a longa história de embates políticos que presidiram à instalação do processo constituinte. Mostra o quão variável foi a geometria das forças que finalmente obtiveram como resultado um texto progressista sob vários e importantes aspectos. E isso, não obstante o peso do conservadorismo e da herança militar que pairavam sobre a transição e que determinaram a opção por uma Constituinte congressional, em detrimento de uma Constituinte exclusiva⁹.

Desde então, governos democráticos deslocaram as Forças Armadas do centro do poder para a posição subalterna que lhes

⁹ Esse ponto vinha sendo objeto de intensas discussões pelo menos desde 1981, quando Raymundo Faoro tomou claramente posição em favor de uma Constituinte exclusiva. Mas a questão foi novamente colocada na ordem do dia no âmbito da comissão mista que discutiu a questão da convocatória. “À medida que os trabalhos avançavam, evidenciava-se a tensão no governo, no Congresso nacional, em setores militares e na sociedade sobre a fórmula [a ser] adotada (...) Por fim, no dia 15 de outubro, o relator surpreendia [propondo] um plebiscito para que os brasileiros escolhessem uma Constituinte congressional ou exclusiva (...) No momento da apresentação do seu parecer, o relator abriu diante da Comissão mista uma mala contendo 70 mil telegramas e cartas recebidas de todo o país. Eram as manifestações em favor de uma Constituinte exclusiva. A reação do governo e da alta cúpula do PMDB foi dura e imediata, e um substitutivo alternativo foi preparado para derrubar o parecer do relator” (Rocha, 2013, p. 59).

competem nos regimes representativos, onde se subordinam aos representantes eleitos pelo sufrágio universal. Com alguma timidez, a indenização às famílias e às vítimas da ditadura, primeiro; e, mais recentemente, a instituição da Comissão Nacional da Verdade abriram caminho para um importante debate sobre o legado do regime militar (Teles, 2018). Nas conclusões do relatório publicado em dezembro de 2014, a primeira recomendação da CNV foi de que as Forças Armadas reconhecessem sua responsabilidade institucional pelas graves violações de direitos humanos durante a ditadura. Esses debates tocaram cordas sensíveis na corporação militar. Mas o reconhecimento necessário dos crimes praticados é uma dimensão fundante do Estado de direito e, quanto a isso, não há mais recuo possível. Trata-se de fazer passar o passado, considerando-o pelo que foi, para poder construir aquilo que Jean Tible (2017) chamou de “uma política de defesa da vida” que garanta “o fim da contínua necropolítica brasileira”. Ocorre que, no plano da segurança pública, a Constituição de 1988 garantiu ao contrário uma dupla sobrevida ao antigo regime: com a preservação de uma organização policial de cunho militar, que se manteve desde então praticamente inalterada; e com seu corolário, a transmutação da figura do inimigo interno, redirecionado para o mundo popular através de uma suposta guerra às drogas. Reconfiguradas, as graves violações de direitos humanos mantiveram-se e mesmo agravaram-se, não obstante a recuperação da liberdade política.

As manifestações de 2013 marcaram uma inflexão nessa situação inaceitável. O crescimento progressivo dos níveis de educação, as novas condições de acesso ao ensino superior, a elevação dos patamares culturais e de informação no meio popular, a redução da pobreza e o acesso crescente à Internet, principalmente através dos telefones celulares (70% de domicílios brasileiros conectados, segundo resultados da PNAD para 2017) trouxeram para o espaço público populações antes reduzidas ao silêncio. Uma dinâmica democrática, com limitação mesmo

modesta das desigualdades sociais, alterou profundamente os termos dos problemas públicos e do debate público. A denúncia de um verdadeiro genocídio que estaria afetando homens jovens, negros e pobres nas periferias urbanas apoiou-se também em coletivos de resistência formados por mães e mulheres em todo o país, foi corroborada por diversas investigações na área dos direitos humanos, bem como, em âmbito parlamentar, pela CPI senatorial sobre Assassinatos de Jovens¹⁰. Para tanto contribuíram também coletivos de comunicadores que surgiram em número importante em favelas do Rio e outras cidades, e que se mantêm em atividade desde então (Peralva et al., 2017^a e 2017^b). 2013 desenhou também, sem ambiguidades, nas ruas, um horizonte de mudança na segurança pública, em ruptura com a Constituição de 1988, reiterando com força, desde então, em todas as manifestações populares, a palavra de ordem: não acabou, tem de acabar, eu quero o fim da polícia militar! Se o fim da polícia militar evidentemente não esgota os múltiplos aspectos da redefinição necessária de uma política brasileira de segurança pública em defesa da vida, a desmilitarização da polícia é passagem obrigatória no caminho da construção de uma ordem pública onde o povo deixe de ser tratado como inimigo interno.

As graves violações de direitos são, no Brasil, um corolário de supostas políticas de segurança pública, tendo-se traduzido em crescimento exponencial da população carcerária, de conseqüências gravíssimas, e que não afeta apenas os pobres urbanos. Embora a Constituição de 1988 tenha garantido aos povos indígenas uma série de direitos culturais e territoriais, esses direitos têm sido sistematicamente preteridos no choque com os interesses do agronegócio, das mineradoras e das empreiteiras.

¹⁰ O relatório, publicado em 2016, registrou em 53% a proporção de jovens vítimas de homicídios no país, 77% dos quais negros e 93% do sexo masculino. A CPI enfatizou a responsabilidade do Estado nessas mortes. Entre 2009 e 2013, 11197 foram fruto da ação policial tendo sido registradas como “autos de resistência” – um dispositivo que, freqüentemente, dispensa a investigação e corresponde a uma verdadeira autorização para matar. A CPI adotou a interpretação proposta pelo movimento negro de que estaria em curso um “genocídio da população negra” no Brasil.

Redefinir essa situação não requer apenas mudanças na segurança pública. Requer também uma mudança de matriz produtiva, que se oriente no sentido de uma economia social do conhecimento comum e aberto, que contemple a incorporação de conhecimentos tradicionais dos povos originários, e uma alteração dos parâmetros de avaliação da economia (Vila-Viñas, Barandiaran, 2015). Isso não significa liquidar o livre mercado, mas tão somente enquadrá-lo e ressocializá-lo, impondo-lhe limites que são os do interesse coletivo.

O marco institucional inaugurado pela Constituição de 1988 parece ter-se esgotado também, conforme dissemos, do ponto de vista do ordenamento do espaço público e das condições de funcionamento do sistema político. Os cinco artigos do Capítulo V do texto constitucional reafirmam a liberdade de expressão; distinguem as publicações impressas, que não necessitam licença de autoridade (artigo 221); os serviços de radiodifusão sonora e de sons e imagens, que dependem de concessão do poder público (artigo 223); e os meios de comunicação social eletrônica (parágrafo 3º do artigo 222, incluído pela emenda constitucional 36 de 2002) que, como os demais órgãos de imprensa, devem pertencer a brasileiros natos ou naturalizados há mais de dez anos e por eles ser editorialmente dirigidos. O artigo 224, enfim, prevê a criação, como órgão auxiliar do Congresso Nacional em suas funções regulatórias, de um Conselho da Comunicação Social. O verbete CCS do CPDOC¹¹ descreve as vicissitudes do processo de formação do Conselho, várias vezes ativado e novamente desativado, em um jogo onde o imobilismo prevalece como marca dos interesses das forças em presença.

De tal modo que o Código Brasileiro de Telecomunicações, embora tendo sofrido várias alterações durante o período ditatorial, data ainda de 1962. Por sua vez, o Marco Civil da

¹¹ Cf. <http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-tematico/conselho-de-comunicacao-social>

Internet (Lei 12965 de 2014) reconhece o alcance mundial da rede, sua finalidade social e sua abertura à colaboração e à livre iniciativa – de modo análogo às publicações impressas, a saber, sem licença da autoridade. De um lado, uma regulação obsoleta e insuficiente das grandes empresas de telecomunicações, permeada por relações obscuras com o poder público; por outro, um espaço de comunicação aberto à criatividade e à autonomia de coletivos de ativistas e movimentos sociais os mais diversos. A proliferação desses coletivos na esteira das mobilizações de 2013 é sugestiva de uma alteração profunda e duradoura do espaço público e das condições de organização do debate público no Brasil, conforme pudemos registrar já em uma pesquisa exploratória sobre o tema (Peralva et al. 2017^a e 2017^b)¹².

Algumas características dessa alteração proporcionada pelo advento da Internet, certamente ainda em fase inicial mas irreversível: diversificação das fontes e ampliação do escopo da informação; importância das redes sociais na difusão dos conteúdos com a mobilização cruzada de veículos tradicionais e veículos alternativos e/ou midiativistas; administração pela imagem das provas da violência policial e desestabilização da unilateralidade dos relatos oficiais, com técnicas sistematizadas e difundidas a nível internacional, como aquelas promovidas por Witness; mobilização cidadã na produção da notícia, através de redes implantadas a nível nacional, com notícias centralizadas e veiculadas por coletivos midiativistas – coletivos muitas vezes formados por jornalistas profissionais, expulsos das redações pela crise da imprensa, que buscam canais alternativos de expressão etc..

¹² Examinamos essa questão no contexto de uma investigação em curso (<https://listic.irit.fr/>) sobre os usos contemporâneos dos telefones celulares e das aplicações desenvolvidas pelas principais redes sociais, com o objetivo de captar seus efeitos sobre a composição e a morfologia das redes relacionais, sobre as sociabilidades no trabalho e sobre as formas mediatizadas de participação política – neste último caso, com foco nas eleições presidenciais francesas de 2017 e nos movimentos sociais brasileiros entre 2013 e 2017.

No que se refere às condições de funcionamento do sistema político, ao impacto de 2013 agregou-se em seguida o da Operação Lava Jato. Os primeiros resultados de nossas pesquisas sobre ativistas presentes nas redes sociais entre 2013 e 2017 registram a excepcional influência dos coletivos anarquistas e autonomistas, que viraram as costas aos partidos e aos processos eleitorais¹³. Indicador importante do fato de que a crise político-partidária precedeu a Operação Lava Jato. Instalada em 2014, esta última, em contrapartida, desempenhou papel decisivo na marcha em direção ao golpe parlamentar. Golpe que, dois anos mais tarde, derrubaria a presidente eleita, Dilma Rousseff, substituindo-a por um governo desacreditado e escrachado, mas que mantém-se de pé, em que pesem seus altos índices de rejeição pela opinião pública. Convencida da responsabilidade dos governos petistas na corrupção do sistema eleitoral, a Operação Lava Jato acabou transbordando seus objetivos iniciais e revelando aos olhos dos brasileiros um sistema político-partidário marcado pela conivência estreita entre grandes empresários e partidos, redundando num custo Brasil extremamente elevado, eivado das piores ilegalidades e absolutamente indesejável na sua forma atual. Por outro lado, o debate público sobre os procedimentos adotados pela Operação não poupou a magistratura, os privilégios inaceitáveis dos juízes, suas remunerações exorbitantes, sua parcialidade patente e suas reiteradas arbitrariedades. Tudo isso tendo redundado numa crise institucional de proporções raras.

Fazer um país

Examinar os termos da crise é condição indispensável para buscar saídas. Se admitirmos a corrupção como um epifenômeno – sinal da doença, como a febre, mas não a própria doença – duas

¹³ O tratamento dos dados, atualmente em curso, não permite ainda a apresentação de elementos quantificados.

hipóteses merecem discussão. A primeira é de que estaríamos às voltas com uma insuficiência de representação. Categorias que emergiram para o debate público nos últimos anos, no bojo de uma dinâmica social democrática – minorias étnico-raciais e sexuais, mulheres, LGBTT, negros e negras marginalizados, povos indígenas – não estariam adequadamente representadas nos espaços de poder. Daí a urgência de se introduzir no sistema político uma diversidade de vozes equivalente à que se observa hoje no debate público. Tal hipótese, subjacente a alguns posicionamentos (Ribeiro, 2017; Bueno et al., 2017), merece ser considerada à luz de uma outra experiência.

Citei recentemente (Peralva, 2018) um episódio significativo da história política francesa do século XIX, citação que reconduzo aqui. Trata-se da publicação por operários proudhonistas, em 17 de fevereiro de 1864, do “Manifesto dos Sessenta”, propondo candidaturas operárias ao parlamento, com o argumento de que os representantes eleitos naquele momento não representavam os operários e que estes, portanto, encontravam-se de fato desprovidos de representação. A força das candidaturas operárias, segundo o Manifesto, basear-se-ia no fato de expressar uma experiência *específica e insubstituível*, até então marginalizada no espaço da representação política e valorizar candidatos obscuros que não se distinguiram do resto do povo. (O Manifesto foi publicado em *L’Opinion nationale* de 17 de fevereiro de 1864 e citado no livro de Pierre Rosanvallon, *Le Peuple introuvable*, 76-89. Apud Sintomer, 2011, p. 143.)

O exemplo sugere que a exigência de introdução da diversidade num espaço político de representação não é recente, que necessita ser periodicamente reconduzida, e que responde às necessidades de reordenamento institucional suscitadas por uma dinâmica democrática que traz novas vozes para o debate público. Mas isso não nos dispensa de examinar uma segunda hipótese, presente na literatura sobre o sistema político, que é a do esgotamento virtual dos regimes representativos de base eletiva, os

quais só muito recentemente – a partir das revoluções democráticas dos séculos XVII e XVIII – se impuseram como a forma prevalente da democracia. Até então, a história da democracia se havia pautado por uma arquitetura institucional baseada no sorteio como via principal de acesso a espaços políticos de deliberação; por uma tendência forte à exclusão de segmentos importantes da população da cidadania política; e por um número limitado de funções eletivas. A própria democracia era identificada exclusivamente às práticas de sorteio por um pensamento político que remonta a Aristóteles e se estende, ao longo do tempo, até Rousseau e Montesquieu. A eleição, em contrapartida, era considerada um atributo da aristocracia (Manin, 2012; Sintomer, 2011; Van Reybrouck, 2014).

A generalização de regimes representativos de base eletiva aparece, nas democracias modernas, como uma solução de compromisso que permite tornar compatível com contextos de forte desigualdade social a ampliação progressiva da cidadania política, e a concessão do direito de voto aos operários e ao mundo popular. Os debates travados em torno da constituição americana são sintomáticos da clara consciência dos constituintes quanto ao caráter elitista dos regimes representativos; quanto à aliança natural entre poder econômico e poder político que essa forma de governo tendia a favorecer e – já naquele momento – quanto aos riscos de corrupção que sobre tal sistema pesavam (Madison et al., 1993). Se os regimes representativos lograram afirmar-se como a forma própria da democracia, a ponto de serem confundidos com ela, foi porque a universalização da cidadania política, e o direito que ela trouxe de votar e ser votado, garantiu-lhes uma legitimidade inquestionável. Isso implicou também na organização de partidos políticos “representativos”, encarregados da mediação entre suas bases e o sistema político.

A chamada “crise da representação”, que afeta a democracia nos mais diversos países, tem como um de seus traços a incapacidade atual dos partidos de continuar a efetuar essa

mediação, ainda que permaneçam como operadores do sistema político. A relação de confiança e a estabilidade que regiam a relação entre cidadãos e partidos desapareceu. O voto tornou-se volátil (Manin, 2012, p. 247-8). Mas, a partir daí, os diagnósticos divergem. Para Manin, essa situação aponta para uma metamorfose, mais do que para uma crise dos regimes representativos, a democracia dos partidos cedendo lugar ao que ele designa como uma “democracia do público”: “Há algumas décadas, os analistas vêm observando em todos os países ocidentais uma tendência à “personalização” do poder. Em países onde o chefe do executivo é diretamente eleito pelo sufrágio universal, a eleição presidencial tende a se tornar a eleição principal e a estruturar o conjunto da vida política. Nos países onde o chefe do executivo é o líder da maioria parlamentar, as eleições legislativas organizam-se em torno de sua pessoa” (Manin, 2012, p. 280).

Nesse contexto, onde a comunicação desempenha papel essencial, os partidos tornaram-se agentes eleitorais a serviço de um líder, e uma nova elite, formada por especialistas da comunicação, assume o lugar dos antigos militantes. “A democracia do público é o reino do especialista em comunicação” (Manin, 2012, p. 281). O eleitorado assumiria a forma de um público, que reage àquilo que lhe é exposto na cena pública – daí por que caberia chamar essa forma de representação de “democracia do público”. Nessas condições, marcadas por uma grande instabilidade eleitoral, os custos das campanhas eleitorais tornar-se-iam extremamente elevados. A energia que os partidos a elas dedicam (e seu alto custo) teriam a ver com aquilo que os debilitou, a erosão das fidelidades partidárias (Manin, 2012, p. 320).

A interpretação de Manin em relação à crise dos regimes representativos é de corte conservador. Ele insiste na hipótese de uma metamorfose, mais do que de uma crise. Metamorfose que não seria necessariamente disfuncional, implicando apenas em um

novo modo operatório da democracia. Sintomer (2011) e Van Reybrouck (2014) apontam numa outra direção. Eles registram a proliferação de espaços de deliberação operando por sorteio, em diferentes níveis e em diferentes lugares do mundo, e a interpretam como dinâmicas experimentais de retorno às formas clássicas e pré-representativas de democracia. Face à inoperância dos regimes representativos, e ao risco de um recurso crescente a mecanismos plebiscitários e carismáticos, pergunta Sintomer, “não seria preferível apostar (...) na qualidade deliberativa do debate público e no controle dos governantes pelos governados?” (Sintomer, 2011, p. 221-2). A essa pergunta, ele propõe duas respostas. A primeira situa-se na esfera da representação e da diversificação da origem social dos representantes. A segunda, na ideia da desprofissionalização da política: “o ofício de político deve ceder lugar à política como engajamento temporário”. (Sintomer, 2011, p. 223) E ele acrescenta: “Nossos regimes são mistos, parcialmente democráticos e parcialmente oligárquicos, como todas as “democracias” que existiram na história. É chegada a hora de alcançar um melhor equilíbrio e dar mais peso à dimensão democrática”. (Sintomer, 2011, p. 226).

Tal perspectiva é coerente com o estado de espírito que prevaleceu nas mobilizações de 2013, onde os ativistas experimentaram e prefiguraram formas de organização e gestão deliberativa – assembleias, ocupações – com um padrão de relações horizontal, em detrimento das formas hierárquicas próprias das democracias eletivas (Peralva et al., 2017^a e 2017^b). Coerente também com a perspectiva dialógica de solução de conflitos – os “acomodamentos razoáveis” evocados por Bouchard e Taylor (2008) e experimentados no Québec. Coerente enfim, com a experimentação de novas formas bottom-top de produção do direito, que rompem com as modalidades clássicas de sentido top-bottom – experimentação necessária nos contextos de complexidade social crescente que caracterizam a vida contemporânea (Arnaud, Cotterrell, 2009).

Discutir essas questões é ter como horizonte o fato – reivindicado pelos manifestantes de 2013 – de que o sistema político brasileiro precisa ser reformado, do mesmo modo como as bases do Estado de direito precisam ser redefinidas. Mas como imaginar que as instituições se deixarão reformar? Como imaginar que os atuais detentores de posições de poder – políticos e forças econômicas dos mais diversos matizes – consentirão em tais reformas? Em entrevista a Thiago Domenici, da Agência Pública, em 10 de julho de 2017, Marcos Nobre diagnosticou os termos do impasse ao qual a Operação Lava Jato conduziu o país. A Operação, disse ele, fez com que o sistema político perdesse o controle da política, engendrando uma dinâmica permanente de desestabilização. O sistema político entrou por sua vez em regime de autodefesa, virando as costas para a economia; ao passo que, para a opinião pública, o fim da Operação é inadmissível posto que ela funciona como uma válvula de escape para a rejeição geral do sistema político. Como sair desse impasse? As eleições de 2018 anunciam-se repletas de ameaças, mas não se pode descartar a hipótese de que venham a ser uma oportunidade de renovação. Oportunidade, em todo caso, de romper com a situação de paralisia, retrocesso e perda de direitos de que o país foi acometido. Oportunidade, não de uma reconstrução imediata da política, posto que tal reconstrução não poderá derivar direta e imediatamente das eleições; mas oportunidade de criar as condições institucionais mínimas para que se instaure um processo nessa direção.

Novos compromissos serão necessários. É também cedo para dizer quais. Mas eles implicarão necessariamente uma redefinição do comum e uma democratização da democracia. Em 1984, com Fullgás, sob a roupagem de uma canção romântica, Marina Lima propôs uma definição ao mesmo tempo modesta e exigente da vida coletiva e do nosso horizonte político ao dizer: você me abre seus braços e a gente faz um país. Nela se inspira o título escolhido para este texto: fazer um país...

Referências:

- ANDERSON, B. 1996 [1982]. *L'Imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*. Paris : La Découverte.
- APPADURAI, A. 2005 [2001]. *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*. Paris : Payot.
- ARNAUD, A.-J.; COTTERRELL, R. 2009. Comment penser le multiculturalisme en droit ? *L'Observateur des Nations Unies*, vol. 23, 2009.
- BOUCHARD, G.; TAYLOR, C. 2008. *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation*. Rapport de la Commission de Consultation sur les pratiques d'accomodement reliées aux différences culturelles. Québec.
- BUENO, W. ; BURIGO, J. ; PINHEIRO MACHADO, R.; SOLANO, E. 2017. *Tem Saída ? Ensaíos críticos sobre o Brasil*. Porto Alegre: Zouk.
- CAILLE, A.; DUFOIX, S. 2013. *Le Tournant global des sciences sociales*. Paris : La Découverte.
- DONZELOT, J. 1984. *L'invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques*. Paris : Fayard.
- IGREJA, R. 2010. Droit indien et identité ethniques. Les pratiques juridiques des migrants indiens à Mexico. In : FERREOL, G. et PERALVA, A. *Altérité, dynamiques sociales et démocratie*. Paris : LGDJ.
- HABERMAS, J. 1978. *L'Espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. Paris : Payot.
- LEFORT, C. 1984. *L'Invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*. Paris : Fayard.
- MADISON, J. ; HAMILTON, A. ; JAY, J. 1993. *Os Artigos Federalistas. 1787-1788*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- MANIN, B. 2012 [1995]. *Principes du gouvernement représentatif*. Paris : Flammarion.

MARTUCCELLI, D. 1995. *Décalages*. Paris : PUF.

MILL, J. S. 1990. *De la liberté*. Paris : Gallimard.

PERALVA, A. 2010. Multiculturalisme. In: ARNAUD André-Jean. *Dictionnaire de la globalisation*. Paris : LGDJ.

PERALVA, A. 2016. Globalização, América Latina e os desafios para a democracia. *Revistausp*, nº 109, pp 31-42.

PERALVA, A. 2018. Estado, crime e a democracia brasileira. Mesa Cenários urbanos da violência. VI Jornada Internacional de Pesquisadores. Rio de Janeiro: Forum de Ciência e Cultura da UFRJ.

PERALVA, A.; TELLES, V.S. 2015. *Ilegalismos na Globalização. Migração, Trabalho, Mercados*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.

PERALVA, A.; FIGEAC, J. ; PATON, N. ; NOGUEIRA, R. 2017^a. O Legado de 2013. Coletivos de Ativistas e a Agenda Política Brasileira. 41º Encontro Anual da ANPOCS. GT 8: Democracia e Desigualdade. Caxambu, MG.

PERALVA, A.; FIGEAC, J. ; PATON, N.. 2017^b. Resta algo de 2013? *LIINC em revista*, vol. 13, nº 2, pp. 381-400, nov.

RENAN, E. 1912 [1882]. Qu'est-ce qu'une nation ? *Discours et conférences*. Paris : Calmann Levy.

RIBEIRO, D. 2017. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento.

ROCHA, A. S. 2013. Genealogia da Constituinte: do autoritarismo à democratização. *Lua Nova* 88, São Paulo, pp. 28-87.

ROUSSEAU, J.-J. 2011 [1755]. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité entre les hommes*. Paris : Hatier.

_____. 2001 [1762]. *Du contrat social*. Paris : Flammarion.

SCHNAPPER, D. 2000. *La Démocratie providentielle*. Paris, Gallimard.

- SIMMEL, G. 1984 [1908]. Digressions sur l'étranger. In: GRAFMEYER, Y. et JOSEPH, I. *L'Ecole de Chicago*. Paris, Aubier.
- SINTOMER, Y. 2011. *Petite histoire de l'expérimentation démocratique. Tirage au sort et politique d'Athènes à nos jours*. Paris : La Découverte.
- TAYLOR, C. 1989. *Sources of the Self*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- _____. 1994. *Multiculturalisme. Différence et démocratie*. Paris : Aubier.
- TIBLE, J. 2017. Brasil, brasa, chama. Algumas notas sobre a situação política brasileira. *Buala*. http://www.buala.org/pt/vou-la-visitar/brasil-brasa-chama-algumas-notas-sobre-a-situacao-politica-brasileira#footnote6_4i7geen
- TOCQUEVILLE, A. 1961 [1836]. *De la démocratie en Amérique*. Paris : Gallimard.
- _____. 1988 [1856]. *L'Ancien régime et la révolution*. Paris : Flammarion.
- VAN REYBROUCK, D. 2014. *Contre les elections*. Arles: Actes Sud.
- VERGES, F. 2010. La loi de l'histoire. In : FERREOL, G. ; PERALVA, A. *Altérité, dynamiques sociales et démocratie*. Paris : LGDJ.
- VILA-VIÑAS, D.; BARANDIARAN, X. E. 2015. *Buen Conocer. Modelos sostenibles y políticas públicas para una economía social del conocimiento común y abierto en Ecuador*. Quito: Flok Society (License Creative Commons).

II - Relações internacionais/pos-colonialismo/democracia

A teoria pós-colonial e o cinema - cartografias de opressão e resistência do colonizado da África à América

Adriana Nunes Souza

Introdução

O colonialismo é um fenômeno político e econômico, produto e agente responsável pela construção de visões de mundo, auto-imagens, estereótipos étnicos, sociais e geográficos. Ele se legitimou pela dominação externa e pela interferência direta nas mentes dos colonizados. O colonialismo produziu um sentimento de opressão tão intenso que culminou em explosões de revoluções violentas vivenciadas na África, América e Ásia. Em consonância a estas lutas e revoltas, houve uma profusão de pensadores que debatiam conceitos como identidade, preconceito, cultura e exploração. Conceitos que se tornaram cernes de uma ideologia que foi denominada Pós-colonial. O movimento pós-colonial abarcou intelectuais na área acadêmica e artística e, neste trabalho, farei a conexão entre essas áreas. Relacionarei autores e diretores que são expoentes da construção do discurso subalterno que perscruta sobre o colonialismo e as marcas que ele deixou.

Como Sylvia Caiuby Novaes (2010) salienta, o interesse pelo outro não é exclusivo das ciências humanas, logo, e os olhares sobre “o mundo do outro” podem ser um espaço de

transformações. É um exercício considerar como as representações trazem marcas —de preconceito, admiração, curiosidade— enquanto buscam uma descrição fiel ou uma crítica. Todavia, o cinema e a ciência se aproximam na sensação errônea do público que tanto o diretor quanto o pesquisador são invisíveis, ou seja, abstraem seus valores e presença para tornar visível apenas quem ele registra. Acompanhando o escrito de Latour (1997) sobre a vida em um laboratório vemos a discussão de que os fatos são relativos a grupos particulares. A reinterpretção dos mesmos é constante. Assim como, a construção destes necessita passar pelo convencimento de redes. Os fatos são e geram símbolos de status. Quanto mais abrangemos nossos métodos, novos fatos são criados. Como sugeriu Karl Popper (2008) não é porque se formou uma teoria não refutada que ela é fato, a irrefutabilidade pode apenas ser um vício experimental. As verdades científicas ou não são partes de um sistema de saber/poder cuja construção e validação depende de uma série de doutrinas reconhecidas daquela área.

O cinema, como meio de veiculação de doutrinas, também tem uma dimensão instrumental, por exemplo, se colocou a serviço dos Estados Unidos na época da Segunda Guerra para inflar o sentimento de pertencimento em seus soldados. O *american way of life*, começou a ser divulgado como o padrão de vida a ser seguido pelo mundo. A representação ilustra e modifica impressões e também é formulada por estas. Ou seja, a representação e a produção destas representações em cada cultura são como sua linguagem. São modelos de interpretação do mundo, fragmentos sociais-culturais. O cinema é um universo estético, ético, moral e cultural.

“Para além de todas as controvérsias sobre a validade da representação, sobre as possibilidades de conhecimento do real, não se pode escapar à ideia de que o cinema captura, por muito deformados que sejam, um certo número de indícios sobre o mundo” (LAGNY, 2009: 115)

O mundo colonial e seu chicote aproximando continentes

Para compreendermos as marcas do colonialismo precisamos pensar qual foi seu impacto na psique dos que sofreram tal exploração. Fanon (2008) afirmou que:

“de um dia para o outro, os pretos tiveram de se situar diante de dois sistemas de referência. Sua metafísica ou, menos pretensiosamente, seus costumes e instâncias de referência foram abolidos porque estavam em contradição com uma civilização que não conheciam e que lhes foi imposta” (FANON, 2008: 104)

Esta situação consistia em um crime constante e violento de aniquilação da identidade de uma população. O contexto colonial, para o autor, teria gerado traumas e complexos de inferioridade em toda uma raça. Logo, muitos teóricos lutaram por uma consciência identitária que reformulasse a posição na qual alguns indivíduos foram rechaçados. Em *Os condenados da Terra*, Frantz Fanon, alegou que não é possível haver transição entre duas culturas conflitantes. Haveria somente a substituição de um tipo de homens por outro tipo de homens, já que os dois não poderiam coexistir. Ele explicita que “no período da descolonização, a massa colonizada escarnece os valores coloniais, insulta-os, vomita-os” (FANON, 1968: 32).

Gillo Pontecorvo em seu filme *A Batalha de Argel* demonstra este conflito entre duas culturas. O filme apresenta eventos decisivos da guerra pela independência da Argélia, marco do processo de libertação das colônias europeias na África. Ele expõe que tanto a Frente de Libertação Nacional quanto o exército francês utilizam de técnicas sombrias como a tortura e o terrorismo. A ênfase na cultura muçulmana retrata a resistência que só é possível através do sentimento identitário que unifica a população em torno de um projeto de nação.

Em vista desta valorização da cultura nativa como forma de resistência do povo colonizado, podemos entender a construção da

negritude, do sentimento de consciência negra, como uma tentativa de resgate da identidade negra humilhada durante a colonização. Eduardo Deves-Valdés (2008), defende que o resgate da identidade negra deve se caracterizar pela necessidade de assumir-se como não branco e assim ter a consciência dos valores africanos, das realidades negras, sua situação no seu meio e no mundo. Frantz Fanon (1968) define que foi o colono que fez e continua a fazer o colonizado. Logo, a sociedade colonizada seria uma sociedade sem valores, pois sua cultura sofreu contínua anulação por meio da imposição dos valores dos colonizadores. Sem a identificação com os novos ideais e sem liberdade para expressar os antigos, o povo se manifesta por meio de danças, instrumentos musicais, cantigas populares e vai paulatinamente reforçando a essência em existência.

Que Viva México! É um filme que retrata a resistência que se faz no cotidiano, na vivência. Foi idealizado por Eisenstein, entretanto, por dificuldades orçamentárias este projeto nunca foi montado pelo famoso diretor. Todavia, outros o fizeram, Aleksandrov utilizou os storyboards de Eisenstein para tentar reproduzir com máxima fidelidade as intenções do mesmo e realizar, enfim, o filme. Este longa pode ser visto como uma etnografia com um toque surrealista. Delineado pela política, o diretor superpõe imagens alegóricas, mostrando rituais e festas embaladas por uma trilha sonora folclórica do México. Nestes momentos pode-se notar que Eisenstein pretendia demonstrar que os indivíduos estruturavam nestas comemorações sua cultura de uma forma natural e libertadora. Na dança e na música temos uma leitura intuitiva da tradição. *Que Viva México!* se passa desde a cultura pré-hispânica e vai até a Revolução Mexicana, aliás, foi a Revolução Mexicana que fez com que Eisenstein se apaixonasse pela história do México. Afinal, ali se desenrolou uma revolução socialista em 1911. Fato que influenciou toda a América Latina, tanto que autores, como Mariátegui (2008), interpretam o problema indígena com o arcabouço teórico socialista.

Para o autor, a questão indígena era uma questão nascida na economia. Mariátegui aproxima o movimento indigenista a outras correntes revolucionárias. Inclusive, em seu livro *Sete Ensaios de Interpretação da Realidade Peruana*, Mariátegui cita Valcárcer quando este afirma que o “proletariado indígena espera seu Lênin”. Ou seja, Mariátegui prevê que o problema indígena só se solidifica quando sai do plano filosófico, cultural e se torna uma reivindicação econômica e política. Deste modo, o autor defende que a conquista e a independência foram fatos políticos que transformaram radicalmente a estrutura econômica e social do povo indígena no Peru, sendo sua consequência, a pauperização da raça. Desta forma, tanto no feudalismo colonial quanto no gamonalismo (sistema econômico social estabelecido após a independência) não seria possível redimir os índios. Isto porque — mesmo após ter ocorrido à independência e advir uma mudança jurídica em prol da emancipação política indígena— não se havia funcionários capazes de aplicar tais leis. Já que, no gamonalismo toda a hierarquia governamental (abrangendo funcionários, intermediários, agentes, parasitas) estava ligada aos latifundiários.

Partha Chatterjee (2004) é outro autor que debate a questão da necessidade de uma política da “etnicidade” com o objetivo de anular as práticas opressoras que diferentes setores da população sofreram. Ele discorre sobre a história indiana demonstrando que mesmo que haja alguns progressistas, baseados nos ideais modernos de igualdade, fazendo leis e constituições baseadas no nacionalismo cívico estas não serão suficientes para mudar as práticas sociais. Como no caso acima citado, no qual o preconceito arraigado nas comunidades peruanas fez com que as leis ficassem no papel. Ou seja, uma ideologia de fachada que não tem valor na prática. Diante destes fatos, Chatterjee (2004) afirma que as velhas ideias da Revolução Francesa de igualdade e liberdade não conseguem mais abarcar as demandas democráticas, na ordem capitalista global, a lógica governamental é um instrumento de domínio de classe.

Comparando o discurso de diversos autores, percebemos que a colonização — interiorizando o juízo de inferioridade no colonizado— acabou gerando a unidade entre a América latina, África e Ásia. O sentimento de dor, castigo e aflição causado pelo “mundo seguro de si, que esmaga com suas pedras os lombos esfolados pelo chicote.” (FANON, 1968:39) afetou três continentes. Por isso, formaram-se entre intelectuais dessas regiões diversos movimentos anticoloniais que continham uma lógica parecida. Alguns desses movimentos foram: o pan-africanismo, a negritude, o pan-arabismo, o afro-asiatismo, o asiatismo, o orientalismo. Por uma escolha teórica privilegiarei neste texto os movimentos que tratam da “questão negra” a fim de demonstrar como a construção de uma ideologia está além de seu território.

C.L.R. James (2000) versou sobre o conceito de negritude. Segundo ele, a negritude constituiu uma fonte de força para a resistência e suscitou uma identidade nacional que, por sua vez, acarretou uma série de lutas a favor da independência. Segundo James, este movimento em favor da negritude foi produto da América e não da África. O sentimento extremamente martirizante da exploração tanto material quanto identitária unificou a subalternidade desses continentes. Este sentimento tornou possível a metáfora presente em seu livro, *Jacobinos Negros*, no qual ele usa a revolta do Haiti para falar da África. Para o autor, a questão não era o território e sim as relações estabelecidas e como elas se dão. As identidades dessas populações teriam sido reformuladas a base de tortura e negação do que lhes era caro.

Este colonialismo que apresentou a mesma essência de dominação em vários continentes é retratado no filme *Queimada!* de Pontecorvo. Nele, o diretor não retrata um lugar específico, seu roteiro é uma crítica política a dominação estrangeira como um todo. Desta forma, o diretor mistura as referências dos colonizadores portugueses e espanhóis e sua relação com a coroa inglesa o filme todo. Pontecorvo mescla realidade e ficção ao utilizar vários pontos em comum entre a América para criar um

lugar fictício: a ilha de Caraíbas que pertenceria a Portugal. Assim como C.L.R. James usou a revolta do Haiti para criticar a situação da África, Pontecorvo também se baseou na história do Haiti para construir seu enredo. Já o nome do filme—Queimada— seria uma alusão aos episódios que ocorriam no Caribe para a desarticulação do movimento revolucionário.

C.L.R. James nos descreve que na formação do povo das Índias Ocidentais no séc. XVII os membros de uma mesma tribo eram separados para diminuir a possibilidade de revoltas. Daí criou-se a necessidade que os escravos dominassem línguas europeias, estas, produtos altamente complexos de anos de civilização. O que por sua vez, gerou uma dissonância entre a consciência da massa negra e a realidade de sua vida e possibilitou que os negros ouvissem através dos meios modernos de comunicação Nkrumah, Kenyatta, eventos das Nações Unidas, etc. Além de aguçar o imaginário com artigos de consumo que se vendiam como necessários a vida civilizada. O povo, que vivia em condições muito semelhantes com a escravidão, ouvia estas ideias e emergia a incongruência da sua vida, uma centelha que tendia a revolta.

Falar é existir para o outro¹

Mesmo possuindo a dubiedade em se aprender a língua do colonizador, o problema da linguagem era intenso, pois, como Fanon (2008) descreve, houve um colonialismo epistemológico. Este, impôs uma forma de expressão e com ela uma forma de ver o mundo, assim como, criou a ilusão de reconhecimento. Isto porque, até uma época pensava-se que se houvesse o domínio da língua em questão, haveria a apreensão desta cultura e a inclusão do dominado em tal cultura, ou seja, a promessa implícita era que ao se dominar com maestria um idioma se apreenderia a

¹ Falar é existir absolutamente para o outro. (FANON, 2008:33)

identidade desta cultura. Este reconhecimento não ocorreu com os negros, pois a identidade que se via era a da pele. Situação que, para Fanon, desembocava no racismo do negro contra o negro. Este rechaçaria sua própria negritude, motivo de sua ilegitimidade. Para o autor, o racismo retirou o negro da dialética do reconhecimento.

Amílcar Cabral (1976) também teorizou sobre esta falta de reconhecimento. Para isto, demonstrou que as elites coloniais autóctones viviam a cultura do estrangeiro colonialista e almejavam identificar-se progressivamente com ela. Aproximando-se o máximo possível da vida da minoria estrangeira, mas esta elite autóctone acaba por perceber que é impossível ultrapassar as barreiras do preconceito colonial. Esta pequena burguesia por mais esforço pessoal, educação e talento que possua, continuará sempre na condição de classe marginal. Para o autor, seria neste drama cotidiano da elite colonial que surge o complexo de frustração e necessidade de contestar a marginalidade. De tal forma que, a burguesia se volta para o outro polo do conflito sócio cultural em que vive: as massas populares. E procura neste espaço uma identidade.

Este é mais um motivo para explicar o porquê de vários movimentos como o pan-africanismo e a negritude terem sido concebidos diversas vezes fora do território da África negra. Depois de séculos de dominação colonialista o negro precisava se reconhecer, sair da “zona do não-ser”. A partir desta necessidade, Henry Silvester Williams, criou em 1900 o pan-africanismo de primeira geração. Este se estruturou no princípio de defender os negros do mundo de todas as formas de abuso e exploração. Entretanto, as ideias pan-africanistas foram evoluindo e, em 1920, outro autor elaborou o que depois foi chamado de pan-africanismo de segunda geração: Du Bois (1999). Este pretendia valorizar os dons e talentos inatos do negro, para isto, articulava as realizações materiais e intelectuais da gente negra com o objetivo de evidenciar a densidade da contribuição cultural negra nos EUA.

A incongruência da mentalidade negra citada por C.L.R. James também está presente nos textos de Du Bois quando este afirma que o negro permanecia em uma consciência dupla irreconciliável, seu maior desejo seria ser americano e negro “sem ser amaldiçoado”. Du Bois foi um autor que ao longo de toda a sua vida pensou nas problemáticas envolvidas em “ser negro”. O autor afirmou em *Almas da Gente Negra* que, na época da escravidão, a liberdade constituía a chave para a terra prometida. Depois de quarenta anos de renovação, o liberto ainda não tinha encontrado a liberdade. Na primeira década, Du Bois afiançou, que a liberdade foi cerceada pelo holocausto da guerra, pelos absurdos da Ku Klux Klan, pelas mentiras dos *carpet-baggers* e pela desorganização da indústria. Todavia quando a 15^a Emenda (que assegurava a proibição da escravidão, concedia direitos de cidadania aos libertos e protegia os seus direitos eleitorais) trouxe nova esperança à população negra, os direitos civis dos mesmos foram gradualmente sendo suprimidos na década seguinte.

Assim, o sonho de poder político teria fracassado e um novo movimento surgido: a crença de que a “sabedoria dos livros” conduziria a população negra à liberdade. Du Bois, descreve que dentro deste ideal o trabalho era exaustivo e não havia descanso possível. Neste esforço, para ele, a alma negra se elevou até enxergar-se através de um véu e ter uma tênue revelação de seu poder. Entretanto, este intelectual sentiu o peso da pobreza, da ignorância e da bastardia de sua raça perante os séculos de dominação. E, segundo o autor, este povo prejudicado competia em um mundo duro que procurava sempre o sabotar. O preconceito intenso e extenso teria trago o inevitável autoquestionamento e descrédito de si na população negra.

Todavia, Du Bois, sempre ponderou sobre a necessidade da educação, pois só com ela seria possível uma atividade política consistente. A educação é um tema recorrente nos textos que visam a emancipação dos negros. No texto *O Pensamento Africano Sul-Saariano* (2008), Déves-Valdés, afirmou que, em 1938,

Kenyatta defendia como ponto central de suas reivindicações a posse de terra e os processos educacionais tradicionais da África. Segundo ele, Kenyatta queria demonstrar que os africanos cumpriam com as aspirações dos educadores mais modernos da época. Kenyatta supõe que o ideal de vida europeu é a individualidade enquanto que para os africanos o ideal é a correta relação e o comportamento com os outros. Assim sendo, os objetivos da educação africana — que antes apontavam para a ajuda mútua, a solidariedade tribal nos serviços sociais, nas atividades políticas e econômicas — teriam sido suprimidos com a educação europeia.

Ainda neste texto, Valdés salientou que outros autores reclamam a questão da educação. Para Diop, o colonialismo orientaria sua atividade educacional para impedir que os africanos se instruissem sobre sua cultura e sua história. Touré afirmava que a educação colonial tendia a neutralizar os africanos apresentando a sua cultura como expressão de um primitivismo semi-inconsciente. Por sua vez, Nkrumah assegurava que na época colonial 80% dos africanos eram analfabetos e que as escolas existentes eram desvinculadas dos fundamentos e das necessidades dos africanos. A educação colonial era orientada para negar o que é africano. Sendo assim, alguns autores acreditavam que o papel do intelectual negro seria criar uma unidade africana reconstruindo sua historicidade. A educação colonial também foi rechaçada por Frantz Fanon que alegou que a mesma impunha como único destino de sucesso ser branco. Como exemplo, ele afirma que o antilhano recebia a mesma educação que formava o inconsciente coletivo europeu, ou seja, seus esquemas de mitos e preconceitos eram os mesmos que os europeus. Sendo assim, o próprio antilhano seria um negrófobo.

Foi preciso que Aimé Césaire e Senghor ideologizassem o movimento da negritude para o antilhano se assumir como negro. Logo, a educação foi um tema importante na reconstrução do lugar do negro na sociedade. Segundo Fanon, antes de Césaire os

antilhanos nem se consideravam negros, foi com determinado autor que se viu surgir uma negritude assumida. A construção dos símbolos aparece em atributos que são tidos como “naturais”. Como salientou Mauss (2003), corpos e processos corporais também são resultados de técnicas, assim sendo, o que considerasse “inato” em um primeiro olhar se deslindaria em um produto cultural multifacetado através de análises sobre o referido comportamento. O “eu” só existe através da sua relação com o corpo social e uma das formas mais abrangentes de se relacionar seria pela linguagem. Através de suas linguagens, as culturas personificam padrões ao mesmo tempo que se revelam neste discurso. Discurso que, inserido nesta rede de relações e confronto de poderes hierárquicos, não é apenas um meio de comunicação, mas uma forma de saber/poder. Desta forma, é lícito reiterar que, através da linguagem corpos são negados, obscurecidos, através da fala e da não possibilidade de fala, corpos são colonizados e sistematicamente silenciados.

E foi com este intuito que Diop buscava provar que os egípcios antigos eram negros, sua civilização era africana e que, portanto, foi a África que permitiu a existência das culturas greco-romana e europeia. Para este autor, o colonialismo impedia que os africanos se instruissem sobre seu passado, sua sociedade e seu pensamento. Isto porque, a alienação cultural era uma arma da dominação colonial. A partir de 1950 a historiografia sul-saariana foi fértil nas escolas e procurou descobrir e divulgar a história de uma região que se mostrava carente.

Podemos perceber a relação dialética entre: a reconstrução da identidade do negro, a consequente valorização de sua cultura e o florescimento do pan-africanismo de terceira geração. Este foi formulado principalmente por Padmore e Nkrumah e propôs a independência dos povos africanos da tutela colonial. Já na formulação do pan-africanismo de quarta geração, também encabeçado por Nkrumah, ele apostava na unidade dos Estados do continente africano para lutar contra o neocolonialismo e construir

o socialismo. O orgulho do passado faria um resgate da cultura nacional daquele povo e esta luta produziria uma consciência de reação e recriação de si próprio.

Contudo, Fanon assume que o pan-africanismo e a negritude são necessários como primeira reação. Todavia, eles não supririam a luta anticolonial, pois não respondiam as implicações históricas contemporâneas. Ou seja, não seriam capazes de construir uma identidade nacional. O pan-africanismo e a negritude precisariam sair desse ideal universal e construir identidades nacionais. Logo, o conforto do ombro da solidariedade deveria ser fragmentado novamente para explicar e decifrar os problemas de forma mais eficiente.

A indústria de identidades descartáveis

Além de construir a imagem do “outro”, as representações apresentam um papel mediador na construção da realidade. Ou seja, os estereótipos possuem poder modificador na existência, inculcando valores que são absorvidos paulatinamente de forma irreversível. Spivak (2010), pondera sobre esta questão demonstrando que a relação dialógica do subalterno é sempre intermediada pela voz de outrem, para quebrar este ciclo, o intelectual pós-colonial não deveria representar, mas criar espaços de fala em que fosse possível a escuta dos subalternos.

Todavia, claro que, para uma produção anticolonial há inúmeras outras produções em massa que reiteram a visão colonial. A partir do imperialismo e a descoberta do “outro”, as representações se tornaram abundantes e, junto a esta profusão de signos culturais e produção da imagem, emerge um crescente processo de mercantilização que é característico da sociedade ocidental. Como mencionou Kopytoff, “mercadorias são um fenômeno cultural universal” (Kopytoff, 2008: 94), contudo, a mercantilização é um processo de transformação no qual as trocas se tornam mais numerosas e abrangem intercâmbio entre diversas

categorias de mercadoria. Nas trocas, torna-se relevante alguns elementos que constituem os indivíduos socialmente, como seu status e discurso. Quando há um aumento do número de trocas, estes elementos tendem a ser mais influentes. Portanto, a mercantilização coloca em voga a prática de consumo (material e simbólica) que se torna uma identidade cultural. Desta forma, na modernidade, o padrão de consumo tem suma importância sobre a formação das identidades.

Na cultura de consumo, o lixo é constitutivo e parte central, pois como asseverou Bauman (2005), ele é o refugo da criação e na sociedade de consumo cria-se muito e em grande velocidade. Todavia, assim como, existe a profusão do lixo material, na sociedade capitalista acelera-se também a produção de refugos humanos, os excluídos, os que não se enquadram na ordem, estão à margem das relações de trocas econômicas. A saúde mental e biológica depende de uma experiência que envolve símbolos sociais, diferentes para cada cultura, entretanto, a cultura de mercado assumiu o jogo da exclusão com muita avidez e transitoriedade. O corpo saudável, o objeto construído, pode rapidamente transformar-se em excedente, lixo. Tal situação emerge em uma sociabilidade cujo projeto é “sobreviver aos outros”. Dentro da lógica capitalista, a “incapacidade de participar do mercado tende a ser cada vez mais criminalizada” (BAUMAN, 2005: 67).

Bauman define o refugo humano como a produção de seres excessivos, esta produção seria inerente da modernidade, um efeito colateral da construção da ordem. O autor afirma que tais pessoas anormais, inaptas, indesejadas, são inevitavelmente produzidas socialmente, tendo em vista que a produção de projetos úteis gera restos. Castel (1997), também aponta que a marginalidade é um paradoxo para a modernidade, pois ao passo que é o oposto ao progresso é uma das formas essenciais da socialização contemporânea. A condição intrínseca de produção compulsiva do sistema capitalista, geraria muitos refugos. Assim, “os Estados-

nações atuais (...) ainda afirmam sua prerrogativa essencial de soberania básica: o direito de excluir” (BAUMAN, 2005: 45). Deste modo, o estigma do colonizado aflora na dupla exclusão: econômica e de inserção relacional.

Conclusão

Assim como, Mauss (2003), discorreu sobre a construção coletiva da noção de *eu*, Pollak afirmou que a memória *a priori* “parece ser um fenômeno individual” (POLLAK, 1992:2), mas é um fenômeno construído de forma coletiva e social, sujeito a mudanças constantes. O autor coloca que a memória é seletiva e quando se trata da memória herdada— aqueles acontecimentos vividos “por tabela” — há uma estreita relação desta memória com o sentimento de identidade, ou seja, com “a imagem de si, para si e para os outros” (POLLAK, 1992:5). Se a memória é relacional e construída, ela também aponta como cerne de disputas e conflitos, além do que, há um processo de “negociação” para conciliar a memória coletiva e memórias vividas pelo indivíduo.

Desta forma, existem, para Pollak (1989), conjunturas favoráveis ou desfavoráveis às memórias marginalizadas, uma fronteira entre o dizível e o indizível. Com o “propósito de articular e expressar sua identidade e sua memória” cada instituição (família, nação, grupo) construiria no presente seu patrimônio. (GONÇALVES, 2005: 19). Para Pollak, a cultura transita entre o material e o imaterial reunindo as duas dimensões. A cultura material do colonizado foi destruída e a imaterial reprimida, o povo foi torturado física e psicologicamente por este sentimento de “despertencimento”. Para os negros, este limbo psicológico é maior, pois carregam na pele sua opressão. A visibilidade do estigma é determinante para a classificação do sujeito (GOFFMAN, 1988) e os negros, lidam cotidianamente com a ambivalência do sentimento de pertencimento do eu ao grupo estigmatizado do qual faz parte. Para Fanon, os negros, em um primeiro momento,

buscam no espelho um reflexo branco e pretendem se afastar o máximo possível dos sinais da negritude. Até se libertarem de seus arquétipos.

O racismo e o colonialismo são construções sociais e para entender essas construções devemos analisar a linguagem. A linguagem tem um aspecto fundamental no pensamento de Fanon. Isto porque ele a concebe como criadora de significados e o canal como vivenciamos estes significados. Logo, a colonização além de subjugar de forma material também fornece os meios pelos quais as pessoas se expressam e se entendem. Sendo a linguagem a forma de interação e de construção, inclusive das ciências. O colonialismo da linguagem impõe uma forma de expressão e com ela uma forma de ver o mundo.

“O cinema dominou e transformou todas as artes do século XX, era totalmente novo em sua tecnologia, em seu modo de produção e em sua maneira de representar a realidade” (HOBSBAWM, 2002: 332). E no cinema tivemos obras que acompanharam os anseios antagonistas aos valores dominantes. A minha análise sobre *Queimada*, *Que Viva México* e *a Batalha de Argel* não privilegiou as incursões técnicas das obras (enquadramento, iluminação, cortes, cenário, fotografia), me atentei para o que Gilmar Santana alega ser: “os prismas subjetivos da produção fílmica” (SANTANA, 2009:2). São eles: a trama, os discursos, as construções de significados, enfim, pensar sobre a ideologia que o filme dissemina e sobre a qual ele foi produzido. As produções em questão, como recurso imagético de frações da vida, combatem a visão dominante eurocentrista. Mostram um povo em busca de si, um povo que quer contribuir com algo de novo para o Mundo, um povo que quer se expressar. As imagens expõem e, desta forma, podem trazer à tona como se desenrolam algumas relações sociais, assim como, mobilizar novos olhares.

A psicologia defende que para sermos “saúdáveis” devemos resolver nossos complexos infantis e, dessa forma, tender para o

universalismo da condição humana. Contudo, como um negro cujo trauma é o próprio corpo conseguiria resolver seus complexos? O discurso dominante expressa que com a aquisição cultural os negros ascenderiam sua condição, mas o complexo de violência ao corpo negro não era sanado e esta frustração, por vezes, gera o preconceito do negro com a própria negritude. Assim sendo, Fanon (2008) explicita que a resolução dos traumas negros não seria se aproximar ao máximo do modo de ser do branco e sim reconstruir o lugar do negro na sociedade. Afinal, até a alma negra era construção da civilização branca. A falácia do papel do negro como subalterno e da colonização como *évolué* deveria ser desmascarada para então ser transformada.

Referências

BAUMAN, Zygmunt. **Vidas desperdiçadas**. Zahar, 2005.

CABRAL, Amílcar. **A arma de teoria**. Seara Nova, 1976.

CHATTERJEE, Partha. **Colonialismo, modernidade e política**. EdUFBA, 2004.

DEVÉS, Eduardo. **O pensamento Africano Sul-Saariano: conexões e paralelos com o pensamento Latino-Americano e o Asiático, um esquema**. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 2008.

DU BOIS, William Edward Burghardt; GOMES, Heloísa Toller. **As almas da gente negra**. Lacerda, 1999.

FANON, Frantz. **Os condenados da Terra**. Trad. José Lourênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968. Ed. 1968.

FANON, Frantz; DA SILVEIRA, Renato. **Pele negra, máscaras brancas**. SciELO-EDUFBA, 2008.

GUIMARÃES, Maria Carolina S.; NOVAES, Sylvia Caiuby. **Autonomia reduzida e vulnerabilidade: liberdade de decisão, diferença e desigualdade**. Revista Bioética, v. 7, n. 1, 2009.

JAMES, Cyril Lionel Robert. **Os jacobinos negros: Toussaint L'Ouverture e a revolução de São Domingos**. Boitempo, 2000.

LAGNY, Michèle. **O cinema como fonte de história**. 2009) Cinematógrafo: um olhar sobre a história, Salvador: EDUFBA, São Paulo: Ed. UNESP, p. 99-131, 2009.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **Sete ensaios de interpretação da realidade peruana**. Trad. Felipe José Lindoso. 1ª ed_ São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MAUSS, Marcel. **As técnicas corporais**. Sociologia e antropologia, v. 2, p. 209-233, 1974.

MAUSS, Marcel. **Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de “eu”**. Sociologia e antropologia, p. 367-397, 2003.

NICHOLS. Bill. **Introdução ao documentário**; tradução Mônica Saddy Manins. - Campinas. SP: Papirus, 2005. - (Coleção Campo Imagético).

SANTANA, Gilmar. **O filme contextualizado – diálogos entre sociologia e cinema**. 2009. In.: <http://www.ufscar.br/rua/site/?p=1365>.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?**. Editora UFMG, 2010.

HOBSBAWM, Eric. **A Era dos Extremos**. São Paulo, Companhia das Letras, 2002

Violência epistêmica e estratégias de persuasão na obra “O Pagé de Cristo”, de Homer Dowdy

Raimundo Nonato de Pádua Câncio
Sônia Maria da Silva Araújo

Introdução

A realidade latino-americana e o contexto amazônico são marcados pelas resistências ao colonialismo e às formas de colonialidade¹ produzidas pelos agentes do poder capitalista. Essas formas de colonialidade, materializadas em documentos escritos, é um importante recurso para disseminação e afirmação de valores, conhecimentos e ideologias. Portanto, estudo dessas narrativas não pode estar desvinculado do contexto histórico e político-social em que foram produzidas, pois, conforme Las Casas (2008), no mundo colonial, a efetivação de uma epistemologia da força exterminou, silenciou experiências e saberes das populações não europeias, e produziu tanto o genocídio quanto o epistemicídio, configurando, assim, a violência epistêmica e a injustiça cognitiva.

¹ *Colonialismo* é um termo utilizado aqui para fazer referência aos períodos históricos específicos e lugares de domínio imperial. Por sua vez, a *colonialidade* é entendida como uma estrutura lógico-cognitiva de domínio colonial que subjaz o controle das metrópoles ou impérios. Este último conceito foi utilizado inicialmente por Quijano, em 1991, tornando-se uma importante contribuição dos autores latino-americanos para a consolidação no âmbito acadêmico do pensamento de fronteira (MIGNOLO, 2007).

Desta forma, ao mesmo tempo em que as marcas de opressão estão impregnadas nos discursos, as marcas da resistência também sobressaem, ainda que sejam ofuscadas pelas estratégias persuasivas e intenções que norteiam a maneira de significar o “outro”. Com exemplo disso, a obra “O Pagé de Cristo”, de Homer Dowdy, apresenta o processo de conversão dos povos indígenas Wai-wai ao cristianismo evangélico, na região amazônica, pelos irmãos Roberto, Nilo e Rader Hawkins, missionários norte-americanos, o que se dá por meio da descrição de práticas educativas de catequização, fundamentadas na lógica da moral cristã, na superioridade intelectual e na dominação epistêmica.

Nessa perspectiva, o principal objetivo deste estudo é identificar as estratégias persuasivas utilizadas pelo autor-narrador para convencer o leitor de que o processo de conversão dos povos Wai-wai ao cristianismo evangélico foi necessário, mesmo num contexto em que conhecimentos e valores se explicam e se confrontam. Para tanto, discutem-se questões sobre as estratégias colonizadoras, o papel do colonizador na formação educacional do colonizado através da língua e do fundamentalismo religioso, a degradação de qualquer expressão cultural indígena e as práticas dissidentes dos povos Wai-wai.

Como referência, apresentam-se algumas aproximações entre a corrente teórica Pós-Colonial e a perspectiva Decolonial, no que toca à crítica epistemológica, sobretudo para questionar o discurso imperialista norte-americano e o pensamento colonialista moderno, engendrado pelos missionários evangélicos, quando do processo conversão dos povos Wai-wai ao cristianismo evangélico. Em termos de perspectiva metodológica, trata-se de um estudo de natureza *teórica*, uma vez que está voltado para o exame crítico dos quadros de referência de uma obra, as suas condições explicativas da realidade (DEMO, 2000, p. 20), tendo em vista, em termos imediatos, problematizar fundamentos teóricos.

A invenção do outro e as condições de produção do conhecimento

Como forma de situar contextualmente os diversos saberes e criticar as pretensões universalistas do pensamento ocidental hegemônico, Mignolo (2003) aponta para uma geopolítica do conhecimento, fundamentado na ideia de que há uma relação direta entre o lugar de enunciação do conhecimento e suas formas de validação, ou seja, o lugar de fala determina o objeto e o conteúdo do conhecimento, bem como o seu valor de verdade.

Para o mesmo autor, a geopolítica do conhecimento ajuda a desvelar a alteridade negada pela epistemologia moderna, ou seja, os múltiplos *lôcus* de enunciação, os múltiplos lugares de construção de imaginários, de mundos de vida, os múltiplos espaços da colonialidade, de acordo com a especificidade geográfica da produção do conhecimento. Para Mignolo (2003), as teorias pós-coloniais estão construindo um novo conceito de razão como resposta à superioridade da racionalidade moderna. Nesse sentido, as histórias fronteiriças apresentam-se como narrativas capazes de acomodar os sistemas de conhecimento e as práticas de vida dos povos que foram e ainda são subjugados pelo paradigma eurocêntrico da modernidade, trazendo consigo uma nova dimensão epistemológica.

Trata-se daquilo que surge como resposta

à necessidade de repensar e reconceitualizar as histórias narradas e a conceitualização apresentada para dividir o mundo entre regiões e povos cristão e pagãos, civilizados e bárbaros, modernos e pré- modernos e desenvolvidos e subdesenvolvidos, todos eles projetos globais mapeando a diferença colonial (MIGNOLO, 2003, p.143).

É importante destacar que a modernidade não apenas representou a si mesma através de um imaginário dominante, mas também inventou o outro a partir de suas categorias e interesses.

Nesse paradigma epistemológico, o lugar de produção do saber se torna oculto, pois, ao universalizar uma forma de conhecimento, faz desaparecer o lugar de enunciação do outro. Foi desta forma descontextualizada que as ideias, os conceitos e as perspectivas ocidentais foram introduzidos nas mais diversas culturas, obrigando-as a assimilar as suas ideias, de acordo com uma estrutura lógica abstrata que lhes parecia estranha.

Portanto, reconhecer a geopolítica do conhecimento implica considerar não apenas os múltiplos saberes e onde estão eles localizados, mas também possibilita diferentes críticas ao paradigma hegemônico da modernidade. Pois, há que se considerar que diferentes movimentos de resistência respondem a diferentes legados coloniais e, nesse processo, admitir um único discurso crítico da modernidade seria reproduzir as pretensões universalistas do pensamento hegemônico e permanecer cego às circunstâncias históricas específicas do saber (MIGNOLO, 2003, p. 154).

Nessa direção, as teorias pós-coloniais se disseminaram no sentido comum de questionar as narrativas imperialistas da modernidade e, a partir de suas margens, revelar o subalterno como parte constitutiva dessa experiência histórica. Para tais teorias, a narrativa hegemônica da modernidade conferiu às nações imperialistas um *locus* privilegiado de enunciação, que mesmo após o fim do período colonial continuou a favorecer aspectos da ideologia imperial, com fundamento no modelo civilizacional europeu, naturalizando-se em todas as sociedades como o percurso universal do desenvolvimento.

Nesse processo, as línguas faladas pelos povos colonizados, não eram consideradas aptas para o pensamento racional e “revelavam” a inferioridade dos seres humanos que as falavam. Os sujeitos então se dispunham a “aceitar” a humilhação de serem considerados inferiores ou decidiam assimilar-se. E assimilar-se significava aceitar sua condição de inferioridade e resignar-se a um jogo que não era seu, mas que lhe foi imposto (MIGNOLO, 2017, p.

21). Em contraposição, sempre houve tentativas de desprendimento dessas condições, o que tornava os sujeitos epistemologicamente desobedientes, desobediência epistêmica, localizando-os num pensamento fronteiriço que confrontava os projetos globais. Portanto, somente pela desobediência epistêmica que se fazia saber e conhecer.

Para se fazer conhecer e saber, entretanto, um enunciado necessita de um (agente) enunciador e uma instituição. Mas, para impor um padrão no imaginário coletivo é necessário estar em posição de gerenciar o discurso pelo qual se nomeia, se descreve uma entidade e se faz crer que ela existe. O conhecimento, portanto, está ancorado em enunciados que configuram projetos com orientação histórica, econômica e política. E o que desvelou a colonialidade foi “a dimensão imperial do conhecimento ocidental que foi construída, transformada e disseminada durante os últimos 500 anos” (MIGNOLO, 2017, p. 24).

A exemplo disso, os grandes silêncios e hiatos dos povos indígenas podem ser evidenciados no pensamento colonialista moderno, veiculado nas narrativas imperialistas norte-americanas, dignos de serem apreciados no contexto pós-colonial brasileiro. E essa negação de uma parte da humanidade é sacrificial, na medida em que constitui a condição para que a outra parte da humanidade se afirme como universal (SANTOS, 2007, p. 76).

Conforme Santos (2007, p.74),

A modernidade ocidental, em vez de significar o abandono do estado de natureza e a passagem à sociedade civil, significa a coexistência de sociedade civil e estado de natureza separados por uma linha abissal com base na qual o olhar hegemônico, localizado na sociedade civil, deixa de ver e declara efetivamente como não-existente o estado de natureza.

Com relação às populações indígenas, para se declarar como não existente, muitas estratégias foram utilizadas. Entre elas, a violência é exercida mediante a proibição do uso das línguas

próprias em espaços públicos, há adoção forçada de nomes cristãos, a conversão e a destruição de símbolos e lugares de culto, dentre outras. No que se refere à episteme, ocorreu e ainda ocorre a destruição de sistemas inteiros de tradições transeculares de conhecimentos, o que também impediu a socialização e a divulgação de modos adversos de pensar o mundo. Considerando-se tais questões, parte-se da premissa de que as formas de dominação e as relações de poder não poderiam ser pensadas nem rearticuladas sem se pensar os níveis de produção do conhecimento e os efeitos de verdade que os sustentam.

Para Mignolo (2017, p. 13), essa forma de “Colonialidade” equivale a uma “matriz ou padrão colonial de poder”. Segundo o autor, trata-se de um complexo de relações que se esconde detrás da retórica da modernidade (o relato da salvação, progresso e felicidade) que justifica a violência da colonialidade. Sobre esta forma de marginalização nos espaços de difusão do conhecimento, Daniel Munduruku (2010, p. 67) assim observa:

[...] os povos indígenas inteiros tem sofrido as consequências de viver em contato permanente com uma sociedade que lhes prendem em conceitos que os tornam menores e marginalizados. A isso se inclui a negação da identidade cultural. Se, por um lado, manter-se indígena é condição fundamental para o reconhecimento étnico – pois assim a sociedade complexa pode manipulá-lo – aprender e conviver com a sociedade em igual condição é considerado um abandono de identidade. Em outras palavras: se vou para a universidade e compreendo a lógica do ocidente, acabo desqualificado como membro de uma sociedade indígena. Ser indígena, na lógica ocidental, é manter-se no atraso cultural. Ao pertencer ao mundo globalizado, perco minha afirmação étnica. Essa forma de pensar tem ocasionado sérias crises de identidade em nosso meio. [...] As consequências disso são o sofrimento, a dor, o suicídio.

No campo da produção e divulgação do conhecimento científico, essa forma de colonialidade também está presente no modo historicista e etnográfico que prevalece no discurso da

modernidade política, o que pode ser evidenciado nas narrativas sobre os povos indígenas da Amazônia. Trata-se do reconhecimento das distorções produzidas pelo imperialismo e ainda mantidas pelo sistema capitalista atual. E, nesse sentido, a crítica pós-colonialista é enfocada, no contexto atual, como uma abordagem alternativa para compreender o imperialismo e suas influências.

É importante observar que os argumentos pós-coloniais e mesmos os decoloniais já estavam presentes nas produções de intelectuais latino-americanos do século XIX, como aponta Luciana Ballestrin (2013). Todavia, o que diferencia o pensamento anterior e o atual é o contexto em que foram elaborados e as possibilidades desses contextos. No âmbito da América Latina, os estudos decoloniais vêm se destacando recentemente e assumem uma perspectiva de crítica ao colonialismo, semelhante aos estudos pós-coloniais. Mas o seu ponto de referência se dá a partir da América Latina. Trata-se, portanto, de uma epistemologia de fronteira que questiona a subalternização dos conhecimentos dos grupos oprimidos e propõe uma lógica de pensar diferente, que considere e inclua a densa trama histórica e simbólica que está implicada nos conhecimentos subalternos.

Com relação à produção do conhecimento sobre os povos indígenas no contexto da América Latina, o crescente poderio político dos Estados Unidos e sua capacidade de dominação influenciaram a produção de obras canônicas e o exercício de grande influência nas demais literaturas. Essa forma de invasão e de tentativa de sobreposição ao conhecimento do outro alimentou e ainda alimenta, em muitos casos, a negação, a representação desprestigiada que colocou e ainda tem colocado o indígena num grau de inferioridade, terreno simbólico atravessado por relações sociais desiguais.

Essas representações desprestigiadas e relações sociais desiguais sempre estiveram presentes no discurso imperialista para justificar as ações missionárias na Amazônia. No que se refere

à ação missionária norte-americana entre alguns povos indígenas desta região, principalmente a dos missionários protestantes da *Unenvangelized Fields Mission* (UFM), Ferreira (2001, p. 72) comenta que nos internatos o ensino de português era imposto como forma de superar o uso das línguas nativas, sendo, muitas vezes, as crianças separadas das famílias, e investia-se na capacitação profissional dos indígenas como forma de produzir mão de obra barata para os não indígenas.

Com a extinção do Serviço de Proteção ao Índio (SPI)², em 1967, e a criação da FUNAI, esta instituição passa então a adotar um novo discurso, fundamentado nos referenciais teórico-metodológicos de instituições como o *Summer Institute of Linguistics* (SIL). Este órgão desejava estudar as culturas ágrafas para que pudesse traduzir a Bíblia nas suas diferentes línguas, com o objetivo de converter tais populações ao protestantismo. Portanto, a base e as motivações do SIL eram de fundamento e ordem religiosa. E é possível perceber essas ideologias nas narrativas sobre o processo de conversão dos povos indígenas Wai-wai ao cristianismo evangélico.

Para justificar tal ação, sempre prevaleceu nas narrativas produzidas pelas missões religiosas a figura do indígena como um ser em degradação, com “relativa incapacidade” e necessidade de “tutela” pelos órgãos do Estado, como a igreja, cujo principal objetivo era acomodar os povos indígenas sobreviventes, ao mesmo tempo que avançavam e legitimavam as invasões territoriais já consumadas, para abrir novas fronteiras de expansão e invasões a novos territórios indígenas.

No que diz respeito a essa relação de introdução dos missionários norte-americanos entre os povos indígenas Wai-wai, alguns estudos evidenciam as relações sociais desiguais

² Cândia (2017, p. 76) observa que a segunda fase da história da Educação Escolar Indígena no Brasil é marcada pela tentativa de integrá-los à comunidade nacional, pela criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), em 1910, e vai até a política de ensino da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), em articulação com o SIL e outras missões religiosas.

estabelecidas nesse contato. Souza (2008) analisou as transformações vivenciadas pelos povos Wai-wai, decorrentes do trabalho missionário, no final da década de 1940, e verificou que o cristianismo se estruturou entre eles como religião do livro, da escrita e das Escrituras. Cândia (2017) investigou a aquisição da Língua Portuguesa pelos indígenas Wai-wai da Aldeia Mapuera, especificamente. E verificou que aquisição da Língua Portuguesa, historicamente reivindicada por esse povo, embora ocorra de forma a tentar negar suas culturas e submetê-los política e epistemologicamente, produziu e ainda produz práticas de resistência e enfrentamentos. Souza (2014) analisou o encontro cultural entre os missionários protestantes da *Unenvangalized Fields Mission* (UFM) e os Wai-wai, no período de 1948 a 1962, e seus desdobramentos quanto à conversão desse grupo ao cristianismo protestante, onde também evidencia alguns aspectos da linguagem e da cultura Wai-wai.

No entanto, ainda não há estudos que questionem as narrativas produzidas pelos missionários norte-americanos sobre o processo de conversão dos povos indígenas Wai-wai ao cristianismo evangélico. É preciso, portanto, indagar com que sentidos circula e em que redes conceituais e institucionais somos levados a repensar e a problematizar as práticas de produção do conhecimento na atualidade sobre os povos indígenas da região amazônica. Tal questão leva a afirmar que a produção e a disseminação do texto escrito ainda funciona como um espaço privilegiado para alguns, ao mesmo tempo em que esse mesmo espaço colabora para reforçar e desigualdade e a subordinação de outros.

O trabalho missionário entre os Wai-wai: há dois caminhos, um que leva a Deus e outro para longe dele.

O povo indígena “Waiwai”, “Uaiuai” ou “Wai-wai”, como conhecidos pela literatura etnológica, é uma designação genérica

para um conjunto de grupos indígenas que se uniu em dado momento histórico e hoje habita uma extensa região que compreende o sul da Guiana (rio Essequibo), o leste do Estado de Roraima (rios Jatapu e Anauá) e o noroeste do Estado do Pará (rio Mapuera), na Amazônia setentrional, região onde a Serra Acaraí delimita a fronteira entre o Brasil e a Guiana³. São falantes da Língua Wai-wai, além de outras línguas da família *Karib*.

O antropólogo dinamarquês Niels Fock (1963, p. 9), quem muito contribui para a compreensão da cultura Wai-wai antes da presença missionária entre eles, observou que “wai-wai” foi um termo criado pelos Wapixana para designar um povo indígena que possuía a pele mais clara. Do ponto de vista cultural, a formação Wai-wai deriva de uma mistura de grupos originais de indígenas Wai-wai, Parukoto, Tarumã e Mawayana. Ao realizar pesquisa de campo nesta região nos anos de 1954 e 1955, Niels Fock já observava a dificuldade de determinar esse grupo devido à origem misturada. Todavia, segundo ele, do ponto de vista étnico, os Wai-wai são dominados pelos Parukoto; muito embora, do ponto de vista linguístico, pareçam independentes (FOCK, 1963, p. 9).

A partir da segunda metade o século XX, antropólogos e pesquisadores que visitaram a região do rio Mapuera-PA constatarem e descreveram a grande transformação na cultura e na organização social desse povo indígena, levada a cabo pela *Unevangelized Fields Mission*, atualmente denominada Missão Evangélica da Amazônia (MEVA). Em 1949, os irmãos Rader, Neill e Robert Hawkins, missionários evangélicos norte-americanos da UFM, subiram o rio Essequibo, na Guiana, com ajuda de guias Wapixana. Neill permaneceu na Guiana, enquanto Rader e Robert continuaram a viagem com a ajuda de guias Wai-wai, até as aldeias no Mapuera, do lado brasileiro.

³ Atualmente República Cooperativa da Guiana. No território da Guiana, há duas aldeias no sul do país que vêm sendo chamadas de “Erepoimo” (que fica próximo a um local conhecido como pista “Parabara”) e “Masakinyari” situada no rio Kuyuwini e alto Essequibo.

Os irmãos Hawkins eram de uma família protestante em Dallas, no Texas. Segundo Oliveira (2010, p. 31), o Texas faz parte do chamado *Bible Belt*, uma região conservadora no Sul dos Estados Unidos onde predominam igrejas teologicamente orientadas a partir dos grandes reavivamentos do final do século XVIII e século XX, e em sua maioria, pelo fundamentalismo do início do século XX. Esta região está relacionada à “direita” protestante norte-americana, vertente é usualmente identificada como *evangelical*, e se distingue da *Main Line Protestant Church*, adepta de uma teologia modernista ou liberal (OLIVEIRA, 2010).

A equipe dos Hawkins disseminou uma doença infecciosa entre os indígenas, que foram tratados com suprimentos de comprimidos e injeções. Essa visita deles à região dos Wai-wai durou três meses, e foi uma sondagem para o estabelecimento de uma base missionária na Guiana, que ocorreu no ano seguinte. Também foi tempo suficiente para os missionários aprenderem um pouco da língua Wai-wai, e começarem a pregar sobre um Deus amoroso criador de todas as coisas, e sobre a existência de dois caminhos no mundo: um que leva a Deus e outro para longe dele (DOWDY, 1997, p. 89-90).

A presença dos estrangeiros “brancos” com suas mercadorias, escrita e histórias sobre Deus despertava a curiosidade dos Wai-wai, que vinham espontaneamente em busca de objetos para trocar e de remédios alopáticos. Houve, portanto, a intenção deliberada por parte da missão de agregar o maior número possível de indígenas para melhor evangelizá-los (HOWARD, 2001, p. 64). Mas, como a maior parte da população Wai-wai estava no Brasil e os missionários só tinham autorização para trabalhar na Guiana, a solução encontrada foi atrair os indígenas que habitavam em aldeias do lado brasileiro para Kanashen (Guiana). As principais estratégias para convencê-los a se estabelecerem nas imediações da missão foram a realização de viagens missionárias às aldeias vizinhas e a distribuição de

remédios e presentes, tais como armas de fogo, miçangas, facas, espelhos, etc. (FRIKEL, 1971, p. 20-31).

Em 1958, após as investidas catequéticas, os missionários batizaram os primeiros Wai-wai, e também comemoraram a construção de uma casa grande em Kanashen, destinada à realização de cultos religiosos (DOWDY, 1997, p. 237). As notícias sobre esse sucesso missionário logo se espalharam pela América do Norte, e por volta de 1960, o jornalista Homer Dowdy visitou as aldeias na Guiana, onde realizou uma pesquisa para escrever um “romance” sobre a conversão dos Wai-wai ao cristianismo evangélico. Assim, o livro “O Pagé de Cristo” foi publicado em 1963 e seu fio condutor é a trajetória de Ewká, influente xamã e líder Wai-wai, primeiro indígena a aceitar os ensinamentos dos missionários e o primeiro a se tornar pastor.

A conversão de Ewká, em 1954, influenciou a maioria dos Wai-wai, que também se converteram nos anos seguintes, daí o título significativo da obra, *Christ's Witchdoctor: from savage sorcerer to jungle missionar*, publicada nos Estados Unidos em 1963, e depois no Brasil, em 1997, traduzida para o português por Fausto Camargo César, sob a orientação da Missão Evangélica da Amazônia. Para escrever a obra, Homer Dowdy recolheu as histórias de vida de aproximadamente trinta indígenas, especialmente de Ewká, cujas memórias se basearam em grande parte nos acontecimentos narrados.

Além disso, o autor teve acesso à quase mil cartas e diários enviados pelos missionários às suas famílias ao longo de mais de dez anos. O livro é, portanto, uma propaganda missionária que apresenta a decisão de Ewká, e posteriormente da grande maioria dos Wai-wai, como uma espécie de “saga” da vitória da fé sobre o medo, e da passagem de um passado de degradação e decadência a um presente de redenção e felicidade (DOWDY, 1997, p. 6).

Desta forma, a linguagem, assim como a sua materialidade, é utilizada como interação e está ligada ao processo de formação do indivíduo, pois ele faz uso dela para expressar seus pensamentos e

suas ideologias, construindo seus conhecimentos e valores. Contudo, a linguagem também serve para comunicar e para não comunicar. É por isso que se diz que

O papel mais saliente da ideologia é de cristalizar as cisões da sociedade, fazendo-as passar por naturais. Desse modo, a ideologia não aclara, ou melhor, não diz a realidade, nem procura dizê-la, mascarando-a, homogeneizando os indivíduos aos clichês, slogans, termos abstratos, signos ocultos, que têm por função fazer passar por eternas condições sociais que são históricas e relativas (BRAGA, 1980, p. 51).

Nesse sentido, para Fiorin (1995, p. 34) “o discurso materializa as representações ideológicas. As ideias, as representações não existem fora dos quadros linguísticos [...] as formações ideológicas só ganham existência nas formações discursivas”. Portanto, os discursos ideológicos dominantes não estão preocupados em considerar o contexto empírico, a realidade estrutural de cada grupo social, mas camuflam a desigualdade, dissimulam as realidades e contribuem para a perpetuação da estrutura social dualista existente.

Nessa relação, os discursos produzidos por aqueles que detêm o poder capitalista, aproveitando-se de seu poder político, econômico e social, servem para impor a sua forma de pensar, seus valores e concepções sobre os que se encontram em condição de subordinação, fazendo com que estes sejam aceitos e naturalizados por todos. O que ocorre, nesse processo, é o massacre das realidades dos que se encontram em condição subalterna, o que se dá por meio da legitimação de práticas injustas, sob a argumentação de que toda situação social faz parte de um fenômeno natural, muito vezes justificado no poder divino.

Nesta perspectiva, é importante considerar que os valores sociais circulam nos diversos espaços por meio da linguagem, compreendendo a linguagem como um sistema simbólico produzido pelo ser humano. É necessário, portanto, que atentemos

para o fato de que é por meio da linguagem que fazemos a mediação entre o sujeito e o “objeto” do conhecimento. Essa mediação, na obra “O Pagé de Cristo”, é conduzida por um discurso de ordem e de obediência absoluta às escrituras, o que se fez por meio de um jogo de forças, forjadas para legitimar o saber ocidental, esconder e rejeitar os conhecimentos indígenas (CÂNCIO, 2017, p. 250). Assim, a produção e a disseminação do texto escrito ainda funciona como um espaço privilegiado para alguns, ao mesmo tempo em que esse mesmo espaço colabora para reforçar a desigualdade e a subordinação de outros.

Colonialidade do Ser e do Saber: o lugar de enunciação imperialista norte-americano na obra “O Pagé de Cristo”.

Não é novidade que os Estados Unidos sempre desejou e criou estratégias para obter o controle da região amazônica. O desejo de ingerência norte-americana sobre esta região já provocou, inclusive, várias tentativas de pressão para que se aceitasse o controle e a “proteção” da Amazônia brasileira, sob a alegação da incapacidade governamental de realizar esta tarefa com esforço próprio e a relevância da floresta amazônica para toda a humanidade. Nesse processo, nas suas relações transnacionais, os Estados Unidos sempre deixou claro seu ranço imperialista, principalmente quando financiou missionários norte-americanos para pregar suas ideologias e a moral cristã às populações indígenas amazônicas, aproximando-as de um modelo cultural, econômico e social por eles ditados.

Para que se possa compreender o papel dos missionários estadunidenses é preciso examinar também quais foram os pressupostos intelectuais e ideológicos que deram sentido às suas atividades e qual seu contexto e intenção de produção. Os historiadores do protestantismo estadunidense afirmam que foi ao longo do século XIX que a empresa missionária protestante se fortaleceu a partir da criação de sociedades missionárias

autônomas e da produção de obras feitas para justificar a atividade das missões, estas que circulavam entre os seminários e as instituições (OLIVEIRA, 2014, p. 99-100).

Segundo Oliveira (2014), duas obras são consideradas fundamentais para a constituição do pensamento das primeiras sociedades missionárias, em meados do século XX nos Estados Unidos. Tratam-se dos textos *Life of Brainerd* (1749) e *Freedom of Will* (1754), escritos pelo teólogo Johnatan Edwards (1703-1758), o qual experienciou e defendia a ênfase no contato espiritual acompanhado de um desejo de transformação da vida da comunidade. Segundo Oliveira (2014),

O primeiro texto é considerado como o principal divulgador do princípio da “benevolência desinteressada” e o segundo livro ressalta a capacidade humana em alcançar a graça divina e o seu dever cristão em espalhar o Evangelho. Apesar de Edwards ressaltar a soberania de Deus, nesses dois trabalhos o autor desenvolver a noção da “benevolência desinteressada”¹⁸ como parte da obrigação do cristão e também do protestante estadunidense (OLIVEIRA, 2014, p. 104).

Tais textos alimentavam a ideia da responsabilidade cristã e o destino salvacionista dos Estados Unidos. Trata-se de uma influência sedutora que, entre os povos Wai-wai, funcionou como uma espécie de “conquista moral” para os norte-americanos, já que a colonialidade começa quando o “outro” é classificado pelo detentor do poder como inferior. Pelo discurso religioso, os missionários buscaram seu domínio não só por meio da força ou do poder econômico, mas também exercendo uma liderança moral e intelectual e fazendo concessões, dentro de certos limites de interesses, levando, muitas vezes, os indivíduos a pensarem e verem o mundo a partir de um lugar que os colocava numa posição de subalternidade.

Entre os mecanismos de silenciamento dos falantes indígenas apontados por Quijano (2005), destaco o discurso

político/científico utilizado pelos missionários norte-americanos para marcar a diferença entre eles e os Wai-wai como pertencentes a sociedades distintas hierarquicamente. Isso fica evidente em muitos trechos da obra de Homer Dowdy (1997) sobre a história de como Ewká, o líder religioso Wai-wai, e seu povo trocaram o medo pela fé em Cristo:

O povo parecia mesmo ter sido preparado por Deus para o trabalho que o Senhor estava prestes a realizar nele e por meio dele. Isto se tornava evidente, à medida que a degradação e decadência em sua vida pregressa se faziam conhecidas. Desde que nenhum homem sobrevive num vazio, os uaiuais foram sendo preparados para receber a mais profunda mudança que lhes era oferecida (DOWDY, 1997, p. 9).

É possível observar, neste trecho da obra “O Pagé de Cristo” que, ao impessoalizar o discurso, Dowdy atribui ao Deus cristão o trabalho de conversão do povo Wai-wai ao credo evangélico. Trata-se de uma estratégia discursiva que busca “proteger a face” dos missionários diante desse projeto de invasão e da tentativa de sobreposição de um conhecimento ao outro. Sendo, portanto, “autorizados” pelo Deus cristão, busca-se esquivar os missionários do contato direto com os indígenas, fundando um contato direto dos Wai-wai com Deus, já que o que está em questão é “o trabalho que o Senhor estava prestes a realizar nele e por meio dele”.

O discurso político/científico é um recurso utilizado por Dowdy para mostrar que tal investida foi necessária porque os Wai-wai viviam na degradação, na decadência e num vazio. A ideia de vazio está relacionada à desqualificação dos conhecimentos indígenas diante dos conhecimentos dos norte-americanos, e é um recurso hierárquico de legitimação deste último saber.

Entre os argumentos usados pelos missionários, havia aqueles que eram respaldados num padrão ideal de Ser, já que os indígenas eram concebidos como sujeitos corroídos pelos pecados, como expresse no seguinte trecho: “Há entre vocês alguns que

gostariam de ser batizados. Vocês precisam abandonar seus pecados. Amem a Jesus e não ao pecado. Não nos imitem; imitem a Deus. Não sejam preguiçosos em ouvir o Papel de Deus” (DOWDY, 1997, p. 239).

Esta forma de colonialidade põe em questão a qualidade do Ser, ou seja, os discursos que fundamentam a qualidade do Ser partem da ideia de que se trata de irmãos menores, próprios para cuidar, educar e evangelizar sob os preceitos de quem os julga, atitude que pode ser evidenciada na descrição de Homer Dowdy (1997) na obra:

Os uai-uais por si mesmos não podiam crer como Eucá cria; os uai-uais reagiam de modos muito diferentes ao novo ensino. Apenas uma prática da nova fé era compartilhada por quase todo povo: assistir regularmente às lições dominicais em Canaxen. Com graus diferentes de atenção e interesse os uai-uais iniciavam o cântico de hinos em sua própria língua. Alguns fechavam os olhos durante as orações - embora muitos se sentissem mais seguros conservá-los abertos quando o céu estava sendo invocado (DOWDY, 1997, p. 168).

A ideia de cuidar, educar e evangelizar produziu a ideia de que os Wai-wai eram incapazes de pensar e de construir a própria história. Para que se constituírem atores históricos, na percepção do autor-narrador, os Wai-wai deveriam permitir ser subsumidos às perspectivas de vida, conhecimento, economia, religião, orientados pela moral e ética cristã norte-americana. Essa forma de colonialidade do Ser está muito relacionada à não existência e à desumanização (WALSH, 2007, p. 29).

É possível verificar na obra “O Pagé de Cristo” que as ideologias dos missionários norte-americanos, sustentadas pelo autor-narrador, estão carregadas de representações negativas do “outro”, de estigmas e estereótipos, utilizados para justificar a ação missionária e a adaptação de uma nova conduta do indígena àquela realidade, a fim de formar e conformar consciências. Nesse jogo, o colonialismo pode ser pensado como uma realização do poder dos

discursos ocidentais sobre a diversidade humana; haja vista que, no que se refere ao discurso, é possível estudar as intenções de quem produz o texto, o jogo de palavras que cada um dos interlocutores faz de si e o contexto sociocultural no qual os sujeitos estão inseridos.

O fundamentalismo religioso norte-americano é uma das bases epistemológicas que sustentaram e tornaram possíveis os discursos e as condições necessárias para as práticas de catequização, classificação e exibição, decisivas, também, para uma percepção estereotipada dos povos indígenas Wai-wai, uma vez que a ética protestante era considerada superior à ética nativa pelos missionários, por conduzir ao progresso e à riqueza através do trabalho. Portanto, segundo Oliveira (2010), uma das primeiras estratégias civilizadoras dos irmãos Hawkins era a produção de uma ética do trabalho entre os Wai-wai. Eles poderiam trabalhar para os missionários derrubando árvores, por exemplo, para construção da pista de pouso, fornecendo alimentos, fazendo serviços domésticos. Assim, eles teriam condições de adquirir os manufaturados que tanto desejavam, “já que seu hábito de queixar-se a fim de conseguir ferramentas dos brancos era considerado ‘mendicância’ pelos missionários” (OLIVEIRA, 2010, p. 36).

Ao relatar as estratégias discursivas para convencer e introduzir o cristianismo entre os Wai-wai, por meio de práticas educativas, Dowdy apresenta um mundo espiritual duplo em natureza (índigena - cristão), buscando introjetar no sujeito uma visão unilateral de contato com o Deus ocidental, colocando o indígena sujeito da história e da direção do seu processo de liberdade e de progresso. Não escolher Jesus significava continuar prisioneiro dos maus espíritos, como observado no trecho a seguir:

O Papel de Deus era como um novo feitiço [...] O ensino de Bam enfatizava os contrastes do mundo espiritual. -- Jesus morreu e ressurgiu para destruir os maus espíritos - dizia. -- Ele se sacrificou para libertar os cativos, prisioneiros dos maus espíritos. Jesus cortou as amarras e anulou o poder dos tabus. Se

fez isso, como poderia Ele conviver ao lado dos maus espíritos dentro de você? Você precisa escolher entre Jesus ou os espíritos. Se Ele entrar, o maligno tem que sair. (DOWDY, 1997, p. 167).

Os fundamentados na moral cristão enquanto instrumento do saber verdadeiro se configura como uma forma de violência epistêmica e de injustiça cognitiva, uma das características mais insidiosas do colonialismo na modernidade. A dominação epistêmica fica evidente em “O Pagé de Cristo” uma vez que o discurso imperialista busca distorcer a ancestralidade, confundir a história e os processos identitários dos próprios povos Wai-wai. Trata-se de uma tentativa de “remodelar” o universo de valores, rituais e comportamentos, segundo os parâmetros da religiosidade evangélico-fundamentalista.

Opondo-se à ideia de que não houve resistência aos discursos missionários, mesmo que no contexto da aldeia eles assumissem a função de intérpretes do texto sagrado, os Wai-wai também manifestavam resistência às estratégias dos missionários, conforme descrito por Dowdy:

Os uai-uais não encontravam dificuldades para compreender que Deus era um espírito. Os maus espíritos viviam entre o povo e os governavam; assim seria com o Espírito de Deus, se eles preferissem. De fato, Jesus tornou-se para todos apenas mais um espírito, acrescentado ao número ilimitado de espíritos que normalmente vivia ao redor deles (DOWDY, 1997, p. 168).

Em muitas situações, os missionários não atingiam o objetivo desejado, no sentido de que o cristianismo dos missionários modificasse as práticas e representações Wai-wai, pois observavam que entre eles não havia aceitação dos ensinamentos “em seu estômago”, ou seja, muitos Wai-wai resistiam às normas do cristianismo protestante, aos pensamentos, às percepções e ações.

Em contraposição, eram utilizados argumentos de superioridade espiritual em favor da dominação

política/econômica/cultural norte-americana, uma vez que na obra o autor busca justificar a manutenção desta posição privilegiada, o que pode ser observado no prefácio da obra, assinado por uma das lideranças da MEVA, no ano em que a obra foi publicada: “Os leitores mais hão de notar que os argumentos que hoje se levantam contra a evangelização dos índios são os mesmos de quarenta anos passados, isto é, continuam ápodes e acéfalos - sem pé e sem cabeças” (DOWDY, 1997, p. 7).

A ideia da pretensa falta de capacidade indígena para a aprendizagem era negada a cada investida dos missionários norte-americanos, em situações específicas. Dowdy (1997) descreve um momento da desconstrução dessa ideia no decurso do trabalho de alfabetização, pelos métodos de ensino da Língua Inglesa, para aprender a Língua Wai-wai na Aldeia Mapuera:

Eucá convivia muito com os missionários. Era ainda informante para o estudo da língua *uai-uai* e para a tradução das Escrituras. Os missionários eram uma espécie de Paulo, e ele, um Timóteo. Mas, freqüentando o lar dos missionários e vendo as ferramentas do homem branco, Eucá desenvolveu um apetite pelas coisas que possuíam [...] Eucá lia e tornava a ler até decorar as histórias e versículos que Bam e ele traduziam do papel de Deus [...] De sua escrivaninha expedia cartas aos *uai-uais* que sabiam ler, aos missionários em *Canaxen*, e até para Achi, que estava de férias nos Estados Unidos (DOWDY, 1997, p. 171-172).

Com muita clareza o autor-narrador descreve que Ewká era considerado um informante para que os missionários se apropriassem da Língua Wai-wai com a intenção de convertê-los ao cristianismo. Todavia, esta resposta positiva também negava-lhe a percepção etnocêntrica da incapacidade intelectual indígena, uma vez que o xamã cada vez mais se aprofundava no conhecimento linguístico para a comunicação escrita na língua indígena, tendo como referência a Língua Inglesa.

Portanto, a invenção do indígena como inferior, desprovido de capacidade intelectual, cujos argumentos eram fundamentados

na lógica da moral cristã, na superioridade intelectual e na dominação epistêmica, era negada a cada investida. O que exigia a necessidade de repensar e reconceitualizar o que se fazia conhecer. Isso fica evidente no trecho a seguir, quando o autor-narrador observa as regras e os rigorosos tabus impostos pelos Wai-wai e que serviam de proteção aos líderes religiosos na aldeia:

A natureza generosa não lhes proporcionava uma vida tranqüila. Em oposição ao que eles tinham de segurança, os maus espíritos estavam sempre tentando destruí-los. Regras e tabus rigorosos eram observados e a proteção dos feiticeiros era a única esperança de salvação (DOWDY, 1997, p. 22).

Esta prática de imposição de uma lógica Wai-wai que subverte as práticas educativas de dominação, fundadas na ideia de superioridade epistêmica dos missionários norte-americanos, se configura como um de desobediência para impor um poder, se fazer saber e conhecer. O valor de verdade, assim como os recursos utilizados pelos missionários para disseminação e afirmação de seus valores, conhecimentos e ideologias ente os Wai-wai, eram confrontados quando na relação direta com o lugar de enunciação indígena.

No entanto, uma leitura menos atenta da obra “O Pagé de Cristo”, dado o lugar privilegiado de enunciação imperialista norte-americano, mostra que o movimento dos Wai-wai em direção ao cristianismo segue um padrão convencional, comum às narrativas evangélicas, onde a ênfase é a redenção do indivíduo, já que este se reconhece como um ser inferior, tomado pelo pecado e que, por isso, necessita de salvação. De modo geral, a principal estratégia utilizada pelo autor-narrador, para desviar o olhar do leitor da lógica da dominação e da superioridade epistêmica norte-americana, é retratar um sujeito indígena que se auto-imola para glorificação da missão social e espiritual de um povo que se julga superior.

Conclusão

Neste estudo, cujo objetivo foi identificar as estratégias persuasivas utilizadas pelo autor-narrador na obra “O Pagé de Cristo” para convencer o leitor de que o processo de conversão dos povos Wai-wai ao cristianismo evangélico foi necessário, foi possível verificar que o autor-narrador se utiliza, assim como os missionários norte-americanos, dos fundamentos da moral cristã, enquanto instrumento do saber verdadeiro, para justificar a ação dos missionários entre os indígenas ao leitor.

Fica evidente na narrativa, se considerado a crítica pós-colonial e o pensamento decolonial, a afirmação e a sustentação de uma epistemologia que tenta silenciar as experiências e os conhecimentos dos povos Wai-wai, se configurando, assim, como uma violência epistêmica e uma injustiça cognitiva, características mais marcantes do colonialismo na modernidade. Como estratégia persuasiva, a tessitura textual é construída numa lógica que tenta desviar o olhar do leitor para lógica da dominação e da superioridade epistêmica norte-americana. Busca-se retratar um sujeito indígena que se auto-imola para glorificação da missão social e espiritual dos missionários norte-americanos.

É possível, portanto, uma leitura decolonial dessa obra, uma vez que ela pode se tornar um símbolo da violência sistêmica do imperialismo americano contra os povos indígenas da Amazônia, o que se dá, no texto discurso escrito, através da construção de um sujeito deformador da estética e da moral adotados como padrão, segundo as orientações religiosas norte-americanas. Em contraposição, é possível também verificar, na própria narrativa, que o valor de verdade, assim como os recursos utilizados pelos missionários para disseminação e afirmação de seus conhecimentos e ideologias entre os Wai-wai, eram confrontados quando na relação direta com o lugar de enunciação indígena.

Portanto, identificar as estratégias persuasivas utilizadas pelo autor-narrador na obra “O Pagé de Cristo” é fundamental,

sobretudo porque ajuda desvelar o discurso imperialista norte-americano, engendrado pelos missionários evangélicos. O resultado deste estudo tem sido a necessidade de reinterpretação e de reescrita das narrativas sobre os povos indígenas da Amazônia como resposta ao colonizador. Dito isto, é cada vez mais necessário investigar espaços outros, aqueles que foram relegados à posição de objeto de estudo e à recepção de teorias produzidas em outros lugares, assim como a lógica que subestimou as formas de registro e reflexão das práticas orais, muitas vezes consideradas como obstáculo epistemológico ao conhecimento do mundo.

Referências

BALLESTRIN, Luciana . América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, v. 2, p. 89-117, 2013.

BRAGA, Maria Lúcia Santaella. **Produção de linguagem e ideologia**. São Paulo: Cortez Editora, 1980.

CÂNCIO, Raimundo Nonato de Pádua. **Para além da aldeia e da escola**: em estudo decolonial de aquisição da Língua Portuguesa pelos indígenas Wai-wai da Aldeia Mapuera, Amazônia brasileira. 275 f. Tese de Doutorado (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2017.

DEMO, Pedro. **Metodologia do conhecimento científico**. São Paulo: Atlas, 2000.

DOWDY, H. E. **O Pagé de Cristo**: uma história do amor de Deus operando milagres nas selvas da Amazônia. Título original: Christ'switchdoctor. New York: Harper &Row, 1963; [Trad. Fausto Camargo César]. São Paulo: Editora Sepal, 1997.

LAS CASAS, Frei Bartolomé de. **O paraíso destruído**: a sangrenta história da conquista da América Espanhola. Porto Alegre: L&PM, 2008.

OLIVEIRA, L. V. de. **O cristianismo evangélico entre os Waiwai**: alteridade e transformações entre as décadas de 1950 e 1980. Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional/PPGAS, 2010.

FERREIRA, Maraiana Kawall Leal. A educação escolar indígena: um diagnóstico crítico da situação no Brasil. In: FERREIRA, Mariana K. L. LOPES DA SILVA, Aracy. (Org.).

Práticas pedagógicas na escola indígena.São Paulo: Globo, 2001.

FOCK, N. **Waiwai**: religionandsocietyof na Amazoniantribe. Copenhagen: The National Museum, 1963.

FRIKEL, Protássil. Dez anos de aculturação Tiriyo. Mudanças e Problemas (1960-1970). **Boletim MPEG**, Publicações Avulsas, n. 16, 1971.

FIORIN, José Luiz. Língua, discurso e política. **ALEA**, v. 11, n. 1, p. 148-165, 1995.

HOWARD, Catherine. A domesticação das mercadorias: estratégias Waiwai. In.: ALBERT, B.; RAMOS, A. R. (Orgs.) **Pacificando os brancos**: cosmologias do contato no Norte-Amazonico. São Paulo: UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2001.

MIGNOLO, Walter. Desafios decoloniais hoje. **Epistemologias do Sul**, Foz do Iguaçu/PR, 1 (1), pp. 12-32, 2017.

_____. **Histórias Globais/projetos locais**. Colonialidade, saberes subalternos e pensamento limiar. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

_____. **La idea de América Latina**. La herida colonial y la opción decolonial. Barcelona: Gedisa, 2007.

MUNDURUKU, Daniel. **Histórias de índio**. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 2010.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. En libro: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciencias sociais. Perspectivas latino-americanas. Edgardo Lander (org). **Colección Sur Sur, CLACSO**, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005.

- _____. Colonialidad del poder y clasificación social. In: CASTRO GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (org.). **El giro decolonial**: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Novos estud. - CEBRAP**. 2007, n.79, pp.71-94.
- SOUZA, A. F. **Entre escritas e as Escrituras**: práticas letradas nas missões protestantes junto aos WaiWai. 2008. Tese (Doutorado em História Social) Programa de pós-graduação de História Social. Rio de Janeiro: IFCS, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2008.
- SOUZA, André Oliveira de. **Entre conversões e convertidos**: táticas e estratégias no encontro cultural entre missionários protestantes e os Waiwai da Amazônia setentrional entre 1948 e 1962. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Fronteiras) - Programa de Pós Graduação em Sociedade e Fronteiras da Universidade Federal de Roraima. Boa Vista, 2014.
- WALSH, C. Interculturalidad y colonialidad del poder. Um pensamiento y posicionamiento “outro” desde la diferencia colonial. In: GOMEZ, Santiago Castro; GROSFUGUEL, Ramón (org.). **El giro decolonial**. Reflexiones para una diversidad epistémica mas allá Del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores/Universidad Central/Pontificia Universidad Javeriana , 2007, p. 47-62.

A criminalização do migrante numa sociedade de individualismo e de medo

Marizete Peretti

1. Introdução

Os estranhos já não são rotina e desse modo, os meios rotineiros de conservar as coisas puras não são suficientes. Num mundo constantemente em movimento, a angústia que se condensou no medo dos estranhos impregna a totalidade da vida diária – preenche todo fragmento e toda ranhura da condição humana.¹

Iniciar este trabalho fazendo referência à Bauman torna-o algo mais significativo. O sociólogo é responsável por profundas reflexões a respeito da vida contemporânea e sobre o que é possível fazer e esperar de uma sociedade que se traduz em individualismo e medos constantes. Diz, atualizando as palavras de Marx, que “o povo faz suas próprias vidas sob condições que não escolhe”.² Justamente não escolhe, porque o povo é levado pelas condições que lhes são oferecidas pela conjuntura atual de globalização econômica e tecnológica.

A globalização trouxe às populações de indivíduos, entre as suas consequências, mais do que nunca, as facilidades de

¹ BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Tradução Mauro Gama e Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 21.

² BAUMAN, Zygmunt. **A sociedade individualizada**: vidas contadas e histórias vividas. Tradução José Gradel. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 14.

deslocamento e o encurtamento das distâncias físicas pelo avanço da tecnologia. O individualismo, por outro lado, parece ocupar um espaço cada vez maior na vida das pessoas.

Esse aglomerado de populações estranhas vindas de outros lugares fez os Estados adotarem políticas securitárias e muitas vezes discriminatórias para com os migrantes, ao mesmo tempo em que fez nascer, na população local, um sentimento de medo e insegurança para quem, outrora, estava bem acostumado a uma rotina normal junto aos seus iguais em hábitos, costumes e cultura.

A adoção pelos Estados de políticas neoliberais culmina no aumento das desigualdades sociais e, conseqüentemente, na criminalidade tornando os migrantes, principalmente os ilegais, alvos fáceis de culpabilidade.

Com isso, o presente trabalho tem o objetivo de apontar o quanto as políticas securitárias adotadas pelos Estados possuem um viés excludente para com os migrantes e ainda incutem na população nacional um sentimento de rejeição destes multiplicando, assim, as atitudes xenófobas.

Quer este trabalho mostrar, de outra sorte, a importância da inclusão social com políticas de acolhimento aos migrantes fazendo prevalecer os Direitos Humanos de caráter internacional, bem como os direitos sociais individuais que estão positivados nas legislações específicas de cada Estado.

2. Desenvolvimento

2.1 Migrações: políticas securitárias, restritivas e direitos humanos

De maneira ideológica, a questão dos “indesejáveis” começou a surgir na imprensa brasileira em 1917. Iniciaram-se, dessa maneira, as expulsões de estrangeiros que residiam há muito tempo no Brasil considerados perigosos pelo envolvimento na causa operária, em alta na época. As medidas restritivas,

amparadas por leis ordinárias contrárias mesmo às normas constitucionais, levantavam barreiras aos “indesejados estrangeiros” cegos, doentes, mutilados, idosos, ... e os considerados “perigosos”.³ No Estado Novo de Getúlio Vargas, as políticas restritivas também ganharam fôlego juntamente com os nacionalismos ascendentes que disseminavam atitudes xenófobas culminando em restrições à circulação de trabalhadores pobres.⁴

Passada essa fase, houve épocas em que os processos migratórios eram vistos como possibilidade de progresso e de equilíbrio da mão de obra em países com menor densidade demográfica,⁵ mas após os atentados terroristas ocorridos em alguns países, as migrações passaram a ser consideradas ameaças à segurança nacional. A respeito deste assunto, Maria Rita Fontes Faria, comenta com propriedade:

A “securitização” das migrações internacionais constitui o aspecto mais dramático do debate contemporâneo sobre migrações. Tal tendência resultou, em larga medida, do terror inaugurado pelos ataques às Torres Gêmeas, em setembro de 2001, assim como dos ataques terroristas em Madri e em Londres, em 2004 e 2005, respectivamente. Embora as investigações tenham revelado que os vínculos com as migrações foram tênues, uma vez que os indivíduos envolvidos vinham de comunidades há muito estabelecidas nos países onde ocorreram os eventos e já eram, em sua maioria, nacionais desses países, o ocorrido chamou atenção e conferiu visibilidade as comunidades de migrantes em países ocidentais, sobretudo aquelas de credo muçulmano, e contribuiu para exacerbar sentimento xenófobo em grandes parcelas das

³ MENEZES, Lená Medeiros de. **Movimentos e políticas migratórias em perspectiva histórica: um balanço do século XX.** In: Migrações Internacionais: contribuições para políticas. Coordenadora Mary Garcia Castro. Brasília: CNPD, 2001, p. 129.

⁴ MENEZES, Lená Medeiros de. **Movimentos e políticas migratórias em perspectiva histórica: um balanço do século XX.** In: Migrações Internacionais: contribuições para políticas. Coordenadora Mary Garcia Castro. Brasília: CNPD, 2001, p. 129-130.

⁵ FARIA, Maria Rita Fontes. **Migrações Internacionais no Plano Multilateral: reflexões para a política externa brasileira.** Brasília: FUNAG, 2015. p. 48. Disponível em: < http://funag.gov.br/loja/download/1130-Migracoes_internacionais_no_plano_multilateral_23_10_2015.pdf>. Acesso em: 27 jul. 2017.

sociedades dos países receptores. No plano político, suscitou retrocessos significativos nas liberdades civis [...].⁶

Grande parte das legislações dos Estados que privilegiam os temas migratórios no sentido da segurança nacional são frutos de políticas conservadoras de tempos de medos ou de “períodos de ditadura militar, os quais não reconhecem aos sujeitos migrantes efetiva subjetividade legítima no país e inviabilizam a participação dos migrantes em processos de formulação de políticas públicas”⁷, afirma a consultora Carmem Lussi. Por isso, há uma enorme necessidade das legislações se adequarem às novas demandas e necessidades sociais desses novos tempos a fim de priorizar a efetivação dos direitos humanos sob o princípio da dignidade da pessoa humana.

No caso do Brasil, de acordo com Marcia Sprandel, país tido como hospitaleiro e acolhedor, a legislação não segue a mesma tendência. Segundo a autora, as “políticas migratórias existentes até então, demonstram que as políticas e leis de imigração, até meados do século XX, eram absolutamente restritivas, privilegiando imigrantes europeus brancos e criminalizando o acesso de grupos considerados indesejáveis”.⁸ Ainda, essa retórica de país acolhedor, na verdade, acaba por negar a existência da “discriminação, desigualdades e conflitos relacionados com as diferenças culturais no país. É um discurso que nega e tenta

⁶ FARIA, Maria Rita Fontes. **Migrações Internacionais no Plano Multilateral: reflexões para a política externa brasileira**. p. 43.

⁷ LUSSI, Carmem. **Formulação legal e políticas públicas no trato das migrações nacionais e internacionais**. In: PRADO, Eralan José Peixoto do; COELHO, Renata (org.). *Migrações e trabalho*. Brasília: Ministério Público do Trabalho, 2015. p. 58. Disponível em: <https://portal.mpt.mp.br/wps/wcm/connect/portal_mpt/2744ae77-4584-4d92-b91d-185adc09ba87/Livro_Migracoes_e_TrabalhoWEB.pdf?MOD=AJPERES&CONVERT_TO=url&CACHEID=2744ae77-4584-4d92-b91d-185adc09ba87>. Acesso em 23 jan. 2018.

⁸ SPRANDEL, Marcia Anita. Marcos legais e políticas migratórias no Brasil. In: PRADO, Eralan José Peixoto do; COELHO, Renata (org.). *Migrações e trabalho*. p. 41.

esconder a presença de xenofobia e desigualdades sociais, que têm raízes históricas na discriminação racial".⁹

De modo exemplificativo da defasagem na legislação brasileira, havia até recentemente o Estatuto do Estrangeiro (revogado em maio de 2017 pela Lei de Migração), o qual havia sido produzido logo após a ditadura militar, “norteador por princípios de segurança nacional, na qual o estrangeiro era visto como uma ameaça em potencial, sendo negados seus direitos de organização e representação”.¹⁰

A Lei de Migração,¹¹ contudo, apesar de ter sofrido vetos em artigos importantes, trouxe uma série de avanços como o direito de todo imigrante à sindicalização e à participação em atos e manifestações políticas e a desburocratização dos procedimentos administrativos para o exercício de direitos e para a concessão de vistos, entre outros. Mas, a referida lei ainda não corresponde com o que se espera de um país com as potencialidades do Brasil.

Para a Organização Internacional para as Migrações, “lo que ha de constituir uno de los mayores retos jurídicos de este siglo XXI: la regulación de los flujos migratorios, que constituyen una realidad insoslayable en el mundo de nuestros días”.¹² Em outras palavras, esta matéria acaba sendo uma das mais difíceis de regular e é o que de mais importante os Estados têm para

⁹ LUSI, Carmem. Formulação legal e políticas públicas no trato das migrações nacionais e internacionais. In: PRADO, Erlan José Peixoto do; COELHO, Renata (org.). Migrações e trabalho. Brasília: Ministério Público do Trabalho, 2015. p. 60. Disponível em: <https://portal.mpt.mp.br/wps/wcm/connect/portal_mpt/2744ae77-4584-4d92-b91d-185adc09ba87/Livro_Migracoes_e_TrabalhoWEB.pdf?MOD=AJPERES&CONVERT_TO=url&CACHEID=2744ae77-4584-4d92-b91d-185adc09ba87>. Acesso em 23 jan. 2018.

¹⁰ SPRANDEL, Marcia Anita. Marcos legais e políticas migratórias no Brasil. In: PRADO, Erlan José Peixoto do; COELHO, Renata (org.). Migrações e trabalho. p. 41.

¹¹ BRASIL. Lei 13.445/2017. Lei de Migração. Brasília, 2017. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2017/lei/L13445.htm>. Acesso em 27 jul. 2017.

¹² MIGRACIONES y protección de los Derechos Humanos. Organización Internacional para as Migrações. Derecho Internacional sobre Migración, nº 4. Ginebra: 2005. p. 109. Disponível em: <<http://publications.iom.int/system/files/pdf/iml4.pdf>>. Acesso em: 27 jul. 2017.

enfrentar em termos de direitos humanos das populações migratórias.

As legislações devem promover a inclusão social e laboral do migrante na conjuntura do país de destino. Casos de tráfico humano, exploração do trabalho, discriminações, xenofobia ainda ocorrem com grande frequência, sem falar na criminalização dos migrantes, principalmente dos migrantes em situação irregular.

A atual tendência de securitizar o “problema da migração” e a aceitação ou não de refugiados e pessoas que buscam asilo, trazem consequências muito variadas e desagradáveis. Conduta nefasta incentivada pelos meios de comunicação formadores de opinião é, também, a predisposição de considerar culpado antes do crime. Segundo Gabriel Divan, não é admissível, no âmbito penal, qualquer prática ou atuação fora do processo e dos limites da atuação estatal:

Mesmo procedimentos que constroem direitos de fato antes de o fazerem de direito – como uma detenção em flagrante, ou brechas de autotutela de bens e direitos, como uma causa excludente de ilicitude regulada pela lei – precisam da conformação estatal através da decisão própria, mesmo que posterior à verificação fática.¹³

O Estado, ao organizar políticas criminais, não pode considerar que a atuação da sociedade civil em relação ao cometimento de crimes ou desvios, interfira na determinação das suas regras ou tenha ingerência sobre o sistema criminal.¹⁴ No entanto, essa postura de criminalização antecipada é reforçada pelos governos que pautam suas políticas endossando o “pânico da

¹³ DIVAN, Gabriel Antinolfi. Processo penal e política criminal: uma reconfiguração da justa causa para a ação penal. Porto Alegre, RS: Elegancia Juris, 2015, p. 77.

¹⁴ DIVAN, Gabriel Antinolfi. Processo penal e política criminal: uma reconfiguração da justa causa para a ação penal. Porto Alegre, RS: Elegancia Juris, 2015, p. 78.

segurança” centrados “nas vítimas das tragédias dos refugiados, e não nas raízes globais de seu trágico destino”.¹⁵

Analisando alguns autores como Baratta e Zaffaroni, Divan comenta que, as políticas criminais baseiam-se nos conflitos de classes sociais (classes subalternas e classes dominantes) o que, inúmeras vezes, faz com que as políticas tendam a criminalizar mais e aumentar a atuação do Estado em termos de repressão, “inclusive condicionando padrões de “crimes” e “criminosos” a ser alvo de perseguição”.¹⁶

Em relação à proteção dos migrantes, Flávia Piovesan esclarece que a Convenção Internacional sobre a Proteção dos Direitos de todos os Trabalhadores Migrantes e dos Membros de suas Famílias,¹⁷ adotada pela Resolução nº 45/158 da Assembleia Geral da ONU, de 18 de dezembro de 1990, entrou em vigor em 2003 e até junho de 2012 contava com a adesão de 46 Estados-partes. A referida Convenção protege todos os trabalhadores migrantes e os membros de sua família,

independentemente do status migratório, destacam-se os direitos à vida; a não ser submetido à tortura, nem a penas ou tratamentos cruéis, desumanos ou degradantes; a não ser constrangido a realizar um trabalho forçado; à liberdade de pensamento, de consciência e de religião; à liberdade de expressão; à vida privada e familiar; à liberdade e à segurança pessoal; a ser tratado com humanidade, dignidade e respeito à sua identidade cultural, quando privados de liberdade; à proibição de medidas de expulsão coletiva; à proteção e à assistência das autoridades diplomáticas e consulares do seu Estado de origem; ao reconhecimento da sua personalidade

¹⁵ BAUMAN, Zygmunt. Estranhos à nossa porta. Tradução Carlos Alberto Medeiros. 1ª ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2017, 46.

¹⁶ DIVAN, Gabriel Antinolfi. Processo penal e política criminal: uma reconfiguração da justa causa para a ação penal. Porto Alegre, RS: Elegância Juris, 2015, p. 91-93.

¹⁷ Para acessar a Convenção: <<http://acnudh.org/wp-content/uploads/2012/08/Conven%C3%A7%C3%A3o-Internacional-para-a-Prote%C3%A7%C3%A3o-dos-Direitos-Humanos-de-todos-os-Trabalhadores-Migrantes-e-Membros-de-suas-Fam%C3%ADlias.pdf>>.

jurídica, em todos os lugares; a um tratamento não menos favorável que aquele concedido aos nacionais do Estado de emprego em matéria de retribuição.¹⁸

Embora este tratado de direitos humanos seja o que possui o menor número de ratificações, constata-se, segundo informações do Conectas Direitos Humanos, que o Brasil ainda não o ratificou, mesmo estando a um largo tempo sob análise do Congresso Nacional.¹⁹ Ainda, de acordo com informações do Conectas Direitos Humanos, é importante que o Legislativo atenda com responsabilidade à expectativa de ratificação da Convenção, pois:

O texto protege trabalhadores migrantes, estejam em situação regular ou irregular, e garante seus direitos sociais, civis e políticos – como o direito à educação e de associação. Além disso, estabelece responsabilidades para países de origem, trânsito e destino e propõe um piso mínimo para o tratamento não discriminatório.²⁰

Ocorre que essas populações estão cada vez mais à mercê das vontades “soberanas” dos Estados que, num contexto de mundo e economias globalizadas, tendem a seguir os comandos supra estatais condizentes com os grandes blocos econômicos e seus interesses que preferem impor fronteiras geográficas aos seres humanos e deixar livres as fronteiras para a circulação de capitais.²¹ Percebe-se que a liberação das fronteiras aos migrantes

¹⁸ PIOVESAN, Flávia. Migrantes Sob a Perspectiva dos Direitos Humanos. In: Revista Diversitas. Ano 1, n. 1, p. 138-146, mar/set. 2013. São Paulo: DH/FFLCH/USP, 2013. p. 142. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/diversitas/article/view/58380/61381>>. Acesso em 27 jul. 2017

¹⁹ Informação obtida em Conectas Direitos Humanos - Organização Não Governamental. Disponível em: <<http://www.conectas.org/pt/acoes/politica-externa/noticia/34890-10-de-maio-dia-de-todos-os-trabalhadores>>.

²⁰ Informação obtida em Conectas Direitos Humanos - Organização Não Governamental. Disponível em: <<http://www.conectas.org/pt/acoes/politica-externa/noticia/34890-10-de-maio-dia-de-todos-os-trabalhadores>>.

²¹ BAUMAN, Zygmunt. Globalização: as consequências humanas. Tradução: Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Zahar, 1999, p. 63.

ocorre conforme esses interesses econômicos visando unicamente o equilíbrio das economias.

Esta realidade migratória contemporânea, sujeita aos interesses dos grandes blocos econômicos trazida como efeito da globalização é descrita também por Bauman quando comenta que populações são descartadas em nome de um equilíbrio econômico, político e social excludente:

Massas cada vez maiores de pessoas desperdiçadas no equilíbrio político e social da coexistência humana planetária. A consequência da globalização do mercado financeiro e de trabalho, da modernização administrativa pelo capital, do modo de vida moderno, colaboram para os “escadouros” humanos, excluindo os não pertencentes ao meio. [...] A vida moderna produz uma “escala crescente”: a população supérflua, supranumerária e irrelevante - a grande quantidade de sobras do mercado de trabalho e o refugio da economia orientada para o mercado, acima da capacidade dos dispositivos de reciclagem.²²

Revela-se, dessa forma, a problemática que envolve a questão da migração, pois de um lado existem pessoas que buscam trabalho e proteção e, à luz do direito pátrio brasileiro e internacional, têm direito a isso e, de outro, existe um Estado que vê inflada a sua massa populacional e, conseqüentemente, o aumento da demanda por políticas públicas e o dever de criá-las de forma que atendam a um número cada vez maior de pessoas.

Em meio a todas essas implicações, considerando ainda os efeitos da globalização que interfere nas políticas internas dos Estados limitando-os em sua soberania e poder de decisão, a migração tornou-se um assunto de Estado, não restando alternativa senão promover um debate conjunto e sério em torno desta temática resgatando a humanidade numa sociedade em crise de valores de coexistência.

²² BAUMAN, Zygmunt. Tempos líquidos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007. p. 35.

2.2 Medo, individualismo e cultura de criminalização

Num mundo contemporâneo globalizado, Bauman chama a atenção para a responsabilidade das ações cotidianas. Tudo o que o ser humano faz ou deixa de fazer, de alguma maneira, repercute na vida do outro, tem algum tipo de impacto na vida do outro, conduzindo a responsabilidades ou não.²³ Apesar da constatação de Bauman, o mundo está cada vez mais individualizado. As pessoas preocupam-se com o seu cotidiano, com os seus afazeres e estão cada vez mais amedrontadas. Segundo o autor, as razões para ter medo são muitas e os alertas são permanentes:

Perigos que se diz estarem à espreita bem ali na esquina, fluindo e vazando de acampamentos terroristas disfarçados em escolas e congregações religiosas islâmicas; de subúrbios habitados por imigrantes; de ruas perigosas infestadas de membros da subclasse; de “distritos turbulentos”, incuravelmente contaminados pela violência; de áreas de acesso proibido em grandes cidades.²⁴

Como parte integrante da condição humana, as pessoas abriam mão facilmente de uma parcela da sua liberdade, que outrora era tão desejada, para livrarem-se do medo e do “espectro assustador da insegurança existencial”.²⁵ Embora essa insegurança seja bastante real e inserida em setores diversos e cada vez mais amplos da população, os governos não estão tão interessados em aliviar as pessoas desta ansiedade, pois mais preocupados em manter, com isso, certo grau de controle sobre os cidadãos. Este

²³ BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*. Tradução Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

²⁴ BAUMAN, Zygmunt; DONSKIS, Leonidas. *Cegueira Moral: a perda da sensibilidade na modernidade líquida*. Tradução Carlos Alberto Medeiros. 1ª ed., Rio de Janeiro: Zahar, 2014, p. 131.

²⁵ BAUMAN, Zygmunt; DONSKIS, Leonidas. *Cegueira Moral: a perda da sensibilidade na modernidade líquida*. Tradução Carlos Alberto Medeiros. 1ª ed., Rio de Janeiro: Zahar, 2014, p. 122-123.

acaba sendo um fator importante que norteará as atuais técnicas de governo.²⁶

Divan, ao referendar Pastana, menciona que, na seara jurisdicional, são evidentes os influxos das obsessões das inseguranças da pós-modernidade:

“Paradoxalmente, o medo e a insegurança neste período democrático permitem ao Estado medidas simbólicas cada vez mais autoritárias, leis cada vez mais punitivas, legitimadas por demandas sociais de proteção reais e imaginárias, principalmente da elite. Além disso, justificam a criação de empresas de segurança e o apoio à privatização da polícia. [...] A cultura do medo que se criou em torno da criminalidade provoca um generalizado desejo de punição, uma intensa busca de repressão e uma obsessão por segurança. A lei passa a ser a “tábua de salvação” da sociedade e, quanto maior for a sua dureza, mais satisfeita ela estará. Além disso, todos os programas e notícias que lidam de forma direta com esse pânico passam a ser produtos muito consumidos e por isso muito divulgados, aumentando ainda mais o próprio alarme. A segurança torna-se plataforma política e algumas vezes a causa da derrocada de um governo.”²⁷

Neste mesmo sentido, Lyra interpreta que o modelo de gestão da criminalidade, atualmente, é marcado por um novo modelo de controle e de tomada de decisões que repercute uma mudança social e cultural nas relações sociais dos indivíduos. As forças históricas da pós-modernidade, representadas pelo neoliberalismo (mercado livre), culminaram no aumento da criminalidade e insegurança. O criminoso não é mais tratado como um produto do meio, uma pessoa necessitada ou desajustada, mas torna-se agora “uma fonte de medo, mais ameaçadora, como as

²⁶ BAUMAN, Zygmunt. *Estranhos à nossa porta*. Tradução Carlos Alberto Medeiros. 1ª ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2017, 33.

²⁷ DIVAN, Gabriel Antinolfi. *Processo penal e política criminal: uma reconfiguração da justa causa para a ação penal*. Porto Alegre, RS: Elegancia Juris, 2015, p. 400-401.

dos criminosos recalcitrantes, drogados e predadores, para os quais a comunidade em geral possui intensa sensibilidade”.²⁸

É a nova criminalidade: a do “outro”, na qual se demoniza o criminoso e se preconizam intervenções preventivas, com maciço apoio ao poder punitivo do Estado (que passa a ser dotado de uma funcionalidade ilimitada), num ambiente de dramatização midiática dos medos populares.²⁹

Da mesma forma como o “direito penal do inimigo” classifica os criminosos em “cidadãos” e “inimigos”, no campo das migrações também se efetua uma divisão entre indivíduos, a partir da categoria de cidadão: os nacionais, cidadãos do Estado, e os estrangeiros, aqueles a quem não é concedida a cidadania. “Adota-se, assim, uma política de criminalizar a imigração irregular, consistente em classificar como crime infrações às leis nacionais de migrações e confundir imigrantes e refugiados com terroristas”.³⁰

Promover essas depreciações e acusações significa, em primeiro lugar, a desumanização dos migrantes, desconsiderando-os como seres humanos portadores de direitos. Consequentemente, o tema das migrações passa do patamar da esfera da ética para a esfera das ameaças à segurança, da punição e da criminalidade.³¹ “As sensações de ódio, medo, insegurança e identificação de uma categoria de inimigos que lhes são

²⁸ LYRA, José Francisco Dias da Costa. A criminalização racista do imigrante e o subsistema penal da exceção: a alteridade do imigrante convertida em fonte de risco e o direito penal(?). Tese (doutorado) Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos. Programa de Pós-Graduação em Direito, São Leopoldo/RS, 2011, 403f, p. 110.

²⁹ LYRA, José Francisco Dias da Costa. A criminalização racista do imigrante e o subsistema penal da exceção: a alteridade do imigrante convertida em fonte de risco e o direito penal(?). Tese (doutorado) Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos. Programa de Pós-Graduação em Direito, São Leopoldo/RS, 2011, 403f, p. 111.

³⁰ AMARAL, Ana Paula Martins; COSTA, Luiz Rosado. A (não) criminalização das migrações e políticas migratórias no Brasil: do Estatuto do Estrangeiro à nova Lei de Migração. Revista Justiça do Direito, v. 31, n. 2, p. 208-228, maio/ago. 2017.

³¹ BAUMAN, Zygmunt. Estranhos à nossa porta. Tradução Carlos Alberto Medeiros. 1ª ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2017, 84.

causadores, tendo como pivôs os não cidadãos de um país, formam a área de intersecção entre as políticas criminal e a migratória”.³²

No Brasil, uma das formas de “criminalizar” os imigrantes é o argumento de que eles ameaçam os postos de trabalho. Esta conduta faz com que haja uma profunda rejeição à chegada de imigrantes (não se trata de uma criminalização de fato). Entretanto, estudos apontam a clara relação entre o desenvolvimento econômico do país e a integração da mão de obra migrante, mas “os discursos que apelam para um protecionismo do mercado de trabalho para os autóctones, no Brasil, têm crescido nos últimos anos”.³³

É certo que a globalização traz consequências sentidas negativamente pela população mais pobre e, dentro dela, os grandes fluxos migratórios. O desemprego e a falta de perspectiva de aumento de renda, acirra o sentimento de nacionalismo e de pertencimento à comunidade. Os governos aproveitam-se dessas consequências da globalização e desse sentimento para a promoção da xenofobia como forma de conquistar votos de uma população frustrada e afetada pela crise. Apresenta como causa disso tudo a presença de estrangeiros e, como solução, a construção de muros e o direito penal para a exclusão desses migrantes.³⁴

Divan fala sobre a falta de fraternidade para com o outro e de como se abrem lacunas nas relações entre as pessoas dando

³² AMARAL, Ana Paula Martins; COSTA, Luiz Rosado. A (não) criminalização das migrações e políticas migratórias no Brasil: do Estatuto do Estrangeiro à nova Lei de Migração. Revista Justiça do Direito, v. 31, n. 2, p. 208-228, maio/ago. 2017.

³³ LUSSI, Carmem. Formulação legal e políticas públicas no trato das migrações nacionais e internacionais. In: PRADO, Eraldo José Peixoto do; COELHO, Renata (org.). Migrações e trabalho. Brasília: Ministério Público do Trabalho, 2015. p. 61. Disponível em: <https://portal.mpt.mp.br/wps/wcm/connect/portal_mpt/2744ae77-4584-4d92-b91d-185adc09ba87/Livro_Migracoes_e_TrabalhoWEB.pdf?MOD=AJPERES&CONVERT_TO=url&CACHEID=2744ae77-4584-4d92-b91d-185adc09ba87>. Acesso em 23 jan. 2018.

³⁴ AMARAL, Ana Paula Martins; COSTA, Luiz Rosado. A (não) criminalização das migrações e políticas migratórias no Brasil: do Estatuto do Estrangeiro à nova Lei de Migração. Revista Justiça do Direito, v. 31, n. 2, p. 208-228, maio/ago. 2017.

espaço ao afloramento do egoísmo. Nesse ínterim, o Estado pode apropriar-se de

qualquer tipo de relacionamento que fuja aos padrões do “cálculo” de vantagens/desvantagens sociais: o homem individualizado de uma era “líquida” vê paulatinamente seu desejo por “segurança” em variados prismas e em variadas searas sobrepujar qualquer possibilidade de aprendizado e/ou enfrentamento.³⁵

As obsessões com a segurança parecem ser infundáveis. E quanto mais crescem as preocupações com ela, mais a sensação de perigo e dos riscos se acentua. E essa crescente suspeita recíproca faz aumentar ainda mais o pânico, a hostilidade, as agressões e o esvaziamento dos impulsos morais.³⁶

O tratamento dos estrangeiros como simples “problema de segurança é subjacente a uma das causas do verdadeiro “moto-perpétuo” nos padrões de interação humana. A desconfiança em relação aos estrangeiros e a tendência a estereotipar todos eles, ou algumas categorias selecionadas, como bombas-relógios prontas para explodir crescem em intensidade a partir de uma lógica e de um ímpeto próprios sem necessidade de apresentar novas provas de sua adequação nem estímulos adicionais provenientes de atos de hostilidade por parte do propenso adversário...”³⁷

No entanto, sobre os migrantes e as políticas migratórias, o posicionamento brasileiro quando da sanção da Lei da Anistia (para os estrangeiros em situação irregular), em 2009, era de que a migração irregular deveria ser vista sob a ótica humanitária e

³⁵ DIVAN, Gabriel Antinolfi. Processo penal e política criminal: uma reconfiguração da justa causa para a ação penal. Porto Alegre, RS: Elegancia Juris, 2015, p. 410.

³⁶ BAUMAN, Zygmunt; DONSKIS, Leonidas. Cegueira Moral: a perda da sensibilidade na modernidade líquida. Tradução Carlos Alberto Medeiros. 1ª ed., Rio de Janeiro: Zahar, 2014, p. 126-127.

³⁷ BAUMAN, Zygmunt; DONSKIS, Leonidas. Cegueira Moral: a perda da sensibilidade na modernidade líquida. Tradução Carlos Alberto Medeiros. 1ª ed., Rio de Janeiro: Zahar, 2014, p. 127.

não poderia ser tida como criminalidade.³⁸ Assim, o Brasil não aderiu a essa onda de criminalização como em alguns outros países da Europa e Estados Unidos sendo a imigração irregular descrita apenas como infração administrativa constante do capítulo IX da Lei 13.445 de maio de 2017.³⁹

Muito embora o Brasil não tenha aderido à postura de criminalização das migrações, a legislação migratória ainda possui resquícios autoritários que confluem com os objetivos da política criminal que classificam os indivíduos que podem pertencer ao grupo de cidadãos. Cabe à Lei de Migração, recém sancionada, estabelecer a separação entre esses dois tipos de políticas: a migratória e a penal já que “traz como princípio que rege a política migratória brasileira a “não criminalização da migração”, em seu art. 3º, III”.⁴⁰

As políticas migratórias não devem servir para intimidar ou ameaçar os migrantes, ao contrário, devem servir para a inserção desta população junto aos nacionais, aumentando a confiança e propiciando a comunicação “como potenciais parceiros de um diálogo e na negociação de um modo de coexistência mutuamente seguro e agradável”.⁴¹

Normalmente a falta de informação e de conhecimento a respeito do fenômeno da migração causa incompreensões e

³⁸ FERNANDES, Duval. O Brasil e a migração internacional no século XXI – notas introdutórias. In: PRADO, Erlan José Peixoto do; COELHO, Renata (org.). Migrações e trabalho. Brasília: Ministério Público do Trabalho, 2015, p. 34. Disponível em: <https://portal.mpt.mp.br/wps/wcm/connect/portal_mpt/2744ae77-4584-4d92-b91d-185adc09ba87/Livro_Migracoes_e_TrabalhoWEB.pdf?MOD=AJPERES&CONVERT_TO=url&CACHEID=2744ae77-4584-4d92-b91d-185adc09ba87>. Acesso em 28 dez. 2017.

³⁹ BRASIL. Lei 13.445/2017. Lei de Migração. Brasília, 2017. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2017/lei/L13445.htm>. Acesso em 24 jan. 2018.

⁴⁰ AMARAL, Ana Paula Martins; COSTA, Luiz Rosado. A (não) criminalização das migrações e políticas migratórias no Brasil: do Estatuto do Estrangeiro à nova Lei de Migração. Revista Justiça do Direito, v. 31, n. 2, p. 208-228, maio/ago. 2017.

⁴¹ BAUMAN, Zygmunt; DONSKIS, Leonidas. Cegueira Moral: a perda da sensibilidade na modernidade líquida. Tradução Carlos Alberto Medeiros. 1ª ed., Rio de Janeiro: Zahar, 2014, p. 127.

reações discriminatórias, xenófobas. As migrações, por esse e outros motivos, não podem ser abordadas exclusivamente com políticas restritas a um único continente fechado em si mesmo e nem com carência de informação ou informação distorcida. O fenômeno migratório está impreterivelmente ligado à situação política, econômica, ao meio ambiente, à situação humanitária e social das populações dos mais diversos países.⁴²

O estado de criminalização projetado na sociedade atual deve ser substituído pelo estado de bem-estar, que respeita os direitos e garantias individuais e prima pela dignidade da pessoa humana.

3. Considerações Finais

A partir das considerações trazidas, poder-se abstrair alguns pontos importantes à guisa de breve conclusão.

A globalização, ao mesmo tempo em que diminuiu as distâncias para as pessoas se locomoverem no mundo, promoveu e promove um certo individualismo ascendente e um sentimento de insegurança e de medo em relação ao novo, ao diferente, ao outro.

As políticas securitárias adotadas pelos Estados, de viés restritivo, não atendem à demanda de inclusão dos migrantes. Ao contrário, despertam atitudes discriminatórias, xenófobas e criminalizadoras dos migrantes. As legislações precisam adequar-se às novas realidades das populações que se movem cada vez mais em busca de condições mais dignas de vida, viabilizando a inserção e a interação dos migrantes na comunidade de destino.

Fazer julgamentos de valor antecipados e estereotipar os migrantes causam prejuízos à toda a sociedade, induzindo a falsas impressões. Além do mais, estudos comprovam que a migração

⁴² VETRANO, Nicola. O papel do Estado e das organizações sociais na preservação dos Direitos Humanos do trabalhador migrante. In: PRADO, Eraldo José Peixoto do; COELHO, Renata (org.). Migrações e trabalho. Brasília: Ministério Público do Trabalho, 2015, p. 99-101. Disponível em: <https://portal.mpt.mp.br/wps/wcm/connect/portal_mpt/2744ae77-4584-4d92-b91d-185adc09ba87/Livro_Migracoes_e_TrabalhoWEB.pdf?MOD=AJPERES&CONVERT_TO=url&CACHEID=2744ae77-4584-4d92-b91d-185adc09ba87>. Acesso em 23 jan. 2018.

está diretamente ligada ao desenvolvimento das sociedades e ao desenvolvimento econômico, tanto é que em determinadas épocas da história, as migrações eram inclusive estimuladas.

Desta forma, a migração tornou-se um assunto de Estado da maior importância. Iniciativas devem ser tomadas, de forma conjunta, pelos diversos Estados a fim de encontrar soluções adequadas à realidade atual em termos de proteção deste fluxo de pessoas em movimento. Pessoas são pessoas independentemente de nacionais ou estrangeiros, independentemente do lugar em que estejam. Os Direitos Humanos são para todos independentemente de onde o indivíduo se encontre.

4. Referências

- AMARAL, Ana Paula Martins; COSTA, Luiz Rosado. A (não) criminalização das migrações e políticas migratórias no Brasil: do Estatuto do Estrangeiro à nova Lei de Migração. **Revista Justiça do Direito**, v. 31, n. 2, p. 208-228, maio/ago. 2017
- BAUMAN, Zygmunt. **A sociedade individualizada**: vidas contadas e histórias vividas. Tradução José Gradel. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- BAUMAN, Zygmunt. **Globalização: as consequências humanas**. Tradução: Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- BAUMAN, Zygmunt; DONSKIS, Leonidas. **Cegueira Moral**: a perda da sensibilidade na modernidade líquida. Tradução Carlos Alberto Medeiros. 1ª ed., Rio de Janeiro: Zahar, 2014.
- BAUMAN, Zygmunt. **Estranhos à nossa porta**. Tradução Carlos Alberto Medeiros. 1ª ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2017.
- BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Tradução Mauro Gama e Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- BRASIL. **Lei 13.445/2017**. Lei de Migração. Brasília, 2017. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2017/lei/L13445.htm>. Acesso em 24 jan. 2018.

DIVAN, Gabriel Antinolfi. **Processo penal e política criminal: uma reconfiguração da justa causa para a ação penal**. Porto Alegre, RS: Elegancia Juris, 2015. 571 p. (recurso digital)

FERNANDES, Duval. O Brasil e a migração internacional no século XXI – notas introdutórias. In: PRADO, Erlan José Peixoto do; COELHO, Renata (org.). **Migrações e trabalho**. Brasília: Ministério Público do Trabalho, 2015. Disponível em: <https://portal.mpt.mp.br/wps/wcm/connect/portal_mpt/2744ae77-4584-4d92-b91d-185adc09ba87/Livro_Migracoes_e_TrabalhoWEB.pdf?MOD=AJPERES&CONVERT_TO=url&CACHEID=2744ae77-4584-4d92-b91d-185adc09ba87>. Acesso em 28 dez. 2017.

LYRA, José Francisco Dias da Costa. **A criminalização racista do imigrante e o subsistema penal da exceção: a alteridade do imigrante convertida em fonte de risco e o direito penal(?)**. Tese (doutorado) Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos. Programa de Pós-Graduação em Direito, São Leopoldo/RS, 2011, 403f.

LUSSI, Carmem. **Formulação legal e políticas públicas no trato das migrações nacionais e internacionais**. In: PRADO, Erlan José Peixoto do; COELHO, Renata (org.). Migrações e trabalho. Brasília: Ministério Público do Trabalho, 2015. Disponível em: <https://portal.mpt.mp.br/wps/wcm/connect/portal_mpt/2744ae77-4584-4d92-b91d-185adc09ba87/Livro_Migracoes_e_TrabalhoWEB.pdf?MOD=AJPERES&CONVERT_TO=url&CACHEID=2744ae77-4584-4d92-b91d-185adc09ba87>. Acesso em 23 jan. 2018.

MENEZES, Lená Medeiros de. **Movimentos e políticas migratórias em perspectiva histórica: um balanço do século XX**. In: Migrações Internacionais: contribuições para políticas. Coordenadora Mary Garcia Castro. Brasília: CNPD, 2001. 672 p.

O código de Guamán Poma de Ayala: ensaio sobre imagens iconográficas

Sineimar Reis

No ano de 2015, entrei para turma das disciplinas isoladas do mestrado em História na Fafich da Universidade Federal de Minas Gerais, assim, meu orientador cobrava presença diária, não gostava que faltasse uma aula, queria as leituras tudo em dia, já na primeira aula, ele me presenteou com uma leitura em espanhol e eu não sabia espanhol, o jeito foi encarar a leitura, para minha surpresa, quando entrei em contato com o texto, confesso que foi uma maravilha, os escritos tratavam-se da crônica “Nueva crônica e bien gobierno de Guamán Poma de Ayala”, interessei muito pelo assunto, no qual as crônicas escritas durante os séculos XVI e XVII no Peru, os Antis (um nome geral usado como termo coletivo para descrever uma grande variedade de grupos étnicos vivendo na parte Amazônica do império), foram representados como rebeldes, não civilizados, bárbaros e até mesmo canibais. Guamán Poma de Ayala reforça esse discurso ambos em seu texto e desenhos iconográficos onde é possível ver imagens dos Antis vivendo em cavernas e ler sobre suas práticas de antropofagia. Apaixonei pelo assunto e procurei me aprofundar sobre a vida e história do cronista.

Guaman Poma nasceu em 24 de setembro de 1851 em Stettin e morreu em 17 de outubro de 1923 em Goettingen. Em 1874, formou-se na Faculdade de Filosofia da Universidade de Leipzig

para trabalhar Hermes Trismegistus no Egito, tradições orientais e gregas. Mais tarde, foi professor titular na Universidade de Göttingen de Justiça nas disciplinas da egiptologia e da história do antigo Oriente Próximo. Em 1899, Pietschmann assumiu o cargo de Diretor da Biblioteca da Universidade de Greifswald, em 1902 foi nomeado chefe de departamento na Biblioteca Real em Berlim e em primeiro em abril de 1903 como Diretor da Biblioteca Universitária. Pietschmann também foi professor de biblioteca e serviu como presidente assistente da Comissão para a Biblioteca de treinamento vocacional para o exame de mais serviços de biblioteca na Prússia.

Guaman Poma dedicou-se a percorrer todo o vice-reinado durante vários anos e a escrever o sua Primeira Crônica, o Bom Governo, seu autor, um índio chamado Guaman Poma de Ayala, que afirma ser de linhagem nobre. Em 1615, Felipe Guaman Poma de Ayala terminou de escrever sua crônica intitulada *Nueva Corónica y bien gobierno*, para o rei Felipe III da Espanha. Tratava-se de uma carta com 1.189 páginas solicitando ajuda para acabar com os males da colonização, que foram observados por ele ao longo de suas viagens pelo território andino. Visando facilitar a comunicação com seu receptor europeu, Guaman Poma adicionou 398 desenhos a sua carta, pois conforme Sabine Fritz, o diálogo no contexto da Conquista espanhola implicou na necessidade de uma mediação não só entre diferentes idiomas, mas também entre diferentes visões de mundo e distintas formas de codificação cultural (2005: 74). Guaman Poma na sua obra transmitiu pesar diante de fatos que não podiam mais ser modificados. Para tal, usou a expressão "mundo al revés" em todas as passagens que mostravam seu repúdio pela desgraça ocorrida em sua época. Para Roger Zapata, esse comportamento reflete o desencanto de Guaman Poma em relação ao Outro representado pelo europeu, o que o levou a buscar a solidariedade de seus irmãos de raça e a denunciar os maltratos recebidos das mãos de espanhóis.

Aqui pretendo discutir a construção de memórias e identidades andinas através das imagens iconográficas do manuscrito indígena de 1189 páginas “El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno” (1614) de Felipe Guaman Poma de Ayala, já apresentado para o leitor ele foi um índio do Peru Colonial. O documento, localizado na Biblioteca Real de Dinamarca só foi conhecido em 1908. O cronista, um índio ladino que fez parte de uma elite andina, ocupou cargos administrativos e foi uma “língua”: intérprete que acompanhou inquisidores, por tanto com o domínio relativo do espanhol, inclusive o registro escrito e falante nativo da língua quéchua. Trata-se de uma crônica alternativa às dos espanhóis, escrita a partir da experiência andina da Conquista, por um indígena, profundo conhecedor das línguas andinas, que escreve em língua espanhola, com glossas em línguas quéchua e aimará, com 400 desenhos ilustrativos, de tradição andina. Além da criação de um espaço de interlocução com o poder, a partir do lugar de indígena, a inserção do registro iconográfico, desenhado pelo próprio autor, marca o distanciamento de “El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno” em relação às crônicas escritas por cronistas espanhóis. A análise compreende uma abordagem metodológica inter e transdisciplinar que consiste na apresentação do autor indígena e a construção de seu lugar de enunciação; na caracterização do contexto colonial e do gênero Crônica de Índias, de modo a especificar o discurso do autor andino assim como do levantamento e discussão sobre algumas fontes orais e escritas com as quais o cronista dialoga, observando como se articulam de modo a dar inteligibilidade ao caráter das memórias andinas construídas por Guaman Poma. Assim Guaman Poma em seu escrito é uma referência pouco conhecida, ainda que fundamental para todos aqueles que queiram compreender a colonização linguística e cultural do Outro e as estratégias criativas de resistência, a partir do esforço por estabelecer um diálogo intercultural mediante a interseção da oralidade com a escrita. Trata-se também da possibilidade de

interlocução com aqueles que viveram a experiência da conquista e da colonização, durante sua implementação, e foram por ela afetados.

Na nova crônica e bom governo configura-se como um texto híbrido, composto de vários gêneros orais e escritos provenientes tanto das culturas andinas, quanto das culturas ocidentais. Termos usados pelos estudos culturais, na pós-modernidade (alguns criados nela), tais como hibridismo, mestiçagem, mescla etc., emergem naturalmente, na tentativa de qualificar e compreender o manuscrito, mas dizem pouco sobre a construção da memória em Guaman Poma, cuja urgência é explicitada por ele já que não comportam o conflito violento, as práticas de coerção e as relações de poder que caracterizam o contexto colonial. Estes conceitos se mostram insuficientes, algumas vezes contraditórios em sua polissemia, sem que se possa chegar a uma denominação sobre esse tipo de memória. Como articula Gondar (2005: 12).

Por trás da permanência enganadora de um vocabulário (...), seria necessário admitir que diferentes configurações histórico-sociais, e mesmo saberes diversos que surgem em uma mesma época e em uma mesma sociedade, são capazes de produzir concepções distintas [de um conceito], conforme os problemas que pretendam responder.

De acordo com Gondar (2003: 32), “a memória pode ser um instrumento de poder. Todo poder político pretende controlar a memória, selecionando o que deve ser lembrado e o que deve ser esquecido”. Seguindo o pensamento de Foucault, a autora também argumenta que o poder não somente administra lembrança e esquecimento, mas que fabrica, ele mesmo, as próprias lembranças (GONDAR, 2003: 32). A discursividade de Guaman Poma se configura, desse modo, um ato que exerce um contrapoder.

Em sua crônica, Guaman Poma mencionou que o Tahuantinsuyu teria sido doado aos espanhóis, negando que os povos andinos tivessem sido dominados em uma guerra justa, e

sim, que teria havido a busca do estabelecimento de relações de reciprocidade entre eles (PEASE, 1994: 317). Ele entendeu a dinâmica do mundo colonial através de estruturas mentais indígenas, procurando transformar a sociedade em que vivia.

Por ser índio ladino, ou seja, índio alfabetizado e cristianizado pelos espanhóis, nosso cronista expôs em sua carta muitas histórias bíblicas, como por exemplo, a de Adão e Eva como sendo o casal original do mundo andino. Nesse período, os homens teriam tido maior conhecimento do verdadeiro Deus e com o passar do tempo teriam deixado essa crença, tornando-se idólatras. Mesmo diante desse pensamento cristão, podemos afirmar que nosso autor não esqueceu sua identidade andina, pois sua obra trata-se de um diálogo entre dois mundos, em que essa história bíblica se confunde com a visão milenarista e cíclica do tempo andino. Assim, ele acreditava que o mundo ocidental tinha quatro idades antes de Cristo como no mundo andino antes dos Incas, ou seja, a primeira idade, a de Adão e Eva; a segunda, a de Noé; a terceira, a de Abraão; e a quarta, a de David; e Cristo simbolizaria a quinta idade, bem como, os Incas na civilização andina (YARANGA VALDERRAMA, 1991: 70).

Na primeira parte de sua crônica, intitulada a “Nueva Coronica”, Guaman Poma descreveu tais idades da criação dos índios; abordou a história dos reis Incas, das coyas (rainhas), dos comandantes; tratou dos meses do ano, dos ritos e cerimônias; dos enterros e das acllas (“escolhidas” para servir aos templos); da justiça, das festas e da organização do governo incaico; e por fim, escreveu sobre a conquista do Tahuantinsuyu por Pizarro e as guerras civis. Na segunda parte, com o título de Buen Gobierno, tratou dos governos dos nove primeiros vice-reis e dos grupos sociais que havia na época, como por exemplo, os religiosos, os funcionários da Audiência, os corregedores, os soldados, os encomendeiros, os curacas, índios comuns e escravos negros. Traçou também considerações a respeito da política colonial e propôs novas soluções.

Guaman Poma passou muitos anos escrevendo sobre seus antepassados baseado na tradição oral, que recolheu durante suas viagens por todo o Tahuantinsuyu. Discorreu sobre as primeiras gerações de índios, que segundo o cronista, eram seres que não sabiam se vestir e viviam em cavernas. Passado algum tempo, aprenderam a plantar e a irrigar a terra. Trabalharam-na e construíram casas e fortalezas. Também conheceram o ouro e a prata, que usavam para fazer enfeites. Depois de terem domesticado alguns animais, passaram a criar llamas, alpacas e guanacos, dos quais aproveitavam a lã para fazer roupa. A população multiplicou-se e conquistou toda a região andina muito antes dos Incas, os últimos governantes dessas terras antes da chegada dos espanhóis. Dedicaram-se a observar os astros para controlarem os períodos de semeadura e colheita, já que eram povos agrícolas. Segundo Guaman Poma, esses conhecimentos foram passados de geração a geração. Por serem muito trabalhadores havia comida e gado em abundância.

Ao longo de sua crônica, aproveitou para deflagrar severas críticas aos espanhóis, expondo seu descontentamento em relação ao cotidiano colonial e pedindo soluções a Felipe III. Guaman Poma representou seu mundo não só por intermédio da escrita, mas também através dos desenhos oriundos da mescla de traços culturais andinos a concepções mentais europeias. O resultado desse encontro/desencontro cultural está expresso nos desenhos que espelham os anseios de um povo em defender-se das atrocidades praticadas por uma sociedade totalmente distinta da sua. Desse modo, desenvolveu o que François Hartog chama de retórica da alteridade, pois “se a narrativa se desenvolve entre um narrador e um destinatário implicitamente presente no próprio texto, a questão é então perceber como ela ‘traduz’ o outro e como faz com que o destinatário creia no outro que ela constrói” (HARTOG, 1999: 228).

Os desenhos de Guaman Poma foram feitos com traço firme e de grande expressão. Muitos consideram que seu estilo tinha

influência europeia e no que se refere a seus desenhos em que aparecem santos ou ilustrações cristãs, não há o que negar. Porém, há estudos que provam que seus desenhos eram iguais aos produzidos por artesãos andinos nos keros. (BALLESTEROS GAIBROIS, 1978: 41). Significa que ele utilizava um estilo próprio para tentar familiarizar-se com a cultura espanhola e poder defender os índios do colonialismo e ajudar no resgate de sua identidade e de um lugar dentro da nova sociedade colonial.

Em pesquisa realizada sobre os estudos para o mestrado observei que alguns de seus desenhos, como por exemplo, o da portada de sua crônica, percebe-se que ele distribuiu hierarquicamente a figura do Papa, que fica no alto e à esquerda, a do rei, que está ligeiramente mais abaixo e à direita e, por último, ele próprio de joelhos em postura de respeito frente à autoridade religiosa e real. Dessa maneira, ele demonstrou conhecer a distribuição de poder segundo as normas europeias. No centro, ele apresentou os símbolos das coroas de Castela e Aragão e do lado esquerdo na parte inferior do desenho as suas iniciais em destaque. O relato da conquista espanhola em Cajamarca foi descrito e desenhado em detalhes por Guaman Poma. O encontro de Francisco Pizarro e Atahualpa ocorreu em 1532 e começou com uma tentativa de reciprocidade, prática amplamente conhecida pelos Incas, mas terminou em guerra. O motivo para o início da batalha sangrenta teria sido o fato de Atahualpa ter jogado a Bíblia sagrada ao chão. Ofendido, o Frei Vicente Valverde, queixou-se a Pizarro, que imediatamente ordenou o ataque. Atahualpa foi prontamente capturado e o alvoroço foi tremendo. Índios correram para todos os lados, fugindo dos tiros de arcabuzes e das patas dos cavalos e outros ficaram paralisados pelo terror. A grande maioria das pessoas que se encontrava na praça de Cajamarca, pereceu aí mesmo (XEREZ, 1985: 112-113). Observe a figura:



Fig. 1 – El Premier Nueva coronica y buen Gobyerno, por Don Phelipe Guaman Poma de Ayala.

Espero aqui demonstrar que a memória de Guaman Poma se conjuaga com o projeto de “buen gobierno” e se configura, por um lado como produto de fronteira e resistência ativa e, por outro, como a construção de outra ordem social, trespassada pelo reconhecimento da heterogeneidade, em que se estabelecem outras relações entre as diferentes culturas, pois o autor, no jogo de forças que representa a negociação discursiva e a negociação de

memórias e identidades, produz um pensamento crítico, elaborando contradiscursos e uma contraproposta para a conformação da sociedade colonial. Estas considerações se reúnem na perspectiva de que Guaman Poma elabora memórias de fronteira e como tal são dialógicas, se constituem em tensão que vai do estranhamento causado pela heterogeneidade ao hibridismo característico à porosidade inerente ao contexto fronteiriço.

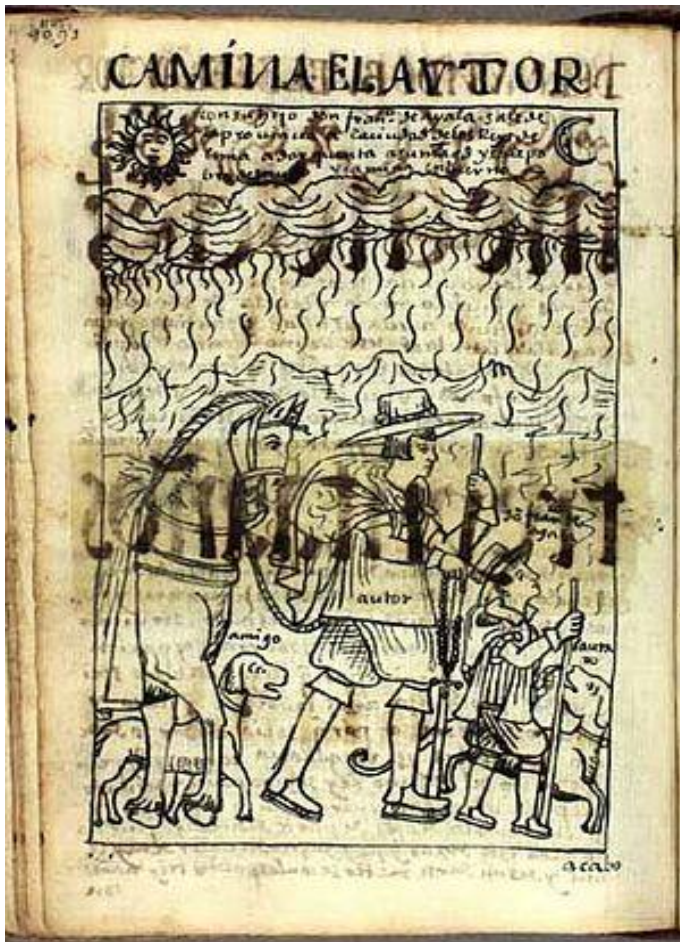


Fig. 02 – Camina el autor con su hijo don Francisco de Ayala, sale de la provincia a la ciudad de Los Reyes de Lima, a dar cuenta a Su Majestad, y sale pobre, desnudo, y camina en invierno guiado. Don Francisco de ayala amigo Lautaro.

Prestem atenção nessa cena, que chama muita atenção o capítulo “Camina el autor” (Fig. 02), o cronista narra sua chegada a Lima. Entendo que esse capítulo é emblemático das transformações que seus deslocamentos acarretam. Adorno (1992: 64) sugere que foi com base nesse relato que ele emendou a obra inteira e ainda que “muitas de suas preocupações obsessivas surgem da sua última estada na capital vice-reinal” (ADORNO, 1992: 65). Segundo seu próprio relato, a decisão de ir até Lima se dá pelo fato de que, ao retornar à província natal de San Cristóbal de Suintunto e Santiago de Chipao, ao norte do Tawantinsuyo, após uma longa ausência viajando pelo Reino do Peru, Guaman Poma foi expulso pelos corregedores Pedro Lopez de Toledo e Juan de León Flores e se viu substituído na administração de sua porção de terra; viu seus filhos e filhas nus servindo a índios pecheros (índios tributários; eram pobres, ‘gente baixa’, obrigados a pagar um tributo, uma taxa fixa de mais ou menos 8 pesos por pessoa, dependendo de cada corregedor. Na hierarquia, um pechero era considerado um ‘mandón’ menor) e não foi reconhecido por seus familiares:

del mundo vuelve el autor a su casa (...). Treinta años estando sirviendo a su Magestad y halló todo en el suelo, y entrándole en sus casas y sementeras y pastos y halló a sus hijos e hijas desnudos sirviendo a indios pecheros, que sus hijos y sobrinos y parientes no le conocieron, porque llegó tan viejo sería de edad de ochentas años, todo cano y flaco y desnudo y descalzo (...). Estaba muy cansado y pobre, y que no tenía un grano de maíz ni cosa alguna (...); luego le dijo al dicho corregidor Juan de León Flores, este dicho corregidor le mandó llamarle el dicho autor y el dicho corregidor pasado Pedro López de Toledo, entonces el dicho autor le notificó de cómo tenía oficios y cargos, y de cómo era cacique principal y mayor de la dicha provincia (...); notificado de todo ello responde el corregidor pasado Pedro López de Toledo, dijo que era mentira y merecía castigo (...). (POMA DE AYALA, 2005: 888 [1094;1104], 890 [1097;1107], 891 [1099;1109])¹

O não reconhecimento tanto por parte das autoridades como por parte da própria família compele Guaman Poma a

deslocar-se uma vez mais, empreendendo a viagem até Lima: “diante do choque de ver sua existência anulada em Santiago de Chipao e San Cristóbal de Suntunto, Guaman Poma decidiu ir diretamente até Lima, para avisar sua majestade, ou seja, para entregar seu livro terminado” Adorno (1989: 65). Nas palavras do cronista: “y así torno el dicho autor outra vez a su camino, a darle el aviso y remedio que ponga su Magestad, y así otra vez tornó a caminar, salió muy pobre” (POMA DE AYALA, 2005: 894 [1105;1115]. Segundo o cronista andino, por cada cidade que passava, no caminho até Lima, via-se confirmado o somatório de abusos, miséria, maus tratos e injustiças sofridos pelos índios.

Neste fragmento, o autor também valoriza seus esforços por oferecer ao rei um relato das faltas cometidas contra a doutrina cristã, com objetivo de que pudesse ser feita justiça e reparação. Já ao chegar à “villa rica de Oropesa de Guacambilca”, Guaman Poma se espanta e relata maus tratos aos índios.

Relata que entró a la iglesia y salió a la plaza; dice el dicho autor que estaba espantado e admirado de ver en aquella plaza tantas bofetadas y pescozadas a los pobres principales, a unos les llamaban caballos, perros, los cuales principales y de muchas maneras les maltrataba a los demás indios pobres (...) (POMA DE AYALA, 2005: 899 [1113;1123]).

¹ Tradução: Do mundo volta o autor a sua casa (...). Após Trinta anos estando servindo a sua Majestade e encontrou tudo no chão, e entrando em suas casas e plantações e pastos e encontrou seus filhos e filhas nus servindo a índios pecheros, que seus filhos e sobrinhos e parentes não o reconheceram, porque chegou tão velho estaria com oitenta anos, de cabelo todo branco e magro e sem roupas e descalço (...). Estava muito cansado e pobre, e que não tinha um grão de milho nem coisa alguma (...); depois lhe disse ao dito corregedor Juan de León Flores, este dito corregedor mandou chamar o dito autor e o dito corregedor anterior Pedro López de Toledo, então o dito autor lhe notificou de como tinha ofícios e cargos, e de como era cacique principal e maior da dita província (...); notificado de tudo isso responde o corregedor anterior Pedro López de Toledo, disse que era mentira e merecia castigo (...).

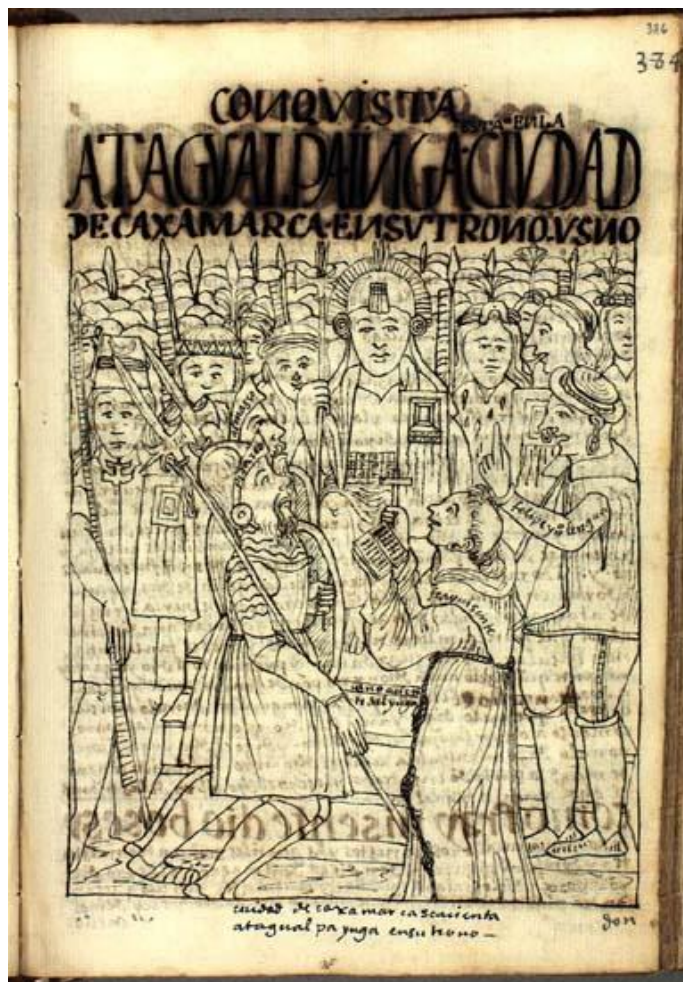


Fig 03 – Negociações entre os senhores de terras.

Na segunda figura aqui analisada, o Inca aparece em posição de destaque, pois até o momento anterior ao ataque espanhol ele ainda é o senhor dessas terras. Com o uso do interprete começam as negociações entre os grandes senhores. Conquista · Atahualpa Ingá está em la cuidad de Cajamarca em su trono, Usno · Almagro · Felipe Indio, lengua Fray Vicente [Valverde]. Usno, trono. Asiento del Inga · se sienta Atahualpa Inga en su trono. Em todo o processo de encontro/desencontro cultural sempre há o grupo vencedor e o

perdedor. Pizarro solicitou um resgate imensurável pela liberdade de Atahualpa, mas resolveu condená-lo à morte, mesmo depois de ter recebido todo o montante de ouro e prata que havia exigido. Atahualpa sabendo de sua sentença rogou a Pizarro por sua vida. O pedido de Atahualpa não foi levado em conta, pois Pizarro estava resolvido a solucionar todos os seus problemas, pondo fim à vida do Inca. Atahualpa foi retirado da prisão e ao som de trombetas levado para a praça, onde o amarraram a um pau. Enquanto isso, um religioso ia consolando-o e predicando-lhe, por meio de um intérprete, os ensinamentos da fé cristã. Estando ele condenado a morrer na fogueira, nos últimos instantes pediu para ser batizado, a que foi prontamente atendido e por isso, conseguiu morrer garroteado, livrando-se de ser queimado vivo. Mesmo assim, depois de cumprida a sentença, ainda lhe atiraram fogo à roupa para que se queimasse também parte da carne. Seu enterro foi assistido por Pizarro e seus companheiros, com direito a cruz e demais aparatos religiosos cristãos, sendo por fim enterrado numa Igreja, como verdadeiro espanhol (SANCHO DE HOZ, 1986: 68). O assassinato de Atahualpa, representado na terceira imagem, significou a desestruturação do mundo andino e a conquista espanhola demonstrou como a falta de conhecimento do outro pode gerar um desencontro cultural de conseqüências desastrosas, algo visível e terrível para Guaman Poma.



Fig 04 – Conquista córtanle la cabeza a Atahualpa Inga, umanta cuchun. Murió Atagualpa en la ciudad de Cajamarca.

Guaman Poma também expressou suas idéias em relação aos religiosos, que na sua concepção podiam ser péssimos exemplos de comportamento, como observamos na quarta figura. Mas, por outro lado, em se tratando de jesuítas, podiam ser responsáveis por uma evangelização caridosa como a que aparece na figura cinco. Nesse ponto, sua experiência enquanto ajudante de padre jesuíta fez com que ele depreciasse o outro que pouco

conhecia e interpretasse sua conduta de acordo com os pressupostos dos religiosos da Companhia de Jesus. Guaman Poma baseou-se nas histórias contadas pelos jesuítas sobre o fracasso das primeiras tentativas de evangelização. É certo, que nos primeiros tempos, os religiosos que chegaram à região andina se confundiram com soldados, visto que, conforme Lockhart, estes estavam interessados em obter ganhos econômicos e preferiam guerrear do que propagar a fé. Isso acontecia porque os sacerdotes seculares tinham menos regalias que os regulares, ganhavam pouco e acabavam por tornar-se ávidos por riquezas.

Já os frades que pertenciam a Ordens religiosas tinham o apoio de suas Congregações e vinham com planos pré-estabelecidos para desenvolver as suas missões. Algumas dessas ordens receberam encomiendas e ajuda do Estado, o que facilitou o desenvolvimento de suas tarefas no Novo Mundo (LOCKHART, 1968: 50-56). Apesar dos confrontos entre o clero regular e o clero secular, a partir de 1610, a Companhia de Jesus conseguiu empreender sua campanha de cristianização e nosso cronista enalteceu o sucesso de tal ação catequética.

A apropriação da escrita como instrumento de poder, no mundo ocidental, deu-se através de um longo e complexo processo, mediante o qual a escrita adquiriu prestígio e passou a ser um lugar privilegiado de produção de saber e desenvolvimento do conhecimento, sinônimo de civilização, no confronto com outros mundos. A ausência da escrita alfabética foi associada a primitivismo e a pouca complexidade do pensamento; o analfabetismo, interpretado como sinal de atraso e o analfabeto considerado incapaz de realizar operações e elaborar pensamentos complexos. Pacheco (1992: 28) adverte, porém, que “por haver desenvolvido – em algumas ocasiões de maneira assombrosamente eficiente – as potencialidades da oralidade, sociedades e culturas ‘iletradas’, ‘analfabetas’ ou ‘ágrafas’, na realidade, não deveriam ser descritas como carentes de escrita, mas como relativamente independentes dela”. No século XVI, o livro adquire alto prestígio e

a escrita, associada ao sagrado, torna-se emblema de civilização e de acesso ao conhecimento. Com a chegada dos conquistadores, os povos que viviam na América entraram em contato com essa modalidade de uso da língua. Ao perceber a ausência de um código escrito nos moldes europeus, os espanhóis usaram essa ausência como justificativa da dominação e manipulação dos povos supostamente ágrafos. Como documento e registro, o livro era também receptáculo e guardião da memória:

as atribuições da escrita (...) a convertem em valioso instrumento de comunicação: ao estar fixada num recipiente portador de signos tangíveis, serve para preservar a memória do esquecimento, confere permanência ao conhecimento e cumpre assim a função histórica de relacionar passado, presente e futuro. Além disso, dá coerência e ordena a informação. (QUISPEAGNOLI, 2006: 157).

Por ocasião da conquista e colonização da América, a ocupação e exploração dos territórios americanos e a miscigenação das culturas e dos povos que habitavam esses territórios, como em qualquer evento histórico e social, foram mediadas pela linguagem, em meio a práticas discursivas que as apoiavam e constituíam. Um divisor importante entre mundos e culturas tão distantes e sua produção discursiva foi, portanto, a introdução da escrita, suas diversas formas e usos. Dessa inserção originou-se variada e imprevisível produção textual, no novo contexto social, político e histórico que emergia. A dominação ocidental na América teve, assim, a escrita como salvo-conduto e foi usada como meio de exploração e um dos instrumentos que consolidou o poder colonial. Desse modo, escrita e poder caminharam juntos ao longo da história, enquanto a oralidade ficou em segundo plano, caracterizada pelo desprestígio e a ineficácia como meio de produção e saber, registro de memória e legitimidade de ação no mundo social. A escrita é inserida nas sociedades andinas e opera como fronteira entre essas e a sociedade europeia. Ao mesmo

tempo que adquire valor cultural e histórico, a escrita, associada ao sagrado, assume o papel de portadora da voz divina e se estabelece como verdade, legitimando práticas e ações sociais, que em última instância, serviam ideologicamente à consolidação do poder político colonial na América (QUISPE-AGNOLI, 2006). A tecnologia da escrita, aliada ao sagrado, reorganiza a vida de milhares de sujeitos que não a conheciam tal qual se lhes apresentava e a ela foram subordinados.



Fig. 05 - Padre Muy bravo y colérico padre contra los caciques principales y contra sus indios, porque le defienden a las solteras y doncellas le mata de palos a los indios doctri



Fig – 06. Padre los padres de la Compañia de Jesús, santos hombres en todo el mundo, que aman y hacen caridad, y dan lo que tienen a los pobres, más en este reino · confíesame padre de todos mis pecados, no me preguntes de las guacas, idolos y por amor de Jesucristo y de su madre Santa Maria, absólveme y no me echas por la puerta, ten misericordia de mi ánima · si los dichos Reverendos Padres fuesen doctrinando evangelios, y predicasen pasiones de Jesucristo, y de la Virgen María, y de todos los santos, y día del juicio, y de la sagrada escritura, no se huirían los indios

Os problemas vividos pelos grupos indígenas durante a colonização espanhola estavam ligados às ações abusivas de padres e funcionários da coroa, o que nosso cronista demonstrou ao longo

de grande parte de sua obra. Ele equiparou os funcionários espanhóis a animais que apenas queriam devorar os pobres índios, pois por serem soberbos e não temerem a Deus eles achavam que podiam explorar e humilhar essa pobre gente.



Fig. 08 Pobre de los indios, de seis animales que comen, que temen los pobres de los indios en este reino: corregidor, sierpe; amallapallay que llatana uaycho por amor de Dios rayco [no me hagas, que tengo que dar cosas tan grandes por amor de la causa de dios]; tigre, españoles del tambo; león, encomendero; zorza, padre de la doctrina; gato, escribano; ratón, cacique principal; estos dichos animales que no temen a Dios desuelan a los pobres indios en este reino, y no hay remedio pobre de Jesucristo.

Aqui o cronista assume um discurso apelativo e descreve incessantemente os abusos cometidos por vários espanhóis e clérigos, encontra-se, como pode ser observado na oitava linha de baixo para cima na Fig. 23 e nos fragmentos retirados do fac-símile digitalizado pela Biblioteca Real da Dinamarca e da versão em papel de Franklin Pease uma sentença em que o autor enuncia: “y ancí soy todos vosotros” ou “y ancí sos todos vosotros”. No fac-símile é notória a superposição de “y” e “s” de modo a gerar diferentes interpretações. Na primeira, Guaman Poma se identifica com os espanhóis, “mediante a personificação de diversas vozes coloniais”, como o quer Quispe-Agnolli (2006: 265) e na segunda ele mantém o tom de acusação aos espanhóis, diferenciando-se deles, como o interpretou Franklin Pease (2005: 786 [950; 964]). Os padres não respeitavam nem as mulheres nativas e por isso, nosso autor os denominou seres desprezíveis que não merecem ser respeitados. Junto com os demais funcionários espanhóis eles converteram a vida dos povos andinos em um verdadeiro suplício.

Quispe-Agnolli (2006: 265) argumenta em favor da versão: “y ancí soy todos vosotros”, como se Guaman Poma tivesse feito a correção de “sos” para “soy”. Para a autora, por meio dessa enunciação, o cronista vai ao encontro do colonizador, “fundindo-se com o outro colonial coletivo, europeu e ameríndio”. Já a versão pela qual optou Pease “y así sois todos vosotros”, ao usar o pronome “sois”, adviria de o fato do cronista ter corrigido o “y” pelo “s”, correspondendo ao pronome “sos”. Contextualmente esta parece ser a versão que faz sentido, já que o autor recrimina os espanhóis. Entretanto, poder-se-ia relacionar a primeira enunciação “soy” (logo após corrigida para “sos”) como um ato falho do autor que se veria refletido numa comunidade mais ampla, que não excluiria espanhóis ou indígenas, mas sim que abarcaria todos como seres humanos.



Fig. o8 - Consideración como el mal tratamiento de los corregidores y padres los indios e índias pobres están en su tierra sin consideración de ello, y no temen a Dios, ni a la justicia de Su Majestad soberbia.

Guaman Poma não conseguiu entender mais o seu próprio mundo, pois tudo aquilo que ele tinha como certo se inverteu com a chegada dos espanhóis. O seu olhar sobre o outro se estendeu aos demais grupos indígenas e Guaman Poma demonstrou isso através do conhecimento de diversos dialetos, bem como, dos costumes culturais desses povos, pois com tanta mudança era necessário

tentar redescobrir o próprio ser andino. Sua obra mostra uma progressiva tomada de consciência da realidade indígena e, segundo Roger Zapata, aparece como um testemunho da inconformidade com o regime colonial (1992: 210).

Guaman Poma utilizou então a linguagem escrita e visual para expor seu descontentamento diante de um mundo que mal reconhecia como seu. A alteridade aparece na relação dele com espanhóis e também com os grupos andinos, pois esses dois mundos se apresentaram como fonte de descobertas e estranhamentos, visto que muita coisa havia mudado durante o período colonial e por isso, ele sempre expressava que seu mundo estava “al revés”, ou seja, virado ao contrário. Aqueles que outrora tinham sido senhores, hoje se submetiam aos agravos de “encomenderos” e de homens comuns de suas próprias comunidades ávidos por ganhos. O cronista procurou através de sua obra solicitar o auxílio do rei para acabar com esse processo de desestruturação cultural e, de certo modo, sua mensagem refletia uma necessidade de resistir e ao mesmo tempo adaptar-se ao novo para não sucumbir.

Referências

ADORNO, Rolena. Guaman Poma. Literatura de resistencia en el Perú colonial. México: Siglo veintiuno editores, s.a., 1991.

_____. Cronista y príncipe. La obra de Don Felipe Guamán Poma de Ayala. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992.

FOUCAULT, M. A microfísica do poder. Rio de Janeiro: Graal, 2000a. Tradução de Roberto Machado

GONDAR, Jô. Memória, poder e resistência. In: GONDAR, J. E BARRENECHEA, M. Memória e Espaço: trilhas do contemporâneo. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2003.

GRUZINSKI, Serge. O pensamento mestiço. São Paulo: Companhia das Letras, 2007

LIENHARD, Martin. La voz y su huella. Ciudad de la Havana: Casa de las Américas, 1990.

_____ (org.). Testimonios, cartas y manifiestos indígenas (desde la Conquista hasta comienzos del siglo XX). Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1992.

LÓPEZ-LENCI, Mercedes Yazmín. El Cusco, paqarina moderna: cartografía de una modernidad e identidades en los Andes peruanos (1900-1935). Lima: Fondo Editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2007

PACHECO, Carlos. La comarca oral, la ficcionalización de la oralidad cultural en la narrativa latinoamericana contemporánea. Caracas: Talleres de Anuco Ediciones, CA., 1992.

POMA DE AYALA, Felipe. Nueva corónica y buen gobierno. Lima: Fondo de Cultura económica, 2005.

III – Migrações

Idiomas hegemônicos, línguas subalternas: Lugar de enunciação, corpo e produção de conhecimento *sobre e desde* o Haiti

Pâmela Marconatto Marques
Maria Elly Herz Genro

Considerações preliminares: Sobre cadernos de campo e viradas epistemológicas¹

Em março de 2018, a experiência de campo em solo haitiano que ancora este estudo completará dez anos. Dez anos, conforme se conta no Haiti, é o tempo que o *Mapou*, árvore sagrada do vodu - habitat de *Gran Bwa*, guardião das florestas - leva embaixo da terra, fortalecendo suas raízes, até que irrompa na superfície para jamais deixar de crescer ao longo de sua vida. É, portanto, tempo auspicioso para que os cadernos de campo com as vivências daquela jovem cientista social que aos vinte e três anos fez sua viagem de descobrimento ao Haiti sejam revisitados e possam vir à tona como o *Mapou*: vigoroso e jamais pronto, sempre a desdobrar-se nesse mundo.

¹ Um vez que esse ensaio é desdobramento da tese de doutorado de uma das autoras (Pâmela) sob orientação da outra (Maria Elly), decidimos manter a narrativa em primeira pessoa quando disser respeito ao trabalho de campo realizado por Pâmela no Haiti. Em todos os demais momentos, optamos pela primeira pessoa do plural, evidenciando o encontro colaborativo em que está assentado.

Em 2007, meu primeiro ano no Mestrado em Integração Latinoamericana pela Universidade Federal de Santa Maria, tomei parte em um grupo de pesquisa que se propunha a estudar o que a Organização das Nações Unidas vinha chamando “Países Menos Avançados”. Tratavam-se dos cinquenta países apontados como os mais pobres do mundo, de acordo com critérios tais como “*baixa renda, debilidade dos recursos humanos e vulnerabilidade econômica, acentuados por desastres naturais ou guerras civis*”. Dentre esses países, constituídos por uma maioria africana, o Haiti era o único latino-americano. Essa informação, somada ao fato de que, naquele momento, o Brasil já liderava a Missão de Estabilização das Nações Unidas enviada ao Haiti (MINUSTAH) e que um grande contingente militar partiria de Santa Maria, cidade onde eu residia, levou o grupo a focar a pesquisa no país caribenho.

Ao final daquele ano, respondendo às demandas por mais acesso à informação sobre o Haiti e a missão, que começaram a surgir entre as famílias dos militares enviados, nossas atividades se desdobraram com a criação do Projeto Brasil-Haiti, sediado na Faculdade de Direito de Santa Maria e ligado ao Instituto de Pesquisa canadense *International Development Research Centre* (IDRC).

Foi nesse contexto que, no início de 2008, com o apoio do Ministério das Relações Exteriores e junto a outros pesquisadores e uma equipe jornalística, tive a oportunidade de estar, pela primeira vez, na *Terra de montanhas*².

Na iminência dos dez anos desse evento, percebo o caráter de continuidade que meu ingresso no país estabeleceu com a Missão naquela ocasião. Desde a obtenção do visto consular necessário ao ingresso no país até as providências para que eu pudesse receber atendimento médico junto à base militar brasileira - quando, deslumbrada com meu primeiro mergulho no mar do

² Significado de Haiti - ou melhor, Ayiti - em idioma arawak, falado pelos tainos, etnia indígena majoritária na região quando da chegada do colonizador europeu.

caribe, pisei, descuidada, numa colônia de ouriços do mar que me rendeu dezoito espinhos encravados no pé direito – toda burocracia resolveu-se rápida e facilmente.

Liderada por um dos internacionalistas mais prestigiados do Brasil no que se refere ao Haiti, nossa equipe esteve sempre tão cercada de cuidados quanto vigiada e controlada pelo aparato institucional à disposição em Porto Príncipe. Desse modo, lá eu tive uma “agenda” a ser obedecida e mal pude caminhar sozinha pelas ruas de Pétienville, bairro onde ficamos hospedados inicialmente.



Figura 1. Domingo. Pétienville, 2008.

Fonte: acervo da autora



Figura 2. Madam Sarah. Mercado de rua. Pétioville, 2008.

Fonte: acervo da autora

Nos registros localizados em meu caderno de campo descrevendo algumas de minhas caminhadas exploratórias em Porto Príncipe, fica evidente a mediação constante dos militares, presente no relato por meio de referências técnicas que vão da composição do solo à matriz energética haitiana:

O solo do Haiti é rico em calcário, matéria prima para a fabricação de cimento, o que explica as fileiras intermináveis de casinhas brancas, muito pequeninas e rudimentares, instaladas na descida dos morros e nas planícies. O contraste é dado pelo carvão, fonte de energia mais utilizada no país ante a inexistência de petróleo, gás natural e/ou condições para instalação de hidrelétricas ou captação de energia eólica. O colorido, por sua vez, está nos cabelos das mulheres e meninas, cuidadosamente

trançados e enfeitados com toda a sorte de adereços, nas roupas bem cuidadas e nos mercados de rua, que, mesmo percorridos apressadamente, constatee prolongarem-se por muitos quilômetros nas regiões de PettionVille e Jacmel, oferecendo aves, colchões, bananas, escovas de dente, serviços gerais e, pelo jeito, muita conversa. (Marques, 2008: pg.12)

A frustração causada por esse cerco inesperado – ou mal calculado por minha inexperiência – só foi dissipada quando a equipe dividiu-se e, junto de mais uma pesquisadora e da equipe jornalística composta por uma repórter e um cinegrafista, deixei Porto Príncipe rumo a Jeremie, cidade localizada na costa oeste do Haiti, nas imediações do Grand’Anse, um dos maiores rios haitianos. Lá, esperavam-nos três missionárias brasileiras³, uma delas socióloga, a outra bióloga e a terceira, enfermeira. Elas haviam sido contatadas pela equipe jornalística da comitiva santamariense, interessados que estavam em realizar uma série de reportagens sobre a atuação missionária brasileira no Haiti – todo Brasil no Haiti parecia estar engajado em missões. Uma vez estendido à nossa equipe de pesquisa, o convite para conhecer “o Haiti onde os militares não chegam” foi pronta e efusivamente aceito.

Além de mais liberdade, teríamos chance de coletar dados para a pesquisa sobre escravidão infantil, educação formal e gênero no Haiti rural, que conduzíamos naquele momento junto ao IDRC. A chegada a Jeremie foi devidamente documentada e, apesar de, à época, não estar claro para mim o motivo pelo qual a estada em Porto Príncipe vinha causando certo incômodo, aqui algumas pistas já podem ser pinçadas:

Ali, longe da cartilha das Nações Unidas, que determinava que bebêssemos apenas água engarrafada, restringíssemos ao

³ As missionárias estavam ligadas a uma das mais antigas congregações brasileiras, com atuação voltada ao provimento de educação formal para meninas e formação técnica e carismática para adolescentes do sexo feminino.

máximo a ingestão de qualquer produto orgânico, que vedava os passeios sem acompanhamento militar e proibia terminantemente a entrada em rios, senti-me menos *blanc* (como eles chamam os estrangeiros) entre os haitianos. Em nossa chegada, em plena Páscoa, as irmãs ofereceram-nos um prato delicioso feito com os temidos peixes secos ao sol, refogados com coração de palmito, algo muito comum nessa região. Notei que levava bastante gengibre e pimenta e comentei com as irmãs, satisfeita, que davam sabor especial ao prato. Responderam-me que os usavam em tudo para que “ficasse com cheiro e gosto agradável”. (Marques, 2008: pg. 39)

A mudança de ares e de mediação também fica patente na anotação registrada ao final daquela primeira semana:

Entrego-me, enfim, a olhar o cotidiano mais demoradamente, e constato uma vida que se faz bonita, vibrante e cheia de emoção partilhada nesses espaços que até agora eu apenas vi associados à degradação. Descubro, ainda na primeira semana, que as casas populares são pequenas porque usadas somente para dormir. Geralmente, uma casinha de um cômodo abriga mais de cinco pessoas que revezam-se no sono. Enquanto parte delas trabalha, a outra dorme. Assim, no Haiti, o dia não envelhece, como diria Manuel de Barros. A noite não tira as mulheres e os homens da rua. As refeições, o banho, as conversas, a preparação das crianças para a escola, até o amor e seus rituais parecem dar-se fora de casa, num espaço que é de todos, mas que comporta certa intimidade. Ontem mesmo, quando irmã Benedita⁴ e eu fomos ao encontro de uma das jovens que integra as reuniões das “animadoras populares” realizadas na casa da Congregação, flagramo-na em pleno banho, que tomava no quintal da casa, protegido da rua apenas por algumas plantas. Mesmo diante do meu susto, a jovem finalizou o banho sem solavancos e conversou com naturalidade com a irmã. O Haiti me parece agora não ter dentro, como diria Fernando Pessoa, parece ser fora e inteiro nessa “mostração”. (Marques, 2008: pg.51)

⁴ Os nomes aqui mencionados são fictícios.

Em Jeremie, acompanhando as irmãs em caminhadas noturnas pelo bairro, tive meu primeiro contato com uma cena que, seguidamente, voltou-me à cabeça nos anos que se seguiram: aglomerações de jovens com seus cadernos embaixo de postes de luz de postos de gasolina estrangeiros, único reduto iluminado à noite em Jeremie. Aquele seria meu primeiro contato com uma constatação que jamais deixaria de me gerar reflexão: há, no Haiti, um forte anseio – e esforço – pela educação formal.

A explicação que recebi de Irmã Tânia⁵ naquele dia (2008: pg.54) foi a de que aqueles jovens provavelmente estavam se preparando para as provas de admissão, previstas em três momentos do sistema educacional haitiano. A reprovação em uma dessas provas implicava não somente na impossibilidade de avançar de série, mas na necessidade de pagar uma taxa para ter chance de realizar novamente o teste. A taxa tornava-se maior na mesma proporção do número de reprovações contabilizadas pelo aluno. Ou seja: a punição para aquele que fosse reprovado era pagar o dobro, o triplo, cinco ou seis vezes mais que um colega sem reprovações para seguir estudando. Tratava-se, segundo a irmã, de um conhecido “sistema de seleção por eliminação”.

Enquanto Irmã Tânia explicava-me a situação – considerada por ela um absurdo, evidência do pressuposto elitista que atravessaria todo o ensino haitiano – irmã Helena, que havia chegado ao Haiti há poucos meses, pontuava que esse sistema favorecia os alunos aplicados em detrimento dos “preguiçosos”. Lembro do debate ter sido longo naquela noite. Irmã Tânia – exasperada, de acordo com minha anotação – lembrava que crianças e jovens mal tinham tempo de estudar, pois o turno dos colégios era integral e à noite não havia luz. Lembrou que, assim como havia jovens aglomerados sob postes de luz, havia crianças “empoleiradas nos telhados às cinco da manhã” para conseguir aproveitar os primeiros raios de sol e estudar.

De Jeremie, partimos rumo a Leyon, comunidade remota, às margens do Rio Grand’Anse, onde duas missionárias brasileiras

septuagenárias, Betina e Malvina, residiam há mais de vinte anos. As duas haviam decidido viver no Haiti na década de oitenta, inspiradas pelo vigor da teologia da libertação. Chegando ao Haiti, depararam-se com o vodu e logo perceberam sua onipresença na vida dos haitianos/as, sua importância para o laço comunitário. Passaram, a partir daí, a tomar parte nas celebrações e frequentar um *lakou*⁵, até se tornarem, elas próprias, praticantes.



Figura 3. Madame Lafferriere e sua casa-escola

Fonte: acervo da autora

⁵ A palavra *lakou* designa tanto um tipo de assentamento típico de comunidades africanas, onde um pátio central é compartilhado pelos moradores das casas dispostas a seu redor, quanto uma casa/comunidade voduísta.

Esse foi apenas um dos incontáveis relatos plenos do real maravilhoso de que fala Carpentier⁶ com que fomos presenteados pelas Irmãs. Ativas participantes da vida comunitária, falantes do créole mais perfeito que até hoje já ouvi falar um estrangeiro, por suas mãos pude conhecer, em Leyon, inúmeras escolas rurais, sobre as quais anotei:

(...)se parecem muitíssimo com as nossas, por seu aspecto de precariedade e certo ar de improviso. Talvez uma das principais diferenças esteja no fato de que praticamente não há escolas públicas por aqui e deve-se pagar uma taxa, ainda que simbólica, a essas escolas particulares, o que faz com que muitos pais enviem um único filho – geralmente o menino mais velho. Uma das escolas que visitei, a maior e de longe a que conta com melhor estrutura, era dirigida por uma senhora – Madame Laferriere – que, mãe de quatro crianças e sem condições de garantir educação formal a todas, decidiu converter sua própria casa em escola. Quando conduziu-nos até o local onde ainda hoje dorme, a cama de casal estava repleta dos pães que seriam servidos no lanche, aquele dia. (Marques, 2008: pg.92)

Durante todo o período em que acompanhei as atividades das Irmãs, notei que jamais mencionavam o Haiti usando o léxico que me era tão familiar, conhecido dos círculos institucionais que frequentava e que, ao falarem sobre o país, invariavelmente faziam referência à miséria, inviabilidade, fracasso, degradação, obscurantismo, ignorância, fragilidade, carência. Ao contrário, as Irmãs mencionavam vidas mantidas com muito trabalho e dignidade, fortes em seus laços comunitários e de compadrio, altivas e capazes de criar beleza e bem viver. Ao retornar a Porto Príncipe, onde o restante da equipe permanecia, minhas anotações registram *“a sensação de que havia visitado um outro país, diferente daquele*

⁶ Trata-se do romancista cubano Alejo Carpentier, autor de “O Reino deste mundo”, dedicado à Revolução Haitiana. Em visita ao país na década de 40, Carpentier apercebe-se do “real maravilhoso” que constituiria a vida cotidiana em Nuestra América e é considerado o precursor desse movimento literário que tem como expoente mais conhecido Gabriel García Marquez.

para o qual me haviam preparado, ou como se até agora eu estivesse vendo um filme com as legendas trocadas” (pg.98).

De volta ao Brasil, instalou-se em mim uma espécie de incômodo avassalador, ainda sem palavras, repercutindo em meu modo de produzir pesquisa sobre o Haiti e de estar na Universidade, de modo geral. Com o acirramento das imagens e discursos degradantes associados ao país caribenho por ocasião do Terremoto de 2010, parecia-me cada vez mais imperativo um acesso mais denso e complexo ao Haiti, a outras narrativas da nação – capazes de, entre outras coisas, habilitar-nos, brasileiros, Sul do mundo, a enfrentar dimensões espectrais de nossa própria realidade.

Depois de quase dez anos, vejo esse incômodo que se seguiu a minha primeira experiência em solo haitiano como momento paradigmático, em que, subterraneamente, como o *Mapou*, passei a experimentar algo que facilitaria, mais tarde, um giro epistêmico fundamental: **a sensação da perda de um léxico, de um idioma inteiro em que elaborava, até aquele momento, a produção de conhecimento sobre o Haiti, a perda das palavras com que interpelar o Haiti e a necessidade de uma nova sintaxe.**

Apenas dois anos depois de meu retorno, com meu ingresso no Programa de Pós-Graduação em Educação da UFRGS, passei a lidar sistematicamente com essa sensação. Em uma de nossas reuniões de orientação, a Professora Maria Elly Herz Genro desafiou-me a buscar fontes haitianas para respaldar o trabalho que eu pretendia realizar sobre a Universidade Pública do país. Até aquele momento, eu vinha debruçando-me sobre relatórios elaborados por organizações internacionais e autores da teoria crítica.

Levar a sério a sugestão de Maria Elly demandava que eu finalmente elaborasse o desconforto experimentado e realizasse uma dobra importante - de método e epistemológica - não somente em relação à produção hegemônica norte-centrada sobre o Haiti, mas também com relação às teorias críticas (inclusive as latino-americanas) que, ao falar de Haiti, na vasta maioria das vezes, faziam-no circunscrevendo a potência haitiana à Revolução de 1791,

como se apenas ali o Haiti pudesse contrapor-se à imagem de prostração e miséria imperantes. Mais: como se a única dissidência possível face às teorias hegemônicas fosse uma espécie de “promoção” com relação ao lugar a ser ocupado pelo Haiti nas narrativas produzidas, mantendo intacta sua condição de objeto da teoria social. Tomar o Haiti como fonte demandava concebê-lo como lugar de enunciação possível, capaz de desestabilizar, por sua simples forma – por sua simples aparição como fonte – a diferença colonial que alicerça sua subalternidade⁷.

Nesse esforço, foi necessário colocar-se no encalço da produção intelectual haitiana (e caribenha) e sondar seu empenho (polêmico?) em produzir-se no idioma do colonizador.

Escrever perigosamente desde o Haiti: sondagens sobre a irrupção crioula em língua francesa

O colonialismo, em sua retórica civilizatória, quando quis referir-se à barbárie, à ignorância, ao atraso em que se encontravam as nações que submetia, disse delas que eram “iletradas”, o que implicava não somente seu desconhecimento da escrita e leitura, mas também, e principalmente, seu desconhecimento do Deus cristão. Daí o modo como as campanhas “antisupersticiosas” no Haiti sempre perseguiram, a um só tempo, *vodu* e *créole*. Os processos de escolarização nesses espaços seriam, em virtude disso, atravessados por técnicas de controle do corpo e da vida dos colonizados de tal forma que o êxito no domínio do idioma colonial e sua conversão ao cristianismo garantia ao sujeito “embranquecimento” e, com isso, melhora em seu status social.

Assim, falar com perfeição o francês em terras haitianas parece carregar algo de traição, ser mal visto entre as classes

⁷ Essa segunda dobra eu somente conseguiria elaborar mais tarde, já no doutorado em Sociologia, graças à disciplina de “*Racismo no Debate Pós-colonial*”, ministrada por meu orientador, José Carlos dos Anjos.

populares, atribuído a uma elite “dobradiça”, pronta a abandonar as tradições de matriz africana pelo poder que lhe atribuía a boa administração do legado europeu. Apesar de ambos figurarem na Constituição haitiana como idiomas oficiais, trata-se notadamente de uma relação assimétrica e de interdição.

O francês é idioma do Estado, das Organizações Internacionais, da imprensa hegemônica, das Universidades, dos *blanc*, das igrejas dos *blanc*, idioma em que a exclusão é elaborada e enunciada. O créole, por sua vez, é o *poto mitan*⁸ da vida cotidiana, como confirma o testemunho do premiado romancista haitiano Dany Laferrière:

Antes de ir à escola, em Petit-Goâve onde passei minha infância com minha avó, eu falava principalmente créole. (...) toda a vida cotidiana acontecia em créole. É a língua que falo sem pensar. E foi nessa língua que descobri que existia uma relação entre as palavras e as coisas. Em créole há palavras que eu adoro ouvir, palavras boas de ter dentro da boca. (Laferrière, 1999)

Língua das avós, da casa, das *audiances*⁹ quando cai a noite, idioma em que se celebram os rituais vodu, em que se planejou e coordenou a maior revolução de escravos da história (da diáspora) africana, em que se compõem as canções de trabalho que ditam o ritmo dos mutirões, dos espirituosos e irônicos ditados populares. Não por acaso pilar de resistência, foi perseguido, proibido, temido pelos poderosos. O *créole* carrega a energia e a vitalidade da oralidade. É movimento, performance, nutre-se do dinamismo vital da voz, da palavra e do corpo. Está mais próximo do teatro encenado que da narrativa escrita.

Revisando diários de campo, encontramos algumas anotações pontuais importantes sobre o *créole*. A primeira delas,

⁸ A expressão em créole refere-se ao ponto central de um templo vodu, por meio do qual o mundo dos vivos conecta-se ao dos espíritos e dos loas.

⁹ Tratam-se de sessões de contação de histórias, geralmente ao redor do fogo e comandadas pelo avó, avó ou outra figura mais velha, muito comuns sobretudo na zona rural haitiana.

dias depois de minha chegada a Porto Príncipe, em Março de 2008, registrando o desprezo com que uma destacada figura ligada ao corpo diplomático brasileiro ordenava, nas aulas de português que ministrava voluntariamente a haitianos/as interessados/as, que “*não se falasse na minha aula aquela coisa horrorosa, que nem língua é*” (Marques, 2008: pg.12).

A segunda anotação, de abril de 2015, aparece como atualização da primeira, mas desta vez em solo brasileiro. Também será dita por uma professora voluntária de português para imigrantes, embora o tom seja menos de desprezo que de espanto, depois de sua primeira aula, preparada em francês: “*mas eles não falam francês coisa nenhuma! Eles falam uma outra coisa*” (Marques, 2015: pg 18). Em ambas, o francês – falado por brasileiras – aparece para interditar o *créole*, contestar sua legitimidade, medi-lo e descredenciá-lo enquanto idioma viável. No lugar da força de lei e do discurso de ódio com que contaram outrora as perseguições oficiais ao *créole*, as censuras destacadas vêm bordadas de benevolência e, emitidas supostamente por *bon bagays*¹⁰, amortizam as possibilidades de resposta, ainda que não as anulem. Foram incontáveis as vezes em que testemunhei o *créole* ser mobilizado em momentos críticos, quando algo devia ser dito ou decidido à revelia da presença estrangeira francófona. Assumia, nesses momentos, todo o vigor de ruído. Produzia mal estar, gerava suspeita, desestabilizava. Assim, produzia potência, reequilibrava a relação assimétrica.

A terceira anotação refere-se à conversa que tive em minha mais recente estada em Porto Príncipe, em junho de 2016, com um jovem artista haitiano que, já bastante reconhecido como pintor, preparava-se para lançar-se também como escritor. Enquanto almoçávamos o delicioso *griot*¹¹ que me haviam apresentado

¹⁰ Em *créole*, algo como “gente fina”, “gente boa”.

¹¹ Um dos pratos mais apreciados da culinária haitiana. Trata-se de um bolinho de Joelho de porco que, depois de cozido lentamente, marinado com cidra, laranja, limão e diversos tipos de pimenta, é frito em óleo de côco.

Werner (diretor do Centre Culturel Brésil-Haïti) e Joanna (Professora do Centre), o jovem artista mencionou várias vezes a necessidade de “*falar e escrever o francês mais perfeito que puder*” (Marques, 2016: pg 13).

Abaixo dessas falas encontrei rabiscado um ditado popular que aprendera naquela mesma tarde com a turismóloga haitiana Rosena Rebecca Olivier, uma das mais participativas alunas de português do Centre Culturel, que nos acompanhava: “*nan chemen jennen yo kenben chwal malen*”, algo como “cavalo trapaceiro se pega em caminho estreito”. Ainda que aparentemente não tivessem relação direta, a fala do jovem artista e o ditado fortuitamente – ou não – mencionado por Rosena aportaram-nos um outro modo de conceber o desejo de fluidez na língua francesa por um falante de créole haitiano: dominar o francês como quem “põe cabrestos” em um animal que até então lhe escapava.

Esse modo de apropriar-se dos termos em que se vai disputar as histórias contadas sobre si e sobre seu país passa a soar-nos, nesse contexto, como estratégia para inscrever-se no mundo ocidental e fazer nele sua aparição com efeito de resistência, de desvio, de revanche. Escrever em francês desde o Haiti para inscrever a experiência brutal do colonizado no idioma do colonizador como quem nele instala uma fissura. Escrita que vem à tona como ferida que eclode na carne, fazendo com que se rasgue e, ao rasgar-se, admite mais complexidade, mais diferença, mais mundo: “*O mundo repentinamente se viu pleno dos países que ainda ontem se expandiam no meio da noite. Ouvimos o grito de seus habitantes. O sangue da terra jorrou de dentro da terra*” (Glissant, 1981: pg.08) disse-nos o poeta e filósofo martinicano Edouard Glissant em seus “Discursos Antilhanos”. Em francês.

Nesse extrato, refere-se à irrupção no imaginário do mundo de povos que até então viviam à sombra. Na poética da relação proposta por Glissant, esse é um momento paradigmático. A “relação” é a trama concreta e obscura na qual o silêncio e o aniquilamento das comunidades, seus desvios e tentativas de

liberação se mostram, se dizem nos discursos dos povos, tocando nossas existências *“atadas por uma multiplicidade de elos obscuros, imperceptíveis, não interiorizados, não ainda conscientes desse sofrimento do mundo”* (Glissant, 1981:pg11). Quando emerge, tem a força de parar discursos hegemônicos, calá-los. *“Algo se desprende em algum lugar, de um sofrimento, de um grito, e se deposita em nós”* como *“um estrondo de silêncio em nossas cabeças”* (idem). Glissant aposta na força da literatura como vórtice através do qual esses discursos antes cancelados *“pouco a pouco conseguem emergir, emaranhados em evidências obscuras, vencendo a imensa trituração planetária, e permitindo aos humanos continuar resistindo”* (Glissant, 1981:pg12).

A partir da pista de Glissant, a escrita haitiana ganha efeito de insurgência anticolonial capaz de iniciar uma relação em sua *“urgência de nomear-se diante do mundo. Isto é, necessidade de não desaparecer da cena do mundo e de contribuir, ao contrário, à sua ampliação.”* (Glissant, 1997).

No capítulo intitulado “O negro e a linguagem” de Pele Negra, Máscaras Brancas, outro martinicano contribui para essa discussão. Frantz Fanon afirma a potência e o efeito de reconhecimento da palavra: *“falar é existir absolutamente para o outro”*. Isto exige *“estar em condições de empregar uma certa sintaxe, possuir a morfologia de tal ou qual língua, mas sobretudo assumir uma cultura, suportar o peso de uma civilização”* (Fanon, 2008: pg. 33). Seguirá afirmando que *“um homem que possui a linguagem possui, em contrapartida, o mundo que essa linguagem expressa e que lhe é implícito”*. Nos interessa, na fala de Fanon, o modo como a linguagem – colonial, eu acrescentaria – é apresentada como algo passível de ser possuído. Alguém possui uma linguagem, como possui uma biblioteca. A linguagem como artefato, como capital, que ao mesmo tempo em que garante a “existência em relação ao outro”, impõe peso correspondente a ser suportado.

Fanon denuncia a perseguição ao créole – das escolas ao seio das famílias abastadas, das Universidades às rodas de amigos que

comportem um recém-chegado da França – bem como a atitude daquele que, *“recém iniciado à França enche-se de júbilo e decide mudar sem nenhuma tentativa de esquematização, muda de estrutura sem qualquer tentativa de reflexão”* (pg.37). Ao mesmo tempo, reflete sobre um suposto “enclausuramento” linguístico do antilhano que serviria aos propósitos coloniais ao reificar o lugar do negro *“y’ a bon banania”*¹², que habitaria seu dialeto tribal com a mesma docilidade e servilismo com que admitiria ser escravizado, sem causar surpresa ou mal estar aos colonos:

Conheci negros na faculdade de Medicina.... Em uma palavra, eles eram decepcionantes; a cor da pele devia lhes permitir de nos dar a oportunidade de ser caridosos, magnânimos ou cientificamente amistosos. Eles falharam neste dever, a essa exigência de nossa boa vontade. Toda nossa pieguice, toda nossa solicitude maliciosa foram inúteis. Não tínhamos negros para mimar, nem razão para odiá-los. (Salomon apud Fanon, 2008, pg.48)

Possuir e suportar o francês sendo negro antilhano também aparece como possibilidade de parar o discurso do outro, colocá-lo sob suspeita, surpreendê-lo em seu jogo e “forçá-lo a tirar o chapéu”: *“historicamente é preciso compreender que o negro quer falar francês porque é a chave susceptível de abrir as portas que, há apenas cinquenta anos, ainda lhe eram interditadas”*. Aquém de qualquer tentativa de exaurir a questão, Fanon conclama o *“negro antilhano, qualquer que seja ele”*, para que *“sempre tome posição diante da linguagem”* (Fanon, 2008:pg.34).

Dispondo-se a “interrogar a Fanon hoy”, a socióloga argentina Karina Bidaseca pergunta

¹² Em nota do tradutor Renato da Silveira ao texto de Fanon, ele explica que “a expressão y’ a bon banania remete a rótulos e cartazes publicitários criados em 1915 para uma farinha de banana açucarada instantânea a ser usada “por estômagos delicados” no café da manhã. O produto era caracterizado pela figura de um soldado da infantaria senegalesa usando armas de fogo com seu filá vermelho e seu pompom marrom, característicos daquele batalhão colonial O “riso banania” foi denunciado pelo senegalês Leopold Sedar Senghor em 1940, no prefácio ao poema *Hóstias negras* por ser um sorriso estereotipado e abestalhado, reforço ao racismo difuso dominante” (Fanon, 2008. Pg. 47).

Hasta donde puede hablar el sujeto de Fanon si cuando lo hace el peso de la civilización (blanca) se impone y debe adaptar su lenguaje al del colonizador? O aún más categóricamente, cuando su identidad ha sido fijada, fetichizada en el lenguaje zoológico, cuándo ha sido animalizado por el discurso colonial? (Bidaseca, 2010: pg.59)

Na mesma senda, Sartre adverte que "*ao declarar em francês que rejeita a cultura francesa, o negro apanha com uma mão o que joga fora com a outra; instala em si mesmo, como uma trituradora, o aparelho de pensar do inimigo*" (Sartre, 1968:pg.99).

Em "*Apuntes sobre história y cuerpos coloniales: algunas razones para seguir leyendo a Fanon*", Alejandro de Oto traça uma pista interessante com relação a esse tensionamento, ao afirmar que o lugar desse sujeito fanoniano, no mínimo, "es doble":

El primero, fuertemente jerárquico, densamente tramado en el interior de las propias historias coloniales, con la distribución de los seres humanos a partir de criterios zoológicos, como es el caso de la animalización (...) donde la desigualdad se encuentra en la afirmación desenfrenada de la diferencia por parte del discurso colonial, y *el segundo*, que se manifiesta como resto de significado no capturado por la hegemonía que permite poner en juego una noción subalterna de política y de cultura en el corazón mismo de la cultura hegemónica. (De Oto, 2006: pg.5) (grifo nosso)

Admitindo que seguir a pista de Fanon implica ter por perto o entendimento de que em sua postura não encontraremos "*nada que não seja uma interrogação permanente. Nem ódio, nem reconhecimento* (Fanon, 2008: pg.43)", apostamos, no encalço de De Oto, que há mais na irrupção do colonizado em língua francesa do que simples "assimilação", facilmente resolvida quando se decide permanecer "*enclausurado*" – para usar o termo Fanoniano - no créole materno. Afinal, suportar "o aparelho de pensar do inimigo" é algo que não necessariamente se faz curvado, mas, ao contrário, tomando emprestadas as palavras da escritora haitiana

Marie Vieux-Chauvet, pode se fazer dançando, como quem “dança sobre o vulcão” (Vieux-Chauvet: 2004).

Ainda que a frase, título do romance histórico de Marie sobre a revolução haitiana na perspectiva de suas protagonistas femininas, convoque a ideia de que ao dançar-se nesse terreno perigoso ignora-se o risco que se assume, agrada-nos a perspectiva de que o corpo que dança sobre o vulcão já experimentou repousar, ou mesmo andar sobre ele, sem sucesso. Dança-se, aí, como estratégia para seguir-se vivo naquele ambiente hostil, mas também como zombaria, como afronta à dor e à morte. Só são capazes de fazê-lo corpos que vivem, que insistem em seguir vivendo, apesar do esforço de aniquilação colonial. Quando territorializam-se na palavra escrita - no idioma do colonizador - é essa ambivalência que parecem assumir, com a potência de quem luta para seguir existindo. Em “Create dangerously: the immigrant artist at work”, a haitiana radicada nos Estados Unidos, Edwidge Danticat confirma essa impressão: *“Quem pensamos que somos? Nós pensamos ser gente que correu o risco de deixar completamente de existir. Nós pensamos ser filhos de gente que viveu nas sombras por tempo demais”* (Danticat, 2010: pg.19).

O risco que se corre, entretanto, ao inflamar-se essa potência afirmativa e liberadora da palavra escrita em terra haitiana é encerra-la em uma espécie de aura sacralizada. Em palestra sobre a vida e obra da (profundamente desconhecida) escritora haitiana Marie Vieux-Chauvet, ministrada no Centro Cultural Brasil-Haiti, em Porto Príncipe, a Profa. Normélia Parise atentou para o modo como Marie sempre apoiou a “profanação” do idioma – o francês – e das normas de escrita, por entende-las *“peso vivo no Haiti”*, que impediu e impede a entrada de muitos escritores na cena do mundo.

Não por acaso, Marie Vieux-Chauvet, nas palavras de Normélia, percebia a escritura *“como forma de ação e liberação da palavra em tempos de interdição”*. A romancista haitiana reivindicava a escrita como saúde, *“contra o adoecimento da palavra”*. E como liberá-la, como salva-la do adoecimento, se a

palavra não completa seu percurso, encontrando leitor/a, iniciando uma relação? Essa também nos parece uma chave importante para o entendimento da escrita haitiana em língua francesa: um modo de encontrar o colonizador – inclusive o interno, como não nos deixa esquecer Fanon - de flagrá-lo, surpreendê-lo.

A própria Marie lutou para que seu texto encontrasse leitores/as. Já reconhecida no país, viu-se perseguida e teve sua fala interdita ao ousar seguir escrevendo sendo mulher, mulata e crítica à ditadura militar que se perpetrava em meados da década de 70. Recusando-se a aceitar o confinamento da palavra, Marie enviou seu único manuscrito de “Amour, Colère et Folie”, com mais de oitocentas páginas, à já consagrada feminista francesa Simone de Beauvoir, para que o conduzisse à publicação pela Editora Gallimard¹³. Ainda que ambas já se correspondessem há alguns anos - e assim possamos pensar em Simone de Beauvoir como leitora de Marie Vieux-Chauvet - e haja evidência de que a menção à revolução haitiana em “Segundo Sexo” tenha-se dado em razão desse diálogo, passa-se quase um ano sem que Simone dê qualquer retorno à Marie sobre o destino do manuscrito. Nesse contexto de ansiedade e frustração, Marie encaminha outra carta a Simone, demandando resposta:

Você não faz ideia do que significa para uma escritora mulher, caribenha, ser publicada em meio a essa ditadura: é a saída de uma rotina massacrante, é estar livre pelo mundo, é independência pelo meu trabalho. Então, por favor, me escreva (Joseph, 2016).

¹³ Todas as informações acerca da troca epistolar entre Marie Vieux-Chauvet e Simone de Beauvoir derivam do trabalho de Régine Isabelle Joseph, atualmente *assistant professor* na CUNY, apresentado em primeira mão durante o encontro anual da Caribbean Studies Association realizado em Porto Príncipe, em junho de 2016, na mesa “Revisiting Marie Vieux Chauvet: Paradoxes of the Postcolonial Feminine”. O fato desse grande evento, realizado anualmente há mais de quarenta anos, ter sido sediado no Haiti justamente enquanto realizava minha tese, foi uma das coincidências potentes que me permitiu voltar ao país com auxílio da Universidade. Uma amostra da força desse evento, encerrado por Angela Davis, pode ser percebida no vídeo organizado como síntese de seus principais momentos, disponibilizado pela CSA em: <http://www.caribbeanstudiesassociation.org/2016-conference-video/>

Pouco depois, no ano de 1968, Simone comunica que o livro foi publicado. A publicação, entretanto, provoca a fúria do ditador François Duvalier, que dela toma conhecimento, e, de acordo com nota escrita pelos filhos à tradução espanhola da obra “*la familia de la autora, puesta ya a prueba por la ejecución arbitraria de três de sus membros y temendo nuevas represalias*” (Vieux-Chauvet, 2012: pg.7) começa uma corrida pelo recolhimento das edições e Marie tem de exilar-se nos Estados Unidos, onde, conciliando a vida de empregada doméstica à escrita de seu último livro - *Les rapaces* -, viria a falecer poucos anos depois. Nesse período, ser encontrado com um livro de Marie em mãos implicava perigo de vida.



Figura 4. Marie Vieux-Chauvet

Fonte: Yale French Studies, Number 128 - Revisiting Marie Vieux Chauvet: Paradoxes of the Postcolonial Feminin

Edwiges Danticat, no livro já citado, fala em “*criar perigosamente, para gente que lê perigosamente. Isso é o que sempre pensei que significasse ser um escritor*” (2010:pg.10). Escrever perigosamente assume, nessa perspectiva, a conotação de “*revolta contra o silêncio*”, perpetrada “*quando ambas, escrita e leitura, tornam-se empreendimentos arriscados, desobediência à uma imposição*” (pg.11).

“*Inadvertida como uma sombra, sou a única lúcida, a única perigosa e ninguém ao meu redor o suspeita*”(Chauvet, 2012: pg.11), são as primeiras frases do romance interditado de Maria Vieux-Chauvet. Em um país como o Haiti, fixado pelos discursos hegemônicos em um lugar de impotência e inviabilidade, imiscuir-se no imaculado terreno das letras – lendo e escrevendo no idioma de Voltaire! – sempre trará algo de desobediência, de insubordinação e, portanto, de perigo¹⁴. Poder transitar pelo francês (ou qualquer outro idioma colonial), falando o *créole* como língua materna é realizar a vantagem da dupla consciência de Fanon:

(...)o colonizado dá uma risada a cada vez que ele se descobre como animal nas palavras do outro. Pois ele sabe que não é um animal. E, precisamente, ao mesmo tempo que descobre a sua humanidade, ele começa a afiar suas armas para fazê-la triunfar. (Fanon, 2010: pg.59)

Em “Na casa de meu pai”, o filósofo ganês Kwame Appiah parece apostar na potência da narrativa escrita como uma dessas armas de que fala Fanon, capazes de fazer triunfar a humanidade do sujeito-coletivo negro:

Entre as razões por que a identificação de uma história da literatura negra tem sido central, não apenas para a crítica

¹⁴ O modo como Marie escolhe ser fotografada também diz da potência desse lugar de escritora-leitora e de sua coragem e ousadia ao assumi-lo.

literária afroamericana, mas para a cultura dos afro-americanos, a saber: durante quase todo o período em que houve pessoas de ascendência africana no novo mundo, os europeus e os norte-americanos de ascendência europeia negaram sistematicamente que os negros fossem capazes de contribuir para “as artes e as letras”. (...) Figuras influentes manifestaram suas dúvidas sobre a “capacidade do negro” de produzir literatura. Mesmo no iluminismo, Voltaire, na França, Hume, na Escócia e Kant, na Alemanha, negaram a capacidade literária das pessoas de ascendência africana. (Appiah, 1997: pg.84)

Appiah conta-nos, ainda, a história do escritor Congolês Sony Labou Tansi que, inicialmente criado por sua parentela zairense no Congo Belga e depois enviado à escola no Congo Francês, chegou à escolarização formal sem estar familiarizado com a língua francesa, o que lhe rendeu as mais terríveis reprimendas por parte dos professores coloniais que “*o besuntavam com fezes humanas como punição por seus solecismos gramaticais iniciais*” (Appiah, 1997:pg.85). Sony, autor de uma obra notável – em francês - como romancista e dramaturgo, teria sido capaz de criar, a partir de uma experiência “*de primórdios tão pouco promissores, um uso no projeto do nacionalismo literário pós-colonial para a língua que ele certamente deveria odiar – uma língua literalmente suja de cocô em sua infância.*” (Idem).

Escrevendo no idioma do colonizador “a arma muda de mãos”, nas palavras da Appiah, pois

(...) passamos da leitura de Buchan, Conrad, Graham Greene para a leitura de Abrahams, Achebe, Armah...vemos a formação de um discurso de resistência à medida que os próprios súditos descolonizados escrevem, agora, como sujeitos de uma literatura própria. O simples gesto de escrever para e sobre si mesmo tem uma profunda significação política. (Appiah, 1997: pg.88)

A implicação disso, nas palavras do filósofo ganês, é que

Agora que os objetos do imperialismo europeu finalmente se transformaram em sujeitos de um discurso dirigido por uns aos outros e ao Ocidente, as línguas europeias deram uma guinada, como agentes duplos, dos projetos da metrópole para a obra intelectual da vida cultural pós-colonial. (Idem)

Se o idioma passa a ser entendido como “agente duplo”, no Haiti, transitar entre seu idioma materno e a linguagem do colonizador é acionar algo de Trickster, de Legba, Loa¹⁵ que guarda as portas, as fronteiras, as encruzilhadas no Vodou haitiano. Capaz de falar todos os idiomas humanos, o modo como esse Loa se apresenta é volátil e altamente estratégico.

Borrar a fronteira dos idiomas, profanar o francês normativo inscrevendo nele o grito do colonizado. Instalar-se na encruzilhada de Lebgá. Eis o desafio de quem decide tomar o idioma do colonizador para, por meio dele, iniciar uma relação – ainda que de revanche! –. Mais do que a metáfora, a experiência vivida do negro haitiano revela como vai se dando esse desvio.

Quando Dany Laferrière, romancista haitiano - segundo escritor negro a ser admitido na Academia Francesa de Letras - é questionado sobre sua suposta “francofonia”, responde ser “*um escritor americano escrevendo diretamente em francês, e não um escritor francófono*” (Moreira, 2011: pg.223). Laferrière admite que “*se por um lado, o francês entrou desvalorizando sua primeira língua [o créole], e criando uma deformação na imagem de si, por outro ele tornou possível o acesso a outras culturas*” (Moreira, 2011:pg.225). Foi por meio da língua francesa que o autor afirma ter conhecido grandes escritores, não somente franceses, mas inclusive latinoamericanos, cujas obras foram vertidas para o francês.

Filho de um político proeminente no período anterior à ditadura Duvalier, o escritor haitiano iniciou-se como jornalista

¹⁵ Os Loas são os espíritos no Vodou haitiano, assumindo a mesma posição dos orixás nas religiões afro-brasileiras.

antes dos vinte anos e em virtude de sua atuação crítica à ditadura Duvalier acaba tendo de exilar-se no Canadá, jurado de morte pelos Tontons Macoute. Lá, trabalharia durante dez anos como operário até conseguir publicar seu primeiro romance - “Como fazer amor com um negro sem se cansar” -, que tornar-se-ia imediatamente sucesso de crítica e público, chegando ao cinema e, em 2012, às livrarias brasileiras, publicado pela Editora 34.

Heloisa Moreira, tradutora brasileira de Laferrière, afirma que a forma como o autor trabalha a língua em que escreve pressupõe um distanciamento e uma capacidade de refletir sobre ela que provavelmente remete a seu aprendizado como segundo idioma, que o habilita a “*inscrever no francês as marcas da complexa realidade linguística em que vive*” (Moreira, 2011: pg.233). Essa complexidade se revela, por exemplo, à medida que o autor “ao escrever ‘*L’odeur du café*’ constatou que havia escrito com uma sintaxe créole”. Ou, ainda, quando disse ao tradutor de “*Comment faire l’amour avec un nègre sans se fatiguer*”, que “*não teria problemas ao verter o livro para o inglês, já que havia sido escrito em inglês, somente as palavras eram em francês*”.

Na opinião de Heloiza (pg. 233) “o fato de empregar a língua francesa dentro de uma sintaxe créole ou estadounidense nos ajuda a formular a hipótese de que Laferrière acaba por ‘criar’ uma língua capaz de dar conta de seu imaginário, uma língua crioulezada”. Menos do que criar uma língua, apostamos no modo como o escritor haitiano – falante de inglês, francês e créole – resolve habitar a encruzilhada, entrar e sair dos idiomas, profaná-los estrategicamente, habilitando certas possibilidades de comunicação e interditando outras, como Legba. Não por acaso, os ditados populares de que faz uso em “País sem chapéu” permanecem em créole, idioma em que não somente foram gestados, mas que dá conta de suportar suas intensidades.

O Haiti vestido a rigor: Dois intelectuais haitianos e suas performances em um evento internacional

A mais recente sinalização sobre o tema em meus diários de campo foi realizada em junho de 2016, quando, oito anos depois de minha primeira experiência no Haiti, finalmente consegui apoio institucional para voltar ao país, mais propriamente à capital Porto Príncipe. A ocasião que propiciou o retorno foi o Encontro Anual da Associação de Estudos Caribenhos, grande evento internacional que realizava-se pela primeira vez – em seus quarenta anos de existência – no Haiti. Sediado no luxuoso hotel Marriot, o Encontro reuniu cerca de oitocentos pesquisadores, a maioria deles (fora os cerca de trezentos haitianos estimados pela organização do evento), ligados a Universidades centro-americanas, caribenhas e estadunidenses - de onde, aliás, vinha a estrela do evento: a intelectual e ativista Ângela Davis.

Desde o primeiro momento, a polifonia se fazia perceber nos corredores, praticamente impondo a questão linguística e a percepção da predominância do inglês. Presença massiva de estudantes estadunidenses pela proximidade geográfica? Pela facilidade de acesso a editais de financiamento? Pelo número expressivo de centros, departamentos, grupos de pesquisa sobre Haiti, Vodou, Créole, Pensamento caribenho nas universidades norte-americanas? Inglês norte-americano ou jamaicano, trinidadiano? Inglês colonizando ou descolonizando aquele espaço? Afirmando as hegemonias de sempre ou sendo usado para afirmar outras?

Essa discussão tinha como interlocutora a Professora Normélia Parise, antiga diretora do Centro Brasil-Haiti (em Porto Príncipe), Professora do Instituto de Letras da FURG e uma das maiores especialistas sobre Haiti no Brasil, companheira minha nesse retorno ao país. Normélia voltava ao Haiti, onde vivera durante três anos, para, entre outras atividades – afetivas, políticas -, participar daquele evento e ministrar um curso sobre a escritora haitiana Marie Vieux-Chauvet no Centro Brasil-Haiti. Naquele

momento, fazia questão de bradar, em francês “*estamos no Haiti. Não estamos nos Estados Unidos. Aqui se fala francês e créole*” (Marques, 2016: pg.38), ao que colhia assentimentos dos haitianos à volta. Para adicionar ainda mais complexidade à questão, não podia deixar de perceber que a imensa maioria dos anglófonos eram negros/as enquanto nós, inicialmente assustadas com a não audição dos idiomas oficiais haitianos, também destoávamos desfilar nos nossos corpos eloquentemente brancos pelos corredores.

Embebida nessa contenda – jamais resolvida –, dirigimo-nos ao salão principal do Hotel, onde aconteceria a cerimônia de abertura oficial do evento. A palestra inaugural estaria a cargo de um dos maiores intelectuais haitianos vivos, Jean Casimir.

Professor da faculdade de Etnologia na Universidade de Estado do Haiti, Fellow na Duke University, realizou seu doutorado em Sociologia e Antropologia na Universidad Nacional Autónoma de Mexico (UNAM), como boa parte dos intelectuais haitianos de sua geração, que lá encontraram acolhida durante a sanguinária ditadura Duvalier (1957-1986). Na UNAM, teve como principal interlocutor o renomado sociólogo Pablo González Casanova, e envolveu-se nos debates sobre a “teoria da dependência”, conhecendo profundamente a obra dos intelectuais brasileiros – sobretudo a de Ruy Mauro Marini, Vânia Bambirra e Octavio Ianni – que vinham inserindo o país no circuito de pensamento anticolonial latino-americano. Nesse contexto, Casimir publicou em espanhol, em diálogo marcado com Paulo Freire, “La cultura Oprimida”, resultado de sua pesquisa doutoral. Denunciava, aí, o modo como a conquista colonial se reengendra por meio das práticas acadêmico-científicas ditadas desde o Norte, que, ao atualizarem a entidade abstrata e homogeneizante do “escravo” no “subdesenvolvido”, estrategicamente ignoram a realidade viva, concreta e situada do “escravizado”, marrom/quilombola/desviante das instituições do Estado Moderno, criador de outras formas de bem-viver fora dessas estruturas, sem depender delas.



Figura 5. Jean Casimir na Cerimônia de abertura do Encontro Anual da Associação de Estudos Caribenhos. Porto Príncipe, 2016.

Fonte: acervo da autora

Com o auditório lotado, depois das boas-vindas oficiais dadas por autoridades haitianas e vinculadas à Associação de Estudos Caribenhos, Casimir começa sua palestra. Menos do que o conteúdo estimulante de sua fala, interessa-nos, nesse ponto, a superfície desse discurso, a forma que assume. O modo como o sociólogo haitiano, na abertura dos trabalhos de um Congresso Internacional de renome, que pela primeira vez realizava-se no Haiti, escolhe falar predominantemente o francês – com algumas expressões em créole –, e que o faz em voz baixa e pausada, estendendo-se por quase duas horas. Interessa-nos, ainda, o fato de que, nos trinta minutos finais de seu discurso, um burburinho toma conta do salão.

Fico sabendo que Casimir será sucedido, naquela noite, por Erol Josué, apresentado na programação geral do evento como Hougan (sacerdote vodu), iniciado aos dezessete anos, dançarino e cantor formado no Lakou (comunidade de prática voduísta) e, por fim, Coordenador da Faculdade de Etnologia da Universidade de

Estado do Haiti¹⁶. Consultando a programação, entendo que Erol não integrará aquela abertura como palestrante, mas como *performer*.

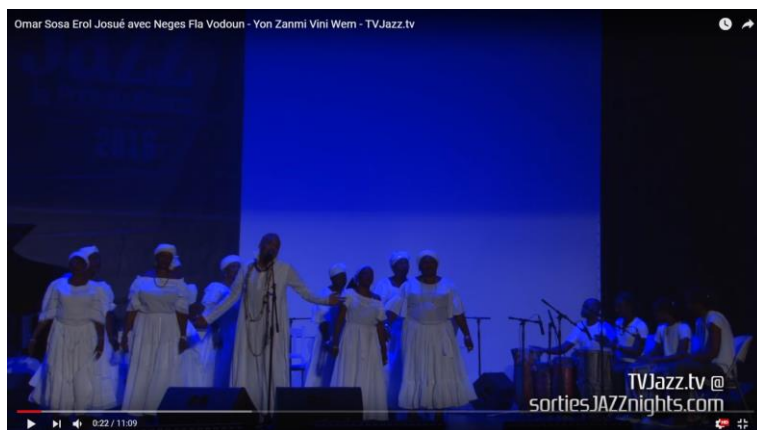
Consulto Normélia, que, ao meu lado, está visivelmente incomodada com “o desrespeito do público” que, a essas alturas, batia palmas para forçar o fim da fala do palestrante, conversava em voz alta, dispersava-se pelo salão diante de um Casimir que, impassível, mantinha o mesmo tom de voz, sem exasperar-se – ao menos aparentemente – sem apressar a fala, sem abreviar-se. A situação fica ainda mais tensa quando seis ou sete tamboreiros atravessam o salão e instalam seus instrumentos no palco localizado atrás do púlpito de onde fala Casimir. Nesse ponto, torna-se impossível concentrar-se no que diz o sociólogo, uma das mais importantes vozes anticoloniais no Caribe contemporâneo. Normélia e eu estamos atônitas. Eis que, finalmente, o suplício é interrompido pelo final da fala de Casimir, que é, então, aplaudido com veemência pela plateia aliviada, em parte reconhecendo-lhe a importância e em parte comemorando o avanço na programação.

Em menos de cinco minutos o palco transformou-se em um *peristyle* (espaço ritual do vodu), com *poto mitan*, bandeiras, *vèvès* e toda a parafernália ritual conhecida pelos estudiosos e/ou praticantes do vodu. Do fundo, uma voz gutural fez com que nos voltássemos em uníssono para o lugar de onde uma espécie de procissão, formada por mais de trinta atores/cantores/dançarinos partia em direção ao palco, encenando a travessia dos africanos capturados para serem escravos nas Américas. Ao final dela, todo de branco, num figurino que lembrava as vestimentas cerimoniais de um Hougan, Erol Josué comandava o espetáculo com sua voz caudalosa, cantando em créole, dançando para os Loás e conduzindo

¹⁶ Por seu valor como documento e por apresentar dezenas de intelectuais caribenhos amplamente desconhecidos neste cone Sul da América Latina, sugerimos aos interessados a consulta do programa geral do encontro, disponível em

http://www.caribbeanstudiesassociation.org/docs/2016_CSA_Conference_Program_Booklet_P_RINT.pdf acessado em 15.05.17.

o público presente – entre eles Normélia e eu – à apoteose. Todos, ao final, dançávamos ao comando de Erol, comovidos.



Vídeo 1. Erol Josue em performance, 2016¹⁷

Fonte: <https://youtu.be/cLa-dXZPUek>

As duas performances diferenciavam-se profundamente em dois sentidos: Erol apresentou-se em trajes vodus, cantou e dançou “em créole”, escancarou sua diferença étnica, religiosa, fez questão de marcá-la. Casimir, por sua vez, apresentou-se com camisa branca, calça de linho escura, cinto de couro e sapatos sociais, seguindo a etiqueta ocidental clássica, sem ostensiva demarcação étnica, sem elementos “tipicamente haitianos”. Quando falou o créole não houve entonação particular que o diferenciasse do francês predominante em seu discurso.

Os comentários “de corredor”, terminados os trabalhos, denunciavam que a interrogação instalada por essas performances discrepantes não era generalizada. O tema entre o público presente – pelo menos aquele verbalizado em voz alta, nos pequenos grupos

¹⁷ A performance de Erol durante o evento foi registrada pela equipe da CSA, mas jamais disponibilizado no site do evento, não obstante ali se possa encontrar centenas de outros registros em foto e vídeo da edição haitiana. Recorremos, assim, para dar ideia ao leitor da performance de Erol, à vídeo disponibilizado no youtube pela TVJazz no mesmo mês e ano do evento aqui relatado. Erol é o cantor principal, que se encontra no centro da cena.

de desciam as escadas do Marriot, dirigindo-se à saída – era, notadamente, o “show” de Erol Josué. Que intensidades acionaram em Normélia e em mim a ponto de nos causarem mal estar? A ponto de, ao final do dia, eu não encontrar o tom para falar delas?

Hoje, ao depararmo-nos com essas anotações de campo, percebemos a potência com que interpelam um tema delicado: o imaginário estrangeiro sobre o Haiti. A fala de Casimir, apesar de extensa e linear, em um francês vestido a rigor, ao mesmo tempo que comprazia pela importância de se ouvir alguém como ele em seu próprio país, incomodava pelas continuidades formais que parecia estabelecer com uma tradição acadêmica eurocêntrica em franco esgotamento e com a qual tantas vezes expressou o desejo de romper¹⁸. Mais uma dobra na análise e somos obrigadas a reconhecer o modo como negou-se a entregar o exótico (talvez) esperado/desejado de um haitiano.

Quanto a Erol, trata-se de um sacerdote vodu, artista reconhecido internacionalmente como cantor e dançarino que, por sua trajetória acadêmico-política comprometida em afirmar o vodu como patrimônio da humanidade, tornou-se coordenador da Faculdade de Etnologia da mais prestigiada universidade haitiana. Ao mesmo tempo que sua performance - seu percurso pessoal - marca um outro modo de estar nesses espaços acadêmicos de poder e prestígio e disputar narrativas sobre o Haiti, afirmando a potência e a beleza de sua faceta mais estereotipada - o vodu, o créole -, fazendo-os passar pelo corpo de um público majoritariamente estrangeiro, a intensidade disruptiva que acionou foi justamente a possibilidade de sua aparição ser capturada pelas narrativas exotizantes/benevolentes, capazes de dançar com um

¹⁸ Uma dessas ocasiões foi a entrevista que concedeu à CLACSO TV em 2014, quando, diante da interpelação de Pablo Gentili sobre “que significa ser um intelectual haitiano”, ao falar sobre sua experiência pessoal no México e em outros espaços latino-americanos afirma peremptoriamente “no necesito y no quiero ser occidental”. A entrevista está disponível em http://www.clacso.tv/perspectivas.php?id_video=410 e constitui um riquíssimo material de trabalho para apresentar a vida e obra desse importante intelectual caribenho.

haitiano, mas não de sentar para ouvi-lo, como o fariam com um intelectual europeu de renome.

De qualquer modo, o lugar de enunciação ocupado pelo Haiti – concluímos – será sempre infame. Jamais unívoco, reto, sem ambivalências. Enunciar, desde o Haiti carregará sempre algo de subversão, insubordinação, marronagem. Sempre emergirá como surpresa, como resistência, fissura nas tessituras coloniais. Em francês ou em créole. Em trajes de Hougan ou de terno e gravata. Talvez o ponto, aqui, esteja em lutar para que esse lugar permaneça aberto de modo que possam passar por ele manifestações sempre díspares do real sobre o Haiti. Que esse real não seja capturado por qualquer desejo totalizante de identificação do Haiti, seus intelectuais, suas narrativas.

Considerações Finais

A pista que nos propusemos a perseguir nesse ensaio é de que se o idioma colonial e hegemônico esteve a serviço da expropriação nas colônias (e em todos os espaços onde ela garantiu continuidade), em algum momento ele foi tomado pelo subalternizado e manejado de forma a garantir o encontro com o colonizador onde ele não esperava – em seu ouropel – a produção intelectual.

Admitindo que essa produção existe, o desejo de conhecer o Haiti como produtor dessas narrativas. Outras sobre si e sobre o mundo ampara-se no entendimento – atualizado pelas epistemologias póscoloniais – de que o lugar de enunciação importa, já que *“las mentes se despiertan en un mundo, pero también en lugares concretos, y el conocimiento producido es un modo de conciencia basado en el lugar, una manera lugar-específica de otorgarle sentido al mundo”* (Escobar, 2007, pg.75).

Obliterar o conhecimento produzido desde o Haiti, desde corpos que suportam suas intensidades, atravessados pela iminência das intempéries, pela proximidade do perigo, pelo risco de deixar de existir, parece-nos, assim, ter efeitos não somente

sobre o imaginário em relação ao país (que, uma vez adensado por essas narrativas Outras teria de lidar com a lógica racista e colonialista que rege desde a intervenção militar à produção científica) mas sobre o tanto de mundo que perdemos, o tanto da experiência humana - vasta e localizada - do mundo com que a nossa deixa de se encontrar.

Certamente a atenção ao "lugar" e a defesa de um "conhecimento situado" não são panaceias que resolverão os problemas do mundo. O conhecimento jamais será "puro" ou livre de dominação. Não é por imaginá-lo assim que aquele produzido desde o Haiti torna-se relevante. Os lugares têm suas próprias formas de opressão e até de terror, são históricos e estão conectados ao mundo através de relações de poder sendo, de muitas maneiras, afetados por elas. A defesa que se faz do Haiti como lugar de enunciação a ser considerado é ética, política e epistemológica e vem à tona como compromisso com um discurso antiessencialista da diferença, com o desejo de projetar-se em espaços que ainda são de domínio do capital e da modernidade.

Referências

- APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- BIDASECA, Karina. **Perturbando o texto colonial: los estudios (pos)coloniales en América Latina**. Buenos Aires, Editorial SB, 2010;
- DANTICAT, Edwidge. **Create Dangerously: the Immigrant Artist at Work**. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2010;
- DE OTO, Alejandro J. Apuntes sobre historia y cuerpos coloniales: algunas razones para seguir leyendo a Fanon. In **Worlds & Knowledges Otherwise**, Fall 2006;
- ESCOBAR, Arturo. **La invención del Tercer Mundo: Construcción y deconstrucción del desarrollo**. Fundación Editorial el perro y la rana: Caracas, Venezuela, 2007;

FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008;

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Tradução de Enilce Albergaria Rocha e Lucy Magalhães. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2010

GLISSANT, Édouard. **Le discours antillais**. Paris: Éditions du Seuil, 1981;

GLISSANT, Édouard. **Traité du Tout-Monde**. Paris: Gallimard, 1997;

JOSEPH, Maurice. Revisiting Marie Vieux-Chauvet: paradoxes of the postcolonial feminine. In **Yale French Studies**, n.128, 2016;

LAFERRIÈRE, Dany. De la Francophonie et autres considerations. Entrevista a Ghila Sroka, **Tribune Juive**, n°5, ago.1999, pp. 8-16;

LAFERRIÈRE, Dany. **País sem chapéu**. São Paulo: Editora 34, 2011;

MARQUES, Pâmela Marconatto. **Haiti | Diários de Campos**. Arquivo da autora, 2008;

MARQUES, Pâmela Marconatto. **Haiti | Diários de Campos**. Arquivo da autora, 2015;

MARQUES, Pâmela Marconatto. **Haiti | Diários de Campos**. Arquivo da autora, 2016;

MOREIRA, Heloísa. O imaginário, os espaços, as línguas. **Posfácio** de LAFERRIÈRE, Dany. **País sem chapéu**. São Paulo: Editora 34, 2011;

SARTRE, Jean-Paul. **Reflexões sobre o racismo**. Trad. J. Guinsburg. 5ª edição. São Paulo: Difel, 1968;

VIEUX-CHAUVET, Marie. **La danse sur le volcan**. France: Zellige, 2004;

VIEUX-CHAUVET, Marie. **Amor, Ira y Locura**. Barcelona: Acantilado, 2012.

Nova imigração sul-sul e a diáspora haitiana para o Rio Grande do Sul

Fernando Diehl

Nova imigração Sul-Sul

As mudanças migratórias recentes mostram que países que por décadas foram considerados como países de emigração tornam-se repentinamente em países receptores de imigrantes (MASSEY et al, 1993). A globalização alterou e transformou diversas sociodinâmicas do mundo contemporâneo, fato este que gerou um forte impacto nos movimentos migratórios de até então. Especificando o caso dos haitianos, os países que tradicionalmente receberam a imigração haitiana foram os Estados Unidos, Canadá e França (incluindo principalmente a Guiana Francesa). Nos últimos anos estes países passaram a ter menos oportunidades de emprego para os imigrantes haitianos, evento este que ocasionou na abertura de novas portas para a migração internacional, estas provenientes de países até então sem uma tradição de imigração haitiana. Em decorrência da crise financeira internacional, países que não são considerados como plenamente desenvolvidos, como o Brasil (SANTOS; CECCHETTI, 2016), começaram a receber significativos fluxos migratórios internacionais oriundos de países periféricos do capitalismo contemporâneo, como o Haiti.

O Brasil que teve uma política de imigração forte em meados do século XIX, a partir da segunda metade do século XX torna-se

um país emigrante, muitos brasileiros foram para outros países em busca de melhores oportunidades, principalmente Estados Unidos, países da Europa e Japão. O contexto na qual o mundo apresentava-se no início do século XXI, com a crise no Norte e fechamento de fronteiras, ocasionou em uma conjuntura de eventos para que surgisse a possibilidade do Brasil tornar-se novamente um país que recebe fluxos de imigração. Os demais países olharam para o Brasil como um país que estava crescendo economicamente, ao mesmo tempo que sediaria respectivamente a Copa do Mundo de Futebol em diversas capitais do país e os Jogos Olímpicos, este na cidade do Rio de Janeiro. Com isso, países periféricos que estavam tendo dificuldades em imigrar nas regiões como um fluxo migratório e redes já estabelecidas, começam a construir uma nova rota migratória, esta rota é proveniente deste fluxo chamado de imigração Sul-Sul, de modo que os países periféricos começaram a buscar oportunidades nos países em maior desenvolvimento, mas que ainda não são considerados potências capitalistas, como o caso do Brasil, um país intermediário. Em alguns casos, o Brasil tornou-se uma zona de trânsito migratório, ou seja, um caminho para se percorrer até chegar ao país desejado, que para os haitianos na maioria das vezes são os Estados Unidos, Canadá e França. Haitianos relataram que escolheram migrar para o Brasil devido às oportunidades que estavam surgindo no país, mas que, assim que tivessem condições financeiras e a situação econômica melhorasse com o surgimento de novas vagas de empregos, eles migrariam para os Estados Unidos. Outros vendo que a situação os países da diáspora – Estados Unidos, Canadá e França – encontram-se em dificuldades para encontrar emprego, escolhem permanecer nos países intermediários do Sul e construir sua diáspora nestes locais. Outro aspecto de mudanças da migração Sul-Sul é que os países pelos quais os imigrantes transitam até chegar na nova rota também se tornam locais de fomento das redes dos imigrantes, transformando assim a rede migratória da região.

Neste sentido apresenta-se a questão de que alguns grupos étnicos mantem fluxos contínuos de emigração, construindo assim um sentimento cultural de estar em diáspora. Mesmo que as “portas” dos países em que até então migravam dificultem a entrada, os mesmos procuram novas portas para abrir, encontrando novos países para imigrar, países que também pertencem ao Sul, entre eles, está o Brasil. Feito este panorama geral acerca das migrações Sul-Sul, agora será descrita a Diáspora haitiana.

Diáspora haitiana

A emigração quando organizada de forma sistemática apresenta-se como sendo a diáspora de um grupo étnico, visto que não é algo ocasional, mas corriqueiro. Para compreender a diáspora haitiana, deve-se compreender que o processo migratório haitiano possui sua singularidade e, portanto, é específico e diferente de outras emigrações, pois o caso haitiano “provém de sociedades que têm a migração inscrita em sua história” (BRITO, 2010, p.439). No Haiti a emigração é um importante aspecto cultural, neste sentido, a diáspora é um atributo (PATARRA, 2006) que já predispõe aspectos simbólicos que influenciam os indivíduos a migrar (COSTA DE SÁ, 2015), a diáspora tornou-se parte da cultura haitiana por causa de massivas ondas migratórias. Deve-se compreender que a concepção da diáspora, para os haitianos é mais ampla que o ato de migrar pois

O termo diaspora é uma categoria organizadora do mundo, pois designa pessoas, qualifica objetos, dinheiro, casas e ações. O termo diaspora é utilizado para referir aos compatriotas residentes aletranje¹mas que voltam temporariamente ao Haiti e logo retornam para o exterior: Diaspora ki jan ou ye? (Diaspora,

¹No estrangeiro, tradução livre.

como você vai?) [...] A categoria diáspora também serve para qualificar ações (HANDERSON, 2015, p.40).

Para os haitianos, o termo *diáspora* serve como adjetivo para qualificar pessoas, além de designar a comunidade haitiana que vive no exterior. Deve-se também compreender que “quem parte e nunca volta não é chamado de diáspora, é considerado como alguém vivendo na diáspora, fora do Haiti [...] Diáspora é vista assim como uma categoria de interação” (HANDERSON, Op. Cit., p.361). Portanto, deve-se salientar que os haitianos possuem em sua cosmovisão o ato de estar em mobilidade.

A primeira questão a ser destacada é que o Haiti é uma ilha e consequentemente, como qualquer ilha, ela possui terra limitada para a população. Além disso, a ilha é montanhosa e com poucas terras férteis para a agricultura, havendo também o problema da erosão. Portanto, os haitianos acabam saindo por motivos ecológicos e demográficos. No Haiti, 80% da população vive abaixo da linha da pobreza, além do fato de que dois terços sobrevivem da pesca e da agricultura que são realizadas em terrenos erosivos e áreas bastante desmatadas (MEJÍA et al, 2014).

Deve-se compreender que, atualmente, “boa parte da economia do Haiti é mantida pelas remessas da *diáspora*” (HANDERSON, 2015, p.356), mostrando com isso a importância de estar em diáspora para os haitianos. Acerca do aspecto econômico, não existe emprego para toda a população, os obrigando a migrar para outros países em busca de melhores oportunidades. Há também a questão histórica do país, principalmente os aspectos políticos que desencadearam a necessidade do haitiano em emigrar de seu país, com isso, ao longo do tempo, constituindo uma identidade de estar em mobilidade dos haitianos, na qual o haitiano que está em diáspora adquire um bom status em seu país, podendo facilmente ser reconhecido pelas melhores casas das regiões, as chamadas casas diáspora (HANDERSON, Op. Cit.) por exemplo.

A identidade de diáspora do haitiano é semelhante ao *ser* estrangeiro descrito por Georg Simmel (SIMMEL, 2004), isto é, estar dentro e estar fora do Haiti ao mesmo tempo, visto que a população em diáspora constantemente envia remessas de dinheiro aos seus familiares e buscam estar envolvidos nas questões políticas do seu país de origem. Para alguns haitianos mesmo que eles estejam no Haiti, eles planejam sua partida para outro lugar o quanto antes, ao mesmo tempo que os haitianos migrados, trazem aspectos culturais e revivem o ser haitiano no novo espaço em que se encontram, mantendo, assim, uma extensão do Haiti em um outro local. Muitos dos haitianos em diáspora almejam retornar ao Haiti com recursos financeiros e se tornar um “*Diaspora*” (HANDERSON, Op. Cit.), isto é, alguém que triunfou na emigração e ao retornar consegue construir uma boa casa e comprar um bom carro, demonstrando assim símbolos que ostentes a diáspora bem sucedida. Isto significa que os haitianos imigrantes são indivíduos que estão e não estão no espaço social físico (país em que se encontram) e simbólico (Haiti), em um duplo (não)pertencimento.

Devemos compreender como o Haiti se tornou um país diáspora, pois além dos aspectos ecológicos e econômicos, o impacto político também exerceu uma influência na diáspora haitiana. Para isso, enfocaremos de forma breve alguns pontos da história do país. O Haiti foi o primeiro país das Américas a abolir a escravidão, ao declarar a sua independência com o fim da revolução, em 1804. Foi o país que instituiu a primeira república negra do mundo (PIMENTEL; COTINGUIBA, 2012). A independência do Haiti construiu uma insegurança entre lideranças dos países das Américas temendo que algo semelhante ao que havia ocorrido no Haiti poderia acontecer em seus respectivos países, isto é, que em outras regiões das Américas os negros pudessem se revoltar contra os seus senhores, fazendo com que os pactos comerciais até então existentes com a ex-colônia fossem encerrados.

A situação do Haiti piorou com a morte de Dessalines, em 1806, dividindo o país em dois regimes, um monarquista e outro republicano, sendo em 1820 ambos reunificados por Jean Boyer, adotando um sistema republicano. “Como forma de retaliação, a partir de 1804, os escravistas europeus e estadunidenses mantiveram o Haiti sob forte bloqueio comercial por 60 anos” (SANTOS; CECCHETTI, 2016, p.65). A rebelião nunca foi “perdoada” pelos países colonizadores, colocando o Haiti em embargos econômicos que perduram até hoje, pois além de não terem a independência reconhecida por muito tempo, tiveram que pagar tributos para sua antiga metrópole. Outro fator a ser destacado é que a sua história está marcada pela tensão étnica com a vizinha República Dominicana. As pressões de países exteriores somada a corrupção interna tornaram o Haiti o país mais pobre das Américas, com a maior parte da população vivendo em condições extremas de pobreza (PIMENTEL; COTINGUIBA, 2012). Também deve-se destacar que,

Entre 1913 e 1934, os Estados Unidos invadiram o território para defender seus interesses, e entre 1957 a 1986, a ditadura de Papa Doc e seu filho Baby Doc, instalou um regime de terror e assassinatos, além do sucateamento do Estado e da exploração da população. Ao final deste período, o Haiti se tornou a nação mais pobre das Américas, com altíssimo índice de analfabetismo, caos na saúde pública (SANTOS; CECCHETTI, 2016, p.65).

A emigração haitiana estabelece-se no século XX, principalmente durante as ditaduras de Papa e Baby Doc, respectivamente, François Duvalier (Papa Doc), de 1957 até 1971, quando o poder político passou de pai para filho, Jean Claude Duvalier (Baby Doc) que presidiu o país de 1971 até 1986 (ALMEIDA; BRANDÃO, 2015). No período da ditadura de Papa e Baby Doc muitos haitianos começam a solicitar asilo nos Estados Unidos (PIERRE-LOUIS, 2013), e ao solicitarem o asilo, os refugiados haitianos acabaram gerando uma atenção ao mundo a

respeito do regime dos Duvalier. Os primeiros exilados do regime dos Duvalier utilizaram muito de seu tempo se organizando contra o regime. Já nos anos 1980, novos líderes organizam novas formas de articulação, não focando mais sobre o regime dos Duvalier, mas sim, buscando formas de manter a identidade e cultura haitiana nos Estados Unidos, criando pequenos bairros culturais, e buscando auxiliar suas cidades natais no Haiti, deixando o regime e confronto político de lado, mantendo uma posição neutra.

O segundo fluxo de grupos imigrantes haitianos nos Estados Unidos trouxeram uma visão diferente da dos da primeira leva. Primeiro que eles eram mais negros que os membros da classe média que migraram (PIERRE-LOUIS, Op. Cit.) no primeiro fluxo, assim como eram mais pobres, eles foram fortemente associados com o vírus da AIDS, o que ocasionou em algo que a classe média haitiana tentava ocultar, o Haiti como um país pobre e com baixa escolaridade, visto que os membros da classe média que migraram no primeiro fluxo aos Estados Unidos eram associados com os indivíduos letrados que falavam francês, já a população mais pobre muitas vezes não falava o idioma, em sua maioria das vezes, a única língua que falavam era o *kreyol*.

Embora habitando nos Estados Unidos, estes haitianos mantiveram sua identidade ligada ao Haiti, criando redes que facilitavam familiares e amigos a migrarem aos Estados Unidos, constituindo assim um status social o fato de poder emigrar, conseguir uma boa renda e enviar levas de dinheiro ao país de origem, da mesma forma que construir belas casas no Haiti, por isso, o haitiano nos Estados Unidos tornou-se uma categoria de imigração bem-sucedida. Construía-se assim a diáspora como parte da cultura haitiana, devido ao fluxo emigratório. Jean Bertrand Aristide foi o primeiro presidente haitiano a reconhecer o potencial da diáspora e a sua organização transnacional, criando em seu governo uma pasta que tratava do assunto, em 1991 criou o “decimo departamento” (PIERRE-LOUIS, 2013), na qual uma parte do dinheiro enviado da diáspora fica com o Estado.

Consequentemente, o governo haitiano organizou com o seu Decimo Departamento para que os haitianos em diáspora pensassem ainda estar participando da vida política de seu país, mesmo não estando de maneira física dele. Todavia, embora eles não estejam presentes no país, os haitianos em diáspora desempenham impacto no governo devido ao seu poder econômico, por possuírem o “dinheiro diáspora”, visto que uma das maiores rendas do país se dá no acolhimento de impostos sobre o dinheiro diáspora. Com isso, o governo haitiano busca “desenvolver uma série de políticas extraterritoriais no sentido de fortalecer as relações com as suas diásporas e fazê-las participar na construção nacional” (MENA, 2009, p.37). Devemos compreender também que no caso haitiano, “a imigração é fundamental na reconstrução do Haiti, pois um terço do orçamento do país é financiado por imigrantes” (MEJÍA et al, 2014, p.2), por isso, o dinheiro diáspora é deveras importante no país.

Isto significa que o retorno do imigrante deve demonstrar o sucesso pessoal, mas também do coletivo, ou seja, dos familiares que apoiaram financeiramente a empreitada do emigrante, portanto, a diáspora deve trazer o benefício econômico para a rede do indivíduo. Neste sentido, a decisão da viagem não é apenas individual, pois existe um anseio familiar, por isso o haitiano é pressionado em cumprir de maneira positiva a diáspora, pois o imigrante haitiano “não busca somente o seu bem-estar, mas o de toda a família, por vezes, pensando como poderá contribuir com o país quando retornar” (HANDERSON, 2015, p.312). Todavia, estar em diáspora também demonstra os haitianos que quando voltarem, querem “poder ‘andar de carrão e abrir um negócio’ para se sustentar quando se aposentasse” (HANDERSON, Op. Cit., p.342), isto quer dizer que a dimensão individual também está presente na diáspora, o que deve ser salientado é que, mesmo esse que anseia em voltar para ter uma boa casa e exibir o melhor carro na rua, vai precisar de uma rede de contato no Haiti, pois alguém vai cuidar de sua casa enquanto ele está em diáspora construindo ela.

Feito esse panorama acerca da compreensão do atual fenômeno da migração Sul-Sul, assim como a diáspora haitiana, pode-se compreender que o imigrante já parte do país com anseios e desejos de melhorar de vida, novas rotas migratórias surgem no contexto contemporâneo, fazendo com que países que estava com uma tradição de emigrar, recebem novos fluxos imigratórios, mas de grupos étnicos até então pouco presentes. Neste sentido, não há ainda uma constituição de uma rede já estabelecida, pois muitos dos emigrantes haitianos não sabem o que esperar nesse país imigrado, muita da informação se dá por fontes indiretas sobre o que seria o Brasil. Será descrito agora a escolha dos imigrantes haitianos pelo Brasil.

A escolha pelo Brasil

Inicialmente deve-se compreender que o Haiti convive com a instabilidade política, é quase inexistente o serviço público, a rede privada detém aproximadamente 85% dos hospitais e escolas, apenas 12% da terra do país pode ser utilizada para a agricultura e o desemprego beira aos 80% (RIBEIRO DE OLIVEIRA, 2015). Consequentemente um dos principais problemas no Haiti é o desemprego, motivo desencadeador da emigração (junto à falta de terra), estima-se que das 2,9 milhões de pessoas que pertencem à população ativa, 1,9 milhão estão no setor informal (HANDERSON, 2015). O terremoto que ocorreu no dia 12 de janeiro do ano de 2010 com magnitude 7,0 na escala Richter, e as mais de três dezenas de réplicas sísmológicas nas horas e dias seguintes, com magnitudes acima de 4,0 na escala Richter (ANDRADE DE PAULA et al, 2013) vieram a aumentar os problemas já existentes no país, outro aspecto é que o terremoto ocasionou na morte de mais de 200 mil pessoas e 500 mil feridos.

Somado a isso ainda houve no país uma epidemia de cólera em 2011, evento este que muitos haitianos denunciaram alegando que essa epidemia chegou ao país através dos militares em missão

da MINUSTAH (ALMEIDA; BRANDÃO, 2015). Após a ocorrência do terremoto houve um aumento na procura em emigrar para poder estar em um outro país auxiliando financeiramente os seus familiares e na reconstrução do seu país, muitos haitianos em diáspora retornaram ao Haiti na época e outros enviaram remessas de dinheiro para o auxílio aos familiares que estavam no país.

Todavia, conforme apresentado acerca da diáspora haitiana, ao contrário do que foi vinculado pela mídia brasileira, a imigração haitiana não é uma consequência única do terremoto ocorrido no Haiti em 10 de janeiro de 2010 (PIMENTEL; COTINGUIBA, 2013), pois desde o período ditatorial de Papa e Baby Doc vários haitianos já estavam em diáspora, conforme escrito anteriormente. Desta forma, a pouca terra para a agricultura e baixas oportunidades de emprego já eram elementos que desencadeavam a emigração dos haitianos para outros países. Portanto, a entrada dos haitianos no Brasil, não ocorreu de maneira aleatória, mas sim devido a acontecimentos nos últimos anos que ocasionaram na escolha como país de destino.

Entre os acontecimentos que geraram um destaque para a escolha do Brasil como um país para os haitianos imigrarem, pode-se destacar que no período entre 2009 e 2014, havia toda uma avaliação positiva do Brasil na economia internacional, considerado como um país próspero, com muitos empregos e oportunidades para estudarem e, conseqüentemente, melhorarem de vida. Outros fatores que deram visibilidade do Brasil para os haitianos foram os eventos como a presença militar brasileira no Haiti na coordenação da MINUSTAH, estabelecida em 2004; a partida de futebol da seleção brasileira contra o Haiti, realizada na capital Pourt-au-Prince em 2004; assim como o convite do presidente Lula em visita realizada ao Haiti, um mês depois do terremoto (MEJÍA, SIMON, 2015) para os haitianos emigrarem para o Brasil, pois o país estaria de portas abertas para receber imigrantes haitianos. Tais eventos corroboraram para o Brasil tornar-se um destino para muitos haitianos imigrarem e buscaram

novas oportunidades, ao mesmo tempo, houve pressão dos empresários para a contratação da mão-de-obra imigrante devido a vagas de emprego ociosas em regiões do país, por isso, o fluxo de entrada de haitianos foi grande devido ao fato de que o Brasil ofereceu uma facilidade para a entrada dos haitianos através da concessão do visto humanitário². Neste período o Brasil se tornou um novo local de destino para os haitianos (ZENI; FILIPPIM, 2014). Por isso, entre os motivos na escolha do Brasil para os haitianos, pode-se destacar que

as principais razões apontadas pelos haitianos que motivaram sua vinda ao país são: trabalhar e estudar; buscar novas oportunidades; ajudar a família que ficou no Haiti; recomeçar uma vida após ter perdido tudo no terremoto; altos índices de violência; e por ouvir dizer que o “porto” do Brasil estava “aberto” (SANTOS; CECCHETTI, 2016, p.66).

Como as fronteiras dos países do Norte, aqueles que ocorrem a diáspora nos países considerados pelos haitianos como *blan*, ou seja, a imigração desejada, estavam dificultando o acesso dos imigrantes haitianos, principalmente devido ao desemprego que os países passavam na época, o Brasil tornou-se um país de imigração “intermediário”, ou seja, os imigrantes haitianos permaneceriam no país até surgir a oportunidade de ir para um país *blan*. Como no relato de um haitiano, que se tornou um livro, “fiquei sabendo que o Brasil estava recebendo estrangeiros, o pessoal estava vindo desde 2010” (MEJÍA, SIMON, 2015, p.29). Há também outros imigrantes que almejavam desde o início imigrar para o Brasil e permanecer no país em seu período de diáspora. Outros, por outro lado, ansiavam imigrar até a Guiana Francesa, mas os coiotes acabavam os enganando e os levando até o Brasil (HANDERSON, 2015), neste sentido, perante as dificuldades de migrar para os países *blan*, os haitianos procuraram o Brasil

² Disponível em <http://www.brasil.gov.br/cidadania-e-justica/2015/08/concessao-de-visto-humanitario-para-haitianos-e-prorrogada>, acesso em 31/01/2017.

(MEJÍA, SIMON, 2015) e outros países, construindo assim uma nova rota migratória.

Junto a isso, existia toda uma propaganda – criada pelo próprio governo brasileiro – do Brasil ser um paraíso sem discriminações (HANDERSON, 2015), ideia essa ainda vendida, alguns desses haitianos que migraram para o Brasil já haviam conhecido pessoalmente as faces do racismo e estigmatização, pois haviam morado na República Dominicana um dos países em que os haitianos foram fortemente racializados. Ao chegarem no Brasil, passam a ser alvos de xenofobia pela população local, frente à massiva presença de estrangeiros que passaram a ser considerados indesejados pelos brasileiros. Mas o início do fluxo migratório ao Brasil ocorreu de forma tranquila, pois o mesmo aconteceu em um momento em que a sociedade brasileira carecia de mão-de-obra (ALMEIDA; BRANDÃO, 2015), quanto a isso, no começo da migração podia-se perceber

Um fluxo maciço de imigrantes haitianos atravessou pela fronteira norte brasileira. A cidade de Brasileia, no Acre, representa bem essa situação. É possível encontrar nas suas ruas, haitianos vagando, sem direção e sem emprego. Segundo dados da Polícia Federal, estima-se que até maio de 2013, aproximadamente 7 mil haitianos adentraram as fronteiras brasileiras, buscando melhores condições de vida no Brasil. Passaram por Manaus, também segundo a Polícia Federal, cerca de 4.500 haitianos (TAMER; POZZETTI, 2013, p. 56).

Frente a esse fluxo repentino de grupos de haitianos chegando massivamente para as cidades de “entrada” gerou-se um problema para os órgãos públicos, pois da mesma forma em que ocorriam as entradas registradas pela Polícia Federal, muitos haitianos estavam entrando ilegalmente no país, o que impossibilitou a Polícia Federal de reunir os dados concretos da quantidade de haitianos presentes no país, inclusive deve-se destacar que todos os dados relativos à presença de imigrantes haitianos no país devem ser relativizados, pois não estão

computados os que entraram de maneira clandestina no Brasil. Por ilegal ou entrada clandestina estamos nos referindo aos imigrantes não registrados pela Polícia Federal, consequentemente, não é possível encontrar dados estatísticos que expressem a presença dos imigrantes (PEREIRA, 2006) plenamente. A entrada dos haitianos ocasionou em uma série de problemas para o governo brasileiro.

Entre esses problemas um dos primeiros a ser apresentado foi a dificuldade da língua falada, tanto para os próprios haitianos como para os empregadores e funcionários de setores do governo ou ONGs nas quais se buscava intermediar e auxiliar o contato entre o governo, os empresários e os imigrantes. Também deve-se salientar a negligência do governo para com os imigrantes haitianos, sendo os mesmos “jogados aos cuidados” das ONGs, especialmente as ligadas às igrejas cristãs, nas quais desempenharam o trabalho de acolhimento, auxílio e busca de emprego para tais imigrantes. Há uma carência de uma política pública adequada às demandas do acolhimento destes imigrantes, sem a presença destas ONGs, a situação dos imigrantes seria ainda pior. Tais políticas públicas poderiam amenizar as barreiras culturais, que garantiriam um bem-estar social para estes indivíduos que dependem necessariamente do acompanhamento a longo prazo para evitar situações de marginalização pela falta de trabalho e eventuais casos de xenofobia e estigmatização, problema esse que vem se agravando agora com os imigrantes venezuelanos entre os anos de 2017 e 2018. A desconfiança da população das cidades em que os haitianos entraram ao Brasil somado ao discurso midiático do Brasil estar sendo invadido por haitianos decorreu pelo fato de que estes imigrantes não entraram no país de maneira lenta e gradual, mas que repentinamente, como que da “noite para o dia”, centenas de haitianos estavam surgindo nas cidades fronteiriças. Essa entrada repentina de um número expressivo de imigrantes – aos olhos dos brasileiros – causou aos moradores locais das cidades uma antipatia e desconforto com a presença destes imigrantes em suas cidades. O mesmo incomodo e

aversão aos imigrantes ocorreu nas cidades em que eles migraram para trabalhar. Tendo sido descrito esses apontamentos iniciais, abordaremos agora acerca da rota migratória que os haitianos utilizaram para chegar ao Brasil.

Rota migratória para o Brasil

Portanto, o Brasil tornou-se uma opção migratória para os haitianos após a destituição do presidente Aristide em 2004 (GRANGER, 2014), pois isso ocasionou na entrada das tropas brasileiras chefiando a MINUSTAH. Após o terremoto de 2010, os haitianos imaginavam que o Brasil era um país rico e com muitas oportunidades. A informação acerca do Brasil era transmitida boca a boca entre os haitianos, incluindo muitos missionário e voluntários brasileiros que foram realizar trabalhos sociais no país. Os haitianos tinham uma imagem do Brasil como um país “*blan*”, isto é, não literalmente um país de brancos, mas um país do “Norte”, industrializado e com ótimas oportunidades (GRANGER, Op. Cit.) de emprego, e imaginavam o Brasil como um caso atípico de outros países do “Sul”, que exercia uma influência na região da América Latina. Em suas rotas para chegarem ao Brasil muitos dos haitianos,

seguem para a República Dominicana, onde embarcam em voo da Copa Airlines até o Equador e, de lá, seguem de ônibus, utilizando a Autopista Interoceânica, em viagens que chegam a durar uma semana, para o Peru e a fronteira do Acre ou Tabatinga, que são pontos mais vulneráveis, o que facilita o trabalho dos atravessadores. De acordo com uma pesquisa liderada pelos Professores Duval Fernandes e Maria da Consolação de Castro, cerca de 2/3 da imigração haitiana seria intermediada por coyotes [...]Ao adotarem a forma irregular como estratégia de ingresso mais rápido ao Brasil, essas pessoas se expõem a todo tipo de violações de direitos, como abusos sexuais, maus tratos por policiais, tortura, sequestros-relâmpago, roubos, furtos, sobretudo no Peru, que, segundo os migrantes, é o local em que a

viagem é mais difícil e arriscada. Para alcançar o Brasil, muitos desses haitianos chegam a investir 5.000 dólares com transporte (RIBEIRO DE OLIVEIRA, 2015, p.142).

As principais cidades brasileiras de entrada para os imigrantes haitianos foram Tabatinga e Brasileia. Estima-se que por volta de 7 mil haitianos haviam passado pela Colômbia e Peru entre 2010 e 2013, e no ano de 2015 seriam entre 35 a 40 mil entrando no Brasil (HANDERSON, 2015). Todavia, os dados não são concretos, pois há também as entradas clandestinas já descritas anteriormente, por isso, alguns registros muitas vezes divergem quanto a quantidade de imigrantes que entraram no país, ou até mesmo quantos imigrantes estão em cada cidade. Pode-se estimar que a média destes dados apontam para a entrada de 15.000 haitianos entre 2010 e 2014 (GRANGER, 2014) totalizando uma entrada de 40 mil haitianos a partir de 2010 (RIBEIRO DE OLIVEIRA, 2015).

Na cidade de Tabatinga, entre os anos de 2010 e 2012, a Polícia Federal brasileira contabilizou a entrada de 3.814 haitianos (456 em 2010; 1.898 em 2011 e 1.460 apenas no mês de janeiro de 2012), esses haitianos estavam explorando uma nova rota migratória (VÉRAN, et al, 2014) para a formação de uma nova diáspora. Eles rapidamente se tornaram uma minoria visível na cidade, e a cor da sua pele tornou-se um fator que a população local se utilizou para caracterizar e identificar os imigrantes haitianos. Devemos compreender que na época em que migraram os primeiros haitianos para a cidade fronteira de Tabatinga, era pouco provável para a população local – como para o governo – que em pouco tempo a cidade se tornaria a porta de entrada e a futura instalação de uma grande comunidade haitiana no Brasil.

A chegada dos haitianos à cidade de Tabatinga constitui um evento crítico na história migratória brasileira: a entrada do Brasil nas rotas migratórias globalizadas. Tal evento confirma a atratividade do país no novo cenário geopolítico do século XXI.

Revela também que, desde a implementação das cotas migratórias na década de 1930, os tempos mudaram: a globalização dos fluxos de comunicação e o transporte tornam consideravelmente complexo o controle dos fluxos migratórios (VÉRAN, et al, Op. Cit., p.1034).

A entrada de haitianos em Tabatinga foi aumentando paulatinamente, em medida oposta, a Polícia Federal foi diminuindo a emissão de vistos, demorando mais para os efetuar. Acerca da impressão dos haitianos da cidade de Tabatinga, pode-se perceber que

muitos dos meus interlocutores pensavam ser Tabatinga uma cidade abandonada no meio do mato, não era ainda o Brasil por eles imaginado e visto na televisão, quando assistiam às novelas, aos carnavais cariocas ou às partidas de futebol com os grandes craques brasileiros (HANDERSON, 2015, p.138).

A partir de março de 2012 diminuiu o ritmo da chegada de haitianos em Tabatinga, novos fluxos continuaram a entrar no país, particularmente no estado do Acre na cidade de Brasileia (HANDERSON, Op. Cit.), proveniente da formação e estabilização das redes migratórias dos haitianos para o Brasil, estas redes eram organizadas com os familiares e amigos que já se encontravam no país, para com isso mapearem as melhores rotas e formas de se chegar ao Brasil. Acerca disso, os primeiros haitianos chegados entre fevereiro de 2010 e 2011, havia pouca bagagem, mas conforme eles foram se estabelecendo e organizando as suas redes de contatos (HANDERSON, Op. Cit.), os grupos posteriores de imigrantes já entravam mais informados acerca do percurso até o Brasil e os materiais necessários para a viagem.

Na cidade de Brasileia, surgiram representantes do governo local que negociavam com empresários o envio de haitianos para empresas no sul e sudeste do Brasil. Deve-se destacar frente a isso que muitos dos haitianos que migraram até o Rio Grande do Sul, reportaram que não sabiam para onde estavam indo.

Posteriormente, em suas redes com familiares e amigos falaram sobre as cidades com maiores oportunidades de emprego, surgindo assim um fluxo para a região sul, e muitos haitianos se organizaram para poderem ir até os municípios. Acerca das redes dos migrantes,

No território brasileiro recebem ajuda humanitária organizada pelo governo local com recursos federais, auxílio de igrejas, sociedade civil e voluntários doadores de alimentos e vestuário. Em Brasileia, por exemplo, o governo provê a documentação necessária para ingressar no mercado de trabalho. Isso motiva a que os haitianos que moram no Acre convidem seus conterrâneos, provocando o fluxo migratório constante (MEJÍA et al, 2014, p.2).

A região de Manaus também foi porto de entrada de haitianos, nesta região, os números dos primeiros migrantes também não são concretos, os cadastrados pela pastoral eram de 1.300 haitianos (COSTA, 2012). Muitos dos haitianos nessas regiões não encontravam emprego, mas isto foi sanado com a vinda de empresários procurando pela mão-de-obra haitiana, em 2012

Quanto ao destino, com base em nossos registros, até o momento destacam-se os estados do Paraná, Rio Grande do Sul, Minas Gerais e Santa Catarina. Especificando: a) para o Paraná (376): Curitiba 6; Campo Largo 32; Londrina 54; Arapongas 16; Loanda 21, Paranavaí 20; Pato Branco 56; Palotina 32; Maringá 39. b) para o Rio Grande do Sul (112): Marau 11; Nova Roma 6; Bento Gonçalves 8; Caxias do Sul 35; Flores da Cunha 18; Porto Alegre 6; Carlos Barbosa 5; Antônio Prado 6; Rio Grande 17 (COSTA, Op. Cit., p.95).

Outra importante cidade de entrada para os imigrantes haitianos foi Porto Velho. No período de março de 2011 até junho de 2012, estima-se que mais de cinco mil haitianos tenham migrado para lá, muitos fixaram residências, outros seguiram viagem para outras cidades do país, entre elas

“Cuiabá, Campo Grande, Rio de Janeiro, São Paulo, Curitiba e Pato Branco, no Paraná, Goiânia, Criciúma e Navegantes, em Santa Catarina, Porto Alegre, Caxias do Sul, Encantado entre outras cidades. O motivo da entrada no Brasil pela região norte ocorreu devido a questões de cunho de praticidade é o ponto mais próximo do Brasil, de suas saídas do Caribe” (PIMENTEL; COTINGUIBA, 2013, p.5).

Por isso que estas cidades foram a porta de entrada dos haitianos no Brasil e tornaram-se centros de “negociações” de empresários de outras regiões do país e algum responsável local para intermediar a contratação de haitianos para empresas que precisavam de mão-de-obra. Acerca dessas negociações, na cidade de Brasileia,

Nossas conversas eram frequentemente interrompidas pelo toque do seu telefone celular, ora para atender jornalistas de diferentes partes do país, ora para dar explicações a empresários que buscavam informações sobre o perfil profissional dos haitianos, para envio de dinheiro para custeio do traslado para outros estados, para a seleção de outros para determinados ramos de trabalho, como construção civil, fazendas ou frigoríficos. Nesse contexto, vimos dois empresários de Porto Velho que estavam na cidade à procura de alguns profissionais para o ramo de climatização e também conhecemos uma empresária de Santa Catarina que lá estava para contratação na área da construção civil (PIMENTEL; COTINGUIBA, 2013, p.13).

Houve muito despreparo da parte dos representantes do governo em como lidar e auxiliar os imigrantes haitianos, da mesma forma que houveram empresários que os trataram de forma semiescrava, através de muita exploração e sem direitos sociais e trabalhistas aos haitianos. O governo jogou todo o “fardo” às ONGs e instituições religiosas para cuidarem dos imigrantes haitianos.

Até 2014, centenas de haitianos continuavam entrando no país de forma clandestina pelas fronteiras, os imigrantes entraram

quase diariamente (CAFFEU; CUTTI, 2012) e paulatinamente, vieram a tornar-se um problema para o poder público. Todavia, nesta situação, caso o Brasil os enviasse de volta ao seu país, passaria por um desgaste político internacional muito grande, para onde iria a imagem de um país acolhedor (COSTA, 2012) e amigo do Haiti?

Muitos dos haitianos dependiam dos empresários para custear sua viagem a outras regiões do Brasil, visto que “apenas 40% deles têm condições de custear as viagens para os centros do Brasil. A maioria fica ao aguardo de empresários para levá-los a trabalhar e essa procura está diminuindo” (MEJÍA et al, 2014, p.4). Estes imigrantes que ficavam nas regiões das cidades de entrada para o Brasil e que estavam à espera de trabalho começaram a causar um mal-estar na população local, ocasionando em desconforto e xenofobia da população com a presença dos imigrantes. À insensibilidade do governo em auxiliar os imigrantes haitianos, deve ser somado também no fato de desaprovação da presença destes imigrantes nas cidades.

Rumo para a região sul

Os empresários do sul foram até as cidades de Brasileia e Tabatinga com o fim de contratar haitianos como mão-de-obra para suas empresas. Muitos destes haitianos simplesmente não sabiam para aonde estavam indo, apenas embarcavam no ônibus fretado ou no avião e rumavam para um novo destino.

No Rio Grande do Sul, as três cidades gaúchas de maior concentração imigratória haitiana foram: Bento Gonçalves, Caxias do Sul e Lajeado (ALMEIDA; BRANDÃO, 2015), cidades que se localizam na Serra Gaúcha e Vale do Taquari, que foram as regiões que mais importaram a mão-de-obra imigrante (não apenas haitiana) no período. É importante salientar que a população imigrante foi recrutada como alternativa para suprir ofertas de trabalho já existentes na região (MEJÍA; et al., 2014) do Vale do

Taquari. Já Caxias do Sul e Bento Gonçalves, na Serra Gaúcha, foram cidades que receberam um grande número de imigrantes haitianos e senegaleses. Em ambas as regiões os imigrantes vieram para exercerem funções nas indústrias – principalmente no ramo alimentício - e construção civil locais.

Com os empresários do sul viajando até Tabatinga e Brasília para contratar imigrantes, ocasionou na vinda progressiva de imigrantes para os três estados. Os haitianos em suas redes de contatos informavam seus contatos que na região sul e sudeste havia muitas oportunidades de emprego, o que direcionava estes imigrantes a irem até estas regiões. Os imigrantes estavam chegando nas cidades do interior dos estados da região sul, e em menos de um ano, em 2013, cidades do Rio Grande do Sul como Encantado, Lajeado, Caxias do Sul receberam entre 200 a 500 haitianos, trabalhando em frigoríficos, no abate de aves e suínos, entre outras áreas (HANDERSON, 2015), principalmente na construção civil. O objetivo dos imigrantes era alcançar as regiões do país com maior oferta de trabalho (RIBEIRO DE OLIVEIRA, 2015) e conforme suas redes de contatos foram se estabelecendo e tecendo suas sociabilidades, houve um crescente aumento do movimento migratório haitiano para o sul do Brasil (SANTOS; CECCHETTI, 2016), justamente por ser uma região com uma grande oferta de emprego na época.

O segundo fluxo imigratório dos haitianos posteriormente daquele primeiro grupo contratado por empresários, decide se deslocar para os estados do sul do país, onde havia empresas que estavam absorvendo a mão-de-obra haitiana devido ao seu baixo custo, portanto já havia expectativas do trabalho que iriam encontrar nas cidades. Alguns empregadores se aproveitaram da situação e ofereceram vagas de emprego com salários extremamente baixos, muitas vezes descumprindo os direitos trabalhistas estabelecidos na lei brasileira, atrasando o pagamento dos haitianos, colocando-os em situações de semiescravidão.

Portanto os haitianos chegaram para a região sul como mão-de-obra necessária nestas regiões, pois iriam preencher vagas ociosas na qual a maioria da população local – na época - não estava querendo trabalhar, pela oferta existente. O primeiro grupo de haitianos em regiões do Rio Grande do Sul vieram através da contratação de empresários que foram até Brasília e Tabatinga. Porém como as empresas da região estavam procurando por empregados, outros empresários começaram a viajar para contratar imigrantes, também estes próprios imigrantes informavam seus conterrâneos sobre as oportunidades que haviam na região. Então, repentinamente o pequeno número de imigrantes em uma pequena cidade tornaram-se dezenas e logo em seguida centenas. Quando o número de imigrantes haitianos começou a aumentar a uma quantidade bastante expressiva em um curto espaço de tempo, informações deturpadas sobre esses imigrantes começaram a circular de forma mais constante pela população local estabelecida nestas cidades.

A vinda dos haitianos para o Brasil ocorreu no momento econômico em que a região sul do país carecia de mão-de-obra, neste contexto a entrada dos imigrantes haitianos no Brasil possibilitou que esta carência fosse suprida. Os imigrantes que chegavam com formação técnica ou graduação, eram deslocados para os cargos em demanda na região, impossibilitando-os de exercerem funções nas quais haviam estudado. Isto significou que os imigrantes – na visão da população local – deveriam apenas exercer atividades consideradas árduas e mal remuneradas (MEJÍA et al, 2014).

Portanto, as novas migrações Sul-Sul apresentam um novo fluxo migratório internacional proveniente da situação econômica do início do século XXI, na qual países periféricos escolhem países do Sul para migrarem e buscarem novas oportunidades, estas escolhas não são por acaso, como no caso haitiano, já havia uma cultura de estarem em mobilidade e constituírem diásporas em países “*blan*”, quando a crise econômica nestes países aumenta o

desemprego, estes migrantes buscam novas rotas para constituir um fluxo, neste sentido, o Brasil não foi escolhido aleatoriamente, houveram fatores que levaram aos haitianos escolherem o Brasil, todavia, ao chegarem no país, o que haviam ouvido falar até então, não era bem o que estavam esperando. Neste sentido, estas novas migrações Sul-Sul exigem novas explicações e consequentemente o fomento de novas teorias que possam explicar tal fenômeno.

Referências

- ALMEIDA, Cristovao Domingos; BRANDÃO, Beatriz Montalvão. *Imigração, mídia e sociabilidade dos haitianos*. Revista Observatório, Palmas, v.1, n.3, p.62-79, dez, 2015.
- ANDRADE DE PAULA, Elder; VALENCIO, Norma; CORREIA, Diego. *Entre desastres catastróficos e mobilidades controladas: das idas e vindas de camponeses brasileiros à chegada dos imigrantes haitianos no “reino deste mundo amazônico”*. Contemporânea, São Carlos, v.3, n.1, p.45-71, jan-jul, 2013.
- BRITO, Angela Xavier de. *Habitus de migrante um conceito que visa captar o cotidiano dos atores em mobilidade espacial*. Sociedade e Estado, Brasília, v. 25 n. 3, p. 431-464, set-dez, 2010.
- CAFFEU, Ana Paula; CUTTI, Dirceu. *Só viajar! Haitianos em São Paulo: um primeiro e olhar vago*. Travessia – revista do migrante, São Paulo, ano 25, n.70, jan-jun 2012.
- COSTA, Gelmino A. Padre. *Haitianos em Manaus. Dois anos de imigração – e agora!*. Travessia – revista do migrante, São Paulo, ano 25, n.70, jan-jun 2012.
- COSTA DE SÁ, Patrícia Rodrigues. *As redes sociais de haitianos em Belo Horizonte. Análise dos laços relacionais no encaminhamento e ascensão dos migrantes no mercado de trabalho*. Cadernos OBMigra, Brasília, v.1, n.3, p.99-127, 2015.

- GRANGER, St  p  ne. *L'Amazonie Bresilienne, nouvelle interface migratoire entre les Cara  bes et l'  merique du Sud?*. Mercator, Fortaleza, v.13, n.1, p.7-17, jan-abr, 2014.
- HANDERSON, Joseph. *Diáspora. As dinâmicas da mobilidade haitiana no Brasil, no Suriname, e na Guiana Francesa*. 430f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.
- MASSEY, Douglas S; ARANGO, Joaquin; HUGO, Graeme; KOUAOUCI, Ali; PELLEGRINO, Adela; TAYLOR, J Edward. *Theories of International Migration: a review and appraisal*. Population and Development Review, New York, v.19, n.3, set, 1993.
- MEJÍA, Margarita Rosa Gaviria; SIMON, Ren  l. *Sonhos que mobilizam o imigrante haitiano: biografia de Ren  l Simon*. Lajeado, Editora da Univates, 2015.
- MEJÍA, Margarita Rosa Gaviria; CAZAROTTO, Rosmari Terezinha; GRANADA, Daniel. *Imigra  o de haitianos para o Brasil: análises de um processo em constru  o a partir de um estudo de caso*. IN: Anais da 29   Reunião Brasileira de Antropologia, 03-06 de agosto, Natal, 2014.
- MENA, Natalia Moraes. *As respostas extra-territoriais dos Estados latino-americanos face    migra  o transnacional*. Migra  es, Lisboa, n.5, out, 2009.
- OBMigra. Autoriza  es de trabalho concedidas a estrangeiros, Relatório Trimestral (abril a junho): 2015/ Observatório das Migra  es Internacionais; Ministério do Trabalho e Emprego/ Coordena  o Geral de Imigra  o. Brasília, OBMigra, 2015. Disponível em <http://acesso.mte.gov.br/data/files/8A7C816A4F05455D014F3DCCE6FC295F/relat%C3%B3rio%20II%20trimestre%20CGIg.pdf>, acesso em 28/11/2016.
- PATARRA, Neide Lopes. *International migrations: theories, policies and social movements*. Estudos Avançados, São Paulo, v.57, n.20, p.7-24, mai-ago, 2006.
- PEREIRA, Maria Cunha. *Processos migratórios na fronteira Brasil-Guiana*. Estudos Avançados, São Paulo, v.20, n.57, mai-ago, 2006.

PIERRE-LOUIS, François. *Haitian immigrants and the greater Caribbean community of New York City: Challenges and opportunities*. Memórias: Revista digital de história y arqueologia desde el caribe colombiano, Barranquilla, ano 10, n.21, set-dez, 2013.

PIMENTEL, Marília Lima; COTINGUIBA, Geraldo Castro. *Elementos etnográficos sobre imigração na Amazônia Brasileira: linguagem e inserção social de haitianos em Porto Velho*. IN: Anais do IV Reunião Equatorial de Antropologia e XIII Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste. 04-07 de agosto, Fortaleza, 2013.

_____. *Apontamentos sobre o processo de inserção social dos haitianos em Porto Velho*. Travessia – revista do migrante, São Paulo, ano 25, n.70, jan-jun 2012.

RIBEIRO DE OLIVEIRA, Antonio Tadeu. *Os invasores: as ameaças que representam as migrações subsaariana na Espanha e Haitiana no Brasil*. REMHU - Revista Interdisciplinar de Mobilidade Humana, Brasília, ano 23, n.44, p. 135-155, jan-jun, 2015.

SANTOS, Sandra dos; CECCHETTI, Elcio. *Imigrantes haitianos no Brasil: entre processos de (des)(re)territorialização e exclusão social*. Revista de estudos brasileiros, Madri, v.3, n.4, p.61-72, 2016.

SIMMEL, Georg. *Fidelidade e gratidão e outros textos*. Lisboa, Relógio D'Água, 2004.

TAMER, Alexandre dos Santos; POZZETTI, Valmir César. *A imigração haitiana e a criminalidade no município de Manaus*. Revista do Direito Público, Londrina, v.8, n.3, p.55-76, set-dez, 2013.

VÉRAN, Jean-François; NOAL, Débora da Silva; FAINSTAT, Tyler. *Nem refugiados, nem Migrantes: A chegada dos haitianos à Cidade de Tabatinga (Amazonas)*. DADOS – Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, v.57, n.4, 2014.

ZENI, Kaline; FILIPPIM, Eliane Salete. *Migração haitiana para o Brasil: acolhimento e políticas públicas*. Pretexto, Belo Horizonte, v.15, n.2, p.11-27, abril-jun 2014.

‘Novas’ migrações para o Brasil: corpos, hierarquias e capital social

Thaís Dutra Fernández

José Oviedo Pérez

Letícia Núñez Almeida

A imigração – movimento voluntário ou involuntário de indivíduos através das fronteiras dos Estados e dos continentes – é um conceito profundamente ligado à história e ao desenvolvimento social e econômico do Brasil. Da chegada dos exploradores portugueses em 1500 à imigração forçada de milhões de escravos africanos, abrangendo as imigrações de inúmeros outros grupos étnicos, o movimento de corpos desempenhou um papel fundamental na definição do significado de ser “brasileiro” e na delimitação da identidade nacional do país sul-americano. Como o historiador Jeffrey Lesser ironiza: “na maior cidade do Brasil, São Paulo, segundo um ditado popular, um típico paulistano é ‘um japonês que fala português com sotaque italiano e come esfirra’” (2013, p. 4). Essa anedota é apenas uma das várias noções romantizadas sobre os milhões de imigrantes do Japão, da Europa e do Oriente Médio que contribuíram e contribuem à formação da sociedade pluriétnica brasileira desde o século XIX.

Esse processo vem se transformando constantemente e apresentando novas dinâmicas migratórias e atores sociais que revelam a necessidade de pesquisas acadêmicas e institucionais no

intuito de compreender essas realidades mutantes. Nesse contexto, o presente estudo objetiva examinar e problematizar as imigrações mais recentes para o Brasil por meio de dois estudos de caso: os médicos cubanos que participam do programa Mais Médicos e os imigrantes venezuelanos. Argumenta-se que esses fluxos recentes representam mais uma evolução e uma nova fase na longa história de imigração para o Brasil, diferenciando-se das imigrações anteriores devido ao recente período de crescimento econômico do país. Ademais, defendemos que a sociedade brasileira está repleta de discursos, muitas vezes contraditórios, a respeito dos imigrantes e de seus efeitos sobre a cultura local e a identidade nacional. As “migrações” não podem ser tratadas como uma entidade monolítica, mas sim como experiências individuais que variam dependendo das hierarquias locais e das estruturas sociais – baseadas em raça, em classe e em gênero. Os argumentos aqui elencados se baseiam no conceito dos diferentes tipos de “capital” de Pierre Bourdieu (1986), no sentido de compreender algumas possíveis interfaces entre a migração, a hierarquia e os discursos.

Para desenvolver esta pesquisa foram realizadas entrevistas semiestruturadas – presenciais e via *Skype* – com membros dos casos em estudo, com formuladores de políticas públicas brasileiras e com membros da sociedade civil organizada, relacionada ao tema da migração. Além do trabalho de campo qualitativo, também foram realizadas pesquisas histórica e de arquivo detalhadas sobre os padrões migratórios para o Brasil, os discursos construídos em torno dos imigrantes e as suas experiências individuais. Ademais, buscou-se acompanharmos os debates e os acontecimentos midiáticos, jurídicos e políticos sobre o tema da migração na sociedade brasileira nos últimos anos, de modo a corroborar as conclusões deste trabalho de campo e a apresentar representações mais precisas. Na próxima seção, será realizado breve histórico da imigração para o Brasil, bem como uma concisa apresentação dos trabalhos acadêmicos e dos teóricos utilizados para orientar esta pesquisa. Cada um dos casos será

analisado delineando a influência dos discursos, do “capital” e das hierarquias locais sobre as experiências de vários migrantes.

Resenha da Literatura

O Brasil República é marcado por uma série de legislações e de políticas migratórias restritivas que visavam a entrada apenas de grupos étnicos específicos. Nesta seção serão analisadas as principais leis e instrumentos do período republicano que demonstram a constante busca pelo governo e pela chamada *intelligentsia* brasileira de um tipo “de imigrante ideal” (KOIFMAN, 2012) que, no entendimento da época, seria capaz de modificar a população brasileira.

Em 1888, a escravidão foi abolida no Brasil. A solução encontrada para substituir a mão-de-obra escrava, principalmente nas lavouras cafeeiras de São Paulo, estava na imigração. Nesse momento, as teorias eugenistas e racistas utilizavam-se de fundamento considerado científico para justificar a separação dos seres humanos em raças e a existência de suposta superioridade da raça branca. No Brasil, essas teorias que, em sua origem, não comungavam com a possibilidade de mestiçagem (CARVALHO, 2014), foram moldadas para se adaptarem à realidade do país, predominantemente composta por pessoas mestiças. É o que Koifman (2012) denomina teorias eugenistas à brasileira. Juristas, acadêmicos e autoridades brasileiras defendiam que a raça branca prevaleceria no contato com as demais raças. Sendo assim, o incentivo à imigração europeia desempenharia esse duplo objetivo: acelerar o branqueamento da população brasileira e servir de mão-de-obra barata para a agricultura (LUCA, 2004; REIS, 2000; FELMANAS, 1974).

De forma a concretizar essa política, foram estabelecidas campanhas imigratórias que se baseavam no custeio de passagens de indivíduos que se interessassem em ir para o Brasil

(ZANELATTO, 2011). Apesar da aparente abertura do Brasil¹, foram estabelecidas diretrizes restritivas sobre quais pessoas poderiam adentrar o território nacional. Foi permitida a entrada de quaisquer indivíduos aptos a trabalhar, à exceção dos chamados “indígenas da África e da Ásia” e dos “mendigos e indigentes” (BRASIL, 1890, s/p). Com a ascensão de Getúlio Vargas ao poder em 1930, um ano após a crise econômica mundial, as políticas governamentais objetivaram proteger o trabalhador nacional. Dessa forma, foram estabelecidas cotas à entrada de imigrantes, atribuindo a culpa pelas altas taxas de desemprego à entrada “desenfreada” das décadas anteriores (LUCA, 2004). A imigração em massa passou a ser percebida como uma ameaça à identidade nacional (SEYFERTH, 1990). As teorias eugenistas ainda eram muito presentes, de modo que a legislação categorizava os imigrantes em “desejáveis” e “indesejáveis”. Apesar das restrições à entrada, internamente o discurso de Vargas primava pela unidade nacional e pela não propagação do discurso racista, objetivando incentivar a miscigenação da população visando a alcançar a “raça aprimorada” (KOIFMAN, 2012; TUCCI CARNEIRO, 2007).

Com o fim da Segunda Grande Guerra os chamados “deslocados de guerra”, frutos do conflito mundial, foram vistos como uma possibilidade para que o Brasil alcançasse dois grandes objetivos nesse momento: trabalhadores que detivessem a técnica necessária para a indústria nascente e possuíssem as características físicas almejadas; e o posicionamento estratégico frente aos demais países da comunidade internacional. Por esse motivo, o Brasil foi um dos primeiros Estados a se apresentar para o recebimento desses indivíduos (SALLES, 2007). Assim como nas décadas anteriores os imigrantes foram categorizados em “desejáveis” e “indesejáveis”. Foi incentivada a imigração de nacionais italianos, por acreditar tratarem-se de trabalhadores

¹ Nesse período foi ainda abolida a necessidade de passaporte para se adentrar no país, visto que era percebido como um cerceamento à liberdade de movimento dos indivíduos.

qualificados, possuidores de cultura próxima à brasileira - o que permitiria a fácil assimilação - e com as características físicas necessárias para alcançar os interesses do Brasil (RIC, 1946). No entanto, a taxa de emigração para o Brasil já não atingia números tão expressivos quanto aqueles da primeira metade do século XX.

O golpe militar de 1964 instaurou a doutrina de segurança nacional no Brasil (COMBLIN, 1978). Os Estatutos do Estrangeiro produzidos no período proibiam a entrada no território brasileiro de indivíduos considerados “nocivos à ordem pública”. Esse conceito amplo permitia que vistos fossem negados discricionariamente. Além disso, a responsabilidade para gerir a entrada e a permanência de estrangeiros no país foi passada à competência das autoridades policiais, o que demonstra a concepção do período de que o estrangeiro era potencialmente uma ameaça ao país. Durante boa parte do período democrático (1989-2017) permaneceu em vigor esse Estatuto, produzido no período autoritário que relaciona imigrante a inimigo, o que dificultava a regularização de diversas pessoas. Apenas no ano de 2017 entrou em vigor diploma que alterou esse postulado de segurança nacional e passou a ver o imigrante através de uma lente mais humanista.

Depreende-se desse breve panorama histórico que vários “discursos”, em um sentido foucaultiano, têm historicamente englobado a imigração e as discussões públicas sobre a imigração para o Brasil. Como argumenta Foucault (1978), os discursos funcionam para introduzir ou alterar idéias em um espaço social e para ordenar as maneiras pelas quais o poder – de uma maneira produtiva e não apenas opressiva – opera e atravessa o tecido social (FOUCAULT, 1978; DOTY, 1993). Especificamente, refletindo sobre raça, imigrantes e biopolítica, Ann Stoler (1995, p. 69) argumenta que não existe um “bode expiatório” da teoria da raça (*scapegoat theory of race*). Isso significa que, o racismo não só surge em momentos de crise econômica e política para identificar e culpar certo grupo social. Ao contrário, os discursos racializados

são “uma manifestação de possibilidades preservadas, a expressão de um discurso subjacente de guerra social permanente, alimentada pelas tecnologias biopolíticas de ‘purificação incessante’”(STOLER, 1995, p.69, tradução dos autores). Neste estudo, é empregada a abordagem foucaultiana sobre discursos, raça e imigração para compreender as ondas recentes de imigração para o Brasil.

O antropólogo Pierre Bourdieu (1986) argumenta que os indivíduos são impregnados, por meio de sua formação e de seu posicionamento social, de diferentes formas de “capital”, que podem ser empregadas para melhorar sua agência *vis-à-vis* a sociedade ou os outros atores sociais. Essas manifestações variadas de capital incluiriam: o econômico (dinheiro, imóveis, etc.); o cultural (antiguidades, ensino universitário, etc.); e o social (associação a diferentes grupos, histórico de sobrenome, etc.). Basaran e Olsson (2017) utilizam o enquadramento de Bourdieu para argumentar que alguns indivíduos, por meio do seu contato com o “internacional”, ganham uma configuração *internacionalizada* de capital simbólico. Esse capital “internacional” não é necessariamente positivo. Um estudante de intercâmbio, um expatriado europeu, um imigrante e um refugiado têm experiências internacionais e conhecimentos adquiridos. No entanto, os dois primeiros o sentirão de uma forma mais positiva. O imigrante e o refugiado têm seu “internacionalismo” visto de maneira mais negativa e ameaçadora. Essas diferentes compreensões de capital apresentadas serão empregadas para delinear as diferentes experiências dos indivíduos dentro dos três grupos de estudos de caso.

O campo das Relações Internacionais (RI), em suas concepções *mainstream*, tem tradicionalmente ignorado as experiências de indivíduos e processos sociais, buscando, em vez disso, críticas e análises centradas no Estado ou no nível internacional (WALTZ, 1959). De fato, muitos dos discursos e abordagens teóricas das RI têm sido escritos sobre indivíduos e

seus corpos, mas como se eles não existissem. No campo das RI se fala e se pesquisa sobre “dissuasão nuclear, segurança e/ou guerra”, sem mencionar contra *quem* essas políticas e hostilidades são produzidas (WILCOX, 2015). O corpo humano, suas nuances e as maneiras pelas quais ele é criado ou “materializado” (BUTLER, 1993, p. 10) são amplamente ignorados e ausentes nas abordagens acadêmicas que estudam as RI, a imigração e os refugiados. Além disso, objetos e sujeitos dentro do sistema internacional são tipicamente criados como partes iguais e intercambiáveis, sem se considerar a natureza complexa da hierarquia social. Ou como Roxanne Doty (1993) postula:

Nas relações internacionais, a hierarquia tem sido mais uma condição de fundo [*background*] a partir da qual as análises procedem, em vez de algo que em si mesmo necessita ser examinado... essas abordagens exibem um acordo não expressada para *não* problematizar a construção dos sujeitos que constituem o mundo e as *categorias* pelas quais esses sujeitos e objetos são construídos. Eu sugiro que precisamos desnaturalizar a hierarquia (1993, p. 303-304, tradução dos autores, *itálico no original*).

Partindo dessa lógica, este trabalho de pesquisa busca analisar o indivíduo, bem como o “‘privado’, o ‘doméstico’, o ‘local’ ou o ‘trivial’” (ENLOE, 2014, p. 3). Por meio de investigações, pretende-se problematizar não apenas categorias e sujeitos, mas também imigração, corpos e fronteiras dentro do atual contexto social brasileiro. Como apresenta o autor Eric Cardin (2014), para muitos, “a fronteira está lá” e “[e]xistem múltiplas formas de viver a fronteira, a grande maioria delas ocorre de maneira despercebida pelos próprios moradores das regiões limítrofes” (2014, p. 43). As fronteiras criam espaços sociais, políticos e econômicos únicos à medida em que os indivíduos atravessam e desafiam sua existência. No entanto, a natureza e a extensão das fronteiras muitas vezes não são bem definidas (ALBUQUERQUE, 2014). Onde é que a fronteira e a zona fronteiriça começam e terminam? Quão

profundamente um indivíduo deve penetrar no território nacional para começar a perder seu *status* de “estrangeiro”, ter seu corpo remodelado por esse novo contexto e deixar de ser um desafio de fronteira? Estes são os tipos de provocações que se busca responder e decifrar ao analisar as experiências dos nossos estudos de caso, de modo a alcançar uma compreensão maior da identidade nacional brasileira. Como Lesser (2013) escreve sobre os imigrantes do século XIX para o Brasil, “os imigrantes eram frequentemente aclamados como salvadores porque modificaram e melhoraram o Brasil, não porque eram melhorados pelo Brasil” (2013, p. 2, tradução dos autores). Analisando os indivíduos, seus movimentos através de várias fronteiras e seus impactos pessoais em toda a sociedade civil brasileira, os esforços acadêmicos anteriores sobre imigração serão complexificados, de modo a ajudar a superar as noções romantizadas sobre a imigração para o Brasil.

Mais Médicos: O Capital Simbólico e as Hierarquias Locais

O governo da presidente Dilma Rousseff criou o programa Mais Médicos para diminuir as disparidades existentes no acesso a profissionais de saúde e a médicos entre as áreas urbanas e mais ricas do Brasil, e as áreas periféricas rurais mais remotas. Como parte do programa, mais de 11.400 médicos cubanos começaram a chegar em julho de 2013 para trabalhar em todas as regiões e estados do Brasil, da Amazônia ao Rio Grande do Sul, e contribuir nos postos de saúde pública. Os médicos cubanos que participaram do Mais Médicos *não* foram recebidos nos aeroportos brasileiros como compatriotas ou salvadores latino-americanos vindos para melhorar os recursos de saúde nas regiões mais precárias do Brasil; bem ao contrário, foram recebidos por manifestantes que gritavam “escravo!” e por estudantes de medicina que arremessavam bananas neles (WATTS, 2013). O programa incitou discussão social acalorada e polêmica dentro da sociedade civil

brasileira sobre o emprego de médicos cubanos no programa, bem como suas qualificações e a natureza da profissão médica. A chegada dos médicos intensificou os muitos discursos pré-existentes sobre *quem* deveria ter o direito de entrar no país e com quais objetivos sociais e econômicos.

Pode-se deduzir do uso da palavra “escravo”, do arremesso de bananas nos médicos cubanos – muitos dos quais eram afrodescendentes – e do fato de que Cuba e Brasil foram os dois últimos países do hemisfério a abolir a escravidão, esses discursos não foram racialmente neutros. A chegada de médicos cubanos por meio do Mais Médicos não criou uma politização ou racialização da saúde e da imigração no Brasil. Ao contrário, esses temas sociais sempre foram politizados por meio de vários discursos. Em um sentido foucaultiano, a criação do Mais Médicos causou debate interno e luta pelo poder: quem poderia exercê-lo e para que fim? Desse modo, o programa provocou uma discussão subconsciente sobre a identidade nacional brasileira e o futuro do país, que ia além de considerações econômicas. As elites e os intelectuais brasileiros seguramente se questionaram: o que a necessidade de “importar” milhares de médicos cubanos para atender às necessidades de saúde do maior e mais rico país da América do Sul diz respeito a nós?

A maioria das interpretações sociais, midiáticas e políticas do Mais Médicos foi elaborada primordialmente ao longo das linhas de análise: Cuba, Brasil e os interesses de cada Estado. Ao se examinar o Mais Médicos no nível dos indivíduos é possível perceber que um quadro mais nuançado e complicado começar a emergir. Reproduz-se o testemunho de um médico cubano, chamado pelo pseudônimo Antônio, que trabalhou no interior do estado do Rio Grande do Sul:

Eu tive sorte aqui porque sou branco, porque tenho olhos verdes, porque meu município é pequeno, não sofri racismo. Mas tenho colegas que são negros e a discriminação contra eles foi horrível. Se tu perguntar lá no Nordeste, talvez [os médicos] não tenham

visto tanto racismo, porque as pessoas lá são mais morenas. Talvez tu não veja isso. Mas tu sabes que o Brasil é um país enorme com muitas culturas, mas quando falamos do Sul, onde há povos alemães, portugueses e italianos, há muito racismo.

Como bem ilustram as reflexões de Antônio, o programa Mais Médicos, assim como a imigração para o Brasil, não pode ser interpretados como categorias neutras que exercem igualmente processos sociais e poder sobre todos os indivíduos. A maneira pela qual seus olhos verdes, o pequeno município e seu gênero contribuíram para sua maior aceitação social, demonstra como as hierarquias de raça, de gênero, de geopolíticas, entre outras, podem afetar as experiências e os resultados de imigração de cada indivíduo. Essa foi uma questão recorrente ao longo das nossas entrevistas: as características únicas de cada indivíduo ou a localização deles nos vastos contornos do Brasil, impactou profundamente o grau de acolhimento de cada médico cubano e imigrante. As experiências de um médico cubano branco no Rio Grande do Sul foram profundamente diferentes das de um médico cubano branco no Maranhão; da mesma forma que as experiências de uma médica afrodescendente seriam bem diferentes se ela fosse enviada para trabalhar em Minas Gerais ou no Acre. Além disso, muitos dos médicos cubanos que vieram trabalhar pelo Mais Médicos haviam trabalhado anteriormente em programas médicos em outros países da América Latina ou da África, e conseguiram delinear ainda mais como suas experiências no Brasil diferem de sua época na Venezuela, em Angola ou em Honduras. Essas nuances ilustram as maneiras pelas quais macro e micro-hierarquias operam para ordenar e regulamentar o sistema internacional e como análises que não consideram essas diferenças estão condenadas a serem incompletas.

Embora os médicos cubanos do programa Mais Médicos estivessem sujeitos a vários discursos sociais baseados em noções de raça, de gênero ou sexualizadas do “outro”, eles também exerceram sua agência trabalhando para reformular noções de

prestação de cuidados médicos. Ou como um secretário municipal de saúde, chamado pelo pseudônimo de Felipe, afirmou durante sua entrevista:

Entrevistador: quais foram as diferenças que vocês notaram, ou que o povo contava para vocês, entre os médicos que vieram pelo Mais Médicos e os médicos brasileiros?

Felipe: A relação de vínculo com médico cubano é diferente da relação de vínculo com nossos médicos, com o usuário do SUS. Para começar, por exemplo, nosso médico senta ali [aponta para o outro lado da mesa] e o usuário senta aqui. Existe uma escrivaninha entre eles, uma mesa entre eles, e é muito provável que ele vai verificar a pressão do paciente com o braço estendido do lado de cá, e o médico do lado de lá. O médico cubano é o contrário, ele puxa a cadeira para onde tu tá e senta do lado do paciente e ele examina a pressão do paciente assim [aponta para o braço]. Isso foi uma surpresa para o paciente, de um médico levantar e vim sentar ao lado dele... Isso dá uma noção de aproximação do usuário. Isto é construção de vínculo.

A partir dessa declaração, pode-se apreciar o capital social e cultural que os médicos cubanos, desempenhando uma profissão valorizada no mundo Ocidental em termos de sua suposta superioridade científica, conscientemente possuem e por conta disso empregam nas suas comunidades de acolhida (LAQUEUR, 1990). Sendo assim, os médicos cubanos utilizaram seus conhecimentos e experiências de trabalho anteriores como médicos em outros países da América Latina e da África para melhorar seu posicionamento social e para criar uma reputação para si mesmos nos municípios brasileiros em que se basearam. Esse processo apresenta a configuração única de capital social, especificamente internacionalizado, que os médicos cubanos trouxeram consigo para o Brasil e que puderam empregar para melhorar a sua agência. Em segundo lugar, os médicos cubanos, muitos dos quais declararam pontos de vista semelhantes aos de Felipe, também estavam conscientes dos seus corpos *diferenciados* dentro da sociedade brasileira, considerando seu status como médicos, e usaram esse

conhecimento para abordar, medicar e mudar os corpos brasileiros com os quais estiveram em contato (ROHDEN, 2001).

Dessas entrevistas e discussões, pode-se perceber a proeminência das “fronteiras” através da experiência do programa Mais Médicos, por meio do qual os médicos cubanos puderam entrar regular e facilmente no Brasil, mas tiveram experiências variadas dentro do país dependendo de sua raça, gênero, posição geopolítica, entre outros. Isto demonstra como as fronteiras não são apenas linhas coloridas em um mapa; mas ao contrário muitas delas são invisíveis, hierárquicas e existem *dentro* de um Estado e sociedade. O capital social do conhecimento e da expertise médica, especialmente nas regiões mais carentes do Brasil, permitiu que muitos médicos cubanos atravessassem as fronteiras sociais e se apresentassem, se não como salvadores do país, pelo menos como salvador médico local. Os processos sociais de mudança, tanto dos médicos cubanos quanto das suas comunidades de acolhida no Brasil, continuam diariamente, pois muitos deles se casaram com brasileiro(a)s e decidiram permanecer nas áreas interiorizadas. Nesta seção, foram explorados os discursos que cercaram a chegada de médicos cubanos no programa Mais Médicos, bem como sua capacidade de integração às micro-comunidades brasileiras, dependendo das suas várias formas de capital e das hierarquias locais. Na seção seguinte, será analisado o caso recente de imigrantes venezuelanos que cruzam as fronteiras do Brasil para se perceber as continuidades e as diferenças em suas experiências.

Imigração venezuelana: fronteiras sociais e jurídicas à integração

As recentes crises econômica e política na Venezuela fizeram com que grande número de pessoas deixasse suas casas em busca de melhores condições de vida em outros Estados. Tradicionalmente a Venezuela não é um país de emigração. Segundo dados da Organização Internacional para as Migrações

(OIM, 2018), no ano de 2015 apenas 1,9% dos venezuelanos viviam fora do país, frente aos 4,5% de imigrantes residentes na Venezuela. Naquele ano, a Venezuela possuía a segunda maior população imigrante da região latino-americana, apenas atrás da Argentina (OIM, 2018). Em 2016, a Venezuela foi o país da região que mais acolheu refugiados e solicitantes de asilo, advindos primordialmente da Colômbia (OIM, 2018). A situação se alterou, no entanto, no ano de 2017. Desde 2014, 99 mil venezuelanos solicitaram refúgio em diferentes países, sendo quase 50 mil solicitações feitas apenas no ano de 2017 (ACNUR, 2017). Segundo dados da Polícia Federal, naquele ano quase 18 mil venezuelanos solicitaram refúgio no Brasil, representando mais da metade das solicitações de refúgio no país (POLÍCIA FEDERAL, 2018 *apud* MINISTÉRIO DA JUSTIÇA, 2018).

Em 2017, entrou em vigor no Brasil uma nova lei migratória. Esse diploma, de vocação mais humanista, previa a existência de um visto temporário com a finalidade de acolhida humanitária (Art. 14, I, c, da Lei 13.445/2017). Essa categoria de visto por razões humanitárias foi criada de maneira *ad hoc* em 2013 como uma forma de regularizar os haitianos que entravam no Brasil, sendo restrito a essa nacionalidade. Em relação aos venezuelanos, foi instituída resolução que dispunha sobre a concessão de autorização de residência para nacionais de países fronteiriços. Essa resolução (Resolução Normativa 125) vigorou por apenas um dia, sendo revogada pelo novo presidente do Conselho Nacional de Imigração (CNIg), para, posteriormente ser editada nova resolução (Resolução Normativa 126) de igual redação. Com a entrada em vigor da Nova Lei de Migração (NLM), a Resolução Normativa 126 de 2017 foi novamente revogada. Em seu lugar foi editada a Portaria Ministerial 9 de 2018 que apresentou benefícios em relação às anteriores².

² “Não exige entrada por terra, ao contrário da resolução anterior do CNIg; não exige certidão “apostilada”, o que dispensa a necessidade de validação consular dos documentos dos migrantes – especialmente diante da crise que atinge também os serviços burocráticos na Venezuela; a residência

Apesar da aparente facilitação à regularização dos venezuelanos, a edição dessa portaria representa uma contradição em relação à legislação brasileira (CONNECTAS, 2018). Isso porque o Decreto Presidencial n. 9285 de 2018 reconhece “a situação de vulnerabilidade decorrente de fluxo migratório para o Estado de Roraima, provocado pela crise humanitária na República Bolivariana da Venezuela” (BRASIL, 2018). Sendo admitida a existência de crise humanitária no país de origem, seria possível aplicar aos venezuelanos o visto temporário de acolhida humanitária. Contudo, esse visto ainda não foi regulamentado, conforme se estipula em lei. A não regulamentação gera insegurança jurídica, na medida em que, como anteriormente descrito, resoluções e portarias podem ser facilmente revogadas. “[A] não regulamentação da acolhida definida no art. 14, parágrafo 30., da NLM, pode ser vista como um erro ou como uma opção política” (VEDOVATO; BAENINGER, 2018), visto que nova autorização de residência para fins de acolhida humanitária foi concedida a nacionais do Haiti (BRASIL, 2018a).

Majoritariamente os venezuelanos entram no Brasil pela fronteira norte no estado de Roraima. Isso tem gerado um aumento de imigrantes venezuelanos em algumas cidades do estado, como Boa Vista e Roraima. Diante da chegada dessas pessoas, atos de hostilidade e de xenofobia têm se intensificado (CHARLEAUX, 2018). A violência cometida contra esses imigrantes compreende a expulsão de abrigos e a queima de seus pertences (COSTA; BRANDÃO, 2018; MAISONNAVE, 2018). Opositores à acolhida dos venezuelanos argumentam que teria havido um aumento no número de furtos e de conflitos. O pastor evangélico João Batista, líder dos protestos sustenta: “[n]ão aguentamos mais a presença deles. Queremos que as autoridades façam alguma coisa. Há muitos roubos e furtos em nossa cidade” (BATISTA, 2018 *apud*

temporária poderá ser transformada em residência por tempo indeterminado após dois anos; não precisa desistir do pedido de refúgio; mantém a gratuidade para quem não puder pagar a taxa” (MIGRAMUNDO, 2018).

CORREIA, 2018). Além disso, a mídia brasileira constantemente noticia o que seria o aumento da criminalidade em cidades onde há maior presença de venezuelanos:

Um dos fatores que colabora para o acirramento da xenofobia é o registro de crimes envolvendo vítimas ou infratores venezuelanos. Já houve furtos em mercados e comércios, roubo de armas e também homicídio - a vítima era uma travesti venezuelana (COSTA; BRANDÃO; OLIVEIRA, 2018).

O próprio Presidente Michel Temer, em reunião com o Presidente da Colômbia, afirmou que “[e]ste êxodo venezuelano para o Brasil e para a Colômbia perturba os países da América Latina” (TEMER, 2018 *apud* MAZUI, 2018). Os venezuelanos são igualmente associados a atitudes consideradas reprováveis pela população, sendo considerados vetores de doenças e geradores de fome:

Segundo os bombeiros militares, são constantes os conflitos, agravados pelo uso de drogas por alguns, além de doenças e fome. Sem controle de entrada e saída dos abrigados, problemas motivam reclamação dos moradores da vizinhança. A prostituição, que já ocorria, intensificou-se (BILENKI, 2018).

É possível perceber discurso hostil advindo da população e de agentes do Estado brasileiro em relação aos venezuelanos. Esse discurso, reiteradamente enfatizado na mídia, faz com que seja criada uma imagem negativa dos imigrantes venezuelanos. Os imigrantes são apresentados como os responsáveis pela deterioração de serviços públicos e pelo aumento da criminalidade sem que, de fato haja pesquisas que comprovem uma relação direta (JAROCHINSKI, 2018). Os discursos racializados em relação aos venezuelanos incluem diversos mitos, que, ao serem constantemente reproduzidos, acabam sendo repetidos como se fossem verdades. Recentemente a governadora de Roraima ingressou com ação no Supremo Tribunal Federal solicitando o

fechamento da fronteira sob o argumento de que “a forte migração” estaria causando “desequilíbrio social e econômico”. O fechamento então viria para “resolver os impactos da migração e proteger o povo de Roraima” (STF, 2018).

O coordenador do curso de Relações Internacionais da Universidade Federal de Roraima (UFRR), João Carlos Jarochinski (2018), defende que a população brasileira da região estaria descontente com a classe política e a culpabilização dos venezuelanos seria uma forma de extravasar esse sentimento de insatisfação. Os venezuelanos seriam, então, alvos e resultados de como os discursos preexistentes dentro da sociedade brasileira, entorna a imigração, são ativados em momentos de crise para sinalizar e classificar grupos de imigrantes. A partir de uma análise de Ann Stoler (1995) seria possível compreender que não é somente a insatisfação política a responsável pelos atos xenofóbicos. Pelo contrário, essa rejeição ao estrangeiro sempre teria existido, porém era latente, sendo expressada somente frente à entrada concentrada de imigrantes.

Segundo pesquisas, os imigrantes venezuelanos teriam um bom nível de escolarização (OIM, 2018a), o que vai de encontro ao senso comum de baixa escolaridade da população migrante. Em relatório, o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) concluiu que a migração favorece o desenvolvimento do país de acolhida (PNUD, 2009). Sendo assim, a migração de trabalhadores qualificados venezuelanos deveria ser percebida como uma oportunidade para o Brasil neste momento de crise econômica. Apesar de os venezuelanos terem um capital social e cultural que seriam positivos para o Brasil em decorrência de mais da metade desses imigrantes possuírem escolaridade superior ao Ensino Médio completo, ainda há uma barreira a ser cruzada. Em abril de 2018, teve início o processo de interiorização dos venezuelanos, coordenado pelo governo federal, enviando para outros Estados aqueles que consentirem.

Considerações finais

Para este trabalho de pesquisa foram estudados dois fluxos migratórios recentes de nacionais latino-americanos para o Brasil: os médicos cubanos integrantes do programa Mais Médicos, cuja vinda foi subsidiada pelo governo federal; e os imigrantes venezuelanos que fogem das crises econômica e política em seu país. Essas recentes migrações encontram correlatos na história brasileira: frente à escassez de profissionais da saúde em certas regiões do Brasil, foi incentivada a vinda de médicos oriundos de Cuba, assim como diante da falta de mão-de-obra, foi financiada a viagem de trabalhadores durante a República Velha (1889-1930); fugindo da instabilidade econômica e política na Venezuela, pessoas emigram para o Brasil buscando estabilidade e segurança, da mesma forma que os deslocados de guerra o fizeram após a Segunda Grande Guerra (1945). No entanto, os imigrantes de agora não foram recebidos da mesma maneira que aqueles que vieram nesses fluxos migratórios “desejáveis” do passado. Qual é, pois, a diferença? Defende-se que a distinção reside na forma pela qual os corpos, as fronteiras e as hierarquias sociais dos imigrantes são percebidas no Brasil.

Em relação aos corpos, tanto os cubanos quanto os venezuelanos sofreram resistências no primeiro contato com o Brasil. Sua presença como imigrantes ocupando lugares que se entendem pertencentes apenas a brasileiros gerou respostas hostis por parte da população do país que os recepcionou. No entanto, os médicos cubanos, conscientes de seus corpos diferentes, puderam implementar uma abordagem diferenciada no trato com seus pacientes, que permitiu o fortalecimento de vínculos. No tocante às fronteiras, observa-se que às vezes as demarcações físicas são meras linhas em um mapa. A restrição ao estrangeiro, ao que é diferente, institui uma nova fronteira independentemente de onde a pessoa esteja. Os médicos cubanos foram enviados para diversas regiões do Brasil, assim como os venezuelanos o serão pelos

processos de interiorização. Para romper fronteiras, não é necessário apenas o esforço do imigrante, mas também da sociedade de acolhida. Os venezuelanos, mesmo possuindo bom nível de escolarização, acabam não sendo reconhecidos como qualificados, como ocorre com os médicos cubanos, já que esse capital social é, muitas vezes, desconsiderado em razão dos motivos e da forma de imigração.

Conclui-se que, apesar de o Brasil possuir discurso de miscigenação e de boa aceitação ao estrangeiro, ao se analisar os recentes fluxos migratórios é possível perceber que isso não corresponde à realidade. A história brasileira é marcada por processos de imigração, mas continua sendo perceptível a hierarquização social dos estrangeiros, estabelecendo-se fronteiras àqueles que possuem corpos diferentes do almejado. Visto que neste ano de 2018 há eleições no Brasil e a politização das migrações tende a criminalizar os deslocamentos humanos em massa, é possível que os venezuelanos enfrentem ainda mais hostilidades antes de conseguirem cruzar as fronteiras sociais, assim como aconteceu com os médicos cubanos.

Referências

- ALTO COMISSARIADO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA OS REFUGIADOS (ACNUR). *Venezuela Situation*. Situation Update - September 2017. Disponível em: < <http://www.refworld.org/docid/59df41e44.html>>. Acesso em: 24 abr. 2018.
- ALBUQUERQUE, José Lindomar C. “Fronteiras: Entre os caminhos da observação e os labirintos da interpretação”. Em: CARDIN, Eric Gustavo; COLOGNESE, Silvio Antônio, orgs. *As Ciências Sociais Nas Fronteiras: Teorias e metodologias de pesquisa*. p.61-80. Cascavel: JB, 2014.
- BASARAN, Tugba e Christian OLSSON. “Becoming International: On Symbolic Capital, Conversion and Privilege”. *Millennium*. v.46, n.2, p. 96-118, 2017.

BILENKY, Thaís. *Em abrigos para venezuelanos em RR, conflitos e doenças são comuns*. Folha. 29 jan. 2018. Disponível em: <
<http://www1.folha.uol.com.br/mundo/2018/01/1954082-em-abrigos-para-venezuelanos-em-rr-conflitos-e-doencas-sao-comuns.shtml>>.

Acesso em: 24 abr. 2018.

BOURDIEU, Pierre. The forms of capital. Em: RICHARDSON, John, ed. *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. p. 241-258. New York: Greenwood, 1986.

BRASIL. Decreto Nº 9.285, de 15 de fevereiro de 2018. Reconhece a situação de vulnerabilidade decorrente de fluxo migratório provocado por crise humanitária na República Bolivariana da Venezuela. 2018.

BRASIL. Decreto n. 528, de 28 de jun. de 1890. Regularisa o serviço da introdução e localização de imigrantes na Republica dos Estados Unidos do Brazil. Coleção de Leis do Brasil. Rio de Janeiro, p. 1424, Vol. 1, fasc. VI. 1890

BUTLER, Judith. *Bodies That Matter: On The Discursive Limits of 'Sex'*. Routledge: New York, 1993.

CARDIN, Eric Gustavo. Teoria das Fronteiras e Totalidade. Em: CARDIN, Eric Gustavo; COLOGNESE, Silvio Antônio orgs. *As Ciências Sociais Nas Fronteiras: Teorias e metodologias de pesquisa*. p.43-60. Cascavel: JB, 2014.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. *O anti-semitismo na Era Vargas: fantasmas de uma geração: 1930-1945*. Rio de Janeiro: Brasiliense. 1988. 590 p.

CARVALHO, A. Dardeau de. Situação Jurídica do Estrangeiro no Brasil. São Paulo: Sugestões Literárias. 1976.

CHARLEAUX, João Paulo. *Os 3 ataques cometidos contra imigrantes venezuelanos em Roraima*. Nexo. 22 mar 2018. Disponível em: <
<https://www.nexojournal.com.br/expresso/2018/03/22/Os-3-ataques-cometidos-contra-imigrantes-venezuelanos-em-Roraima>>. Acesso em: 24 abr. 2018.

COMBLIN, Joseph. A ideologia da Segurança Nacional. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1978.

CONECTAS. *Portaria Interministerial possibilita residência permanente a venezuelanos*. 2018. Disponível em: <<http://www.conectas.org/noticias/portaria-interministerial-possibilita-residencia-permanente-venezuelanos>>. Acesso em: 28 abr. 2018.

CORREIA, Cyneida. *Moradores invadem abrigo em Roraima e expulsam imigrantes venezuelanos*. Estadão. 20 mar. 2018. Disponível em: <<http://internacional.estadao.com.br/noticias/geral,moradores-invadem-abrigo-em-roraima-e-expulsam-venezuelanos-da-cidade,70002234678>>. Acesso em: 24 abr. 2018.

COSTA, Emily; BRANDÃO; Inaê. *‘Muito medo’, dizem venezuelanos que foram expulsos de prédio e tiveram bens queimados em RR*. G1. 20 mar. 2018. Disponível em: <<https://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/tivemos-muito-medo-dizem-venezuelanos-que-foram-expulsos-de-predio-e-tiveram-bens-queimados-em-rr.ghhtml>>. Acesso em: 24 abr. 2018.

COSTA, Emily; BRANDÃO; Inaê; OLIVEIRA, Valeria. *Fuga da fome: como a chegada de 40 mil venezuelanos transformou Boa Vista*. G1. 05 fev. 2014. Disponível em: <<https://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/fuga-da-fome-como-a-chegada-de-40-mil-venezuelanos-transformou-boa-vista.ghhtml>>. Acesso em: 24 abr. 2018.

DOTY, Roxanne Lynn. “Foreign Policy as Social Construction: A Post-Positivist Analysis of U.S. Counterinsurgency Policy in the Philippines”. *International Studies Quarterly*. v37, n3, p. 297-320, 1993.

ENLOE, Cynthia. *Bananas, Beaches and Bases: Making Feminist Sense of International Politics*. 2nded. Berkeley: University of California Press, 2014.

FELMANAS, Arnaldo. *Sua Excelência... Meio-Cidadão*. São Paulo: Editora Cupolo. 1974. 215 p

FOUCAULT, Michel. *The History of Sexuality, Volume I: An Introduction*. New York: Pantheon Books, 1978.

KOIFMAN, Fábio. *Imigrante Ideal: o Ministério da Justiça e a entrada de estrangeiros no Brasil (1941-1945)*. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2012. v. 1. 447 p.

LAQUEUR, Thomas. *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*. Cambridge: Harvard University Press, 1990.

LESSER, Jeffrey. *Immigration, Ethnicity, and National Identity in Brazil, 1808 to the Present*. New York: Cambridge University Press, 2013.

LESSER, Jeffrey. Um Brasil melhor. *Hist. cienc. saude-Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 181-194, mar. 2014. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=So104-59702014000100181&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 28 abr. 2018a.

LUCA, Tania Regina de. Imigração e teorias antropológicas no Brasil (1910-1920). Em: DREHER, Martin N; RAMBO, Arthur Blásio; TRAMONTINI, Marcos Justoambo. (Org.). *Imigração e Imprensa*. 1ªed. Porto Alegre: São Leopoldo: Instituto Histórico de São Leopoldo, 2004, p. 35-47.

MAISONNAVE, Fabiano. *Moradores de cidade de RR expulsam imigrantes venezuelanos de abrigo*. Folha. 20 mar. 2018. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2018/03/moradores-de-cidade-de-rr-expulsam-imigrantes-venezuelanos-de-abrigo.shtml>>. Acesso em: 24 abr. 2018.

MINISTERIO DA JUSTIÇA. *Refúgio em números*: 3a edição. 2018. Disponível em: < http://www.justica.gov.br/news/de-10-1-mil-refugiados-apenas-5-1-mil-continuam-no-brasil/refugio-em-numeros_1104.pdf>. Acesso em: 24 abr. 2018.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL PARA AS MIGRAÇÕES (OIM). *Migration and Migrants: Regional Dimensions and Developments*. In: OIM. *World Migration Report 2018*, Genebra: OIM. 2017. Disponível em: < https://publications.iom.int/system/files/pdf/wmr_2018_en.pdf>. Acesso em 28 abr. 2018.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL PARA AS MIGRAÇÕES (OIM). *Migration trends in the Americas*: Bolivarian Republic of Venezuela. Abr. 2018a. Disponível em: < http://robuenosaires.iom.int/sites/default/files/Informes/National_Migration_Trends_Venezuela_in_the_Americas.pdf>. Acesso em: 28 abr. 2018.

PROGRAMA DAS NAÇÕES UNIDAS PARA O DESENVOLVIMENTO (PNUD). *Relatório de Desenvolvimento Humano 2009*. PNUD. Disponível em: <<http://hdr.undp.org/sites/default/files/hdr2009-portuguese-summary.pdf>>. Acesso em 24 abr. 2018.

REIS, João José. A presença negra: conflitos e encontros. In: IBGE. (Org.). *Brasil: 500 Anos de Povoamento*. 1ed. Rio de Janeiro: IBGE, 2000, p. 79-100.

REVISTA DE IMIGRAÇÃO E COLONIZAÇÃO. V. 2. Jun. 1946.

ROHDEN, Fabíola. *Uma Ciência da Diferença: sexo e gênero na medicina da mulher*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2001.

SALLES, Maria do Rosário Rolfsen. A Política Imigratória Brasileira no Pós-Segunda Guerra Mundial e os Refugiados: uma leitura da Revista de Imigração e Colonização. In: TURyDES (Málaga), [s. l.], v. 9, p. 184-210, 2007. Disponível em: <<http://132.248.9.34/hevila/CENAInternacional/2007/volg/no2/7.pdf>>. Acesso em: 20 abr. 2018.

SEYFERTH, Giralda. *Imigração e Cultura no Brasil*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1990. 105p

SIMÕES, G.; CAVALCANTI, L.; OLIVEIRA, T. ; MOREIRA, E. ; CAMARGO, J. *Resumo executivo. Perfil sociodemográfico e laboral da imigração venezuelana no Brasil*. Conselho Nacional de Imigração. Brasília, DF: CNIg, 2017. Disponível em: <<http://www.abep.org.br/site/index.php/component/phocadownload/category/4-noticias?download=183:resumo-executivo>>. Acesso em: 24 abr. 2018.

STOLER, Ann Laura. *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and The Colonial Order of Things*. Durham: Duke University Press, 1995.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL (STF). *Governadora de Roraima pede que União feche fronteira do Brasil com a Venezuela*. 13 abr. 2018. Disponível em: <<http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=375419>>. Acesso em: 24 abr. 2018.

VEDOVATO, Luís Renato; BAENINGER, Rosana. *A distante regulamentação da acolhida humanitária*. Jota. 2018. Disponível em: <<https://www.jota.info/opiniao-e-analise/artigos/distante-regulamentacao-da-acolhida-humanitaria-01042018>>. Acesso em: 24 abr. 2018.

WALTZ, Kenneth N. *Man, The State, and War: A Theoretical Analysis*. New York: Columbia University Press, 1959.

WATTS, Jonathan. Brazil's doctors jeer at Cuban medics arriving to work in rural health scheme. The Guardian. London, 28 Agosto 2013. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/world/2013/aug/28/brazil-doctors-jeer-cubans>>. Acesso em: 01 abr. 2018.

WILCOX, Lauren. *Bodies of Violence: Theorizing Embodied Subjects in International Relations*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

ZANELATTO, João Henrique. De olho no Poder: o integralismo e as disputas políticas em Santa Catarina na era Vargas. Criciúma: UNESC. 2012. 365 p.

**Tejiendo enredos migratorios:
flujos mixtos en tránsito y espacio de
corporalidad en experiencias por casas de
migrante en el sur y occidente de México**

Edilma de Jesus Desidério
Heriberto Vega Villaseñor
Julio Santiago Hernández
Luis Donald Serafín García

Introducción

La migración de tránsito contiene diversas formas de manifestación que todavía han sido un reto para los tomadores de decisión sobre el control y regulación de los movimientos internacionales de población.

A la par de la expansión de la politización (DÜVELL, 2006) para el concepto o término “migración de tránsito”, lo que se produce como proceso migratorio está expresamente relacionado con el ámbito de la economía política regional y local; en ese sentido, dice mucho respecto al querer ajustar los flujos, pero también el regular para aprovechar al máximo la fuerza laboral de las poblaciones que se ponen en marcha y eso, en efecto, es lo que mueve la productividad para el desarrollo de los países y sus regiones en aras a la integración comercial.

Las políticas de reconocimiento de los estatus migratorios a los extranjeros en el Estado mexicano se han ajustado a los diferentes períodos históricos, y a diferentes sexenios presidenciales, pero también ha tenido que ver con los tratamientos jurídicos dados a aquellas poblaciones no nacionales que se internan en territorio mexicano desde una entrada regular como irregular.

Algunas de ellas han sido definidas bajo la concepción del derecho internacional, como es el caso de asilo y refugio, como categorías que se fundamentan en el derecho consagrado en la Declaración Universal de los Derechos Humanos (GIANELLI et al, 2003) y en el estatuto otorgado por la Organización de las Naciones Unidas a través del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR).

En el caso de la migración de tránsito, ha sido difícil definir y clasificar la misma, dado que muchas veces “incorpora y enuncia la categoría de ‘ilegalidad e irregularidad’ como el estatus jurídico en el que se realiza el tránsito migratorio” (BERUMEN et al, 2012, p. 97); aunque sea una definición aplicada incluso por la Comisión Económica Europea desde el año de 1993.

Por otra parte, los flujos de tránsito que se observan tanto en el escenario mundial como local han tenido cada vez mayores repercusiones políticas debido al proceso de globalización, especialmente en dos de sus mayores vertientes: la primera y ya señalada como es el desarrollo de políticas de integración económica comercial a escala regional; y, la segunda, que tiene que ver con la creciente y cada vez más sólida preocupación de las comunidades internacionales por el respecto a los derechos humanos, independiente de su forma migratoria “regular” o “irregular” manifestada en los Estados nacionales.

Entre los flujos que cruzan la frontera sur de México, sin los permisos legales, desde principios de los años noventa, están los que todavía no cuentan con una definición precisa, dada la complejidad de la condición irregular al poner en marcha una

actividad migratoria de tránsito, precisamente en el momento que ingresan en el territorio mexicano como flujo mixto.

Para estos movimientos indefinidos y mucho más para fines operativos se ha creado la denominación de flujos mixtos para los llamados movimientos migratorios complejos ya que, según señalan dichos organismos, son migrantes que frecuentemente viajan lado a lado con otras categorías, como son los refugiados, enganchadores de trata de personas, entre otros, utilizando las mismas rutas y medios de transporte. Es así que “como resultado, a estos flujos se les nombran “movimientos migratorios mixtos”.

En el año 2009 la Reunión del Consejo de la OIM, tuvo como punto de discusión la migración irregular y flujos migratorios mixtos, tomando como base las deliberaciones sobre “los retos de la migración irregular” con respecto al tema de las asistencias directas que prestan el organismo, en colaboración con diversos asociados, a grupos de migrantes particularmente vulnerables, así como el apoyo y los servicios brindados por los gobiernos y otros interlocutores a estos mismos grupos (OIM, 2009).

En dicho documento, el organismo define los flujos mixtos como “movimientos de población complejos, que incluyen a refugiados, solicitantes de asilo, migrantes económicos y otros migrantes”, dado que agrega que están esencialmente “relacionados con movimientos irregulares, en los que con frecuencia hay migración de tránsito, con personas que viajan sin documentación necesaria, atraviesan fronteras y llegan a su destino sin autorización” (Ídem, p. 3).

Aunque el Banco Mundial¹ señale que actualmente exista 22 millones de refugiados en el mundo, habría que subrayar en estos casos que no siempre reciben el reconocimiento en esa categoría, dado que el país en el cual las personas solicitan regular su situación migratoria como refugiado tampoco es el lugar elegido

¹ Cifras disponibles en Población de refugiados por país o territorio de asilo. Recuperado de <https://datos.bancomundial.org/indicador/sm.pop.refg?end=2016&start=1990>, consultado en 23 de abril de 2018.

como destino migratorio, tratándose más bien de estrategias para lograr movilizarse espacialmente con permiso migratorio en los territorios de tránsito.

Tal es el caso de los flujos mixtos que, para efectos operativos tienen que pasar con una categoría como solicitante de una condición de refugiado. Éste, deja de ser un migrante irregular temporalmente y pasa a ser aquél “extranjero que encontrándose en territorio nacional, accede al procedimiento de reconocimiento de la condición de refugiado”, mismo que se tramita ante la Coordinación General de la Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados y que podría ser canalizado. Una siguiente categoría es como *solicitante que concluye el procedimiento*, definido como aquel “extranjero que llevó a fin su procedimiento de reconocimiento de la condición de refugiado, sin que se actualizara ningún supuesto de abandono ni desistimiento”.

Dependiendo del resultado, si favorable accede a otra categoría conceptual que es *reconocido como refugiado*, como aquel “extranjero que recibe protección internacional por el Gobierno de México; si *desfavorable accede a la categoría de No reconocido*, como aquel “extranjero que, tras el análisis respectivo, no son reconocidos como refugiados ni reciben protección complementaria”.

Lo anterior, conlleva a realizar un encuadre teórico y metodológico de la problemática que se presenta en la frontera sur de México y en el occidente del país cuando las personas se vuelven solicitantes de refugio y están temporalmente bajo la canalización de las Casas de Migrante que reciben estos solicitantes de refugio.

Este documento se estructura en tres apartados que, primeramente ofrece un análisis teórico acerca de la situación y organización de la actividad migratoria de tránsito irregular de flujos mixtos, que ha sido considerado como movimientos complejos desde la perspectiva de la producción del espacio social de la migración. En el segundo apartado se presenta el diseño metodológico con el método biográfico que recupera relatos de vida

cruzadas, como técnicas para captar la información con fuentes primarias, dado que se trata de análisis de casos.

El apartado tercero, resultados y discusión, trae a la luz, a partir de los casos seleccionados, la práctica en la vida cotidiana de los flujos mixtos de migración de tránsito y la producción del espacio de la corporalidad migratoria en el tejer de enredos migratorios, recopilados con las experiencias vividas en la Casa de Migrante Albergue Belén en la frontera sur, municipio de Tapachula y Casa de Migrante El Refugio en el occidente de México, en la ciudad de Guadalajara.

1. Situación y organización de la migración de tránsito irregular con flujos mixtos en la globalidad de los movimientos complejos

Al referirnos al tema de la migración de tránsito nos enmarcamos en su función dentro del actual modo de producción capitalista en relación con algunos componentes, que sólo pueden ser explicados por y dentro de la dialéctica entre “naturaleza” y “producción” o de la relación entre “producción” y “producto”. El presente apartado tiene por objetivo precisar algunos elementos teóricos que se requieren para conocer el proceso de producción de espacios en la *actividad migratoria de tránsito* (DE JESUS, 2013), tomando en cuenta específicamente los flujos mixtos de migración y toda la complejidad que involucra en materia de situación y organización.

Para entender la complejidad de los movimientos poblacional se hace necesario en esta reflexión, retomar a la lógica formal y dialéctica de la migración; en ese sentido, recuperando a Lefebvre (1978), dado que la migración en su forma pura no es real, no existe, carece de existencia, es precisamente la acción que modifica esta forma situando la actividad en lo concreto, en la realidad social en el espacio y el tiempo.

Lo anterior encuadra la problemática dentro de una situación y organización cuyos antecedentes de éstos llamados movimientos migratorios mixtos, fueron las manifestaciones derivadas de necesidad de asilo y refugio por parte de poblaciones de todas partes del mundo y en la actualidad, en la región latinoamericana ha habido diversas solicitudes de refugio, sobre todo a los países del Sur y Norteamérica, como destino final de flujos mixtos procedentes de África, Asia y El Caribe, con el caso de los haitianos.

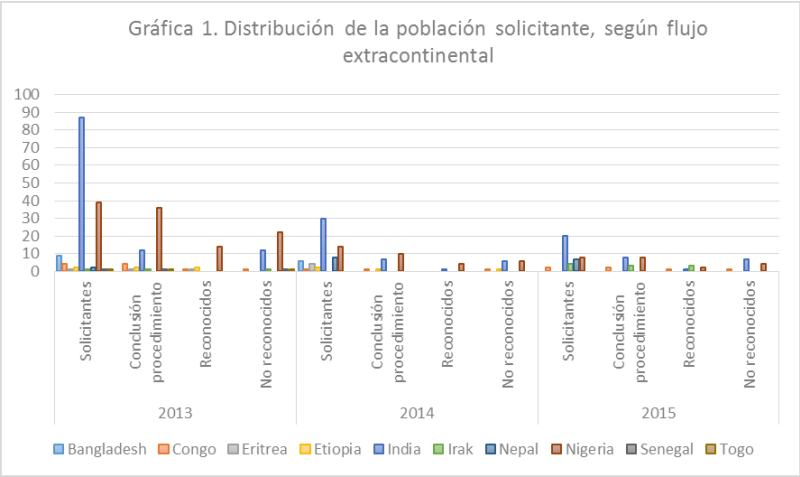
La situación, en esa perspectiva, concede una especial importancia a las prácticas que se desarrollan y se realizan dentro de una organización, que es desde luego política, cuyo marco referencial se encuentra en el acontecer de la actividad migratoria de tránsito en los flujos mixtos que surgen y se relacionan con una escala regional, con intereses de desarrollo e integración comercial, razón por la cual la migración de tránsito y los flujos mixtos están sometidos a acuerdos de control y regulación de los movimientos poblacionales.

Una evidencia de la organización que se conforma interinstitucionalmente y a escala global para gestionar políticas específicas que fuera aplicada local y regionalmente, se enmarca en resultados acordados en las cumbres y conferencias que desde este nivel lanzan iniciativas estratégicas para atender a grupos vulnerables, aunque como señalan informes de la OIM (2009) subsistan importantes desafíos planteados por la migración irregular y los flujos mixtos en cuanto a la aplicación efectiva de normas, legislaciones y programas coherentes.

Es así que la protección de refugiados, apátridas y grupos migratorios mixtos se vuelve una situación emergente en las Américas y ello ha hecho que desde 2007 se convoque a los representantes gubernamentales de países regionales a avanzar hacia una implementación de un Plan de Acción para atender a los movimientos migratorios mixtos.

Precisamente, en los lustros 2008-2012 México encabeza los países con mayor volumen de flujos mixtos que entran por la frontera sur tanto de la región extracontinental (gráfica 1), como flujos regionales procedentes de Centro y Suramérica y El Caribe.

Como se aprecia en la gráfica de flujos extracontinentales, el mayor volumen para 2013-2014 y 2015 son los procedentes primeramente de la India, en segundo lugar Nigeria y para el año 2013 nada más hubo un flujo significativo de solicitantes Bangladesís.



Fuente: Elaboración propia con base en Estadísticas COMAR 2013-2017

Recuperando las estadísticas del COMAR, se puede apreciar en la tabla 1 que los flujos tradicionales procedentes de la región centroamericana el mayor volumen de solicitudes en las distintas etapas del trámite, para el período de 2013 a 2015, primeramente ha sido Honduras que de 2013 a 2015 casi triplica el volumen de solicitantes, en segundo los salvadoreños, en menor proporción los guatemaltecos y un volumen muy reducido los flujos de Nicaragua que tuvo presencia mayormente en el año 2015.

Tabla 1. Distribución de la población solicitante, según flujos regionales/Centroamérica

País	2013					2014					2015				
	Solicitantes	Solicitantes que concluyeron procedimiento	Reconocidos	Protección complementaria	No reconocidos	Solicitantes	Solicitantes que concluyeron procedimiento	Reconocidos	Protección complementaria	No reconocidos	Solicitantes	Solicitantes que concluyeron procedimiento	Reconocidos	Protección complementaria	No reconocidos
El Salvador	309	232	97	1	34	626	451	152	19	280	1476	1088	474	69	545
Guatemala	48	31	7	1	23	108	70	28	9	33	102	69	27	7	35
Honduras	530	367	110	26	232	1035	659	236	39	384	1560	1055	379	70	606
Nicaragua	20	5	0	0	5	28	14	1	1	12	28	17	2	1	14

Fuente: Elaboración propia con base en Estadísticas COMAR 2013-2017

Para los flujos procedentes de la región suramericana y de El Caribe, como muestra la tabla 2, para el año 2013 primeramente se destacan los solicitantes de Cuba y en segundo lugar de Colombia; ya para el 2014 y 2015 se resalta la presencia en mayor volumen de venezolanos que supera el volumen de solicitudes realizadas por los colombianos y los haitianos que siguen en ascenso a partir de 2014.

Tabla 2. Distribución de la población solicitante, según flujos regionales/Suramericano y El Caribe

País	2013					2014					2015				
	Solicitantes	Solicitantes que concluyeron procedimiento	Reconocidos	Protección complementaria	No reconocidos	Solicitantes	Solicitantes que concluyeron procedimiento	Reconocidos	Protección complementaria	No reconocidos	Solicitantes	Solicitantes que concluyeron procedimiento	Reconocidos	Protección complementaria	No reconocidos
Brasil	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	2	2	0	0	2
Colombia	40	29	8	0	21	31	24	6	1	17	26	22	9	0	13
Cuba	98	39	3	0	36	96	8	2	0	6	37	7	1	0	6
Ecuador	5	5	0	0	5	3	1	0	0	1	3	0	0	0	0
Haití	14	9	1	0	8	25	20	0	0	20	16	13	0	0	13
Perú	1	1	1	0	0	1	1	0	1	0	4	4	0	0	4
Rep. Dominicana	5	4	1	0	3	6	5	1	0	4	1	1	0	0	1
Venezuela	1	1	1	0	0	56	56	9	4	43	57	53	26	8	19

Fuente: Elaboración propia con base en Estadísticas COMAR 2013-2017

Es así que, específicamente de Guatemala a Chiapas llegan en la ciudad de Tapachula migrantes procedentes de Sri Lanka, Congo, Iraquí, Eritrea, Etiopia, Nigeria, Sudán, Nepal, Bangladesh, Pakistán, Irán, India, incorporándose a los tradicionales flujos de centroamericanos; posteriormente, de 2010 a 2015 situaciones similares fueron manifestadas en la frontera norte de Brasil en sus límites internacionales con Perú, con la entrada de miles de haitianos al territorio brasileño que desde luego ya habían transitado por otras fronteras de la misma región. (FERNANDES, 2014; BAENINGER; PERES, 2017).

En ese ámbito, existirían tres niveles en el espacio que toma forma y contenido en la actividad migratoria de tránsito: el *espacio originario de la migración*, el *espacio condicionado por factores* (económicos, sociales, políticos) y el *espacio del modo de existencia de las relaciones sociales para la migración* (DE JESUS, 2013); este último es el lugar de la realización, de la simultaneidad, de la forma-contenido del espacio diferencial urbano (del tiempo-espacio). (LEFEBVRE, 1976)

El tratar de comprender los tres momentos del espacio social que teje enredos migratorios, puede ayudar a considerar incluso la relación del *cuerpo* con el espacio y la corporalidad que resulta de la práctica cotidiana del sujeto miembro de un grupo o de la sociedad que desde luego implica una relación espacial con su propio cuerpo (LEFEBVRE, 1978) y a la vez con el cuerpo que es conducido, gobernado como masa de población (FOUCAULT, 2008).

La relación entre el espacio tiempo de la corporalidad en los flujos migratorios mixtos es entendido teóricamente por la tríada, que no se reduce a oposiciones, contrastes o antagonismos sino a partir de “relaciones que se definen por efectos significativos: ecos, repercusiones, efectos espejo” (LEFEBVRE, 1991, p.39).

2. El proceder metodológico en la producción del espacio tiempo de la corporalidad en los flujos migratorios mixtos

El análisis de la cotidianidad (globalidad) de los procesos migratorios actuales permite comprender uno de los grandes problemas de nuestra época que es la ambigüedad de la situación de los migrantes (desde la condición migratoria), en tanto que una *representación*; en ello se produce y reproduce socialmente la relación entre el cuerpo que migra con el entorno, el territorio, la cultura del lugar que los recibe y qué pasa con la corporalidad producida con la migración.

Con la presencia se mueven el cuerpo y la subjetividad, pero también la vivencia individual y colectiva, puesto que es en *lo*

vivido, que se puede apreciar las relaciones que dan lugar a los conflictos entre *lo percibido* y *lo concebido* (LEFEBVRE, 1991); en ese contexto, habría pues, un núcleo espacio tiempo que da existencia al sujeto en el proceso migratorio y que contiene una tríada de momentos de la corporalidad, a saber:

- *Práctica espacial, práctica del cuerpo percibido.* Que es el momento que presupone el uso del cuerpo: el uso de las manos, los miembros y sentidos, gestos, etcétera. Pero también es, precisamente ahí, sobre el terreno de la *práctica* que encuentran indicios de segregación, rechazos o aceptación que pueden tener un trasfondo histórico de la relación entre los cuerpos que migran y los códigos que emergen del medio social y político; tal es el caso de los vínculos entre movimientos migratorios y fronteras.
- *Representaciones del espacio, representaciones del cuerpo concebido.* Que transforma los y las migrantes en categorías, reconocimientos jurídicos como refugiados, asilados, migrantes de tránsito irregular, indocumentado, etc.; dicha concepción se valida a través de referencias tales como volúmenes, stock, estadísticas, registros administrativos o mismo otras formas de nombrarlos poniendo etiquetas (MONCRIEFFE; EYBEN, 2007), categorizando (COLLYER; HASS, 2008) y, a la vez, subordinando por una lógica que tarde o temprano se rompe debido a su falta de consistencia. (LEFEBVRE, 1991)
- *Espacios de representación, corporalidad en lo vivido.* Que es el momento cuando el cuerpo vivido interviene en las experiencias tanto de la cultura del lugar y el lugar de la cultura que trae como pertenencias. Es también cuando cobra sentido los simbolismos y tradiciones pero también la posibilidad de reconstrucción del cuerpo migrante a sujeto social y político, dado que es el momento de la

resistencias y de los cambios que pueden pasar de temporal a definitivo.

En este contexto, para fines de entendimiento de esta investigación, se define como *la forma y el contenido, material y simbólico, por los cuales son expuestos los cuerpos que migran, que se movilizan y se vuelven contenedores de sentidos y significados, generando a la vez una territorialidad (dominante o dominada) que estará vinculada con lo social, cultural, identitario, ideológico, normativo, jurídico, etcétera*. El cuerpo espacio temporal que llega, espera, se desplaza, socializa, labora, se enferma, ama y se conflictúa es lo que produce una corporalidad dialéctica, por lo tanto ¡es un cuerpo político!

Derivado de lo anterior y tomando en cuenta que el proceder carece de un método de acercamiento al objeto de estudio, para estructurar la configuración del espacio de la corporalidad migratoria, el análisis se fundamenta en la metodología de investigación cualitativa, con el enfoque biográfico (PUJADAS, 1992; MARSAL, 1972), integrando específicamente de momentos vividos con la experiencia migratoria como flujo mixto pero con *relatos de vida cruzadas*, cuya mirada es “múltiple centrada en un solo objeto, que consistirá normalmente en una formación social de dimensiones demográficas pequeñas (...)” (POIRIER et al, 1983, p.132)

Se recuperan casos analizados en el marco de representaciones producidas por las prácticas vividas con las experiencias migratorias, pero también con lo que resulta de la intervención del espacio interinstitucional para controlar y regular sus formas de vida en tránsito (DE JESUS, 2015).

A estas situaciones se analizan como de “transición” entre la representación simulada del derecho a tener papeles, documentos migratorios que regulan temporalmente y, a la vez disimulada, cuando hay que pasar por los criterios de elegibilidad para que se

determine la condición de refugiado, y efectivamente, tener los documentos de estancia legal en el país.

A continuación se presentan los análisis de casos expuestos en la producción de espacios de la corporalidad migratorias, que recuperan las narrativas de los flujos mixtos presentados en territorio mexicano en el momento del ingreso por la frontera sur, en Chiapas y en el occidente, con los solicitantes de refugio en El Refugio Casa de Migrante, en Guadalajara.

3.Flujos mixtos o en transición: presas de la *elegibilidad* de la condición de refugiado de acuerdo con perfiles sociodemográficos y el análisis de casos observados en el sur y occidente de México

De manera general, los flujos mixtos que ingresan a los países en Latinoamérica, con destino en muchos casos a Norteamérica, se tratan de grupos de migrantes que se manifiesta inicialmente por la condición de migración irregular en tránsito, procedentes de distintas regiones extracontinental y continental: a. Asia y África; b. Centro y Suramérica; c. El Caribe.

Perfil sociodemográfico. De acuerdo con la información recopilada en los Registros Administrativos captados en la base de datos de solicitantes de albergue en las Casas de Migrante, en el sur y occidente de México, el perfil de los flujos mixtos cuentan con las siguientes características:

- *Por género.* De los casos analizados, mayormente (el 60 por ciento) son hombres en relación con el volumen de solicitantes mujeres (40 por ciento), salvo los casos que llegan en condición familiar como esposa acompañadas de los esposos o parejas, o dependientes hijas, menores o mayores de edad.
- *Por grupo de edad.* Son, en su mayoría una población solicitante joven y adulto joven, en menor volumen

adulto mayor, que se encuentra en edades entre los 22 a 35 años (52 por ciento), entre 36 a 49 (33 por ciento) y 50 y más (10 por ciento); los grupos de menores de edad que llegan acompañados de la familia varían entre 0 a 17 años (el 5 por ciento).

- *Por escolaridad.* En general, se trata de una población que cursó años equivalente de ciclo escolar de nivel secundaria y bachillerato (50 por ciento), algunos cuentan con nivel de licenciatura o grado medio superior completo con una profesión desarrollada en el país de origen (35 por ciento) y en menor porcentaje quienes han cursado la primaria completa y estuvieron en grados intermedios (25 por ciento). Cabe señalar que los flujos extracontinentales son los que cuentan con una población mayormente con escolaridad media superior y superior en relación con los procedentes de la región Centro y Suramérica.
- *Por estado civil en el momento de la solicitud.* Llegan principalmente en condición de solteros o desacompañados (65 por ciento), sobre todo el género masculino, aunque informan tener familia, esposa y dependientes en sus países de origen; declaran estar en unión libre pero con dependientes residentes con familiares en el país de origen (25 por ciento); casados y que llegan con la familia representan un 10 por ciento, ya que como informan el exponerlos a un riesgo mucho mayor.
- *Por lengua originaria o idioma.* Los extracontinentales, a menudo no cuentan con el dominio de la lengua española, sobre todo los procedentes de países de lengua oficial o cooficial francesa o inglesa (Togo, Congo, Eritrea, Etiopía, Nigeria, Senegal, Haití, India, Nepal, Paquistán, Bangladesh) o el árabe (Irak, Irán) representa un volumen importante de solicitantes y que requieren

traductor (40 por ciento); no obstante la mayoría sí son de lengua oficial española (59 por ciento) y uno por ciento son de otras lenguas oficiales, con poco dominio de comunicación en español.

- *Población Económicamente Activa*. Se trata de una población mayormente considerada como económicamente activa (PEA), que en sus países de origen se encontraba en condición de ocupados en algún empleo formal pero también en la informalidad (60 por ciento); desocupados (por un período mayor a 30 días) a causas externas, por algún conflicto político, persecución, inseguridad humana, desastre por razones ambientales que genera incluso un flujo de migración económica (40 por ciento).

3.1 El ingreso a territorio mexicano y las fronteras de corporalidad migratoria: solicitantes de la Casa de Migrante Albergue Belén en Tapachula, Chiapas

Al sumergirse en el contexto, objeto del estudio, desde el desarrollo del proceso de recoger información, surgen posibilidades de interacción con algunas situaciones que aunque no haya sido considerado como casos a ser incorporados en el estudio se vuelven relevantes para una mejor comprensión sobre determinadas situaciones que se vinculan con los procesos de la migración de tránsito; es así que la presencia de flujos migratorios mixtos en medio de otros flujos de migración irregular surge en el escenario de la investigación, realizada de 2008 a 2012 en la frontera sur de México.

En esa perspectiva, se recuperan tres situaciones vividas conjuntamente entre el investigador y los sujetos observados, a lo largo de los meses de trabajo de campo. El proceder metodológico consiste en la recuperación de historias de vida de historia oral, o historia de vida, sino un método cualitativo e interpretativo que

permite, dentro de un universo de exploración de la problemática de los flujos mixtos, recuperar estas vivencias que dan sentido al habitar del proceso migratorio de tránsito y a la riqueza misma de la práctica cotidiana de la corporalidad; por ello, no se nombran los individuos sino las situaciones que fueron recopiladas y expuestas en la vida cotidiana del habitar temporal de los flujos mixtos solicitantes de refugio.

Se considera que las cuatro situaciones los relatos entrecruzan experiencias de vida pero también expectativas con el paso por México para llegar a otro lugar, a Estados Unidos, a Canadá, o algún otro lugar de la república.

Estos personajes se dejan atrapar por la posibilidad de tener un documento para transitar libremente por México y lograr llegar al lugar de destino; por ello, son considerados en el análisis como *presas de la elegibilidad de la condición de Refugiado*.

Sea en familia, en pareja o individualmente, ellos entraron en el territorio mexicano, por la frontera entre Tecún Umán (Guatemala) y Ciudad Hidalgo (México) con procedimientos iguales a los flujos migratorios que están en tránsito por el país, nada más que en la llegada y al solicitar la condición de refugio, empieza a diferenciarse la situación.

Llegan en la Casa del Migrante Albergue Belén y solicitan refugio o son asegurados en la Estación Migratoria Siglo XXI y transferidos al albergue para iniciar el trámite de asilo ante las instituciones competentes en el tema, que son el ACNUR y la COMAR, quienes estudian sus casos y dan seguimiento al procedimiento de determinación de la condición de refugiados.

En la preparación de la solicitud de refugio, los oficiales de la COMAR en la frontera sur reúnen toda la información relevante sobre el país de origen y elaboran el expediente del caso, con un primer proyecto de recomendación para su estudio en el Grupo de Trabajo.

El procedimiento mexicano de determinación de la condición de refugiado tiene tres etapas: 1. Recepción, análisis y elaboración

del expediente y proyecto de recomendación de la solicitud de asilo por el oficial de protección de la COMAR; 2. Revisión de la solicitud por el Grupo de Trabajo de Elegibilidad y adopción de un proyecto de recomendación, positivo o negativo; 3. Recomendación final adoptada por el Comité de Elegibilidad (órgano interministerial), que va dirigida al Instituto Nacional de Migración², que es la institución que extiende la forma migratoria en la categoría de Refugiado.

En las cuatro situaciones observadas, los y las solicitantes al refugio luego de estar un tiempo albergados en la Casa del Migrante eligen vivir en el albergue o rentar un lugar para habitar familiarmente.

De los casos recopilados, dos de ellos vivían en la vecindad cercas de la Casa del Migrante, construyendo espacio-temporalmente su cotidianidad en ambientes compartidos, compuesto por cuartos individuales de aproximadamente 10 metros de área total. En el predio residían la familia completa de los iraquíes y la pareja de centroamericanos, ella de Honduras y él de Nicaragua, mientras que los africanos profesionistas prefirieron vivir más al centro de la ciudad y los jóvenes de Nepal se mantuvieron en las instalaciones del albergue.

La vecindad, ubicada a 70 metros del Albergue, en la misma colonia, era también el lugar que daba sentido al modo de transición de los habitantes temporales; era también el habitar de las situaciones diversas, donde se compartía solidaridad en los espacios como la terraza; se compartían también las experiencias de vida y los sentimientos de añoranza; a veces, intentando reproducir algunos elementos de sus culturas con música, comida, etcétera; otras veces compartiendo rituales como lo de disfrutar, plenteramente, el fumar en el *narguilé que invitaba el jefe de la*

² Información recuperada de <http://www.acnur.org/biblioteca/pdf/4246.pdf?view=1> en 17 de febrero de 2013.

familia iraquí o el degustar una comida tradicional centroamericana, con el sazón propio

Las muchas noches de espera de una resolución para sus solicitudes ofrecían la posibilidad de conocer, más a profundidad, la transición entre una situación a otra, y en ella se planteaba desde otra perspectiva la coexistencia entre el proceso migratorio y el modo de vida en el lugar de habitación.

- i. Del conflicto en Irak a la cotidiana y tardada temporalidad mexicana para lograr el papel: familia iraquí rumbo a la otra frontera*

La situación en la cual se encontraba la familia procedente de Irak urgía de un lugar para estar todos bajo un solo techo y no conviviendo con los demás flujos de migrantes albergados en la Casa. Compuesto por siete personas, incluían los padres, tres hijas y dos hijos; siendo cuatro menores de edad de 17, 16, 12 y 7 años, todos viviendo en una habitación que medía aproximadamente 5 x 4 metros.

Tenían el acompañamiento constante, al menos una vez a la semana, de visitas del oficial de la COMAR, que los llevaban: la madre y los hijos a tomar clase de español en la Universidad. El padre se negaba a aceptar las clases, a comunicarse de alguna forma en español.

La señora y sus hijas, principalmente las mayores, sabían un poco la lengua, comprendida y aprendida en su lugar de origen por lo que veían en las novelas mexicanas transmitidas en su país. Traían recursos económicos e información sobre la solicitud de refugio que les podía dar México.

El objetivo no era quedarse en tierras mexicanas, sino llegar a la otra frontera (norte) con cierta seguridad; dado que, del otro lado les esperaba su gente conocida, habitación y trabajo. Su destino, nunca fue revelado, pero pasados tres largos meses ya

mostraban señales de molestia porque el COMAR se estaba tardando mucho en resolver sus solicitudes.

El poder circular libremente sin que nadie les revisara ya significaba una ventaja, aunque el vivir estaba bajo el control de la institución que imponía como exigencia la comparecencia de ellos a la oficina de la institución todos los días viernes para firmar la hoja de asistencia como procedimiento obligatorio, el tener que presentarse ante la autoridad que lleva el trámite era un requisito innegociable.

No le interesaba al jefe de la familia buscar trabajo y se ocupaba de proveer la familia con los recursos económicos que guardaban. A diario marchaba al supermercado a comprar los alimentos, le acompañaba los hijos varones, nada más.

La división laboral doméstica era bastante clara, los varones acompañaban al padre y las chicas ayudaban a la madre en los quehaceres de la casa: lavar la ropa, cocinar, limpiar la habitación y hacer compañía a la madre. Hacían platillos tradicionales de su tierra y compartían con los vecinos: se pudo probar con gusto el arroz con especies y semillas, un té de flores; la atención a quienes son invitados es repartida por género, es decir si es mujer toca ser recibido por las mujeres del hogar y si es hombre, lo atiende el jefe del hogar.

Los cuerpos eran vigilados, tanto por las autoridades migratorias como por la misma comunidad (la colonia); además, las chicas estaban limitadas a circular en los espacios donde el papá, sobre todo, les permitía.

En los domingos salían a pasear por el Parque Hidalgo, lugar donde la población de Tapachula se reúne para socializar y disfrutar de algunas actividades de esparcimiento que ofrece el ayuntamiento. No enfrentaban extrañamiento por parte de los residentes sino los límites ponía el jefe de familia, ya que no hablaba una sola palabra en español, al contrario de las hijas mayores, el joven y el más chiquito tenían una mejor desenvoltura de la lengua y una mayor cercanía con los demás de su entorno.

Al indagar cómo aprendieron el español señalaran que fue gracias a la telenovela *María la del barrio* y *María Mercedes* que pudieron aprender el español. La opción de llegar a México fue por haber tenido la información sobre como proceder para obtener papeles legales como refugiado y poder cruzar la frontera con mayor seguridad.

Víctimas del conflicto y de ver sus vidas, pertenencias y esperanza inmersos en conflictos militares, tuvieron que salir huyendo del terror vivido por el Estado islámico. Mencionaban sin dar detalles que su red de soporte migratorio ya había arreglado todo para que ellos empezara una nueva vida en América; para ello, solo tenían que cruzar las fronteras de México como refugiados.

Partieron después de cuatro largos meses de espera, rumbo a Tijuana en septiembre de 2008, ya con la condición de refugiados les permitía movilizarse por territorio mexicano con seguridad, se fueron fastidiados por tardar demasiado tiempo en concluir el trámite y dar la resolución final “reconocido como Refugiado”. Ya no se supo de ellos, pero sus vidas cruzadas se quedaron plasmado en una categoría que transitó de flujo mixto a refugiado, difundido por el ACNUR en los medios electrónicos incluso expuestos en texto y imagen de toda la familia.

¿Y, sí solicitamos refugio juntos? Del acuerdo conyugal a la violencia intrafamiliar ante el dominio del cuerpo en la pareja centroamericana creada en el camino;

La pareja centroamericana creada en el camino se conformaba por el varón de 34 años y de origen nicaragüense y la mujer de 23 años de origen hondureña. Se conocieron en uno de los muchos viajes de intento para llegar a los Estados Unidos. Ambos reincidentes en la actividad migratoria de tránsito y que ya habían sido deportados un par de veces, aunque el hombre, ¡muchas más!

Él había conseguido llegar al norte; ella, lo más distante que había logrado llegar había sido a San Luís Potosí, donde estuvo

trabajando algún tiempo. Producto del apoyo que se genera hacia las mujeres en el camino, entraron en acuerdo para hacerse como pareja y solicitar la condición de refugio, dado que él justificaba persecución política si tuviera que regresarse a Nicaragua.

La estrategia era que, siendo pareja, habría una mayor posibilidad de lograr el papel (reconocimiento como refugiado) y este fue el argumento principal para que la chica accediera al acuerdo y así obtener también la condición de refugiado, hecho que a ella se le complicó más que ayudar a tener el documento; mientras tanto, ambos tenían papeles migratorios, podían laborar en la informalidad, vivir como una “pareja normal”.

Por ese medio consiguieron trabajo, él en un taller como pintor de autos, con trabajo a destajo, y ella en servicio doméstico con pagos quincenales, cuyos recursos eran para pagar la renta del cuarto, alimentación y enviar algo de dinero a sus familiares en Centroamérica.

Luego de tres meses de espera de la primera resolución del proceso de elegibilidad que les fue negada la condición legal de refugiado, empieza a desmoronarse poco a poco la supuesta relación de pareja que, de hecho, él la vivía muy concretamente imponiendo dominio sobre el cuerpo de la joven presunta esposa, mientras que ella lo vivía de manera diferente y a la vez asumiendo quehaceres como ama de casa, ya que lavaba la ropa del hombre, trapeaba y le hacía de comer.

La corporalidad migratoria producida para el caso de la mujer se volvió perversa cuando empieza la violencia, los golpes, el terror, la persecución, las amenazas de matarla dado que el hombre entró en una crisis de dominación sobre la joven; no era enamoramiento sino sentido de posesión sobre su cuerpo, su voluntad y el deseo de ya no seguir con el supuesto acuerdo.

Dañada física y moralmente, la joven pone la denuncia ante la Fiscalía Especializada en Delitos Cometidos en Contra de Inmigrantes de Chiapas. Como resultado de la separación el hombre regresa al alcoholismo, pierde el trabajo, además, ante el

hecho de la violencia familiar que le fue imputada, empieza la persecución para arrestarlo.

Se frustra el acuerdo pero la mujer sigue su proceso de solicitud de refugio justificando ahora la violencia doméstica que había sufrido en el seno familiar en su país Honduras, razón que no la permitía regresar. El trámite que seguía en Tapachula le obligaba a vivir en la ciudad, aunque tenía planes de irse a Guadalajara o a San Luis Potosí a trabajar, vivir la corporalidad aunque bajo otros dominios.

El 2010, al regresar al trabajo de campo, se supo que ya se había ido a otra parte, mientras que el hombre seguía en la cárcel cumpliendo su condena por el delito violencia intrafamiliar

ii. ¿Ya no nos van a esperar! los africanos profesionistas rumbo a Canadá

No fue huir sino buscar oportunidades mejores que en sus países, así llegaron dos jóvenes africanos, uno de Togo y el otro de Congo, ambos en edad entre 24 años y 26 años; informaron ser Analista de Sistemas en su país y como profesionistas en el área, les ofrecieron un mejor trabajo en América. Llegaron y ya se encontraban en período de espera con el trámite como solicitante de reconocimiento como refugiado hacía tres meses en espera, ante ACNUR y COMAR; su estado de ánimo ya reflejaba desesperación porque, ¡ya les urgía llegar a Canadá para trabajar!

La actividad migratoria de tránsito había sido estudiada y coordinada con redes de conducción contratada para prestar el servicio y llegar de forma más segura a Norteamérica, señala él, quien dijo: *“me dieron instrucciones a que, cuando llegara en Guatemala tirara a la basura todos mis papeles y al entrar en México inmediatamente solicitar refugio”*.

Sólo que no contaba con el tiempo que tendría que esperar para lograr los papeles como refugiado; por ello la desesperación.

Uno más expresivo mientras el otro si mantenía en bajo perfil. El primero, hablaba en tono fuerte y con un volumen de voz siempre muy alto. Entre su lengua oficial, el francés mezclado con sus dialectos y el mal dominio del inglés, el español, luego de tres meses, resultaba entendible, ¡a medias!

Aunque provenían de los trópicos subsaharianos, les agobiaba el clima y el calor de Tapachula; reclamaban que les molestaban las personas y comentaban, con su español “medio entendible: *“¡es que siempre nos están mirando, luego cuchichean entre ellos y dicen cosas no sé que cosas pero sabemos que es sobre nosotros, por nuestro color o algo por el estilo!”*”.

Recibían remesas que provenían de algún origen no especificado, pero mientras tenían los papeles como solicitantes de refugio les permitía trabajar dando clases de francés en una escuela de la ciudad.

Pasados un par de meses más, el compañero decidió desistir de la solicitud y emprendió marcha por su cuenta hacia Canadá. La resolución para lo que se quedó fue negada por el grupo de elegibilidad de la condición de refugio. El cuerpo que migró exigía al joven, que además había comentado que era padre de familia con dependientes en muy temprana edad, no le permitiera que la corporalidad producida con sentido y significado se cayera por tierra.

Inconforme con dicho resultado, busca otras formas de obtener algún documento que le permitiera llegar del otro lado pero con seguridad de algún otro permiso institucional. Al fin y al cabo, consigue un permiso condicional por razones humanitarias, concedido por la ACNUR y presume el gafete que lo llevaba en el cuello, como se hubiera obtenido una presea o su carta de libertad.

En la experiencia compartida en la vecindad era amistoso, solidario y muy integrado al grupo, aun cuando cambió de vivienda para el centro de la ciudad. Seguía manteniendo buenas relaciones con la comunidad de la Colonia incluso con todos los del albergue.

iii. ¡No, no hablamos el español! Jóvenes nepaleses, fronteras culturales y otras aventuras

Cuerpos debilidad físicamente, de complexión delgada, si veía uno incluso con fiebre y mal estar que al parecer estaba padeciendo de alguna enfermedad (virus o agotamiento). Así llegaron los jóvenes de Nepal: - ¡oh, ¿de nopal?!. - No, somos de Nepal, pero ¡no hablamos español!

Lo negaron al principio pero si ellos hablaban el español con una razonable comprensión. Es cierto que los jóvenes tuvieron que enfrentarse a muchas barreras en las fronteras territoriales pero al cruzar a México no si esperaban que estarían delante de muchas más: la comida, el trato, la cultura. Se mantenían a parte de los demás grupos de centroamericanos e incluso de los solicitantes de refugio que llegaban para pasar unos momentos en el albergue, como los anteriores mencionados.

Hacían su propia comida, ayudaban en los quehaceres del lugar, mayormente en las labores del campo; casi no hablaban y no intercambiaban historias o experiencias, todo muy sigiloso. Pasados tres meses ya empiezan a entablar más comunicación, salir a pasear, conocer la ciudad, otras gentes, someter el cuerpo a otras corporalidades, atreviéndose a una que otra aventura, amistad, amoríos con las chicas de la colonia y una en especial que se encontraba bajo resguardo del albergue por el tema de trata de personas; una chica que les movió las hormonas y lo que traían de desesperanza, el ánimo, el sentido de humor, la apariencia aunque en esencia sabían que era poco probable recibir el reconocimiento como refugiado.

Mantienen comunicación con algunas personas de la colonia, del albergue pero sus solicitudes no resultaron positivas y esa, seguramente, no había sido la primera y tampoco la última frontera que los nepaleses tuvieron que cruzar en territorio mexicano o en Los Estados Unidos cuando lograron llegar al lugar de destino de los planes migratorios.

3.2 Enredos migratorios en la Zona Metropolitana de Guadalajara: relatos de solicitante en El Refugio Casa del Migrante

La Zona Metropolitana de Guadalajara (ZMG) forma parte de la ruta más larga: la de occidente; aquí también hay grupos de ayuda a migrantes. Las tres experiencias que se comparten³ a continuación, sucedieron en El Refugio Casa del Migrante, ubicada al sur oriente de la ciudad, donde se juntan las vías: una que viene del centro del país y otra que sale hacia la costa de Colima, de ahí que a este lugar se le llame *Las Juntas*, en las faldas del Cerro del 4. De ahí, el trayecto hacia la frontera norte puede culminar en Sonora o en Baja California, a los solicitantes de reconocimiento como refugiados les toca permanecer un tiempo mayor que es lo que finalmente posibilita estar en contacto con la población residente tanto del albergue como del entorno y es así que se da a conocer la relación entre el espacio y la corporalidad producida en el occidente.

iv. Un salvadoreño andariego, acosado por las maras

Fue de los primeros casos que se tuvieron en el albergue. Él llegó huyendo de su país por razones de violencia, ya que continuamente lo acosaban para que se integrara a la mara salvatrucha. Estando en el albergue, antes de iniciar cualquier trámite comenzó a trabajar en la construcción de lo que actualmente es el comedor. Esto fue posible gracias a que la obra estaba controlada por el sacerdote director de la Casa del Migrante.

Cuando llegó no sabía que se podían realizar trámites de regularización. Consideraba que su estancia era de paso y duraría

³ Los testimonios fueron compartidos por la Lic. Alejandra Ruiz, quien en fue encargada del área jurídica del albergue de agosto de 2016 a marzo de 2018.

ahí mientras hubiera trabajo y pudiera juntar algo de dinero para continuar el camino. Se enteró porque vio a otros que estaban en esos procesos y solicitó asesoría jurídica que al revisar su caso le informa que si estaría apto para solicitar la condición de Refugiado.

Y como en todos los casos sucedió el proceso de *elegibilidad* de someter a incertidumbre a las personas: se integra el expediente, se ingresa y luego pasan días y meses sin que haya ninguna comunicación oficial que indique, al menos, que se ha recibido la documentación. La práctica cotidiana es que la COMAR tarde uno o dos meses para enviar una constancia de que se está llevando un trámite. Mientras tanto... ¡no se sabe nada! El caso de este salvadoreño tardó un poco más de dos meses en recibirse la primera noticia por parte de la autoridad.

Mientras llegaba la notificación él tuvo trabajo como albañil, lo cual fue un apoyo ya que mantenía la mente ocupada y sentía que hacía algo útil. Pero cuando el trabajo dentro del albergue se terminó y habría que buscar otro empleo en la ciudad, entonces comenzó a experimentar el miedo que siente alguien que está en condición migratoria irregular y se sabe desprotegido ante alguna denuncia o ante alguna autoridad que lo pueda detener y deportar.

Finalmente llegó la “Constancia de la solicitud de reconocimiento de la condición de refugiado” de la COMAR con la cual se acredita que se está llevando un trámite oficial. Así que le sacó una fotocopia en reducción al documento y la cargó consigo para tener algún respaldo de que estaba con la solicitud de la condición de refugiado. Después de haberla recibido pasó más o menos un mes para que le hicieran la primera entrevista. Una vez que se tiene este documento, en el Instituto Nacional de Migración se puede solicitar la llamada Visa por Razones Humanitarias.

Y tuvo suerte porque el día de la entrevista habían otras personas más citadas y algunas no se presentaron, así que se pudo realizar sin mayor contratiempo. Sin embargo, la práctica de la entrevista es otro desafío: un oficial le interroga casi con la

intención de hacerlo caer en contradicción. Es el poder sobre los cuerpos ejercido al amparo legal.

Después de la primera entrevista se independizó del albergue y rentó una casita en un fraccionamiento lejano en el vecino municipio de Tlajomulco de Zúñiga. Había sido contratado por una agencia de limpieza y de ahí una persona particular lo contrató para desempeñar el mismo oficio, pero con un sueldo un poco mejor. En ese tiempo se perdió el contacto cercano con él, pero en cuanto fue posible se hizo la solicitud de la Visa por Razones Humanitarias, proceso que implica “huellar” a los solicitantes, esto es, dejar las huellas digitales de todos los dedos de la mano. Después de una semana se entrega el llamado “plástico”.

Una vez que se obtuvo este documento, transcurrió más de un mes para que le hicieran la última entrevista que consiste en hacer un relato amplio de las razones por las cuales están en México. Normalmente esta entrevista es por teléfono, pero a él le tocó en suerte que estuviera en la localidad un oficial de la COMAR. La entrevista duró como cuatro horas. Y todo indica que no le fue muy bien, pues entre los tatuajes que tenía y los normales titubeos que se tienen cuando se es cuestionado con propósito de encontrar contradicciones.

Pasaron más de dos meses y no se tuvo ya contacto con él pues no había notificación oficial alguna. Y cuando se le buscó para invitarlo al albergue para que estuviera presente en una visita que hizo personal del ACNUR notificó que ya no estaba en la ZMG, sino que estaba en Tapachula, Chiapas. La razón era que su esposa había tenido un hijo y fue por ella a El Salvador y se vinieron para que ella, a su vez, solicitara también la condición de refugiada.

Con el trámite de su esposa él aprovechó para preguntar sobre su caso y lo regañaron por no estar en el lugar en donde lo inició. Pero eso también sirvió para que le comunicaran la resolución: rechazado. Y aunque su mujer llevaba el caso aparte en Tapachula, resultó que se trasladaron juntos a la ZMG con la autorización de la COMAR. A la señora se le apoyó en el albergue

para continuar el trámite y se obtuvo también la Visa por Razones Humanitarias. Sin embargo el caso tuvo un giro inesperado: en un momento dado decidieron continuar hacia los Estados Unidos y en la frontera la mujer y su hijo se entregaron a las autoridades estadounidenses y solicitaron ahí la condición de refugiados. Él las llevó a la frontera pero no cruzó, lo aprehendieron en Tijuana y lo deportaron a su país, en donde actualmente se encuentra. Además le quitaron la “visa” porque estaba fumando marihuana.

v. Hondureña acosada por su pareja

Tiene 29 años y es hondureña. Estuvo en El Refugio Casa del Migrante porque solicitó su traslado desde Tapachula. Allá inició el trámite solicitando la condición de refugiada, viaja con una de sus hijas, pero dejó a otras dos en su tierra natal. Sin embargo, tiene la presión adicional de que su ex pareja la amenaza con localizarla y quitarle a sus hijas, ¡espera que todo se resuelva bien!

Relata que la situación en su país es muy complicada, que con la imposición del nuevo presidente su salida del país se considera casi como una traición a la patria y por eso es complicado incluso regresar. Salió con la esperanza de tener una mejor vida para ayudar a la familia pues aunque estudió y se graduó como maestra, fue prácticamente imposible tener un trabajo en ese puesto.

Aunque nació en la capital no tuvo muchas oportunidades de trabajo sino en las maquiladoras. Pero con el Golpe de Estado hasta esos empleos desaparecen. Así que decidió emigrar con su hija de cuatro años, caminando por los montes que separan a Honduras de Guatemala ya que el papá no quiso otorgar el permiso para que saliera del país. Llegó a la ciudad de Guatemala y ahí se quedó ya sin dinero pues tuvo que pagar por el cruce de frontera.

En la ciudad, sin dinero anduvo pidiendo dinero en las calles y durmiendo a la intemperie. Comenta que, ¡gracias a Dios, un señor las encontró y les dio donde dormir ese día y con ello

podieron juntar dinero para seguir hasta la frontera con México, por Tecún Umán! Al llegar a Tapachula estaba lloviendo, llevaban ya dos días sin comer y se quedaron a dormir en la calle; también hubo una personas que les apoyó y les comentó que en esa ciudad no había trabajo sino en los bares.

Y así terminó trabajando en un bar, relatando que: “¡se atiende a los clientes sentándose en su mesa a tomar cerveza al mismo ritmo que ellos, ya sea una, tres, cinco, las que sean! Comparte que algunas compañeras de ahí se iban a otro lugar para tener intercambio sexual con los clientes, pero ¡no era obligatorio! Estando en ese trabajo se enteró, por una persona, que había una institución que daba ayuda a madres solteras extranjeras y las contacta con el ACNUR. Ahí se dirigió y comenzó su solicitud para la condición de refugiada.

Aunque en Tapachula formó una nueva pareja, solicitó el traslado porque sentía que ahí no tenía oportunidad de crecimiento personal. Su trámite fue muy rápido en lo que cabe, pues en total duró casi dos meses. Cuando se hizo la solicitud del traslado su pareja aparecía en el documento, pero él ya no vino con ella a Guadalajara. Estando en el albergue se le apoyó para que consiguiera un trabajo estable con un lugar para vivir y con la integración de su hija en el sistema educativo.

Sin embargo, como había iniciado trámites para solicitar la Visa por Razones Humanitarias en Tapachula con el Instituto Nacional de Migración (INM) y en Guadalajara se hizo el traslado de la solicitud de la condición de refugiada con la COMAR, pues llegó un momento en que ambos procesos se entramparon. Recibió la resolución de la COMAR consistente en la Protección Complementaria, pero ésta no se le podía otorgar porque no estaba resuelto el proceso con el INM. Por ello tuvo que romper con la estabilidad que había logrado en Guadalajara y se trasladó nuevamente a Tapachula para culminar lo de la Visa por Razones Humanitarias para poder recibir la Protección Complementaria.

En principio sería un viaje de ida y vuelta; pero en Tapachula se reencontró con la nueva pareja que ahí había formado y ya no ha regresado a Guadalajara.

vi. El joven centroamericano que enamoró a una señora tapatía

Fue de los primeros casos de solicitud de la condición de refugiado que se iniciaron desde el albergue. Aunque había indicios de que caso podría no proceder porque era una persona joven, unos 22 años, que hablaba mucho pero no era muy convincente su relato. A pesar de ello, de acuerdo con las reglas del albergue, se atendió su solicitud de asesoría jurídica y se ingresó el expediente.

Fue un caso donde el tiempo del proceso ha sido muy amplio. Comenzó en abril de 2017 y aunque la constancia fue otorgada en mayo de 2017 tuvo la primera entrevista en julio de ese año. Después le fue programada una cita el 19 de septiembre de 2017, pero ese día tuvo lugar el temblor que sacudió la ciudad de México y devastó varias poblaciones de Oaxaca, razón por la cual se canceló la cita.

Luego de ese acontecimiento ya no se agendó la cita. Sin embargo, con la constancia se inició también el proceso para obtener la Visa por Razones Humanitarias... y ahí salió a relucir que no se le podía otorgar porque contaba con antecedentes penales en México. No se sabe cuál fue el delito ni dónde se cometió, nunca comentó nada, pero eso impidió la obtención de la visa.

Mientras estuvo en el albergue trabajo como albañil con un arquitecto amigo del Padre, director del albergue. Luego comenzó a trabajar en una pedrera. Mientras tanto conoció a una madre soltera oriunda del Cerro del 4, donde está la Casa del Migrante.

La amistad dio paso al amor y muy pronto ella iba a buscarlo. Pasaron los meses y ella quedó embarazada de él y decidieron vivir juntos. Su proceso aún sigue activo, a la espera de la entrevista que quedó truncada por el terremoto.

Consideraciones finales

La migración de tránsito irregular por México es, sin duda, una de las experiencias más difíciles de soportar. Esta situación la viven particularmente centroamericanos que cruzan el país con la intención de llegar a los Estados Unidos.

La recuperación de los relatos para construir un mejor entendimiento sobre la problemática de los flujos mixtos y sus enredos migratorios permitieron comprender que también son personas que buscan superarse, desarrollar posibilidad de supervivencia, de poder afrontar a condiciones limitadas económica, social y cultural con los documentos temporales que les dan permiso para laborar, convivir colectivamente, solidarizarse, existir. El cuerpo, en ese sentido, además de todo lo que implica una acumulación o contención de sentidos y significados, se vuelve el principal canal receptor de los mensajes externos de la angustia, incertidumbre sobre si será elegido o no, si les obligaran a un regreso a la sombra como migrante irregular o indocumentado.

A lo largo de los apartados se va concretando los supuestos que no basta con cruzar la frontera sur e internarse al territorio mexicano, en realidad ahí comienza la dura prueba que consiste en un recorrido por diferentes medios (caminata, taxis, transporte público, autobús, tren) en condiciones de vulnerabilidad creciente (Vega, 2016); esto es, exposición física al riesgo y acceso limitado a recursos. A ello se le suman las grandes distancias que tienen que recorrerse para llegar de la frontera sur a la norte: entre 2000 y 4000 km en números cerrados.

Flujos mixtos, movimientos complejos, finalmente se trata de grupos que, efectivamente, son presas de la elegibilidad y de las prácticas institucionales, a menudo son los que regresan a la sombra en su modo de existencia a consecuencia de estas relaciones políticas manejadas por los agentes institucionales, volviendo a sus condiciones de “irregulares”, sujetos a la deportación.

Se frustran no sólo los planos de viaje, por no contar con la protección de tener los papeles para vivir y trabajar, sino los cambios que empiezan a mover cuando adquieren aunque temporalmente el derecho a realizarse y existir socialmente en la ciudad.

Referências

ALTO COMISIONADO DE LAS NACIONES UNIDAS PARA REFUGIADOS ACNUR. *Movimientos migratorios mixtos*. 2007. Disponible en: <<http://www.acnur.org/t3/fileadmin/scripts/doc.php?file=biblioteca/pdf/7180>>. Acceso en: 13 de febrero de 2013.

BAENENGER, R.; PERES, R. Migração de crise: a migração haitiana para o Brasil. **Revista Brasileira de Estudos Populacionais**, Belo Horizonte, v.34, n.1, p.119-143, jan./abr, 2017. <<http://www.scielo.br/pdf/rbepop/v34n1/0102-3098-rbepop-34-01-00119.pdf>>.

BANCO MUNDIAL. *Población de refugiados por país o territorio de asilo*. Disponible en: <<https://datos.bancomundial.org/indicador/sm.pop.refg?end=2016&start=1990>>. Acceso en: 23 de abril de 2018.

BERUMEN S. et al. La migración centroamericana de tránsito irregular por México. Una aproximación a partir de los Registros Administrativos Migratorios y otras fuentes de información. In: RODRÍGUEZ, E. et al. **Construyendo estadísticas. Movilidad y migración internacional en México**. Méxic/o: Secretaría de Gobernación/ Subsecretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos/ Unidad de Política Migratoria, Centro de Estudios Migratorios/ Instituto Nacional de Migración/Tilde Editores/E.Q.C., 2012.

COLLYER, M.; HASS, H. Developing Dynamic Categorisations of Transit Migration, JSTOR, 2008. Disponible en: <<http://www.heindehaas.com/Publications/Collyer%20and%20De%20Haas%202010%20PPP%20Developing%20Dynamic%20Categorisation%20of%20Transit%20Migration%20of.pdf>>. Acceso en: 23 de agosto de 2012.

COMISIÓN MEXICANA DE AYUDA A REFUGIADOS (COMAR). Estadísticas 2013-2017, México: Secretaría de Gobernación/COMAR. Disponible en: https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/290340/ESTADISTICAS_2013_A_4TO_TRIMESTRE_2017-pdf. Acceso en: 23 de abril de 2018.

DE JESUS D., E. *Espacio de paso en la actividad migratoria de tránsito en Chiapas*. 2013. Tesis de Doctorado – Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2013.

DE JESUS, E. Espacio de fronteras entre instituciones participativas y migrantes en tránsito por Chiapas, *Andamios. Revista de Investigación Social*, vol. 12, núm. 28, mayo-agosto, 2015, pp. 91-116, México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2015.

DÜVELL, F. Questioning conventional migration concepts: the case of transit migration, Budapest: Central European University, 2006. Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/237818740_Questioning_Conventional_Migration_Concepts_The_Case_of_Transit_Migration; Acceso en: 12 de febrero de 2012.

FERNANDES, D. (Coord.). **Projeto “Estudos sobre a Migração Haitiana ao Brasil e Diálogo Bilateral”**. Belo Horizonte: TEM/IOM-OIM/PUC Minas/Gedep, 2014.

FOUCAULT, M. Seguridad, Territorio, Población. Curso del Collège de France (1977-1978). España: Akal, 2008.

GIANELLI, M. et al. El Asilo y la protección Internacional de los Refugiados en América Latina: Análisis crítico del dualismo “asilo, refugio” a la luz del derecho internacional de los Derechos Humanos. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2003.

LEFEBVRE, H. El derecho a la ciudad. Barcelona: Península. 1978.

_____. Espacio y Política. El derecho a la ciudad II. Barcelona: Península, 1976.

_____. The production of space. Antropos: Massachusetts, USA, 1991.

MARSAL, J. Hacer la América. Biografía de un emigrante, Barcelona: Ariel, 1972.

MONCRIEFFE, J.; EYBEN, R. The power of labeling: how people are categorized and why it matters. USA: Institute of Development Studies, 2007.

ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL PARA LAS MIGRACIONES (OIM). Migración irregular y flujos migratorios mixtos: enfoques de la OIM. Nonagésima Octava Reunión (MC/INF/297). Ginebra, Suiza, 19 de octubre de 2009.

POIRIER, J. Et al. Les récits de vie. Théorie et pratique, Paris: PUF, 1983.

PUJADAS, J. El método biográfico. El uso de las historias de vida en ciencias sociales, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 1992.

VEGA, H. *Migración de Tránsito y Acción humanitaria*. 2016. Tesis de Doctorado - Universidad de Guadalajara, Guadalajara, México, 2016.

A diáspora árabe-palestina na região sul do Brasil

Emilia da Silva Piñeiro

Márcia Esteves de Calazans

Teoria das Migrações, Multiculturalismo e Identidades na Fronteira Brasil-Uruguai

A mobilidade humana é um movimento que ultrapassa séculos, mas é a partir do século XX com a crescente onda de deslocamento populacional mundial no espaço geográfico que se desenvolveu uma contribuição teórica específica para o entendimento das migrações internacionais, identificando uma diversidade étnica, de classe e de gênero nas sociedades que até então, as migrações eram tratadas como um problema complementar advindo do desenvolvimento do **capitalismo**, industrialização, urbanização e mobilidade populacional.

A teoria da migração na percepção de Assis e Sasaki (2000) de fato desenvolveu-se quando complexou-se a temática da migração à partir da crescente mobilidade populacional da Europa para os países do Novo Mundo, referindo-se as Américas. Esta mobilidade gerou à época intensos debates políticos, tendo em vista a preocupação emergente nesses países com a constituição da sociedade frente à presença de imigrantes.

Quanto a isso, Esteves de Calazans (2009), observa que o afrouxamento social dos limites de territorialidade, acarreta imensos fluxos humanos e produz, sobretudo, intolerância. E essa

intolerância, que incide sobre a migração árabe palestina, principalmente sob “estranhos” produzidos pela sociedade. Neste sentido, Zygmunt Bauman (1998), afirma que todas as sociedades produzem estranhos.

Se os estranhos são as pessoas que não se encaixam no mapa cognitivo, moral ou estético do mundo [...] deixam turvo o que deve ser transparente, confuso, o que deve ser uma coerente receita para a ação, e impedem a satisfação de ser totalmente satisfatória; se eles poluem a alegria com a angústia, ao mesmo tempo que fazem atraente o fruto proibido; se, em outras palavras, eles obscurecem e tornam tênues as linhas de fronteira que devem ser claramente vistas; se, tendo feito tudo isso, geram a incerteza, que por sua vez dá origem ao mal-estar de se sentir perdido – então cada sociedade produz esses estranhos. (BAUMAN, 1998, p. 27).

A intensificação dos fluxos migratórios internacionais a partir da década de 1950, segundo Assis (2007) é caracterizada por uma maior diversidade étnica, de classe e de gênero, assim como pelas múltiplas relações que os imigrantes estabelecem entre a sociedade de destino e a de origem dos fluxos. Identifica-se também o aumento da participação de mulheres nos fluxos migratórios internacionais, antes invisibilidades eram retratadas somente como acompanhantes do homem migrante. Com isso, a feminização das migrações é característica que tem colocado questões significativas para as teorias atuais da migração.

A teoria das migrações transnacionais consiste no processo o qual os imigrantes constroem elementos de ligação tanto com o seu país de destino quanto o seu país de origem. Esta teoria evidencia o desenvolvimento de diversos fluxos migratórios e as diferentes formas de interação dos migrantes com a sociedade migrada.

A teoria da transnacionalidade é contemporânea. Sobrinho, Sirianni e Piffer (2014) identificam que no passado, diante das dificuldades de comunicação e locomoção, os imigrantes rompiam

quase que completamente as suas relações sociais e ligações culturais com o seu país de origem, aderindo única e exclusivamente ao contexto econômico, político e cultural do país de permanência. Embora o Estado seja o ponto de partida para analisar a ocorrência das migrações transnacionais, esta possui uma perspectiva mais abrangente, ou seja, não é possível analisar o fenômeno somente a partir do local de origem dos transmigrantes, nem o destino da sua migração.

Assis e Sasaki (2000) identificam que a transnacionalização é estar em dois lugares simultaneamente, representa para o migrante ter um sentimento ambíguo em relação a sua terra natal e a de sua imigração. O imigrante, mantém-se ligado com o país de origem, investe dinheiro, gasta com ligações internacionais, traz parentes e amigos, cria redes de imigração, tem saudade de sua terra, como é caracterizada a migração árabe palestina por Denise Jardim (2009).

Jones (apud ASSIS e SASAKI, 2000, p.15), afirma que o conceito de transnacionalização possui três premissas centrais, sendo elas: o problema dos limites da unidade social, a experiência do migrante transnacional que está ligada as condições do capitalismo global e por último, a existência do migrante transnacional nos coloca a reconsiderar as categorias de nacionalismo, etnicidade e raça. Dessa forma, a transnacionalização é vista como fruto do capitalismo, sendo um fenômeno socioeconômico, político e cultural.

Para compreender a migração transnacional é preciso considerar que a transnacionalidade das migrações propicia a sustentação das ligações sociais do transmigrante, com o seu país de origem e com a sua bagagem cultural, sob a perspectiva do multiculturalismo. Andrea Semprini (1999) afirma que um dos pontos chave do multiculturalismo é a questão da diferença, que antes de ser um conceito filosófico é uma realidade concreta, um processo humano e social.

O termo multiculturalismo hoje, segundo Malomalo (2017) se generalizou como modo de designar as diferenças culturais em contexto local, nacional e global. Stuart Hall ao ponderar o multiculturalismo, afirma:

O termo “multiculturalismo” é hoje utilizado universalmente. Contudo, sua proliferação não contribuiu para estabilizar ou esclarecer seu significado. Assim como outros termos relacionados – por exemplo, “raça”, etnicidade, identidade, diáspora – o multiculturalismo se encontra tão discursivamente enredado que só pode ser utilizado “sob rasura” (Hall, 1996a). Contudo, na falta de conceitos menos complexos que nos possibilitem refletir sobre o problema, não resta alternativa senão continuar utilizando e interrogando esse termo (HALL, 2003, p. 51).

Entretanto, multicultural não é sinônimo de multiculturalismo. Hall faz essa distinção (2003) ao dizer que multicultural é um termo qualitativo e descreve as características sociais e os problemas de governabilidade apresentados por qualquer sociedade na qual diferentes comunidades culturais convivem e tentam construir uma vida em comum, ao mesmo tempo em que retêm algo de sua identidade “original”. Já o termo “multiculturalismo” é substantivo e refere-se às estratégias e políticas adotadas para governar ou administrar problemas de diversidade e multiplicidade gerados pelas sociedades multiculturais.

Desta forma, o multiculturalismo aqui tratado é a existência de três culturas distintas em um mesmo território, em outras palavras, a cultura árabe palestina, a cultura brasileira e a cultura uruguaia no município binacional Chuí e Chuy. A cultura para Hall (2003) é uma produção, ou seja, não é uma questão de ontologia, de ser, mas de se tornar. Assim, por todo o globo, os processos de migrações livre e forçadas estão mudando de composição, diversificando as culturas e pluralizando as identidades culturais dos antigos Estados-nação dominantes, das antigas potências imperiais e assim, do próprio globo.

No mundo moderno, conforme Hall (2006) as culturas nacionais em que nascemos constituem-se em uma das principais fontes de identidade cultural, mas são formadas e transformadas no interior da representação. No que tange a esta pesquisa, Hall afirma (2003) que em situação de diáspora, as identidades se tornam múltiplas.

Neste mesmo sentido, Castells (1999) entende por identidade, a fonte de significados e experiências de um povo, ou seja, a identidade como processo de construção de significado com base em um atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, aqui entendidos como se dá a construção da identidade da comunidade Árabe/Palestina na fronteira Brasil-Uruguai. A construção de identidades para Castells (1999) vale-se de matéria prima fornecida pela história, geografia, biologia, instituições produtivas e reprodutivas, pela memória coletiva e por fantasias pessoais, pelos aparatos de poder e revelações de cunho religioso.

Seguindo essa linha de pensamento, as identidades modernas estão fluídas e em constante movimento. Hall (2006) estabelece que um tipo diferente de mudança estrutural está transformando as sociedades modernas desde o final do século XX, fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que no passado, nos forneciam solidas localizações como indivíduos sociais. Estas transformações estão também mudando nossas identidades pessoais, abalando as ideias que temos de nós próprios como sujeitos integrados.

Esteves de Calazans (apud Mead, 1963; Goofman, 2000,2003; Dubar 1997^a, 1998), reconhece que a identidade incorpora as representações do sujeito sobre si próprio e sobre os outros; nesse sentido, é construída em uma dinâmica de interação permanente no qual intervém as próprias representações de si e o olhar do outro.

Por fim, podemos identificar que tanto os sujeitos quanto a sociedade estão em constante mutações, criando e recriando suas identidades, influenciadas pelo meio em que estão inseridas, que neste caso, ao promover o encontro entre diversas culturas na fronteira Brasil Uruguai, as diversidade étnica confere visibilidade ao multiculturalismo.

Cidades Binacionais de Fronteira e a sua Função Social

As cidades binacionais situadas em zonas fronteiriças, cada vez mais se caracterizam como campo de pesquisa social sobre os fenômenos migratórios devido a sua diversidade cultural, política, social, religiosa e econômica, pois é instigante pesquisar municípios como os municípios em estudo, no qual a divisão geográfica é imaginária. Há um livre trânsito entre o Chuí e o Chuy, porque são cidades conurbadas.

Para compreender a lógica social das cidades, é preciso identificar os diferentes modelos de vida, que nela se constituem. Em outras palavras, é observar como é a realidade de cada região, de cada localidade, conforme pensa a socióloga Vera da Silva Telles (2006), em que o trabalho, a moradia e a cidade são tramas de relações e mediações que ganham configurações diferentes conforme as regiões da cidade, e no quesito de cidades binacionais de fronteira estas caracterizam-se por espaços urbanos próximos germinados.

Pucci (2010) compreende a realidade fronteiriça através da geografia humana, no qual há um detalhe que não se deve perder de vista: na fronteira brasileiro-uruguaia, cada localidade contígua é em si mesma uma fronteira, com características próprias, em outras palavras, pode-se dizer que há “várias fronteiras” entre o Brasil e o Uruguai, cada uma com distintos problemas e uma distinta convivência.

Não obstante, as fronteiras se constituem através da vida social da sua população. Em outro sentido, fronteiras significam

não somente divisão territorial a partir da limitação de dois países, e sim, distinção, a distinção entre grupos sociais, entre etnias, entre nacionalidades. Na visão de Fábio Régio Bento:

A lógica das fronteiras não é a lógica da padronização, nem de divisão, mas de distinção e proteção das diferenças, para que as experiências de troca entre sujeitos diferentes sejam caracterizadas pela equidade e defesa da diversificação e não pela uniformidade. (BENTO, 2012, p. 17).

Nesse sentido, a fronteira do Brasil com o Uruguai é um local de fusão de culturas, observadas através das vestimentas, da gastronomia, das religiões e dos idiomas diferentes no mesmo lugar. Zygmunt Bauman (2012) entende a cultura como uma singularidade humana, onde somente o homem é capaz de modificar a sua realidade, assim o processo cultural é instrumento de ordem, de criatividade e também reguladora.

Todavia fronteira é também sinônimo de espaço de lugares, como nos apresenta Manuel Castells:

O espaço de fluxos não permeia toda a esfera da experiência humana na sociedade em rede. Sem dúvida, a grande maioria das pessoas nas sociedades tradicionais, bem como nas desenvolvidas vive em lugares e, portanto, percebe seu espaço com base no lugar. Um lugar é um local cuja forma, função e significado são independentes dentro das fronteiras da contiguidade física. (CASTELLS, 2006, p. 512).

Este espaço torna-se questionável quando se trata de território fronteiriço, uma vez que as regras das fronteiras são baseadas na lógica da segurança pública. O grande objetivo vinculado às fronteiras é o da proteção. Por isso, a função administrativa da fronteira é a da regulação. Regular quem entra e quem sai, e o que entra e o que sai. Bento (2012) denomina este regulamento como psicologia da fronteira, uma vez que a fronteira

é lugar de tensão, porque quem não cumpre as leis e acordos, teme ser descoberto e quem as cumpre, teme ser vitimado.

Entretanto, na fronteira há uma cidade, ou então no caso em estudo, cidades gêmeas, que possuem uma função social distinta desta função administrativa da fronteira, como faz a referência da geógrafa Helezina Campos:

Ao mesmo tempo, essas cidades preservam características das relações tradicionais de padrões de vigilância e punição, na perspectiva de Foucault (1997), seja de forma direta ou indireta, de aspectos da vida cotidiana e de seus fluxos. Migrações e outras formas de mobilidade social ou espacial, intra ou interurbana, colocam as cidades fronteiriças ao mesmo tempo como espaços de transição e passagem de grandes fluxos espaços de controle e gestão. (CAMPOS, 2015, p. 399).

Neste sentido, identificam-se diversos significados para a fronteira; a fronteira para quem reside nela, a fronteira para quem ultrapassa os limites dela. Conclui-se que tanto as fronteiras físicas, como as culturais, são fronteiras em constantes modificações sociais, e no que confere a migração, por mais que cada país possua o próprio regimento jurídico quanto a esta questão, elas estão integradas, pois as suas populações se consideram como os municípios – irmãos.

A imigração árabe para a Fronteira Chuí e Chuy

O município de Chuí é o município mais austral, meridional do Brasil, localizado no Estado do Rio Grande do Sul, ponto terminal da BR 471. Possui uma população de 5.917 mil habitantes conforme senso do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (IBGE) de 2010, dos quais 3.532 habitantes são brasileiros natos, 153 habitantes naturalizados e 2.232 habitantes são de outros países. Outra peculiaridade é de que Chuí é o município brasileiro

com maior concentração de imigrantes do Brasil, no qual a cada 10 moradores 4 não nasceram no Brasil.

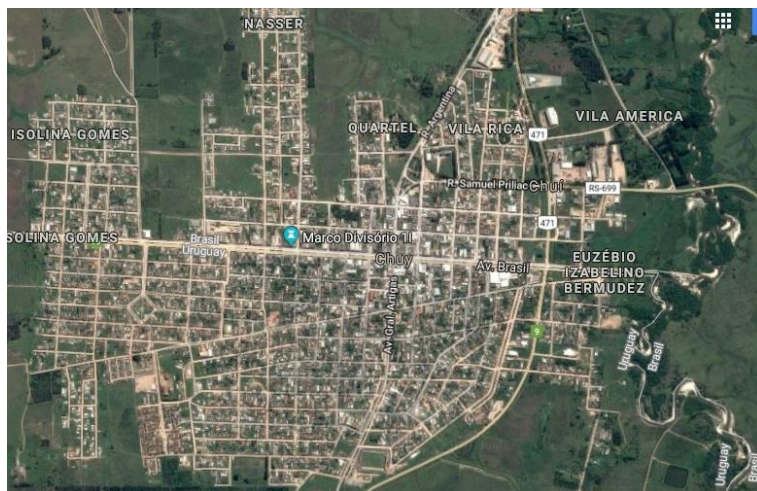
O município irmão do Chuí Brasileiro, o Chuy Uruguaio como é reconhecido pela população, está localizado ao extremo sul do Uruguai, situada no departamento/Estado de Rocha à 340 km da capital Montevideu pela Rota 9, possuindo em torno de 9.675 mil habitantes conforme censo de Instituto Nacional de Estadística (INE) no censo de 2011.

Chuy é separada da cidade brasileira vizinha do Chuí apenas por um canteiro na Avenida Internacional, de apenas dois metros, que a corta de ponta a ponta, delimitando assim, a fronteira. De um lado brasileiro da via de mão dupla é o Chuí no qual possui como rua principal, a Avenida Uruguai na qual é predominante os comércios de árabes-palestinos, cerca de 90% do comércio é de famílias árabes. Do outro lado da via também de mão dupla, é o município uruguaio Chuy o que possui como rua principal, a Avenida Brasil, na qual o comércio prevalecente é o de *free-shops*, zona franca do Uruguai que surgiu na década de 1990.

A partir de dados coletados na Prefeitura Municipal do Chuí/RS, justifica-se que pela situação de fronteira, de limite e pela proximidade que irmana o desenvolvimento econômico e cultural do Chuí brasileiro sempre esteve ligado ao Chuy uruguaio. A atividade principal de seus habitantes é o comércio, que é formado por uma mistura de etnias e nacionalidades que, juntos promoveram o crescimento regional durante todo o século XX, sendo por isso, contemplados com a emancipação municipal em 1995.

A população árabe palestina, conforme constatado em uma aproximação com o campo, em sua grande maioria, fixou residência no lado brasileiro da fronteira. Outra peculiaridade é que a cidade de Chuí é um dos municípios com o maior percentual de palestinos no Brasil, totalizando uma média de 7% da população municipal é migrante ou descendente palestino, sendo assim por ser uma comunidade substancialmente grande. Entretanto, Chuí e Chuy formam uma única cidade localizada entre

as duas aduanas internacionais. Bento (2012) as denomina cidades-irmãs, porque são duas cidades, de dois Estados diferentes que formam uma única cidade, divididas por uma linha imaginária que atravessa ruas e bairros, conurbando-se. Do alto, se enxerga uma única cidade, é uma cidade binacional.



Fonte: Google Maps.

O que torna a fronteira de Chuí e Chuy ainda mais peculiar, além do fato de ser uma cidade binacional, é a presença de outras comunidades que chegaram à região fronteiriça durante o século XX, oriundas principalmente do Líbano e da Palestina, que mesmo mantendo um forte vínculo com a sua cultura e costumes, adequaram-se economia e a cultura da fronteira.

Ao historiar a migração árabe na região de fronteira, a partir de Alves e Cadoná (2015), fora constatado dois fluxos migratórios. O primeiro fluxo migratório é composto por sua maioria de sírio-libaneses que chegaram a fronteira pelo Porto de Santos e pelo Porto de Montevideu, motivados pela ideia de encontrar na fronteira uma região prospera para atividades comerciais. Desde primeiro ciclo, poucos sírio-libaneses encontram-se vivos, uma vez que está migração se deu no final do século XIX e início do século XX.

O segundo fluxo migratório também iniciou no século XX, entretanto se intensificou a partir de 1948, com a criação do Estado de Israel, e depois em 1967 com o início do conflito entre Israel e Palestina¹. Este segundo fluxo, historicizado por Denise Jardim (2016) é precisamente de famílias palestinas que emigraram forçadamente, precipitada denominada *Nakba*². A imigração oriunda da Palestina inicialmente apontou para países limítrofes e nos anos seguintes, para lugares ainda mais distantes, como é o caso da opção de muitas famílias palestinas ao optar pela cidade do Chuí, limítrofe do Chuy, encontrando na fronteira Brasil- Uruguai, uma oportunidade comercial de se estabelecer.

Em ambos os fluxos migratórios, os sírio-libaneses e os palestinos deram início a vida profissional como mascates³ e após, expandiram os seus negócios abrindo comércios dos mais diversificados ramos: vestuário, calçadista, supermercados e mais. No Chuí brasileiro onde está concentrada a moradia da comunidade árabe, é possível identificar estes comércios e estas famílias, que segundo Bento (2012), embora não tenha havido um auxílio por parte do Estado brasileiro para a migração e instalação das pessoas provenientes do Oriente Médio, estes se estabeleceram em territórios brasileiros e criaram raízes, especificamente nas regiões de fronteira, impactando diretamente na cultura e na economia da região.

No que envolve a cultura árabe palestina, as suas crenças, arte, moral, leis, costumes ou qualquer outra capacidade ou hábitos são transmitidos pela comunidade árabe palestina aos seus descendentes, como forma de preservar a sua tradição de demonstrar o amor pela sua nacionalidade ou descendência, sem esquecer a sua origem e a resistência política em busca de justiça

¹ Sobre este tema: Edward Said – A Questão da Palestina.

² Nakba é uma palavra árabe (النكبة) que significa "catástrofe" ou "desastre" e designa o êxodo palestino de 1948.

³ Mercador ambulante; vendedor que oferece mercadorias em domicílio.

pelas terras tomadas de seus pais e avós. Durante a pesquisa de campo, diversas vezes encontramos no comércio destas famílias artigos que remetam à Palestina, como bandeiras ou então a sua religião muçulmana com passagens do Alcorão.

Figura 1: Comércio de Palestinos na Cidade de Chuí/BR.



Fonte: Autoras (2018)

Com a observação do campo empírico desta pesquisa, identifica-se a existência de uma associação representativa da comunidade palestina no município de Chuí, localizada no lado brasileiro da fronteira Brasil-Uruguai, frequentado por toda a comunidade árabe deste local e também aberto a todos os cidadãos da região. Além da sua inserção no comércio local, a comunidade palestina insere-se também no meio político deste município. Desta forma, existe uma articulação local para garantir a preservação da sua cultura, mesmo distante da Palestina.

Outra constatação advinda da região fronteira Brasil-Uruguai, na perspectiva de Aseff (2014), é que de a presença árabe faz parte da identidade brasileira e uruguaia, que mesmo havendo preconceito com esta comunidade, por conta da desinformação e dos mitos que circulam, inclusive na mídia, a maioria da comunidade árabe possui ótimas relações com as demais, em um ambiente de tolerância e diversidade.

O imaginário da presença árabe na fronteira é diferente do imaginário em outras localidades do Brasil. O imaginário se dá em diversas formas, como por exemplo, árabes para os grandes centros, refere-se a sírios e libaneses que é a maioria comunidade que habita capitais como São Paulo e Rio de Janeiro, mas quando fala-se em árabes na região fronteira do Brasil e Uruguai, refere-se aos palestinos.

Por fim, Aseff (2014) apura que o processo migratório árabe libanês se diferencia do processo migratório palestino que aconteceu no Uruguai e no Brasil no final do século XIX e início do XX foram muito diferentes do processo diáspora que ocorre atualmente nos países árabes. Os primeiros imigrantes sírios libaneses que deixaram suas casas viajaram por vários motivos, mas também por melhores condições de vida em uma terra que escolheram para viver, e como eles escolheram o seu destino, podem retornar a sua origem. Os palestinos, que habitam a fronteira sul do Brasil-Uruguai emigraram depois de 1948 e principalmente, logo após 1967 sendo obrigados a deixar sua família, seu lar e sua terra.

Como analisado anteriormente, a imigração árabe neste contexto, autodenominada palestina na fronteira entre o Brasil e o Uruguai é algo concreto. Segundo Denise Jardim (2006), uma geração de migrantes palestinos também da região Chuí-Chuy que lá residem, se deu em virtude da criação do Estado de Israel. Este

fluxo migratório palestino refere-se a destituição de um Estado-nação e conseqüentemente, por meio do Estatuto do Refugiado⁴.

Por definição, refugiados são aquelas pessoas que saíram de seus locais de origem para escapar de conflitos armados ou perseguições, seja elas por questões raciais, de credo ou política, precisando cruzar fronteiras em busca de segurança em outros países. Já o migrante está em condições diferentes devido as suas condições econômicas, uma vez que este se desloca não por motivo de ameaça e perseguição direta, mas para melhorar a sua vida, buscando oportunidades de emprego, educação ou procurando viver com parentes que antes migraram (JARDIM, 2006).

Nesse sentido, a experiência da migração palestina nos remete a ampliação do conceito de diáspora. Nas questões geradas pela diáspora, Hall (2003) ressalta a sua importância por serem centrais não apenas para seus povos, mas para as artes e culturas que produzem, onde um certo sujeito imaginado está sempre em jogo, e sobre a experiência da diáspora aponta o que esta causa a nossos modelos de identidade cultural e como podemos conceber ou imaginar esta identidade, além da diferença e do pertencimento após a diáspora.

Essencialmente, presume-se que a identidade cultural seja fixada no nascimento, seja parte da natureza, impressa através do parentesco e da linhagem dos genes, seja constitutiva de nosso eu mais interior. É impermeável a algo tão “mundano”, secular e superficial quanto uma mudança temporária de nosso local de residência. A pobreza, o subdesenvolvimento, a falta de oportunidades – os legados do Império em toda a parte – podem forçar as pessoas a migrar, o que causa o espalhamento – a dispersão. Mas cada disseminação carrega consigo a promessa do retorno redentor. (HALL, 2003, p.28).

⁴ O Estatuto do Refugiado foi idealizado a partir da Convenção de Genebra em 1951, e tanto o Brasil, quanto o Uruguai são signatários deste Estatuto. Ademais, o Uruguai possui a Lei nº 18.076 de 14 de novembro de 2006, e o Brasil, a Lei nº 9.474 de 22 julho de 1997, ambas definem o aparato legal do Estatuto do Refugiado de seu país.

A então chamada diáspora palestina nos reporta tanto a dispersão da sua terra natal pelo fato da crueldade do conflito com um exército atingindo diretamente os civis, quanto aos discursos que reivindicam até hoje, o direito a retorno e restituição do território que lhes foi tirado. Jardim (2016) acrescenta ao conceito da diáspora atual, de que é uma forma de evocar noções de justiça e reparações ao povo palestino.

Para tanto, a imigração palestina é uma experiência de diáspora. A evasão da sua terra natal em busca de um novo horizonte de trabalho e cidadania. Os efeitos de um conflito que atravessa o século XX torna migração palestina mais *sui generis*, pelo fato de não possuírem um Estado-nação. Em outras palavras, pela falta de documentos relativos ao pertencimento a um Estado nacional. Por isto, a utilização da expressão “autodenominados palestinos”.

A denominação de palestino é volátil e historicamente constituída, o que não pode ser confundido com uma identidade provisória ou sob risco de extinção. Pelo contrário, o reconhecimento de processos históricos não deve lançar suspeitas sobre sua veracidade, mas reiterar o trabalho coletivo e processual contido em uma autodenominação. (JARDIM, 2003, p.224).

A imigração palestina, nas palavras de Jardim (2006) é uma imigração particular, singular, um fenômeno imigratório contemporâneo. Isto porque assim como a autora constatou-se um interesse dos filhos de imigrantes em dar seguimento as suas tradições, mesmo distante do seu país de origem ou descendência. Na cidade fronteira do Chuí, como referido anteriormente, há um clube árabe para a sociabilidade e espaço de orações, e também um cemitério muçulmano.

Bento (2012) ainda retrata que os palestinos fazem questão de transmitir sua cultura a seus filhos e netos, a imigração palestina na fronteira Sul já está na sua terceira geração. Ressalta que na região de fronteira convivem de forma integrada –

brasileiros, uruguaios e palestinos – mas a cultura árabe prevalece no convívio familiar de seus descendentes.

Entretanto, esta constatação não é única de Jardim (2006) e Bento (2012), a autora Aseff (2014) também identifica a valorização da cultura palestina, e ainda retrata uma dificuldade por parte dos palestinos em adaptar-se à fronteira Brasil-Uruguai, uma vez que a comunidade palestina traz consigo angústias na sua trajetória devido a sua história de diáspora e o trauma da guerra, e mesmo constituindo novos laços culturais com a região escolhida para habitar, não esquecem da sua cultura e da resistência política em busca de justiça para a terra que lhes foi tomada, a Palestina.

Estes laços culturais e sociais construídos entre a comunidade de origem e a comunidade de destino, constituem as chamadas redes migratórias. Para Assis (2007), a compreensão do processo migratório a partir do enfoque das redes sociais construídas, aponta para a importância das relações de solidariedade que os migrantes constroem entre a sociedade de origem e a de destino.

Por fim, atualmente a partir da aproximação e das experiências trocadas com campo desta pesquisa, é perceptível a integração da comunidade palestina na fronteira em estudo, resultando em um pluralismo cultural nas cidades de Chuí e Chuy, além de demonstrar um fortalecimento cultural nesta fronteira, com a divulgação de seus hábitos, com a construção do Clube Árabe e de uma Mesquita, com o intuito de revigorar a sua identidade e consolidar a sua cidadania, sem jamais esquecer da terra que lhes foi tomada, a Palestina.

Referência

ALVES, Cinara Neuman; CADONÁ, Marco André. Imigração árabe e comércio de fronteira: uma análise da influência da cultura nas atividades comerciais desenvolvidas por imigrantes árabes na fronteira entre Santana do Livramneto (Brasil) e Rivera (Uruguai). *Redes (St. Cruz Sul, online)*. V.20, n° 3. Santa Cruz do Sul. Dezembro, 2015.

ASEFF, Liane Chipollino. Um olhar sobre a presença árabe na fronteira. *Estudios Historicos*. Año VI, número 12. Uruguay. Julio 2014.

ASSIS, Gláucia de Oliveira; SASAKI, Elisa Massae. *Teorias das migrações internacionais*. Caxambu: ABEP, 2000.

ASSIS, Gláucia De Oliveira. Mulheres migrantes no passo e no presente: gênero, redes sociais e migração internacional. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 15, n. 3, p. 745-772, set./dez. 2007.

BAUMAN, Zygmunt. *O mal estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____, Zygmunt. *Ensaio sobre o conceito de cultura*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

BENTO, Fábio Régio (org.). *Fronteiras em Movimento*. Jundiaí: Paco Editorial, 2012.

CALAZANS, Márcia Esteves de. *Policiais migrantes: Identidades profissionais em movimento*. Tese de doutorado em sociologia. UFRGS. Programa de Pós-Graduação em Filosofia e Ciências Humanas. Porto Alegre, 2009.

CAMPOS, Heleniza A. *Cidades em Fronteira: Discussão sobre seus Múltiplos Significados*. In: 1º Colóquio Internacional de História da Cultura da Cidade: Sandra Jatahy Pesavento. Porto Alegre, 9 a 11 março 2015. P. 393-206.

CASTELLS, Manuel. *A Sociedade em Rede*. 6ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2006.

_____. Manuel. *O poder da identidade: A era da informação: Economia, sociedade e cultura*. Volume 2. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11 ed. Rio de Janeiro: DP, 2006.

_____. Stuart. *Da diáspora: Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). Disponível em: <<http://cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?codmun=431710>> Acesso em 07jul.2017.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA (INE). Disponível em:
<<http://www.ine.gub.uy>> Acesso em 18jul.2017.

JARDIM, Denise Fagundes. Imigrantes ou Refugiados? As tecnologias de governamentalidade e o êxodo palestino rumo ao Brasil no século XX. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, n. 46, p. 243-271, jul./dez. 2016.

_____, Denise Fagundes. Palestinos: As redefinições de fronteiras e cidadania. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, n. 19, p. 223-241, jul. 2003.

_____. Denise Fagundes. Os imigrantes palestinos da América Latina. *Estudos Avançados*. Volume 20, número 57. São Paulo. 2006.

MALOMALO, Bas'ilele. *Repensar o multiculturalismo e o desenvolvimento no Brasil: Políticas públicas de ações afirmativas para a população negra* (1995-2009): Volume 2. 1 ed. Porto Alegre: Fi, 2017.

PREFEITURA MUNICIPAL DO CHUÍ/RS. *História do Município*. Disponível em:
<<http://www.chui.rs.gov.br>>. Acesso em 14set. 2017.

PUCCI, Adriano Silva. *O Estatuto da Fronteira Brasil-Uruguaí*. FUNAG. Brasília/DF.2010.

SEMPRINI, Andrea. *Multiculturalismo*. Bauru/SP: EDUSC, 1999.

SOBRINHO, Liton Lanes Pinau; SIRIANNI, Guido; PIFFER, Carla. Migrações transnacionais e multiculturalismo: um desafio para a união europeia. *Novos Estudos Jurídicos*, v. 19, n. 4, 2014. Acesso em 06set. 2017.

TELLES, Vera da Silva. *Pontos e linhas: Trajetórias urbanas: fios de uma descrição da cidade*. Disponível em: <<http://gliou7000000007uig//www.veratelles.net/wp-content/uploads/2013/04/2005-Trajektorias-urbanas1.pdf>> Acesso em:19jul.2017

IV – Mulheres, gênero e migrações

A importância de outro lugar de escuta: autoras brasileiras e africanas sobre maternidade e o feminino.

Fernanda Leal
Mary Garcia Castro

1. Apresentação

Fonte de força e fraqueza, cenário de poder e submissão, a maternidade, ao longo da história transita entre a concepção naturalizante que tende a endeusar a mulher que sob a auréola da mãe ideal conduz sua maternidade, e o contexto de enquadramento e normatização que esse ideal propõe à conduta feminina. A crítica feminista por outro lado tende tanto a narrativas em que a maternidade é codificada como uma estratégia patriarcal de limitação da mulher ao privado, culpas e frustrações quanto a um poder feminino que há que resgatar¹.

De fato uma perspectiva que se proponha como único modelo possível de mãe e maternidade representa não apenas o enquadramento das relações humanas (no caso a relação mãe e filhos) num molde pré-determinado, de influência patriarcal, mas principalmente representa a negação da ancestralidade e da história de cada povo e de cada mulher.

¹ Sobre debates no feminismo, sobre família, maternidade e gênero, ver Castro, 2016.

Ainda hoje, a mulher que se aventura a ser mãe encontra nesse percurso referências e expectativas que se não inviabilizam, ao menos dificultam, a experiência pessoal de maternidade. É o que testemunha com frequência a clínica psicanalítica. Encontramos no contexto clínico o eco dissonante de vozes raramente ouvidas para além dos limites da privacidade do consultório do psicanalista. São vozes que ressoam e entoam experiências de conflitos, angustias, e mesmo de sofrimento, relacionadas à tarefa de ser mãe que muito escapam aos ideais maternos socialmente valorizados. Presas no espaço privado, que se assemelha ao confessionário – e, portanto, recheada de culpas e auto recriminações –, essas histórias permanecem secretas, e, portanto, como que inexistentes, mantendo-nos abrigados da difícil realidade que se encontra presente no mundo materno².

Essa história é antiga, tem suas raízes no Brasil de 1500. Ou seja, para chegarmos ao que se convém denominar o ideal da mãe, ou como designa Mary Del Priori (2009), a figura da santa-mãezinha no Brasil, há que compreender, por exemplo, o processo de domesticação pelo qual passou a mulher no período do Brasil Colônia. A mulher era convocada, (para não dizer socialmente obrigada, considerando a não assunção do homem pela responsabilidade paterna ou a co-participação nas atividades domésticas e a vulnerabilidade da criança) a assumir as reponsabilidades do universo doméstico (cuidar da casa, do marido e dos filhos), que se definia como esfera privada em contraste com a esfera pública reservada aos homens.

Raízes antigas que, no entanto foram sendo realimentadas ao longo da história, e que hoje adquirem versão ainda mais opressora, visto que as mudanças do mundo moderno e as conquista das mulheres, sobretudo na esfera pública, se tornaram, em muitos aspectos, difícil, senão incompatíveis, com o modelo ideal da santa mãezinha além de que para muitas mulheres, como

² Sobre enfoques psicanalíticos, sobre a díade mulher e mãe e ecos da clínica, ver Leal, 2017a.

as na pobreza, o público e o privado se interpenetram quanto a cargas de trabalho como cuidadoras e provedoras.

Em dez anos, aumentou a participação feminina na condição de chefes de família. Em 2004, 3,6% das casas brasileiras onde moravam casais e pelo menos um filho tinham a mulher como chefe da família. Já em 2014, essa proporção chegou a 15,1% (alta de 11,5 pontos percentuais)³. Com maior probabilidade cerca de 50% desses domicílios chefiados por mulheres estão em níveis de pobreza (ver entre outros MELO; THOMÉ, 2018).

São muitos os saberes que colaboraram para o reforço da idealização da mãe, como por exemplo a influência das teorias freudianas sobre a feminilidade. A premissa freudiana de que o bebê corresponde ao “objetivo do mais intenso desejo feminino” (FREUD, 1933, p. 128), acaba por favorecer uma concepção da mulher e da mãe como personagens equivalentes e ao mesmo tempo a maternidade como algo natural do feminino. Se o bebê é ou não objeto desse intenso desejo é algo que não pode ser tomado como universal. Ser mulher não é o mesmo que ser mãe, e, portanto, inevitavelmente vamos esbarrar em outros desejos para além da prole.

Não se trata, portanto, de identificar o desejo feminino – enigma perseguido, e não solucionado, por Freud –, mas de desconstruir a ideia de que a maternidade é o fim natural de toda mulher. A maternidade não esgota o ser feminino, assim como ela não terá a mesma importância para todas as mulheres. Há que olhar e escutar o que elas, as mulheres e as mães, tem a dizer para além daquilo que se quer ouvir. Há que possibilitar uma outra escuta. Uma escuta que possibilite ao invés do enquadramento, a revelação, a desconstrução dos padrões pré-concebidos. Mas uma escuta que ultrapasse os limites do privado, da confissão, do segredo.

³ Dados da SIS 2015 (Síntese de Indicadores Sociais- IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), In: <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2015/12/04/cresce-n-de-mulheres-chefes-de-familia-e-de-jovens-negros-na-universidade.htm>. Acessado em 22.04.2018

Se as mazelas da maternidade não encontram espaço de manifestação nas sociedades contemporâneas, pois para que isso ocorresse seria necessário um rompimento com o ideal da mãe tão amplamente divulgado e sacralizado a torto e à direita, essas mazelas, dificuldades, sofrimentos e adversidades, no entanto, encontram outros espaços, que não se restringem ao privado de um consultório psiquiátrico e psicanalítico, mas ganham as páginas, as escritas, os cartuchos das impressoras, ao transformarem-se em contos, poesias, romances, de mulheres que não se calam. Nessas páginas, encontramos histórias de personagens que representam as Marias, Paulas, Joanas, que não tiveram a possibilidades de contarem suas próprias experiências de maternidade. É nesse contexto, da literatura, que as vozes de mulheres podem ganhar uma escuta reveladora, sem o estigma da loucura, da insanidade, do crime. Fictícias, seus personagens dão lugar a fala de mulheres reais, de sujeitos femininos

Essas vozes, que ressoam íntimos de intensas vivências adversas àquilo que se crê como norma, encontram expressão pública e acessível na literatura, sobretudo, na letra de escritoras femininas contemporâneas. Trata-se de escritas que desconstroem a concepção costumeira da maternidade, possibilitando a reconstrução de outras formas de perceber e abordar a mãe e o materno, e consequentemente, a mulher, ou que indicam materialidades, tradições e ética de responsabilidade que de fato colaboram em mais entender a participação da mulher em performances da maternidade dádiva, ou seja a que entrelaça ambíguas representações sobre sacrifício e gratificações⁴.

Abordamos neste artigo a maternidade a partir de representações de autoras negras, no Brasil e na África, dando chão a vivências e histórias.

O terreno que apresentamos como pleno de poderoso debate se refere à geografia que se concentra entre os trópicos – África e

⁴ Sobre dádiva em seu sentido de trocas, expectativas e retribuições ver Marcel Mauss, 1950.

Brasil. Como autoras com tais chãos, e suas histórias, abordam a mulher, a mãe e a maternidade? O que a personagem, mãe, como tal abordado na narrativa dessas autoras, nos indicam sobre a história e a ancestralidades de seus povos?

Não se pretende comparações, nem busca de comunalidades, escrita de mulher. De comum serem mulheres negras que se referem a elas, ou a outras, em cenários de colonialismo, pós colonialismo, tempos de barbárie capitalista, histórias de vida por vulnerabilizações e violências várias. Algumas privilegiam mais o plano das relações sociais de gênero sexualizadas, outras a díade mãe e filhos, e sentido comunitário da mãe, indicando que não há lugar para concepções essencialistas, como a divisão entre o público e o privado, entre matriarcado e patriarcado, entre prazer e doação, gratificação e sacrifício. De comum a referência a mulheres situadas e sitiadas, que estão na produção de vida, são mães, em tempos de produção da morte, que se metamorfoseiam por sentidos culturais étnicos que englobam histórias de opressão e de resistências, mas que se estruturam territorializados em processos sociais tanto molares como moleculares.

A seguir primeiro referências ao caso Brasil, em que se destaca como a maternidade é modelada em duas escritoras negras, voltadas para a intersecção classe, raça e gênero, em percepções sobre maternidade, a saber: Carolina de Jesus e Conceição Evaristo, precedendo tais análises de breves referências a cenário histórico como apresentado por Mary Del Priori (2009).

Em um segundo capítulo, acessamos a escritora ruandense Scholastique Mukasonga (2017), ilustrando sentidos étnico históricos da maternidade em vivencia de desterro e vésperas do terrível massacre de 1994. Precede essa apresentação, reflexões de autoras africanas críticas a categorias feministas ocidentais que tenderiam a generalizações e que essas autoras consideram não só pertinentes à compreensão de vidas e imaginários de mulheres diversas e de tradições singulares.

Como se trata de um trabalho escrito à duas mãos, cada capítulo traz em si uma identidade particular, tanto na forma escrita, como o viés sobre o qual é construído suas reflexões. É um testemunho de que o feminino não pode ser definido exclusivamente por uma perspectiva, ao mesmo tempo em que se revela em subjetividades múltiplas – cada mulher é única, e consequentemente, cada mãe e cada maternidade que decola de materialidades inclusive simbólicas na economia política e cultura de cada tempo.

2. Brasil, Reflexões sobre Maternidade

2.1. Desconstruindo mitos: a maternidade no Brasil colônia

No Brasil colônia a maternidade se fazia nicho onde as diferentes vozes femininas dialogavam sobre a obra da vida: as condições de acolhimento ou recusa do recém-nascido, as relações do corpo com o cosmo e o tempo, o imaginário sobre o nascimento ou a concepção. Nesta fala de mulheres, que mais parece um deslizar de tons, o som mais forte exprimia, no entanto, a desforra que significava “ser mãe” num meio que lhes negava qualquer tipo de sociabilidade intersexual e que lhes impunha um violento processo normativo (DEL PRIORI, 2009, p. 23).

Há um pano de fundo, um cenário inaugural, sobre o qual se ergueu aquilo que se transformou no modelo eurocêntrico e normatizador da maternidade e da mãe. Longe de ser um cenário de calmarias e mesmice, o território feminino do período colonial do Brasil, mostrou-se repleto de conflitos, ambivalências, diferenças e complementaridades.

Através dos arquivos, documentos históricos e fontes impressas, Mary Del Priori (2009) vai descortinando a realidade da origem da concepção da mulher e da mãe no Brasil. O ideal da santa mãe, criado pela Igreja, com o objetivo de organizar o processo de povoamento da nova terra, se encontrava subjugado

ao projeto tridentino, criado para assegurar a unidade da fé e a disciplina eclesiástica.

Para execução e êxito desse projeto a Igreja entende que é necessário adestrar a mulher. Nessa proposta de domesticação da mulher, dois discursos foram utilizados: o primeiro, um discurso sobre padrões ideais de comportamento, importado da Metrópole, que implicava numa proposta de regramento e recalcamento do corpo (sexualidade), das atitudes e dos hábitos, estabelecendo um sistema de privatização do eu – era necessário não apenas modificar os gestos e a aparência, mas interiorizar os afetos correspondentes ao modelo de comportamento ideal. E o segundo, o discurso normativo médico, que “asseverava cientificamente que a função natural da mulher era a procriação” (PRIORI, 2009, p. 24), e, conseqüentemente, estabelecia uma domesticação do uso e do funcionamento do corpo da mulher.

Além disso, a Igreja recorreu a outras armas para concretização de seu projeto. Explorou a relação de poder já implícita no escravagismo para estendê-la às relações entre marido e mulher. Desta forma, cabia à mulher ser uma escrava doméstica, cuja a obrigação se definia em cuidar da casa, cozinhar, servir ao chefe de família com o seu sexo, dar-lhe filhos, assegurando sua descendência e servindo como modelo para a própria família (Del Priori, 2009).

É, portanto, através do casamento, que a criação do papel social da mulher, em especial da Casa Grande, e, conseqüentemente, o adestramento feminino a partir do ideal da santa mãe, ganhou sua formatação final, pois além de propor a ordem e a domesticação das mulheres, por outro lado, ele garantiria o saneamento econômico e social, ou seja, a reprodução ordenada, e, portanto, um povoamento como desejado pelas autoridades civis.

O importante era fazer da mãe um exemplo, e da maternidade uma tarefa árdua que elevasse a mulher branca ao sagrado a partir do seu papel materno. O sacramento do

matrimônio dava-lhes garantias institucionais para proteger o casamento e a ordenação tanto da reprodução quanto dos nascimentos, ao mesmo tempo em que fazia de cada mulher uma potencial santa mãe que poderia, ao se dedicar aos filhos e às tarefas domésticas, assegurar a transmissão desses princípios à sua descendência. “A fabricação da ‘santa’ foi resultado da percepção que tiveram a Igreja e o Estado modernos da influência salutar ou perniciosa da mulher na família e na sociedade” (PRIORI, 2009, p. 107). O papel da mãe jamais poderia ser negligenciado.

Apesar do empenho da Igreja, na prática, as coisas corriam à sua revelia. As famílias nas Colônias se encontravam marcadas pelos “fluxos e refluxos humanos, sobretudo masculino” (PRIORI, 2009, p. 40). Essa mobilidade masculina, decorrente dos vários momentos econômicos da colonização, acabavam por favorecer um tipo de família que caracterizava-se pela ausência de maridos e pais.

Sabe-se hoje que o perfil do cenário familiar, ao contrário do quadro ruidoso e sensual de “Casa grande e senzala”, pintado por Gilberto Freyre, era prosaicamente nuclear, sobretudo, nas capitâneas do sudeste da Colônia. Conhecem-se também algumas de suas características: muitos maridos ausentes, companheiros ambulantes, mulheres chefiando seus lares e crianças circulando entre outras casas e sendo criadas por comadres, vizinhas e familiares (PRIORI, 2009, p. 42).

Esse cenário demonstrava que, apesar do esforço da Igreja, que queria implantar as regras do matrimônio como forma de garantir o projeto tridentino, grande parte das mulheres, principalmente as “pobres e empobrecidas”, viviam, na verdade, em corriqueiras uniões consensuais. O casamento se encontrava, na prática, reservado às “uniões de elite, em grande parte contraídas no interesse de manter patrimônios, reforçar esferas de influência ou pela necessidade de garantir às filhas a proteção que pais desvalidos não podiam assegurar” (PRIORI, 2009, p. 43).

Eram frequentes as mulheres que sofriam com a partida do companheiro, que viajavam em busca do sustento, seguindo o

fluxo da economia do Novo Mundo. Consequentemente, o que prevalecia, sobretudo, entre as classes subalternas, casadas ou não, eram as mulheres chefes de família. “Em Minas Gerais, no século XVIII, por exemplo, o predomínio de famílias matrifocais era impressionante. Girava em torno de 45% o número de mulheres à testa de suas casas, e destas, 83% nunca haviam se casado” (RAMOS *apud* DEL PRIORI, 2009, p. 46).

As famílias, maioritariamente monoparentais e matriarcais – ainda que condicionada pelo sistema patriarcal –, se erguiam em torno da mãe e sua prole que contavam com a solidariedade de outras mulheres (vizinhas, parentes...) que viviam como ela. Assim, “mães e filhos solidarizavam-se numa cadeia de rentabilidade doméstica voltada para a produção de gêneros comestíveis e para o comércio de retalhos” (PRIORI, 2009, p. 57). Ser mãe representava a possibilidade de enfrentar as limitações impostas às mulheres pela Metrópole, e principalmente pela Igreja. “Por trás da imagem da mãe ideal, as mulheres uniam-se aos seus filhos para resistir à solidão, à dor e, tantas vezes, ao abandono” (PRIORI, 2009, p. 15).

O universo da maternidade no Brasil Colônia, seja entre mulheres brancas, índias, mulatas ou negras, livres ou escravas, pertencentes às elites ou às classes subalternas, se encontrava cercado pelas diversas situações culturais e econômicas. No entanto, uma coisa é possível destacar, que a maternidade acabava por se tornar um forte campo de poder informal da mulher.

“As especificidades da vida colonial reforçaram o papel da mulher como mantenedora, gestora e guardiã da casa e do destino dos seus” (PRIORI, 2009, p. 58). Mas, além disso, a maternidade permitia à mulher exercer, dentro do lar, um poder e uma autoridade que raramente dispunha em outros campos da vida social. Assim, identificada com o papel de mãe, que lhe era culturalmente atribuído, a mulher valorizava-se socialmente por uma prática doméstica, quando era excluída de qualquer atividade na esfera pública (PRIORI, 2009).

No Brasil Colônia, a realização do poder feminino residia, portanto, apenas e exclusivamente, na maternidade. Se apegar e dedicar-se aos filhos e à maternidade não era apenas um desejo, mas uma necessidade. Ainda que a história da maternidade no Brasil Colônia, traga também seus testemunhos de conflitos, violência, abortos e abandono materno, o que prevalece, é a aderência da mulher à esse modelo sacralizado da mãe. Lugar de refúgio, conforto e poder, assim podemos definir o que foi a maternidade no Brasil do período colonial.

Sobre as mulheres escravas, Del Priori (2009, p. 52-53) adverte:

As mães escravas, na sua grande maioria amantes passageiras, não tinham seus nomes lembrados e, estando ausentes da documentação da época colonial, não permitem que sondegemos se foram lembradas em vida por seus senhores. Quanto a seus filhos, não se sabe tampouco se, em algum momento, foram recompensados ou, se concebidos sob coerção e violência, couberam apenas o esquecimento por terem nascido escravos.

O que se pode supor é que tais maternidades se engendraram a contragosto, por apavorado constrangimento; mas é possível também que existissem certas retribuições por serviços sexuais. Os benefícios de tantos sacrifícios eram bem poucos. Mais além do sofrimento imposto pela condição mesma do escravismo, as gratificações simbólicas que uma mãe negra poderia auferir equivalem a um triste esgar: o status de ser concubina de um homem branco, os filhos de pele mais clara e, por fim, a possibilidade mais concreta de liberdade. [...]

A maternidade de escravas acentuava o caráter de exploração física que sofreram tais mulheres. Seu sexo era utilizado para o desfrute e o prazer, mas também para a reprodução, pois os filhos de escravas não deixavam de significar um investimento para os seus senhores.

[...]

A partir do século XIX, mães negras foram alvo de uma política natalista à base de um discurso para fazê-las desejar a maternidade.

2.2. Ao Som das Vozes de Mulheres Brasileiras

Considerando esse contexto do período colonial brasileiro, é possível identificar o quanto a mãe e a maternidade foram importantes para o processo civilizatório e colonizador do Novo Mundo. Ao debruçar-nos sobre a análise realizada por Mary Del Priori (2009) nos perguntamos o que seria do Brasil e da sociedade brasileira se não fosse a mulher e sua maternidade.

Observa Del Priori (2009): “A hipótese de que as mulheres da Colônia sofreram um processo de gradual adestramento para se encaixarem no papel de mães ideais retira-as da silenciosa paisagem de estereótipos femininos, recolocando-as como objetos históricos” (p. 41). Além disso, os poderes discretos e informais que a mulher exercia na administração do domínio doméstico, acaba por colocar em xeque a ficção do poder masculino, bastante difundido na sociedade colonial (PRIORI, 2009).

A imagem de fragilidade e incapacidade que às vezes vemos associada ao feminino logo se dissipa no olhar mais atento que dedicamos à sua história, sobretudo, no seu papel de mãe. Parece, inclusive, que historicamente, foi a maternidade quem impulsionou a mulher para além dos limites identificados à natureza feminina. E ainda hoje, não estando mais aprisionada à esfera privada, a maternidade permanece sendo um importante veículo de revanche contra uma sociedade androcêntrica e contra a desigualdade nas relações entre os sexos, mas também, um instrumento de enfrentamento das adversidades de uma vida pobre ou empobrecida.

O real vivido conta muito sobre essa realidade. As ‘escrivências’ de “Insubmissas Lágrimas de Mulheres” de Conceição Evaristo (2016), e o diário de Carolina Maria de Jesus (2014), publicado em “Quarto de despejo”, servem aqui de testemunho poético e real.

Nessas histórias, as mulheres encontram na maternidade o suspiro necessário para enfrentar as mazelas de cada dia, de uma

vida de dificuldades e solidão, onde o homem é coisa rara, e quando presente, na maioria dos relatos, são fonte de violência, opressão e exploração. Como no diário da favelada Carolina (2014):

Elas aludem que eu não sou casada. Mas, eu sou mais feliz do que elas. Elas tem marido. Mas são obrigadas a pedir esmolas. São sustentadas por associações de caridade.

Os meus filhos não são sustentados com pão de igreja. Eu enfrento qualquer espécie de trabalho para mantê-los. E elas, tem que mendigar e ainda apanhar. Parece tambor. A noite enquanto elas pede socorro eu tranquilamente no meu barracão ouço valsas vienenses. Enquanto os esposos quebram as tabuas do barracão eu e meus filhos dormimos sossegados. Não invejo as mulheres casadas da favela que levam vida de escravas indianas.

Não casei e não estou descontente. Os que preferiu me eram soezes e as condições que eles me impunham eram horríveis (p. 17)

Carolina, traz em seu relato a realidade de mães que trabalham, que mesmo quando não reconhecidas como chefes de família, são elas as verdadeiras trabalhadoras, provedoras e cuidadoras. A família, os filhos e muitas vezes o marido, se aproveitam, vivendo às custas do trabalho da mãe: “Há casa que tem cinco filhos e a velha é quem anda o dia inteiro pedindo esmola. Há mulheres que os esposos adoecem e elas no penado da enfermidade mantem o lar. Os esposos quando vê as esposas manter o lar, não saram nunca mais” (JESUS, 2014, p. 20).

Em “Insubmissas Lágrimas de Mulheres” (EVARISTO, 2016), o panorama feminino não é muito diferente. É difícil, a primeira vista escolher um conto de Evaristo que retrate melhor essa realidade. Em sua maioria, as histórias reais inventadas, como a autora mesmo considera suas escrevivências, são contos que testemunham a força da mulher e da mãe diante das adversidades da vida. Adversidades essas que transitam entre as dificuldades comuns ao cotidiano das mulheres negras e pobres, até situações

de verdadeira crueldade e violência humana que mais parecem retirados de filmes de terror.

Nessas histórias, as fortalezas são sempre as mulheres e as mães. Os homens, apesar de serem os detentores do falo, tão culturalmente valorizado, representam, entretanto, o ponto fraco. Ao invés do falo significar a autoridade e a potência paterna⁵, algo que, para a psicanálise, se encontra associado ao processo de constituição dos sujeitos, e portanto, sugerindo sua vinculação à ordem e à proteção do homem⁶, no real vivido dessas mulheres, o representante fálico mais abriga formas de violência variadas e até mesmo – como no conto “Adelha Santana Limoeiro” (EVARISTO, 2016) – a origem das inconseqüências, da perdição e da fragilidade masculina.

Para “Aramides Florença”, primeiro conto do livro, ter um filho sempre fora um desejo desde pequena. “Vivia a espera de um encontro, em que o homem certo lhe chegaria, para ser o seu companheiro e pai de seu filho” (EVARISTO, 2016, p. 11). O filho, então, representava a realização resultante dessa união. Depois de uma gestação feliz, e um pós-parto, a princípio, dentro das prédicas de um comercial de margarina, não demora muito a verificar que os pequenos acontecimentos vividos durante a gestação, eventos que permaneceram sem explicações – uma lâmina de barbear deixada ao acaso em cima da cama fere o ventre de Aramides; e a queimadura de um cigarro, que se encontrava entre os dedos do amado, fora “macerado e apagado” (EVARISTO, 2016, p. 14) no ventre de Aramides num momento em que o marido a abraçara por trás – não tardariam a marcá-la de forma definitiva.

Os fatos que se seguiram jamais poderiam imaginar a violência a que chegariam. “Passadas as duas primeiras semanas,

⁵ Sobre a o pai, a função paterna e o falo, ver Freud, 1996[1905], 1996[1925], Lacan, 1995 e 1998, Roudinesco, 2003 e Leal, 2017.

⁶ Sobre o homem e a função paterna como elemento de proteção e segurança, ver Lebovici, 1998 e 2003, e Rosa, 2014.

já deitados, o homem, olhando para o filho no berço, perguntou a Aramides, quando ela novamente seria dele, só dele” (EVARISTO, 2016, p. 15). O passado de um tempo que não fora o dela, quando a mulher era propriedade do homem, na verdade, se encontra ainda bastante vivo em muitos enredos familiares, como no de Aramides. “Buscando apaziguar a insegurança do homem, ela se aconchegou a ele, que levantou rispidamente” (EVARISTO, 2016, p. 16).

Cenas semelhantes voltaram a acontecer entre eles várias vezes desde então. E, um belo dia, eis que o marido, sem aviso prévio, invade a casa já se apropriando violentamente de Aramides “Era esse o homem, que me violentava, que machucava meu corpo e a minha pessoa, no que eu tinha de mais íntimo. Esse homem estava me fazendo coisa dele, sem se importar com nada, nem com o nosso filho, que chorava no berço ao lado” (EVARISTO, 2016, p. 18).

Encontramos nesse livro, a superação da mãe e da mulher, a recomposição de vidas devastadas pela brutalidade impiedosa dos homens e da vida. A maternidade que encontramos em “Insubmissas Lágrimas de Mulheres”, longe de ser identificada como destino natural do sujeito feminino, se inscreve como parte de uma história pessoal em cenário social de múltiplas violências. Ora desejada pela mulher como realização pessoal ou como fonte de um sonho comum do casal, como mostra o conto “Aramides Florença”. Ora como um descontentamento, pela sua inesperada ou não desejada realização que apenas ao se debruçar sobre as particularidades de cada experiência é que se pode compreender, a exemplo de “Isaltina Campo Belo” e “Saura Benevides Amarantino”, como podem verificar a seguir.

Isaltina, vítima de uma violência brutal – fora violentada por cinco homens, dentre eles, um pretenso namorado que tentara fazê-la mulher mesmo diante das incontáveis recusas de Isaltina – conta: “Depois, apareceu a gravidez, uma possibilidade, na qual nunca pensara, nem como desejo, e jamais como um risco” (EVARISTO, 2016, p. 65), pois Isaltina sempre sentira como se fosse um menino, forma que ela encontrava para definir sua

identidade sexual. A gravidez, descoberta aos sete meses de gestação, tamanho era o estado de alheamento que se encontrava, ao invés de ter se transformado na cicatriz da brutalidade vivida, e, portanto, em objeto de repulsa, foi o que representou o núcleo pulsante da vida adormecida de Isaltina: “Eu vivia por ela. Tudo em mim adormecido, menos o amor por minha filha” (EVARISTO, 2016, p. 66). Um amor construído diante do vazio que ficara na vida de Isaltina. Na solidão vivida, Isaltina se apegava à única coisa que possuía, sua filha. E dessa relação, do amor que nasceu, retira a força para seguir na vida.

“Saura Benevides Amarantino” nos conduz a um outro caminho, que não é o do amor de mãe, mas “do desprezo que ela pode oferecer” (EVARISTO, 2016, p. 115). Dos três filhos que teve, Saura só acolheu dois em seu coração. Nunca conseguiu se vincular afetivamente à caçula. Os dois filhos, abraçados pelo amor materno de Saura, haviam sido frutos do amor dela pelos pais das crianças. O pai da primogênita, primeiro namorado de Saura fugiu, com seu consentimento e ajuda já que não queria casar tão nova. O pai do segundo, de nome Amarantino, com quem Saura casou e foi feliz por onze anos, “um dia repentinamente, ele adoeceu e se foi” (p. 119). Ausência vivida com padecimento.

A terceira gestação foi resultado de um namoro rápido com um ex-colega da juventude. Um descuido.

A terceira, a última, foi uma gravidez que se intrometeu na lembrança mais significativa que eu queria guardar. A imagem da última dança do corpo de Amarantino sobre mim, pouco antes dele adoecer. A enjeitada gravidez comprovava que outro corpo havia dançado sobre o meu, rasurando uma imagem, que, até aquele momento, me parecia tão nítida. E desde então, odiei a criança que eu guardava em mim (EVARISTO, 2016, p. 121).

Saura queria a criança longe dela. A menina era a presentificação de um ato que Saura queria esquecer para sempre.

A caçula fazia parte de uma história que Saura não conseguia suportar. Foi incapaz de incluí-la entre os seus.

São escrevivências que revelam experiências únicas de maternidade. Os filhos de uma mãe, eles fazem parte de uma história. Uma história bastante particular, que, em hipótese alguma, pode ser catalogado dentro de um molde pré-estabelecido. A relação entre mãe e filhos é algo que se constitui dentro dessas histórias individuais e familiares. Há um enredo, sem dúvida, mas não uma pré-determinação estática e previsível. Temos, no conto de Saura, o testemunho. A fórmula culturalmente defendida de que a maternidade é algo natural do feminino cai por terra, evapora-se. Reforça, por outro lado, um aspecto importante da condição de mulher: são todas sujeitos. Sujeitos de desejo, com suas contradições e complexidades. As vivências maternas revelam, ao mesmo tempo, que a história importa, pessoal, familiar ou histórica, ela importa. Ela deixa marcas. Marcas muitas vezes invisíveis mesmo aos olhares apurados.

Se na leitura de autoras brasileiras sobre a mãe e a maternidade é possível perceber a inscrição de seu passado, o que devemos aguardar das vozes que entoam histórias de resistências de mulheres e mães africanas? Escutemos algumas dessas vozes no capítulo que segue.

3. Vozes africanas

A leitura de autoras africanas nos adverte que há que cuidar do nosso etnocentrismo, do genérico falar sobre direitos das mulheres; assim como descuidos em relação a um alinhamento acrítico a uma epistemologia com marcas coloniais ao destacarmos a universalidade de certos conceitos, caros para perspectivas feministas, como o corpo, a sexualidade e o patriarcado ou, como adverte Oyèrónké Oyêwùmi (2005), organizadora da antologia “Uma Leitura de Estudos Africanos sobre Gênero”, o não questionamento sobre outras lógicas de organização do

pensamento, que escapam da metodologia das aparências, da razão em relação ao que se vê, do viés biologizante. Há que imaginar a organização de um outro pensar como pelo sentir, pelo simbólico que se sustenta na ancestralidade, ou seja na idade histórica e transcendental, na oralidade, no saber tradição/lenda. Saberes considerado por nós feministas ocidentais como paralisantes de mudanças, mas que em muitas ambiências, por outras vivências, em especial nas de negação da humanidade do outro, da outra, como das brutalidades coloniais e neocoloniais, assim como as da escravidão, podem alimentar a coragem para a resistência.

Há que refletir também sobre como é difícil a seleção de lealdades: estar contra opressões no doméstico, quando se vive em relações de macro violências institucionais, equilibrando sobrevivências na “necropolítica” – ou em tempos de seleção de quem tem o direito a vida e à morte matada por “formas contemporâneas que subjugam a vida ao poder da morte-, como sintetiza Achille Mbembe (2018, p. 71) sobre os tempos coloniais e pós coloniais em países da África e não só lá, haja visto a barbárie no Brasil hoje, principalmente contra jovens negros de bairros periféricos.

[...] A violência colonial e a ocupação se apoiam no terror sagrado da verdade e da exclusividade (expulsões em massa, reassentamento de pessoas ‘apátridas’ em campos de refugiados, estabelecimento de novas colônias). Por trás do terror do sagrado, exumação constante de ossadas desaparecidas; a permanente lembrança de um corpo rasgado em mil pedaços e irreconhecível... (MBEMBE, 2018, p. 43)

É quando o patriarcado e a dominação colonial e pós colonial, assim como o poder do pai, do marido, convivem com o matriarcado exercido no plano molecular, da casa, nas relações com os filhos, e até na ordenação da comunidade. Um híbrido sistema patriarcado/matriarcado, com valências espaciais diferentes, se afirma em tempos de repressão.

Ifi Amadiume (2005) ao discutir sobre o matriarcado na África em “Ideologias e sistemas de parentesco na África e na Europa” indica a importância para a memória, do conhecimento das origens, e que no caso de muitas etnias na África – como indicam estudos de casos históricos sobre os Ashanti, entre outras, em tempos idos – se documenta forte presença do matriarcado, principalmente se se entende matriarcado, não necessariamente antagonico em termos de coexistência, com o poder do pai, e como formação alimentada pela matrifocalidade, pela ênfase na matrilinearidade e principalmente modelado em uma ideologia que cultiva não necessariamente a violência de Estado, o poder bélico, o domínio, mas a evocação das deusas mães, o poder do afeto de mulheres, a ênfase nos laços mãe/filha/filho e na sororidade, a união e cumplicidade subversiva de mulheres. Temas de forte ilustração em “A mulher de Pés Descalços”, de Scholastique Mukasonga (2017) sobre o protagonismo da mãe em buscar estratégias de proteção dos filhos e da família, diariamente, na árdua sobrevivência em campo de refugiados, quando dos massacres em Ruanda, mais referido na parte que segue.

Ifi Amaudine (2005, p. 87-88) assim reflete sobre a importância de olhar mais atento do que seria matriarcado em casos na história de povos na África:

Parece-se que o principal problema para a ênfase no patriarcado e desconsiderações sobre o poder materno na literatura ocidental, é a redução da mulher à objeto a ser trocado ou apropriado [...] Se nos afastamos da questão da propriedade e trocas nas relações de parentesco e focalizamos o conceito africano de coletividade, usufruto e importância do acesso à terra, voltamos à importante estrutura tripartite matriarcal, ou o que chamo de relação mãe, filha e filho. Tais termos de parentesco deveriam ser vistos em um sentido de agrupamento coletivo e não no sentido individualista europeu.

[...]

Toda a tese do tabu do incesto como marca do início da civilização, seguindo o pressuposto da organização das clãs como

fundada em tal tabu traz implícita uma perspectiva sobre o progresso da animalidade/natureza para a ordem/civilização, um fato que explicaria o ordenamento do patriarcado, na troca e na apropriação. Ora tal tese não explica o início da regulação social sobre a sexualidade, pois nessa se assume que a unidade matricêntrica não seria em si um construto cultural- ou seja que a mulher ou a mãe não podem fazer cultura e normas. Ela não tem uma unidade social ou base material para se constituir em um modo de produção. Contudo de acordo com dados sobre estudos na África, a unidade matricêntrica é tanto uma unidade autônoma de produção como também é uma unidade ideológica⁷.

Autoras feministas africanas se posicionam contra essencialismos, como referência à mulher africana e representações de feministas do Norte. Criticam vitimismos das mulheres africanas, sublinhando ativismos; questionam reduções da história de diferentes grupos étnicos, inclusive de alguns em que idade, geração, e a ancestralidade, são mais definidores de hierarquias que propriamente sexo/gênero; discutem que a maternidade, se com cargas pesadas de trabalho e responsabilidade para as mulheres em muitos momentos históricos para algumas nações (como os Igbo, da Nigéria) colaboraram para autonomia e refúgio frente a relações patriarcais com pais e maridos e indicam aportes críticos

Por exemplo, a rica narrativa de Buchi Emecheta (2017) que em “As alegrias da maternidade” nos situa em uma Nigéria, então colônia britânica (o romance cobre o período de 1930 a 1950), ilustra uma literatura que se critica a tradições que legitimam ordem patriarcal, subordinações da mulher nas relações familiares e de como a colonização impede oportunidades de saídas das mulheres dessas situações, por outro lado destaca nessas tradições a proteção paterna e a força das matriarcas. Emecheta (2017) aborda as expectativas de Nnu Ego, a mãe, por recompensas de uma vida de carga com a maternagem, e frustrações com tal

⁷ Original em Inglês (Tradução livre das autoras)

dádiva (MAUSS, 1950), “a alegria de ser mãe era a alegria de dar tudo aos filhos, diziam” (BUCHI, 2017, p. 308). Mas dialeticamente indica formas da mãe se rebelar, inclusive recorrendo à tradição e ao pensamento mágico: quando morre, o espírito de Nnu Ego não atende as preces das mulheres “que lhe pediam filhos” (BUCHI, 2017, p. 308).

A expressão feminismo africano é também um reducionismo, considerando a diversidade de produções feministas em distintos países africanos. Grande parte da produção de autoras africanas critica a imposição de conceitos ocidentais, como propriedade privada, divisão sexual do trabalho, centralidade da sexualidade, e relaciona, para compreender, como a ancestralidade estrutura o poder do pai, assim como a ênfase nas relações de parentesco e sentidos da família e do sagrado. O interessante é que independentemente das filiações político-teórico-ideológicas, boa parte dessas autoras feministas frisem a importância do colonialismo para reforço da opressão das mulheres em relações de gênero, e apelem em seus escritos a debates teóricos acadêmicos, à contribuição da literatura, em particular, de tradição oral e detalhados estudos de casos sobre diversidade étnico-cultural e cenários históricos.

Catarina Martins (2017), professora da cátedra de Relações Étnicas e Gênero da Faculdade de Letras e Centro de Estudos Sociais, Universidade de Coimbra em estudo sobre narrativas de feministas africanas contemporâneas, observa que:

Pensar a emancipação na perspectiva das mulheres que sofrem a tripla opressão do capitalismo, do (neo) colonialismo e dos patriarcados implica ir aos fundamentos do poder – o saber – para proceder a uma desconstrução que permita a libertação de todo o tipo de ocupações e subalternizações materiais, simbólicas e epistemológicas.

O imperativo da “descolonização do gênero” é uma reivindicação persistente das feministas africanas pelo menos desde os anos 80. De facto, estas feministas procuram denunciar o viés eurocêntrico e imperialista dos feminismos do Norte (Mama,

1995) que produzem uma representação estereotipada e amputada da “mulher africana” (Mama, 2011; Martins, 2016). ‘Descolonizar o feminismo’ implica, para além disto, uma análise crítica dos próprios pressupostos conceptuais e metodológicos dos feminismos ocidentais.

As obras pioneiras da teoria feminista africana tentaram contrariar o olhar da antropologia colonial e desvendar, nas culturas pré-coloniais, não somente papéis sociais e políticos de enorme relevo desempenhados por mulheres, como, sobretudo, configurações sociais em que a categoria “género” não era estruturante e podia, até, ser inexistente. Ifi Amadiume, em *Male Daughters and Female Husbands* (1987), descreve sociedades pré-coloniais nigerianas em que os papéis sócios sexuais eram flexíveis, podendo determinadas funções de ordem política, económica, religiosa, social ou dentro do agregado familiar, ser desempenhadas por pessoas de ambos os sexos – o que anula a relação sexo / género e o conceito de patriarcado, de matriz ocidental. Já Oyèrónké Oyewùmí, em *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses* (1997) recusa o conceito de género como um essencialismo biológico do Ocidente que torna o feminismo nortecêntrico cego para o facto de, por exemplo, ter havido sociedades onde a categoria “mulheres” não existia enquanto grupo. Creio que, para a teoria feminista em geral, o desafio que Amadiume e Oyewùmí coloca é pensar a possibilidade de uma organização social em que o sexo não seja estruturante.

Não lemos tal reflexão, como negando a propriedade do acervo, por si diverso, do campo de estudos de género em países como Estados Unidos e os da Europa e na produção latino-americana dominante, alinhando-nos à importância das categorias corpo, sexualidade e do patriarcado, representando a lei do pai, ou controle dos direitos sexuais e reprodutivos para sistemas urbano industriais sob a égide do capitalismo, do racismo e do patriarcado, haja visto a hegemonia da heteronormatividade na normatização da vida, sustentada por violências institucionais como na família, na escola e nas Igrejas, e, como tal perspectiva vem varrendo ondas libertarias em nossos países, nestes tempos. Mas concordamos de

que são tempos de mais insistir não somente em lugares de fala, mas também em lugares de escuta se se pretende diálogos emancipatórios.

Em “Espiritualidade, Gênero e Poder na História da Etnicidade Asante”, Emmanuel Akyeampong e Pahington Obeng examinam a concepção de poder e destacam o papel da espiritualidade “na estruturação de hierarquia e autoridade” (OYÊWÛMI, 2005), o que leva Oyêwùmi a sublinhar que “para melhor entender sistemas africanos de conhecimento, temos que estar conscientes da relevância do metafísico na constituição do poder e prestar atenção a maneiras pelas quais a espiritualidade pode orientar interpretações sobre o mundo material “ (2005, p. 3).

A seguir, mais adentramos romance de uma autora de Ruanda (Mukassonga 2017) para defender a tese de que as mulheres buscam resistências em ressignificações principalmente da maternidade, complexa categoria que se traduz, insisto, em carga da mulher na reprodução e na produção, independente da etnia, mas que traria gratificações e até, em muitos casos, resgate de ordem matriarcal na resistência ao poder do pai e à ordem colonial e pós colonial.

3.1. Gênero e o lugar da maternidade em Scholastique Mukasonga, “A Mulher de Pés Descalços”

Considera-se que é através do romance que teorias feministas africanas tomam corpo, o que não significa que não venha crescendo um acervo de textos de formato acadêmico, em especial daquelas na diáspora, as que transitam entre universidades na África e na Europa e Estados Unidos como Scholastique Mukasonga (nascida em 1956, originária de Ruanda e que hoje vive e trabalha na região da Normandia), Chimamanda Adichie (nascida em 1977, nigeriana que leciona parte do tempo em universidade nos EEUU e na Nigéria) e Bucchi Emecheta (que

viveu na Nigéria, em Londres e Nova York, 1944-2017), entre outras.

A seguir ilustrações sobre como se infiltra gênero, sexualidade, e etnicidade no romance de Scholastique Mukasonga (2017) e se afirma pistas do matriarcado, outra forma de exercício de poder, nas relações com os filhos, na família, o que não se contrapõe necessariamente à lei do pai, em especial do Estado, mas alimenta resistências moleculares que influenciam no molar, a sobrevivência da nação.

A saga da etnia tutsi, quando milhares foram assassinados no genocídio de 1994, que aliás contou com o tardio espanto das potências ocidentais, é resgatada por Mukasonga (2017) através da história de sua mãe, Stefania, em terra de desterro forçado e vigiado, nos anos 1950. Sua mãe e suas irmãs, como milhares de outros tutsis foram assassinados no genocídio de 1994.

Em apenas cem dias em 1994, cerca de 800 mil pessoas foram massacradas em Ruanda por extremistas étnicos hutus. Eles vitimaram membros da comunidade minoritária tutsi, assim como seus adversários políticos, independentemente da sua origem étnica⁸. Os tutsi já estavam nos anos 1950, em área de refugiados,

⁸ “Por que as milícias hutus quiseram matar os tutsis? Cerca de 85% dos ruandeses são hutus, mas a minoria tutsi dominou por muito tempo o país. Em 1959, os hutus derrubaram a monarquia tutsi e dezenas de milhares de tutsis fugiram para países vizinhos, incluindo a Uganda. Um grupo de exilados tutsis formou um grupo rebelde, a Frente Patriótica Ruandesa (RPF), que invadiu Ruanda em 1990 e lutou continuamente até que um acordo de paz foi estabelecido em 1993. Na noite de 6 de abril de 1994, um avião que transportava os então presidentes de Ruanda, Juvenal Habyarimana, e do Burundi, Cyprien Ntaryamira, ambos hutus, foi derrubado. Extremistas hutus culpam a RPF e imediatamente começaram uma campanha bem organizada de assassinato. A RPF disse que o avião tinha sido abatido por Hutus para fornecer uma desculpa para o genocídio”. [...] “Alguém tentou pará-los? ONU e Bélgica tinham forças de segurança em Ruanda, mas não foi dado à missão da ONU um mandato para parar a matança. Um ano depois que soldados norte-americanos foram mortos na Somália, os Estados Unidos estavam determinados a não se envolver em outro conflito africano. Os belgas e a maioria da força de paz da ONU se retiraram depois que 10 soldados belgas foram mortos. Os franceses, que eram aliados do governo hutu, enviaram militares para criar uma zona supostamente segura, mas foram acusados de não fazer o suficiente para parar a chacina nessa área. O atual governo de Ruanda acusa a França de “ligações diretas” com o massacre - uma acusação negada por Paris”. [...] “Como terminou? A bem organizada RPF, apoiada pelo exército de Uganda, gradualmente conquistou mais território, até 4 de julho, quando as suas forças marcharam para a capital, Kigali. Cerca de dois milhões de hutus - civis e alguns dos envolvidos no genocídio - fugiram

perto de Burundi, vigiados por milícias hutus e teoricamente ‘protegidos’ por tropas francesas.

Em Bugsera, o lugar do inóspito desterro, a mãe Stefania, protege seus filhos dos perigos da guerra, do terror, dos hutus e dos brancos, tenta cuidar e providenciar uma ambiência de “normalidade”, e ampara vizinhas, inclusive as que tentam abortar. Ainda que fosse a maternidade considerada uma das maiores bênçãos, e de prestígio para as mulheres, o aborto era tentando para assim evitar a dor de verem os filhos assassinados.

A “normalidade” é tentada pelo exercício dos rituais de uma família tutsi; os ritos do casamento; o reunir as crianças para no fim da tarde contar histórias; as trocas de receitas e de remédios por plantas; o parlamento das mulheres-reunidas para fumar o cachimbo; e o cultivo do sorgo. Segundo Leonardo Tonos, que prefacia o livro: “Por meio de uma narrativa urdida a várias vozes, Scholastique Mukasonga constrói em “A Mulher de Pês descalços” uma história pungente sobre o amor materno, o gesto testemunhal e nossa implicação face ao dever de memória” (MUKASONGA, 2017)⁹.

No sentido de respeito, em escuta, a seguir alguns destaques que selecionamos do livro de Scholastique Mukasonga (2017) que bem ilustram a centralidade da mãe para a sobrevivência da organização, tanto familiar, como comunitária, e o lugar do imaginário, da tradição tutsi, no período de resistência ao exílio.

Segue peça sobre a intuição da tragédia e o cuidado para preparar as filhas e que essas se preparem para viver sem a mãe (MUKASONGA, 2017, p. 5):

Muitas vezes minha mãe interrompia uma das inúmeras tarefas cotidianas de uma mulher (varrer o pátio, descascar legumes,

em seguida pela fronteira com a República Democrática do Congo”- In BBC http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2014/04/140407_ruanda_genocidio_ms - 7.4.2014. Acessado em 20.3.2018

⁹ Contra capa In: MUKASONGA, 2017

catar feijão, sorgo, remexer a terra, desenterrar batata-doce, descascar bananas antes de cozinha-las...) e chamava nós três, filhas mais novas que ainda morávamos em casa [...] Mamãe olhava para a gente como se ela fosse partir por um longo tempo, como se ela que raramente saía do terreno da casa e que nunca se afastava da plantação, exceto aos domingos para a missa, como se ela estivesse se preparando para uma longa viagem, como se fosse a última vez que visse as três ao redor dela. E nos dizia com uma voz que parecia vinda de outro mundo o que nos enchia de angustia: “Quando eu morrer, quando vocês perceberem que eu morri, cubram meu corpo. Não se pode deixar ver o corpo de uma mãe. Vocês que são minhas filhas têm a obrigação de cobri-lo [...] Ninguém pode ver o cadáver de uma mãe, pois senão ela vai perseguir vocês que são as filhas... ela vai atormentá-las até o dia em que a morte leve vocês também, até o dia em que vocês vão precisar de alguém para cobrir seus corpos.

A mãe ensaiava rotas de fugas e escondia alimentos em buracos. Para o caso de invasões, constantes, dos soldados hutus que violentamente pisavam os tutsis, para eles “baratas”. Stefania garantia clima de família, e se reunia com as mulheres da comunidade, para ter “os seus momentos”, quando juntas fumavam cachimbo e contavam-se histórias que as jovens e os homens não podiam ouvir. Ela constrói uma casa, o *inzu*, com ajuda das filhas e um filho, já que o pai estaria envolvido em coisas da igreja e da comunidade. Aliás o pai é pouco referido no romance. E quando o é, é com respeito. Homem que lia a Bíblia, que diferente da mãe “adotava algumas das novidades trazidas pelos brancos” (p. 35) como a casa que a mãe rejeitava, de tijolo e terra batida. A casa que queria Stefania, seria, diferente das dos brancos, desprezada por ela por “vazia de espíritos”. Era o pai quem ia ao vilarejo comprar o pão, quem fazia o pedido da noiva aos pais dessa, para o filho- noiva escolhida por Stefania. O pai é referido como um dos “sábios” que administrava negócios da comunidade de refugiados junto aos missionários e “aos brancos”.

O pai como os irmãos eram considerados “civilizados” pela adoção de costumes dos brancos.

A seguir seleção própria de trechos, que a nosso juízo ilustram exercício do matriarcado, em MUKASONGA, 2017:

Parecia que graças à casa, Stefania tinha recuperado o prestígio e os poderes que a tradição ruandesa atribui a uma mãe de família. Dobrando com cuidado um talo seco de sorgo com belos reflexos dourados, ela fez um *urugoi*, o arco que prende a cabeleira das mulheres, símbolo da fecundidade, fonte de benção para as crianças da família (p. 37).

Stefania se tornara a guardiã do fogo, esse fogo que, no centro do inzu, nunca deveria apagar. [...] Sempre vi minha mãe com a enxada na mão revirando a terra, semeando, capinando e colhendo....[...] Foi trabalhando na plantação de sorgo que mamãe me ensinou muitas coisas sobre a Ruanda de antigamente [...] segredos passados de mãe para filha (p. 44).

Mais tarde quando já éramos adolescentes e podíamos enfim deixar o cabelo crescer, passávamos tarde de domingo catando piolho. O ritual acontecia no quintal, atrás da casa, pois era preciso esconder dos passantes, ao menos dos homens, essa operação íntima... Vinham as mulheres, o quintal é um espaço das mulheres.

Stefania com as mulheres conversava sobre as jovens em busca de casamento. Mamãe era uma casamenteira de mão cheias. As opiniões dela sobre essas moças contavam muito na decisão das matriarcas que buscavam esposas para seus filhos. [Cabia às matriarcas a escolha da mulher para os seus filhos].

As jovens em busca de marido conheciam a influência que minha mãe podia ter sobre seu projeto de casamento. Desse modo elas arrumavam qualquer pretexto para entrar no nosso quintal e para desfilar para ela (p. 88).

É claro que a beleza física não era a única qualidade exigida de uma candidata ao casamento. Na desgraça e na miséria que vivíamos no exílio em Nyamata, o que se esperava de uma boa esposa era sua força de trabalho; pois sobre ela recairia a necessidade de cultivar o campo para alimentar a família [...] (p. 108).

Falar sobre sexo e nomear os órgãos sexuais era proibido, mas havia muita preocupação de que as moças ficassem grávidas, em

especial por um estupro das forças de ocupação, ainda que ter um filho era conquistar o auge da admiração. Respeito e poder desejado por todas as mulheres (, p. 147).

As mães mandavam as filhas se informar sobre gravidez com uma vizinha mais velha, a quem cabia atestar se as noivas estariam de acordo com a tradição, em estado de virgindade, caso contrário, a jovem estaria em estado de limbo social. Outro medo é que viessem a ser estéril, situação que permitia ao marido rejeitar a esposa, para evitar o desprezo dos outros homens

Os interditos das falas sobre sexualidade foram encorajados pelo receio do “estupro revolucionário” que além de deixar a jovem violentada pelos soldados da repressão, grávida, ainda jogaria sob essa o estigma de mulher a ser rejeitada e uma possível infecção por HIV-Aids. Mukasonga (2017) se reporta ao caso de uma jovem estuprada por soldados e que pela tradição seria marginalizada, não sendo considerada digna para casar.

Mas no exílio se desenvolve uma sororidade entre as mulheres que muda a tradição, e no caso, as matriarcas da comunidade consideraram que, se a jovem mãe violentada e a criança fossem banhadas pelas águas do rio, as águas de Rwakibirizi, ela poderia vir a casar com um viúvo. Porém esse foi um caso único, muitas mães arcaram com a carga de criar seus filhos, sós e marginalizadas, contudo contribuíram para que Ruanda e a etnia tutsi se reproduzisse. Scholastique Mukasonga (2017, p. 153-154), assim termina o romance:

Em1994, o estupro foi uma das armas usada pelo genocídio. Quase todos os estupradores eram portadores do vírus HIV. Nem toda a água de Rwakibirizi e de todas as nascentes de Ruanda teriam bastado para ‘lavar’ as vítimas da vergonha pela perversidade que sofreram. Nem toda a água seria suficiente para limpar os rumores que corriam dizendo que essas mulheres eram portadoras da morte, e fazendo com que todos as rejeitassem. Contudo, foi nelas própria e nos filhos nascidos do estupro que essas mulheres encontraram uma fonte viva de coragem e a força

para sobreviver e desafiar o projeto de seus assassinos. **A Ruanda de hoje é o país das mães-coragem**¹⁰.

4. Reflexões finais

A história sugere que feminino e a maternidade representam um mistério. Mistério jamais decifrado. Inspirado pelo medo, o homem foi obrigado a adestrar o feminino para que pudesse prever seus passos; para que nenhuma surpresa desagradável o surpreendesse. Como observa Priori (2009): “Seria impossível conviver impunemente com tanto perigo, com tal demônio em forma de gente” (p. 33).

O caso Brasil aqui retratado com o apoio de duas escritoras negras que se referem a situações na pobreza (JESUS, 2014 e EVARISTO, 2016) e de uma historiadora (PRIORI, 2009) sobre o Brasil Colônia, revelam que o que decorreu desse adestramento, escapou às expectativas e aos receios temidos. A mulher, principalmente se mãe, mostrou-se maior do que tudo. Uma deusa. Certamente, ainda temida. Mas universalmente endeusada. Na história do Brasil, essa mãe adquire uma importância que transborda, por exemplo, os preceitos psicanalíticos. Nos referimos à relevância que o pai tem na obra de Freud em detrimento da mãe. Para a psicanálise freudiana é sempre o pai quem se encontra como vetor e norteador das vicissitudes do sujeito humano. Ainda que encontremos a mãe como porta voz, Freud sempre nos lembra que é o pai o centro da família, e o centro dos complexos familiares¹¹.

Contrastando com a família edipiana proposta por Freud, onde é o pai quem reina, na história dos brasileiros, principalmente entre as classes pobres e empobrecidas, não encontramos o pai, quem dirá um Deus Pai. A sociedade brasileira,

¹⁰ Grifo das autoras.

¹¹ Sobre o pai como centro da família na psicanálise, ver Roudinesco, 2003.

ao menos uma parte considerável dela, foi feita pelas mulheres. Ainda que submetida ao patriarcado, foi a mãe quem ofereceu uma via de constituição e edificação dos pequenos sujeitos, que surgiam para povoar o Novo Mundo. Quanto ao homem, nem função de pai, nem obrigações de homem (considerando aquilo que prega o patriarcado, já que é ele que serve de suporte ao adestramento feminino).

Escapavam, fugiam, ou se negavam, como nos contos de Evaristo e na vida na favela contada por Carolina.

Somos, no caso do Brasil de baixo, aquele das periferias, uma nação feita pelas mulheres. Quando o homem se encontra presente, não é regra, mas a exceção. A função paterna aparece sempre longinquamente, como um adereço. Em alguns casos, como um fator e vetor importante que atua ativamente junto à mulher, mas em outros casos, na maioria deles, o papel do homem e do pai é quase inexistente. Diríamos até que, nesse último caso, o pai e o homem mais atrapalha, pois ao se manifestar, o faz a partir da violência e crueldade do homem contra a mulher.

Vozes femininas da África trazem outras ilustrações do matriarcado em nações dominadas pelo patriarcado e o colonialismo.

O relato de Scholastique Mukasonga (2017) sobre maternidade e o feminino, destaca como sua mãe modelou proteção, esconderijos territoriais e anímicos, por trabalho de sobrevivência e afetos para seus filhos, sua família e contribuiu para a vida em comunidade de refugiados da etnia ruandense, tutsis, sob a constante ameaça e violências dos soldados da etnia inimiga hutus, antes do genocídio que contou com o apoio e o beneplácito das forças coloniais e as nações soberanas no cenário internacional de 1994. Narrativa emblemática do ápice do “necropoder”, “um poder que embaralha as fronteiras entre resistência e suicídio, sacrifício e redenção, mártir e liberdade” (MBEMBE, 2018, p. 71).

Ecos de necropolítica pavimentam, ainda que não necessariamente nomeados, o texto sobre as violências sofridas pela favelada Carolina de Jesus (2014) e nas vidas das mulheres negras, também brasileiras, que nos chegam pelas “escrevivências” de Evaristo (2016).

Para as mulheres, a difícil seleção: a marginalização e o isolamento ou a obediência a códigos sociais vários, como os da etnia, dos parentes, dos ancestrais, destacando-se a importância de ter filhos homens para não ser considerada uma “mulher incompleta” e se limitar a ser cuidadora desses para não ser considerada uma “mulher má”, como relata Buchi Emecheta (2017), sobre tradições Igbo na Nigéria (referência ao período colonial entre 1930-1950). Pelos códigos étnicos, o indivíduo obedece, é parte de uma rede de sentidos coletivos, apoiados na cultura, que se não é estática, não muda seus códigos na mesma velocidade para todos, principalmente para elas.

As família entre os deserdados combina ser sitio de violências de gênero e de produção de gratificações; ser refúgio e proteção inclusive anímica contra o conquistador ou o Estado. É quando a economia de cuidados da mãe se não enfrenta a lei do pai, colabora na sobrevivência da prole e da comunidade, e na sutil instauração de um matriarcado, simbólica proteção, tema que pede mais espaço.

Falta mais conhecer portos de decolagem no plano de micro políticas coletivas para aterrisagens mais de acordo com necessidades e principalmente imaginário e cosmovisões, pois é a partir desses que se constroem formas de resistência, de acomodação ou de mudanças, ou seja, a partir de materialidades vividas e, principalmente, sobre como essas vivências são modeladas pelo sagrado, pela espiritualidade, por imaginários que fogem do visto e se instauram no sentido, ainda que empriionadas em economia política que cultiva a morte, de muitos, muitas.

Referências

- AKYEAMPONG, Emmanuel; OBENG, Pahington. Espiritualidade, Gênero e Poder na História da Etnicidade Asante, In: OYÊWÛMI, Oyeronké. *African Gender Studies, a Reader*. New York: Palgrave, MacMillan, 2005. p. 23-48.
- AMADIUME, Ifi. Ideologias e sistemas de parentesco na África e na Europa. In: OYÊWÛMI, Oyeronké. *African Gender Studies, a Reader*. New York: Palgrave, MacMillan, 2005. p. 83-99.
- CASTRO, M. Família, modos de usar e abusar. Maternidade e deslocamentos ou ensaiando indisciplinas. In: MESSEDER, S.; CASTRO, M. MOUTINHO, L. (org.) *Enlaçando sexualidades: uma tessitura interdisciplinar no reino das sexualidades e das relações de gênero*. Salvador: EDUFBA, 2016. p. 41-65.
- EMECHETA, Buchi. *Alegrias da maternidade*. Porto Alegre: Dublinense, TAG, 2017.
- EVARISTO, Conceição. *Insubmissas Lágrimas de Mulheres*. Rio de Janeiro: Malê, 2016.
- FREUD, S. Os três ensaios sobre a teoria da sexualidade (1905). In: *Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1996. p. 119-219, v. VII.
- _____. Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos (1925). In: *Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1996. p. 271-286. v. XIX.
- _____. XXXIII: Feminilidade (1933). In: *Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1996. p. 113-134, v. XXI.
- JESUS, Carolina Maria. *Quarto de despejo: diário de uma favelada*. São Paulo: Ática, 2014.
- LACAN. *Seminário Livro 4: a relação de objeto* (1956-57). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.
- _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

LEAL, Fernanda. *O pai: uma função em declínio*. Curitiba: Editora Prismas, 2017.

_____. *Entre a mulher e a mãe: reflexões sobre a vulnerabilidade psíquica das mulheres no pós-parto*. Salvador, 2017a. 135p. Tese (Doutorado) – Universidade Católica do Salvador. Superintendência de Pesquisa e Pós-Graduação. Doutorado em Família na Sociedade Contemporânea.

LEBOVICI, Serge. *L'arbre de vie: Éléments de la psychopathologie du bébé*. Paris: Éditions Érès, 1998.

_____. *Le nourrisson, sa mère et le psychanalyste*. Paris: Bayard, 2003.

MAUSS, M. *Ensaio sobre a Dádiva*. Lisboa: Edições 70, 1950.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. São Paulo: N.1 Edições, 2018.

_____. *Crítica da Razão Negra*. Lisboa: Antígona, 2017.

MELO, Hildete Pereira; THOMÉ, Débora. *Mulheres e Poder. Histórias, Ideias e Indicadores*, FGV, Rio de Janeiro, 2018.

MUKASONGA, Scholastique. *A Mulher de Pés Descalços*. São Paulo: Ed. NÒS, 2017.

PRIORI, Mary Del. *Ao sul do corpo: condição feminina, maternidade e mentalidades no Brasil Colônia*. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

ROSA, Cláudia. D. O pai em Winnicott. In: ROSA, C. D. (org.) *E o pai?* São Paulo: DWW Editorial, 2014. p. 25-62.

ROUDINESCO, Elisabeth. *A família em desordem*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

Kichwa women gendering collective rights in Ecuador¹

Manuela Lavinas Picq

In 2008, a small group of Kichwa women successfully advocated for gender parity during Ecuador's constitutional reform. They made sure the Constitution guarantees women's participation with decision-making power in the administration of Indigenous justice and influenced another 20 Articles on collective rights. It was the first constitution in Latin America to explicitly guarantee the rights of Indigenous women; the first worldwide to require gender parity in the administration of justice. This legal milestone, however, went unnoticed: it was not mentioned in the press; social movements did not celebrate it. It was as if this impressive achievement had never happened, as is usually the case with the politics of peoples dismissed as marginal.

The achievement of Kichwa women went unnoticed because Indigenous women are deemed irrelevant, especially to political analysis. They seem to embody Gayatri Spivak's (2007) subalterns who cannot speak, they are Galeano's (1989) nobodies "treated as no one," "who are not, even when they are." They are overlooked as voiceless remnants from the past, portrayed in colorful textiles harvesting millennia old grains in distant places. Indigenous

¹ This chapter is based on my book *Vernacular Sovereignties: Indigenous Women Challenging World Politics*, Tucson: The University of Arizona Press (2018).

women continue to be largely imagined as passive subjects at the margins of political decision-making, isolated in the peripheries of national and global politics. Indigenous women often epitomize the antithesis of world politics.

Yet from their positions of marginality, Indigenous women actively challenge the legal authority of the state. This chapter argues that Indigenous women are not only politically active but are amongst the important forces reshaping states in Latin America. The example of Ecuador is particularly instructive in exploring Indigenous women's political agency for it is here that Kichwa women, despite facing overlapping oppressions, are achieving legal rights unparalleled in the world. The analysis emphasizes their sophisticated politics at the intersection of gender and ethnicity, strategically using international norms to guarantee vernacular rights. In the process, they reconcile enduring divisions between universal women's rights and particular rights to culture. Further, Kichwa women successfully relocate legal authority from the state to Indigenous people in the form of a recognized Indigenous justice system. This legal re-assemblage disrupts state-centric understandings of legal authority as state-based, singular, and homogenous.

This chapter tells the largely unknown story of Kichwa women's claims for gender parity within Indigenous justice. I analyze how women from the *Red Provincial de Organizaciones de Mujeres Kichwas y Rurales de Chimborazo* (REDCH) conceptualized new rights and successfully achieved unprecedented legislation almost single-handedly. The gender clauses established for Indigenous rights in Ecuador set a unique legal precedent in the world, representing a remarkable contribution for international women's rights. This legal achievement has far-reaching implications of bringing women rights into claims for collective rights to culture. In an innovative practice of interlegality, Kichwa women reconciled old debates on

the tensions between gender and multiculturalism to propose a differentiated practice of universal rights.

A Kichwa Odyssey: Inventing rights for Indigenous women

REDCH is a province-wide, grassroots organization with nearly two decades of experience articulating the needs and voices of about two thousand women activists. The organization had long advocated women's interests, but it was the 2007 constitutional assembly that precipitated discussions about gender parity within Indigenous justice. REDCH took the opportunity to propose institutional strategies to improve women's lives in Chimborazo, since neither the Indigenous leadership or women movements took their quest for access to justice seriously.

In 2006, REDCH had conducted dozens of workshops across the province to discuss how to improve women's well-being in the face of extensive gender-based violence. The workshops called attention to not only physical but also psychological violence: "they tell us we are stupid (...) If we seek medical care after being beaten they accuse us of wasting money; they beat us more if we threaten to tell the community" (Cucuri 2007, 40). The evidence gathered by the workshops made it clear that many women saw Indigenous justice as 'pernicious' with women and 'benevolent' with men (Cucuri 2007, 45). Community leaders were reported to refrain from intervention in family matters that affecting women, such as domestic violence or rape, and as giving more attention to stolen animals than to beaten women (Cumes 2009). Women did not trust the state justice system, which to them remained all too sexist and racist (Otzoy 2008). Women nicknamed ordinary justice "archival justice," referring to a system that received complaints yet rarely brought charges or saw cases to a resolution.

Women's most common basic demand was access to justice. The workshops gave rise to calls for reforms on two fronts: education and justice. On one hand, they proposed education with

gender-equal values, as well as education of existing legislation regarding women rights. On the other hand, they called for women to be integrated in ancestral councils in order to achieve impartial justice. “We should do justice (...) women groups should call out on men who rape [...] and actively participate in the application of Indigenous justice” (Cucuri 2007, 48).

In short, women wanted to be decision-makers in their community councils. They were not interested in asking for rights within formal state justice. State justice had yet to deliver results on the gender equality agendas brought forward by powerful feminist struggles, and it was even more unlikely that state judges would listen to Indigenous women. The solution was to bring women into the process as judges in an Indigenous justice system. Although indigenous justice systems also failed women, they were contextual to their lived experiences. Most importantly, it was the legal system closer to their reach, in their language, and most malleable. Kichwa women had more chances of reforming decision-making power in Indigenous councils than in wielding influence in the sphere of state jurisdiction (Cucuri 2007, 46).

The opportunity came in 2007, when newly elected President Rafael Correa called for the establishment of a constituent assembly. Correa promised the most inclusive constituent process in his country’s history and convoked all sectors of society to contribute proposals. The President of the Constitutional Assembly, Alberto Acosta, echoed Correa, pledging the incorporation of traditionally marginalized sectors like Afro-Ecuadoran and Indigenous peoples. Montecristi was a perfect window of opportunity to bring Kichwa women’s agendas to the national stage.

REDCH’s preparatory meetings attracted women of all ages and backgrounds to discuss how to best promote lives free from violence. Since Kichwa women had already been organizing workshops developing local strategies to redress gender inequalities, they were able to elaborate an agenda promptly. Their

proposal focused on women's participation in community justice. Kichwa women had two goals. First, they sought to incorporate international women rights within Indigenous forms of governance. They wanted the same access to rights as non-Indigenous women, echoing Sojourner Truth's 1851 "ain't I a woman" Platform. Second, they hoped to gain political relevance in their communities, asking the Indigenous movement to value women like it values water and territory. It was an ambitious project, but nobody uttered the word impossible. Cucuri recalls the atmosphere of doubt permeating the room before the decisive vote: they were about a hundred women and all felt it was an impossible dream to change the constitution, but they still raised to vote to take the proposal to the Montecristi Constituent Assembly.

The road to shaping the constitution was paved with obstacles. First, they struggled to define the legal language of their proposal. They sought the legal advice of Ximena Endara, a prominent Quito lawyer specializing in Indigenous rights. They enthusiastically explained their policy goals and collective demands. To their surprise, the lawyer rejected their proposal as technically impossible. Endara declared collective rights could not be subjected to external standards, especially not non-Indigenous gender clauses. Indigenous rights were collective rights, she argued, and as such fully autonomous. Endara defined gender parity as an individual human right antithetical to concepts of collective rights to culture and determined that individual women's rights were legally irreconcilable with principles of Indigenous autonomy.

Disconcerted, Cucuri and her *compañeras* wondered why women rights did not belong in their communities, and asked the lawyer how international women rights came about. The lawyer delved into the mostly European history of women's struggles, explaining the gradual construction of rights from the early suffragettes to CEDAW. Cucuri noticed this story historicized women's rights in the West. It showed that global women rights

had been first imagined, then created; they were not natural rights but radical ideas that had been progressively accepted through decades of advocacy. As women rights came to be normalized they were converted into law. Endara was explaining that ‘global’ women’s rights had been invented to change sexist legal systems in a certain time and place. She was telling the history of constructing individual women’s rights, yet she rejected the possibility of constructing Indigenous women rights within culture. This was Cucuri’s ‘eureka’ moment: “We Indigenous women also want to invent rights to live better too.” Like the women in Europe, she said, Kichwa women were determined to defend new rights that address their realities to pursue better lives within Indigenous communities.

Kichwa women had to rely upon themselves to identify the legal frame of their demands. They were partly inspired by the 1994 Women’s Revolutionary Law promulgated by Zapatista groups in Chiapas. Commandants Ramona and Susana had spent four months traveling across communities listening to women’s concerns to draft the Law. Its ten principles had become a model for many Indigenous women. The Law secures women’s political rights to “participate in the revolutionary struggle” (Art.1) and “community matters” (Art.4), “to occupy positions of leadership” and “to hold military ranks in the revolutionary armed forces” (Art.9). It covers socio-economic rights “to work and receive a just salary” (Art.2) and rights to health, nutrition, and education (Art. 5,6). The law explicitly guarantees sexual rights (Art. 3,7) stating that rape would be severely punished (Art.8). The Law brought women concerns to the forefront of Zapatista resistance, proving that claims for gender equality could be combined with claims for self-determination (Speed 2013).

Women’s Revolutionary Law established a political precedent, but it was a rebellious declaration, not official legislation adopted by the Mexican state. Cucuri searched for state-recognized jurisprudence explicitly setting forth Indigenous

women rights. She turned to Bolivia's newly drafted Constitution, which epitomized the expansion of Indigenous rights under President Morales. Indigenous women were central actors in Bolivia's constituent process, however, after reading the entire constitution online Cucuri found no explicit mention of *Indigenous* women's rights. Neither the articles on Indigenous justice (Art. 199, 200, 201) nor on collective rights (Cap IV) offered gender-specific language. Bolivia's constitutional process went a long way toward establishing the collective agency of Indigenous women and creating new political spaces, but it has not secured them a specific place within the sphere of collective rights.

REDCH lacked a lawyer and constitutional models, but it could rely on international human rights norms. The strategy was to hold Indigenous governance accountable to the same international declarations already ratified by the Ecuadoran state. To do so, women combined principles of gender equality from two international treaties, CEDAW and UNDRIP. CEDAW was the framework for advocating women's human rights. Ratified by Ecuador without reservations in 1981, its cornerstone is the principle of equality between men and women and the prohibition of discrimination (Art 1, 2). CEDAW encourages the reform of national laws to embody gender equality (Art.3), calls for change in discriminatory social and cultural patterns, and establishes rural women's rights to equal treatment in land reform and resettlement (Art.14). Despite its all-encompassing legislation, however, CEDAW does not single out Indigenous women. For this purpose, REDCH turned to UNDRIP, passed that same year, which refers to Indigenous women on three occasions. Articles 21 and 22 encourage "special attention to the rights of women" and the adoption of measures to ensure full protection against forms of violence and discrimination.² UNDRIP's Article 44 is extremely

² UNDRIP treats gender as a vulnerability stating that "particular attention shall be paid to the rights and special needs of indigenous elders, women, youth, children and persons with disabilities" (Art 21.2).

concise, but nevertheless constitutes an explicit safeguard in international law: “All the rights and freedoms recognized herein are equally guaranteed to male and female indigenous individuals” (UN 2007, Art 44). This short Article became the focal point of REDCH’s strategy to push forward an agenda assuring gender parity within collective rights. Kichwa women were not reinventing the wheel: they were simply asking for the local validation of basic rights recognized internationally. The final proposal demanded the incorporation of “gender parity” and the “full participation and decision-making of women” in collective rights law.

After months of attempts to frame Indigenous women’s legal rights, REDCH members faced the most difficult challenge: advocating for their dream in the Montecristi assembly. The path toward constitutional change faced political adversity and required organizational efforts to sustain months of arduous advocacy. Indigenous movements did not support women initiatives which they deemed either irrelevant to the higher politics of self-determination or a claim that undermined political cohesion. Ecuadorian women movements, in turn, did not pay much attention to Indigenous women claims which they considered cultural concerns of lesser importance. Both the women’s coalition and the Indigenous social movements were presenting broad proposals to the Constituent Assembly, yet neither was interested in supporting REDCH’s agenda. Kichwa women had to champion their cause alone.

REDCH’s members went to the Montecristi constitutional convention without any coalition partners. International treaties were their best allies. REDCH sent an open letter to all the participants in the Constituent Assembly framing the political campaign they were about to launch. Signed by 120 women, the letter cited Article 44 of UNDRIP to remind the assembly participants that CEDAW’s principles of gender equality were valid for Indigenous women; that Ecuador had ratified both the CEDAW

and the relevant UN treaties; and therefore the Constituent Assembly had the responsibility to guarantee global human rights equally to both Indigenous women and men.

It was no easy task to make REDCH's voice heard on the Assembly floor. First, organizational logistics were strenuous. Montecristi is a coastal town eight hours away from the Chimborazo highlands and REDCH members were for the most part peasants with agricultural, household, and family care responsibilities that were difficult to abandon. Their travels implied immense practical behind-the-scenes arrangements, especially in securing help to cover their chores at home and in the fields, along with care for children and animals. This often required new gender roles and extended support, which reshifted women's roles in the community. For about a year, women participated actively in advocacy at Montecristi, in person, by phone, and at times through the Internet, taking turns in their travels to assure REDCH's regular presence in the Assembly. The two main coordinators, Cristina Cucuri and Sara Sayay, often spent half of the month in Montecristi, on duty.

Despite logistical challenges, Kichwa women successfully staged three key interventions: at Montecristi's opening, during the negotiations, and before a final vote on the new Constitution. The leadership of the national women's movement reacted negatively, accusing the Indigenous women of fragmenting the broader feminist coalition with their separate proposal, thereby putting the national agenda at risk. Indigenous leaders within the Assembly offered a stiff resistance to bar them from access to a space reserved for political elites. Initially, Kichwa women had to sneak into the assembly buildings by hiding in the cars of supportive female legislators. Once inside the Constituent Assembly, Pachakutik legislators actively resisted the parity claims for women as "contrary to Indigenous philosophy" and tried to

discredit their presentations.³ Eventually, REDCH members were granted the opportunity to present their agenda to the whole legislative floor. Wearing their traditional *anakos*,⁴ women gave voice to their testimonies of physical violence and threats; they complained about the complacency to men that was the custom of traditional Indigenous justice systems. They wrote an initial letter calling upon the Assembly to abide by Article 44 of the UN Declaration, then followed up with more technical memos explaining why it was crucial to bring gender rights to Indigenous justice and which specific legal language should be added to existing laws.

Of all thematic committees, REDCH was particularly concerned with gaining support in the committee on justice, where they recounted their experiences and supported their testimonials with regional data on violence against women. They told how the first sexual experience of most Indigenous girls was rape. They had few ways to express the extent of the humiliation Kichwa women experience daily, but were savvy in using available data on violence, explaining that in the Alausi region over 60 percent of women were victims of domestic violence and only seven out of 243 organizations in the province were presided over by women. Non-Indigenous legislators expressed puzzlement at the scope of violence against Indigenous women. Male Indigenous representatives, in turn, were baffled that Kichwa women had been bold enough to advocate for gender equality in such an elitist political venue at the Constituent Assembly. Mauro Andino, the sole Indigenous legislator on the justice committee, was furious. He charged that the insistence on gender parity within collective rights was a feminist import from the West, unrepresentative of

³ Declaration by Pachakutik legislator Mauro Andino.

⁴ *Anako* is a long wool skirt Indigenous women traditionally wear in Ecuador's central and northern highlands.

Indigenous cosmovision. Then Andino accused REDCH members of undermining ethnic cohesion during the Assembly process.

Andino was not alone. Men seemed to be as upset by REDCH's presence in the highest corridors of power as they were outraged at their gender parity proposal. Instead of engaging in debate over the substance of these proposals, men inquired whether REDCH women were married and had children in a crude attempt to impugn their seriousness.⁵ Support was scarce even among other Indigenous women. Margarita Morocho, a legislator on the committee dealing with citizen's participation was the sole Indigenous woman legislator from Chimborazo, yet she refused to support REDCH's proposal. She claimed she had been elected to represent all Indigenous peoples, not only women.

Nevertheless, REDCH's proposal gained a few but strong allies such as Mónica Chuji, who sat on the natural resources committee, and two members of the Justice committee, feminist lawyer Gina Godoy and the president of the justice committee Fernando Vega. Godoy brought REDCH members fully onboard, informing them when the committee would discuss issues related to Indigenous justice and helping to elaborate strategies to pressure legislators into accepting the concept of gender parity. Vega rallied enough support to threaten to reject Indigenous justice altogether in the new constitution if the committee did not adopt a clause guaranteeing the participation and decision-making of women. Cornered, Andino reluctantly agreed to clauses explicitly incorporating women rights within collective rights.

When the Montecristi Assembly finally approved a constitution, three of its 494 articles explicitly guaranteed Indigenous women participation. The 2008 Constitution adopted the phrasing "guaranteeing the participation and decision-making

⁵ It was the assistant of Pachakutik legislator Mauro Andino who questioned the civil status of Kichwa women, implying that to have credibility women must be "decent", i.e. married and mothers.

of women” with regards to collective rights and incorporated language on gender parity and equality in six articles dealing with collective rights (Art. 1, 9, 10, 16, 17, and 22). Thanks to Kichwa women, notions of collective and cultural rights now included language on gender parity.

Reconciling collective rights to culture with gender parity: legal and theoretical milestones

Like the women who fought for the equal rights of men *and women* in the 1945 Charter of the United Nations (Skard 2008), Kichwa women wanted their inclusion to be stated explicitly. Collective rights became enshrined in Article 57, Chapter IV, which recognizes “Indigenous communes, communities, peoples and nations are recognized and guaranteed, in conformity with the Constitution and human rights agreements, conventions, declarations and other international instruments.” Gender-specific language comes up twice in the 21 sub-articles that detail collective rights with regard to natural resources, education and the media, and the protection of territories where people live in voluntary isolation. Sub-article 10 explicitly integrates language from CEDAW into collective rights to justice: “To create, develop, apply and practice their own legal system or common law, which cannot infringe constitutional rights, *especially those of women, children and adolescents.*” Article 57 ends with an additional freestanding statement: “The State shall guarantee the enforcement of these collective rights without any discrimination, in conditions of *equality and equity between men and women.*”

The most coveted item in the new Constitution was also the most fiercely debated. Article 171 established women’s participation and decision-making in Indigenous justice:

The authorities of the Indigenous communities, peoples, and nations shall perform jurisdictional duties, on the basis of their

ancestral traditions and their own system of law, within their own territories, *with a guarantee for the participation of and decision-making by women*.⁶ The authorities shall apply their own standards and procedures for the settlement of internal disputes, as long as they are not contrary to the Constitution and human rights enshrined in international instruments.

The State shall guarantee that the decisions of indigenous jurisdiction are observed by public institutions and authorities. These decisions shall be subject to monitoring of their constitutionality. The law shall establish the mechanisms for coordination and cooperation between Indigenous jurisdiction and regular jurisdiction.

Article 171 thus reaffirmed Indigenous autonomy to administer justice and the obligation of ordinary justice to recognize Indigenous jurisdiction. The Supreme Court was the only legal instance with higher authority to appeal cases administered by Indigenous justice. The main change in the 2008 Constitution is the addition of a third external limitation on the scope of Indigenous jurisdiction. Previously, Indigenous justice was required not to go against criminal law and international human rights norms; now Indigenous justice also had to guarantee the equal and full participation and decision-making power of women. In theory, Indigenous women could in the future appeal to the Supreme Court if they were not represented among judges. This gender clause added powerful weight and normative leverage to women voices in the administration of indigenous justice.

REDCH's legal battle achieved much more than rights on paper. In their advocacy, Kichwa women uncovered a political agency of their own. Their efforts before and during the Montecristi Assembly crystallized a political agility they themselves did not suspect. The invisible marginalized peasants from the poor highlands had become assertive, confident advocates of women's rights to a national audience of legislators. They had managed to

⁶ Emphasis by the author

leave their homes, families, and fields to engage in public policy at the highest level in distant places. The Montecristi journey transformed who they were, how they perceived themselves and, not the least, how they were perceived by Indigenous and non-Indigenous politicians. At least half of the REDCH members entered the corridors of power in Montecristi, facing politicians they never thought they could interact with and redefining them as “common people.”⁷ Rural, often illiterate, women acquired the courage and tools to articulate their own needs to political elites. As they participated in the drafting of the constitution, they became actors of state-making.

In addition, the journey was itself a transformative experience. Most women had never left the cold highlands of the Andes, let alone to partake in national politics. The initiative was bold logistically and emotionally. They traveled long days in buses to reach hot, coastal towns that served *ceviche*⁸ instead of quinoa, where women wore miniskirts instead of the long woolen *anako*. Their advocacy marked a rupture with lives organized around caring for others and for whom the community is the only world. It was the first time they spent multiple days in a row without cooking or caring for their husbands, children, and animals. Many of them saw the ocean for the first time, listened for the first time to the sound of waves in *mamacocha*, or big lake in Kichwa. Feminist and traditional Indigenous movements were initially reticent if not dismissive of the ability of Indigenous women to participate in politics, especially to contribute important legal criteria in a constituent assembly, but they were subsequently forced to acknowledge the determination and political skills of Kichwa women. Years later, Montecristi legislators (even those

⁷ Cristina Cucuri, interview with the author, 2008.

⁸ *Ceviche* is a dish of raw seafood cooked in citrus juice that is popular in coastal regions of the Andes. This dish served in fishing villages contrasts with the quinoa grains traditionally served in the highlands.

who had decried parity claims) lauded the tireless advocacy of Kichwa women.

Yet the gender clause laws went virtually unnoticed. They were overlooked like Indigenous women are overlooked, indicating that racism is not only a practice that affects human interaction but institution-building too. Like most human rights legislation, the new law has been slow to gain implementation: far from automatic, the translation of law into practice has to go through a slow process of socialization. Nevertheless, the introduction of Indigenous women's rights in constitutional law was a major legal innovation. The legal reform was not only a powerful tool for improving the lives of Kichwa women. It constituted a legal, political and conceptual milestone for the articulating of Indigenous and women rights. Far from anodyne, this conquest differentiated the implementation of universal rights and diversified the practice of democracy.

It is important to explain why Ecuador's new legislative framework is significant well beyond Indigenous women. The introduction of gender clauses within justice and collective rights was a milestone in international law that expanded conceptualizations of women's rights. First, Ecuador's law guaranteeing women's participation in the administration of justice is unparalleled in the world. Second, the combination of gender with collective rights goes a long way toward reconciling the tension in debates regarding the relationship between multiculturalism and gender equality.

Ecuador's constitutional reform established two unprecedented clusters of fundamental rights. The first is the introduction of a gender parity clause within collective rights. Indigenous rights that had long been treated as exclusive rights impermeable to external impositions (including from the global human rights regime) were now reconfigured in a way compatible with internal human rights norms but also made supportive of the rights of women and girls. This transformation dismantled any

sense of legal impermeability: collective rights became accountable to international norms on gender equality under the law. Indigenous rights were subject to international gender norms thus acquiring greater autonomy from the state. The second cluster of rights concern was women's role in the administration of justice. The clause guaranteeing women's participation and decision-making power within the conventional judicial systems means that Indigenous justice is only valid if it includes women judges with authority to adjudicate. In both cases, Kichwa women invoked the international norms included in CEDAW and UNDRIP. This was groundbreaking in the articulation of international women rights within collective rights to self-determination, universal human rights with exceptional rights to culture.

The double significance of this expansion of rights becomes evident when put in international perspective: neither cluster of rights existed elsewhere. Ecuador's constitution was the first to explicitly posit gender parity within collective rights. Over the last decades, Indigenous rights became enshrined in national legislation worldwide, but never had gender clauses. Most Latin American constitutions now recognize some degree of Indigenous autonomy, and in the Andes various nation-states declared themselves to be plurinational. Yet no country has established explicit law for Indigenous women. Both Rwanda's and South Africa's progressive constitutions are internationally acclaimed for setting the highest legal standards in women rights by prohibiting gender discrimination and ensuring that women are granted posts in decision making organs; yet neither mention women in the administration of justice. Even Bolivia's Constitution, which grants the same authority to ordinary and Indigenous justice (Art.179), does not mention women. Ecuador's 2008 constitution marked the first national legislation to cite women within collective rights. The same can be said about gender quotas. Quota laws brought women to the highest executive and legislative positions, with at least four

Latin American countries electing women heads of state. Yet nowhere laws on gender quota targeted the judiciary.

The struggles of Kichwa women are not only notable for their contributions to international law but also to broader theoretical debates on justice and gender. Securing women's role in Indigenous justice shattered any remaining assumption about the incompatibility of gender with culture. It reconciled lasting debates on gender versus multiculturalism by showing that individual women's rights and collective rights were not exclusive but could be articulated to design inter-legalities that further gender equality. Susan M. Okin's (1999) influential essay "Is Multiculturalism Bad for Women?" polarized the debate on gender parity and multiculturalism. On one side, some feminist critics argued that multiculturalism tended to be detrimental to women. Scholars posited collective and women rights as 'conflicting equalities' (Deveaux 2000), and analyzed how cultural defense was used against women in courts (Phillips 2007). On the other side of the debate, scholars concerned with minority rights defended cultural claims in struggles for redistribution and recognition (Benhabib 2002). Multicultural citizenship, they argued, serves to redress deeply rooted inequalities embedded in histories of state violence and intervention. Exclusive rights were indispensable to protect cultural groups and ethnic minorities discriminated against in colonial processes. On the policy front, the UN Special Rapporteur on Violence Against Women launched the 2007 campaign "Violence is Not Our Culture" to move beyond the polarization. Underneath the nuances and grey zones of what constitutes now a vast literature, gender and culture were often portrayed as antithetical.

Theoretical problems frequently find resolution in the practical world. Kichwa women's politics resolved in practice some of the theoretical tensions between culture and gender rights. First, their advocacy showed that Indigenous women want both universal women's rights and collective rights to self-

determination. They shifted the debate away from an *either-or* dilemma to claim the complementarity of gender *with* culture. In doing so, they validated both gender and culture, while addressing shortcomings on both sides of the debate. Second, when they articulated international women rights listed in CEDAW within Indigenous rights to self-determination in Ecuador's Constitution, they offered a concrete example on how to translate universal rights within local, cultural contexts. This synthesis showed the fallacy of arguments claiming the incompatibility of women rights and cultural autonomy. Now debates on *either-or* can instead privilege *how*. Third, they disavowed scholarly tensions by claiming culture as a tool for greater gender equality. Far from antithetical, gender and culture can feed off and reinforce one another to build better justice systems.

The experience of Kichwa women shows that cultural boundaries can be misleading. When they sought to invent rights of their own, these women approached Indigenous culture as a political, intentional construction, not an eternal or essential essence. Their politics were rooted in the understanding of culture as a historical process, not a fixed entity. Cultures are dynamic, unbounded, heterogeneous, often fragmented and always contested, especially when experienced from within. Kichwa politics illustrate Sarah Song's (2007) interactive view of cultures in which majority and minority cultures constantly cross-pollinate each other.

Cultural preservation is, at best, muddy terrain. The condemnation of cultural practices in minority groups obfuscates gender hierarchies in the majority culture by naturalizing them. As Ann Phillips (2003) pointed in the case of British courts, cultural defense arguments are detrimental to women when they echo gendered sensibilities in the majority culture. The deference to cultural arguments is often driven less by the respect of cultural difference than by congruence of patriarchal norms across cultures. This argument helps explain the recurrent "clash"

between cultural arguments and feminist rhetoric. Women rights are often not repressed by cultural difference (the “other”) but by cultural sameness. The gender inequalities that affect Indigenous communities cannot be disentangled from the gender inequalities that affect Ecuador’s non-Indigenous society.

Universalism is equally muddy. Claims to universalism are all too often inflexible and often parochial, frequently impermeable to diversity and rooted in Western locality and invoked to justify a *mission civilizatrice*. Immanuel Wallerstein (2006) decried these claims to universal values as a European rhetoric of power, arguing that a truly universal universalism would resemble more a multiplicity of universalisms. Instead, universalism is invoked to assert European superiority over other cultures; to cover up discrimination against non-European cultures instead of recognizing claims for difference. Momin Rhaman (2014) warned us that ‘western’ narratives provide only a partial account of the development of diversities in modernity. Women rights emerge in their western context just like they may emerge in Kichwa communities in the Andes. In both cases, they are part of a complex and often conflicted development of what counts as universal.

The Kichwa discussion between cultural preservation and universal women rights resonates with debates on the veil that oppose women rights and cultural autonomy in France (Scott 2010) . Women in minority groups rarely feel represented by universal agendas that all too often disqualify their claims and ask them to adopt modern, European norms as a solution to their problems. They see universal rights as historical constructs that ignore *their* lived histories. The question of who defines universalism is as intricate as the question of who defines culture. Feeling unrepresented, minority women often seek rights within cultural autonomy. Ecuador’s 2008 case is interesting because Kichwa women did not discard universalism altogether. Instead, they used nuanced claims to universalism to promote and

strengthen cultural diversity. Kichwa women articulated how this works during the workshops in Chimborazo when they suggested changing the customs favoring patriarchy by the introduction of community mediators advocating collective human rights. “Both customary law and the Constitution advocate human rights, (...) these values must be implemented in our communities” (Cucuri 2007, 48). Where community justice fails women, they argued, other legal authorities should be able to intervene.

In Ecuador, gender clauses represent an effort to adapt universalism to Indigenous contexts. Universalism is claimed within Indigenous contexts not to undermine Indigenous autonomy but to strengthen it. Universal rights are not used to assimilate minority groups within the majority culture. Instead, they are brought into Indigenous culture to legitimate difference, to validate Indigenous systems of justice autonomous from the state. Kichwa women pursued the diversification of what constitutes the universal, and where it is located.

This entanglement of particulars and universals creates a legal porosity that works as a two-way street impacting both Indigenous and state law. the strongest legal systems are the most used ones. The more rights women have under Indigenous jurisdiction, the more likely they are to use them. In that sense, interlegality strengthens Indigenous justice by socializing it. In another way, this legal porosity makes universalism commensurable with Indigenous realities. Indigenous contexts resist the homogeneity of universal rights, thus it indirectly contributes to decolonizing international law. Indigenizing universal rights also expands their functional meanings (and who gets to define them).

Kichwa women’s creative contestation suggests that gender equality and cultural autonomy can feed off each other to build better societies. Their advocacy echoes Greta Gaard’s (2001) distinction of “ethical contexts” and “ethical contents.” Indigenous women endorse the “ethical contexts” of Indigenous judicial

autonomy with the “ethical contents” of international women rights. Across Latin America, Indigenous women continue to try to weave global ethical contents into global ethical contexts in their local societies. Indigenous legal sensibilities do more than adding intercultural perspectives to national law: they disrupt the homogeneity of international law. Kichwa women’s advocacy is a valuable case study for its insights into the translation of local diversity into global universalism.

Conclusion

Kichwa women have pursued gender parity within the administration of Indigenous justice to guarantee local justice in Chimborazo. Their claims were inspired by daily aspirations, not theoretical controversies. They nevertheless offer practical insights relevant to ongoing scholarly debates. Their advocacy was neither anti-cultural nor accepting of gender inequalities; it engaged international rights but contested their homogenizing tendencies. Refuting any incompatibility between gender rights and cultural autonomy, they held women’s rights and cultural autonomy accountable to each other. Indigenous claims to gender within collective rights marked a step at decolonizing feminism. Kichwa women articulated their initial demands within their own cultural systems, challenging western feminist practices that reproduce an ethnocentric universality. Simultaneously, these women challenged gender violence within their own communities. They strengthened Indigenous self-determination by holding it accountable to international human rights norms. Universal rhetoric for gender equality and cultural diversity were managed as complementary imperatives to frame claims for differentiated rights.

The intersection of feminist standpoints with Indigenous ways of knowing provides a strategic positionality to examine world politics. Indigenous gender clauses emerged in vernacular settings, were pursued in national venues, and established

powerful precedents at the global level. The politics of Kichwa women in the highlands of Chimborazo are relevant in the study of international relations because they engage international law and set precedents. More importantly, their politics used international law to strengthen Indigenous autonomy and self-determination and to reframe the legal authority of a sovereign state. Kichwa women politics matter for (re)thinking the state because they offer insights into the mechanisms that shape denationalized or postnational legal spaces that interrogate and sometimes defy conventional notions of sovereignty.

Bibliography

- Benhabib, Seyla. 2002. *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton: Princeton University Press.
- Cucuri, Cristina. 2007. *Agenda de equidad de género de las mujeres kichwas de Chimborazo*. Riobamba: CEDIS.
- Cumes, Aura. 2009. “‘Sufrimos vergüenza’: mujeres k’iche’ frente a la justicia comunitaria en Guatemala.” *Desacatos* 31: 99-114.
- Deveaux, Monique. 2000. “Conflicting Equalities? Cultural Group Rights and Sex Equality.” *Political Studies* 48 (3): 522-539.
- Gaard, Greta Claire. 2001. “Tools for a Cross-Cultural Feminist Ethics: Exploring Ethical Contexts and Contents in the Makah Whale Hunt.” *Hypatia* 16 (1): 1-26.
- Galeano, Eduardo. 1989 (2009). *El Libro de los Abrazos*. Madrid: Siglo XXI.
- Okin, Susan. 1999. *Is Multiculturalism Bad for Women?* Princeton: Princeton University Press.
- Otzoy, Irma. 2008. “Indigenous Law and Gender Dialogues” In *Human Rights in the Maya Region. Global Politics, Cultural Contentious and Moral Engagements*, edited by P. Pitarch, et al., 171-186. Durham: Duke University Press.

- Phillips, Ann. 2007. *Multiculturalism Without Culture*. Princeton: Princeton University Press.
- Rhaman, Momin. 2014. *Homosexualities, Muslim Cultures, and Modernity*. London: Palgrave MacMillan.
- Scott, Joan W. 2010. *The Politics of the Veil*. Princeton: Princeton University Press.
- Skard, Torild. 2008. "Getting our History Right: How Were the Equal Rights of Women and Men Included in the Charter of the United Nations?" *Forum for Development Studies* 1: 37-60.
- Song, Sarah. 2007. *Justice, Gender, and the Politics of Multiculturalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Speed, Shannon. 2013. "Women's Rights and Sovereignty Autonomy: Negotiating Gender in Indigenous Spaces." *Journal of legal anthropology* 1(3): 360-393.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 2007. *Other Asias*. Hoboken: Wiley-Blackwell.
- Wallerstein, Immanuel. 2006. *European Universalism: The Rhetoric of Power*. New York: New Press.

Experiências femininas de violência no processo migratório de bolivianos para São Paulo¹

Clara Ribeiro

1. Introdução

Nas décadas de 1990 e 2000, consolidou-se o processo migratório de bolivianos para a cidade de São Paulo com inserção na indústria de confecção, a partir de pequenas oficinas de costura onde trabalham e moram. Concentraram-se, a princípio, em bairros centrais, como Bom Retiro, Brás e Pari, tradicionais centros populares de venda de roupas. Aos poucos, foram ocupando novos bairros, sobretudo nas zonas leste e norte, bem como municípios da região metropolitana, como Guarulhos e Carapicuíba, entre outros. Diversas reportagens expuseram as formas de trabalho e de vida dentro das oficinas de costura: as longas jornadas de trabalho, os curtos períodos de sono e descanso, a remuneração por peça produzida – com valores ao redor de R\$1 ou menos –, as refeições proporcionadas pelos donos e as dívidas². Vale ressaltar

1 Uma versão preliminar deste trabalho foi apresentada no 13º Congresso Mundos de Mulheres & Seminário Internacional Fazendo Gênero 11, em Florianópolis (SC), em 2016. Agradecemos os comentários e sugestões dos participantes que foram incorporados a esta versão.

2 Cf., a título de exemplo, 'A vida no Brasil não é normal, é só trabalho', conta boliviana que foi escravizada em São Paulo. 29.01.2015. BBC Brasil. Disponível em: <http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/01/150127_boliviana_escravizada_ms>. Acesso em: 02.04.2018. *Fiscais flagram trabalho escravo em produção da Animale*. 19.12.2017. UOL Notícias Cotidiano. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas->

ainda que, na mesma época, organizou-se na cidade de Buenos Aires (Argentina), um circuito de costura de características muito similares ao de São Paulo.

Inicialmente, o grupo de trabalhadores imigrantes na costura foi considerado de maioria masculina (SILVA, 1997). Gradualmente, percebeu-se um aumento do número de mulheres, chegando a quase o mesmo número que os homens (CYMBALISTA E XAVIER, 2007, p. 131). Em tal contexto migratório, homens e mulheres têm o mesmo tipo de inserção laboral, ambos submetidos às duras condições de trabalho e moradia das oficinas de costura. Há, no entanto, diferenças que permitem dizer que as bolivianas migrantes na cidade de São Paulo (e Buenos Aires também) têm a sua experiência social particularizada pelo fato de serem mulheres.

No contexto de nossa pesquisa de mestrado³, ao longo do trabalho de campo, ouvimos diversos relatos sobre violência contra as migrantes bolivianas. Isso nos levou a considerá-la uma dimensão substancial da sua experiência migratória, que passamos a incluir em nossas entrevistas. Assim, foram sendo trazidas pelas próprias migrantes situações de agressão física e verbal, dentro e fora das oficinas de costura: xenorracismo⁴, violência doméstica, assédios, estupro e formas de concorrência que mobilizam características de gênero e origem. Somados a isso, casos de doença e morte provocados pelas condições de trabalho e moradia

noticias/2017/12/19/fiscais-flagram-trabalho-escravo-em-producao-da-animele.htm>. Acesso em 02.04.2018.

3 Artigo desenvolvido a partir da pesquisa de mestrado *Gênero e mobilidade do trabalho: bolivianas trabalhadoras na indústria da confecção de São Paulo*, financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). Como trabalho de campo, realizamos entrevistas de profundidade com bolivianos e bolivianas que trabalharam na costura em São Paulo, La Paz e El Alto (Bolívia) e Buenos Aires (Argentina), com um total de 19 entrevistas feitas entre 2015 e 2017. Além disso, realizamos visitas a oficinas de costura em São Paulo acompanhadas de agentes de saúde e comunitários das Unidades Básicas de Saúde do Brás e do Bom Retiro, bairros com alta presença de imigrantes bolivianos e oficinas de costura.

4 O termo “xenorracismo” enfatiza que a xenofobia não se dirige a todos os imigrantes indistintamente, mas àqueles que portam certas marcas raciais (notadamente, não-brancos).

nas oficinas de costura. A partir daí, tornou-se urgente para nós a consideração destas condições também como uma forma – cruenta e acirrada – de violência.

Identificamos tais formas de agressão como uma das questões centrais enfrentadas por elas dentro e fora das oficinas. O problema central deste artigo é compreender a particularidade da experiência de bolivianas trabalhadoras da indústria de confecção de São Paulo a partir destas experiências de violência vividas e relatadas pelas próprias mulheres.

Assim, situamos nosso artigo entre o campo das pesquisas sobre migração boliviana inserida na costura que a compreenderam como “trabalho análogo ao de escravo” e o campo das pesquisas sobre migração feminina que reivindicam uma perspectiva interseccional para a sua compreensão, conforme apresentaremos a continuação em um breve debate teórico. Em seguida, recuperamos as trajetórias de quatro migrantes bolivianas residentes em São Paulo e uma residente em Buenos Aires, para contextualizar as experiências de violência vividas após a migração.

2. Migração, trabalho e diferenças

Em 1997, Sidney Silva (1997) publicou sua etnografia pioneira sobre o grupo de bolivianos que havia pouco se instalara em São Paulo. Aos poucos, novos trabalhos de pesquisa foram surgindo e sugerindo certos esquemas interpretativos para o processo migratório e a formação daquelas condições de trabalho e de vida que Silva (1997) havia documentado.

Como aparece em Carlos Freire da Silva (2008), as formas de trabalho na costura foram entendidas principalmente como um processo de reestruturação produtiva da indústria de confecção a partir dos anos 1990, que se traduziu em descentralização e terceirização da produção, provocando também um aumento da informalidade e da precariedade laboral. Diante de uma crise vivida pelo setor naquele período, resultante em estancamento e

instabilidade econômicos, o mote tornou-se redução de custos e maximização de lucros (MONTERO, 2014).

Assim teriam se estruturado as novas cadeias produtivas, que lançaram mão de estratégias para reduzir o custo da força de trabalho: remuneração por produtividade resultando em longas jornadas diárias e emprego de imigrantes não-documentados, portanto mais vulneráveis a situações de exploração extrema (SILVA, 2008). Tais condições foram consideradas como “trabalho análogo ao de escravo” não apenas por pesquisadores mas principalmente por órgãos estatais de fiscalização do trabalho, como o Ministério Público do Trabalho. Na Argentina, também divulgou-se tal definição, como atesta Ariel Lieutier (2010), subsecretário do trabalho de Buenos Aires que participou das ações de verificação e clausura de diversas oficinas da cidade.

A perspectiva teórica da reestruturação produtiva, articulada ao conceito de trabalho análogo ao de escravo, se propagou em diversos artigos e pesquisas sobre a migração boliviana em São Paulo que, ainda que não tratassem diretamente das condições de trabalho, tomaram tal explicação como pano de fundo inequívoco (cf. CYMBALISTA E XAVIER, 2007; NÓBREGA, 2009; entre outros).

Ao mesmo tempo, outros autores dedicaram-se a problematizar tal perspectiva e oferecer possibilidades diversas de análise. Para Freitas (2014), a formação de um circuito informal e transnacional de contratação de força de trabalho boliviana para o emprego nas oficinas de costura de São Paulo deve-se, antes, a uma relação estabelecida entre bolivianos e coreanos em décadas anteriores que resultou na sua associação no setor da confecção. O processo de reestruturação produtiva teria, de certa maneira, muito mais se apropriado de tal arranjo do que proporcionado a sua criação. Mais que isso, a autora considera que o migrante boliviano é um sujeito portador de “agência”, ou seja, capaz de se informar e decidir sobre as suas condições de vida e seu processo migratório.

Mais recentemente, as relações de trabalho na costura foram discutidas do ponto de vista dos mecanismos de produção de consentimento. Bruno Miranda (2017) ressalta que a manutenção de tais condições de trabalho por mais de duas décadas passa por outros aspectos que não apenas a coerção e a ameaça ao costureiro por parte do dono da oficina; os bolivianos consentiriam com tais formas de exploração tendo em vista objetivos posteriores.

Foram subsidiárias da perspectiva teórica da reestruturação produtiva diversas pesquisas sobre a questão de gênero dentro das oficinas de costura, problematizando o debate a partir da divisão sexual do trabalho⁵ (cf. REZERA, 2012; ALMEIDA, 2013; ETZEL, 2017). Nesse sentido, destacamos especialmente o trabalho de Veiga e Galhera (2016) que identificou como, internamente às oficinas, as mulheres recebem os salários mais baixos, além de dedicar grande parte de seu tempo para a realização de tarefas domésticas de reprodução que podem ou não ser remuneradas.

Por outro lado, os estudos migratórios de gênero mais recentes têm reivindicado a perspectiva da interseccionalidade como paradigma explicativo. As primeiras pesquisas sobre *feminização das migrações*, que focavam sobretudo o processo migratório de latino-americanas para a realização de trabalhos de cuidado na Europa, criticavam o pressuposto de um migrante neutro e universal que escondia experiências migratórias determinadas a partir de características de gênero (HERRERA, 2012). Tais estudos foram fundamentais para justificar a questão migratória feminina teórica e metodologicamente e visibilizar a presença de mulheres nos processos migratórios internacionais, inclusive como pioneiras dos seus grupos familiares (MALLIMACI, 2014).

⁵ Entende-se por divisão sexual do trabalho a divisão de tarefas entre homens e mulheres na esfera laboral, ordenada pelos princípios de separação e hierarquia. Cf. HIRATA, Helena; KERGOAT, Danièle. Novas configurações da divisão sexual do trabalho. *Cadernos de pesquisa*, v. 37, n. 132, set./dez. 2007, pp. 595-609.

Por outro lado, foram criticados pela “presença seletiva” de um determinado tipo de mulher migrante, aquela que migra sozinha e sustenta a família na origem, quando as mulheres participam de diversos processos migratórios internacionais, de várias formas diferentes (HERRERA, 2012). Por isso, passou-se a reivindicar uma análise mais ampla da relação entre migração e gênero, que incluísse perguntas sobre a forma como o cruzamento de características como raça, classe, origem, nacionalidade, idade e sexualidade incide de diversas maneiras nas possibilidades de migração e na inserção na sociedade de destino (MALLIMACI, 2014). Segundo María José Magliano (2017), ao considerar a experiência migratória mulheres latino-americanas na Argentina, tais categorias acabam determinando a sua inserção em postos de trabalho precarizados e invisibilizados.

Partindo de Scholz (2004), sugerimos que características como gênero, raça e origem sejam entendidas como forma *de diferença* em relação a um sujeito neutro masculino, branco e universal; aqueles que são não-masculinos, não-brancos e não-ocidentais tornam-se *o outro*, um outro que é entendido negativamente e inclusive como ameaça – sobretudo em contextos de crise e elevada concorrência. Decorrem daí formas de violência de gênero, raciais, xenófobas e outras. Mais do que isso, as possibilidades de migração e de inserção na sociedade de destino também se configuram a partir dessas categorias da diferença.

Nesse ponto, falta ainda traçar uma relação mais aprofundada entre trabalho e o problema das diferenças. Para isso, podemos recuperar inicialmente o processo histórico da formação do trabalho como categoria de mediação social moderna. Historicamente, este foi chamado de “acumulação primitiva”, quando o cercamento das terras e a legislação contra a vagabundagem na Inglaterra expropriaram violentamente os antigos camponeses das suas terras e os obrigaram a ir para a cidade vender horas de seu tempo em troca de um salário que assegurasse a sua reprodução, conforme argumentou Jean-Paul

Gaudemar (1977). Segundo o autor, tal imposição tornou os homens (e mulheres) duplamente e contraditoriamente livres: livres dos meios de produção, livres para vender sua força de trabalho onde e a quem quiserem, porém obrigados a vendê-la como única forma possível de garantir a sua reprodução (GAUDEMAR, 1977). Leite et al. (2017) insistem em considerar que foi a partir deste momento que passou a existir a categoria de trabalho, aparecendo aos trabalhadores abstraída de qualquer qualidade sensível e tornada a atividade necessária de mediação social. O trabalho pode então ser compreendido como uma forma social imposta violentamente – portanto violência em si mesma – pelo processo avassalador da modernização.

Este é também o processo histórico de formação das *diferenças*. O trabalho é cindido das outras esferas da vida social, especialmente da reprodução doméstica (o cuidado com o lar e a família) (FEDERICI, 2017). A fábrica e a casa consolidam-se como espaços dedicados a uma ou outra atividade e há, também, uma identificação de gênero que personifica no homem a esfera do trabalho e na mulher a reprodução doméstica; isso se traduz, ao mesmo tempo, em uma hierarquização das esferas e das suas personificações. Por outro lado, a imposição do trabalho sobre os outros povos se deu pela violência da colonização nos continentes “além-mar”, submetendo o que hoje chamamos de populações negras e indígenas em contextos diversos (SCHOLZ, 2004).

Assim, a partir do trabalho forma-se um homem universal que o personifica, que é branco e ocidental; que *dissocia* de si mesmo todos aqueles que dele se *diferenciam*, considerando-os inaptos ao trabalho: seja pela preguiça, pela burrice ou pela emotividade. Daí surgirem formas de violência contra o conjunto dos *dissociados do trabalho* que aparecem como “de gênero” e “raciais”, e que têm o seu fundamento na imposição violenta do trabalho, como descrevemos rapidamente.

Agora, o trabalho alcança o seu limite histórico: o desenvolvimento das forças produtivas, impulsionado nas últimas

décadas pelo advento da micro-eletrônica, substitui o trabalho humano por máquinas, tornando-o obsoleto. Os trabalhadores supérfluos disputam entre si os poucos empregos sobranes. Assiste-se a um acirramento da concorrência que se manifesta concretamente, entre outras formas, como violência contra os *dissociados*, contra os *outros*. Da mesma forma, restam a eles os piores dos empregos, em geral com péssimas condições e altas taxas de exploração.

Dieter Heidemann (2004), ao pensar sobre as migrações internacionais do século XXI, chama de humilhação secundária o sofrimento de migrantes e refugiados. Para o autor, a humilhação primária ocorreu no começo da modernização, com a imposição do trabalho: “Relatos constantes do sofrimento de migrantes e refugiados levam-nos, de certa forma, a poder falar de uma humilhação secundária. A humilhação primária já se deu no início da longa história da modernização: a transformação das pessoas em mero material do processo de valorização” (HEIDEMANN, 2004, p. 27). Para as mulheres, esse acirramento aparece mais ainda na sua socialização nas esferas do trabalho e da reprodução: dissolução da família tradicional, manutenção financeira do lar, protagonismo nas migrações.

Valemo-nos de tais contribuições para considerar a experiência das mulheres bolivianas que trabalham nas oficinas de costura como humilhação secundária, desdobramento do processo de imposição do trabalho como mediação social necessária. Assim, o trabalho boliviano na costura, com as suas formas degradantes de trabalho e de moradia, pode ser retomado desse ponto de vista e ser compreendido, também, como uma *forma de violência* atrelada às características de raça, nacionalidade, classe e origem dos costureiros bolivianos, indo além da categorização jurídica de análogo ao de escravo. Os conceitos de agência e consentimento podem também ser recuperados deste ponto de vista: como liberdade negativa de trabalhadores que devem se movimentar dentro da forma social que lhes foi imposta.

A perspectiva da interseccionalidade pode ser, por sua vez, aprofundada a partir do trabalho e de seu processo histórico de formação. A cisão da esfera de reprodução doméstica, bem como os processos de colonização de populações não-europeias, foram fundamentais na construção subjetiva do *outro do trabalho*, que hoje se expressa como formas de opressão e violência fundadas nas categorias da diferença.

Vale olhar para os desdobramentos contemporâneos destes processos e como tais características formadas historicamente determinam certas experiências: as bolivianas também se enfrentam com formas de violência nos seus contextos de origem, mas que são *renovadas* após a migração, adquirindo outros conteúdos. Assim, a humilhação secundária se mostra hoje em experiências de migração particularmente violentas, em especial para mulheres, não-brancas, sem qualificação, clandestinas. Como mostraremos, de maneiras diversas: xenorracismo, violência doméstica, violência sexual, concorrência e condições precárias de trabalho e de vida.

3. Trajetórias Femininas de Migração⁶

Denise nasceu na cidade de El Alto, vizinha a La Paz. Lá, trabalhava em uma fotocopidora e fazia faculdade de agronomia mas havia reprovado de ano, e lhe faltava dinheiro para seguir estudando. Por isso, aos 22, decidiu migrar para São Paulo para trabalhar na oficina de costura dos tios durante dois anos. Ao chegar, começou a trabalhar como ajudante e faxineira, porque não tinha vaga para costureiros. Por isso, ela se mudou a uma outra oficina, onde começou a costurar; porém, sofreu um inchaço nos rins que a impediu de seguir costurando e voltou para o lugar de seus tios. Aí, além de ajudante, tornou-se também vendedora na pequena loja que mantinham no bairro do Brás. Apesar de estar

6 Os nomes de todas as entrevistadas foram alterados para preservar a sua identidade.

com seus parentes, sentia-se muito sozinha e pouco cuidada pelos tios, além de considerar o trabalho extremamente cansativo.

Brenda é amiga de Denise da igreja evangélica que frequentam. Ela é filha de mineiro e morava em um pequeno povoado a uma hora de distância da cidade de Oruro. O pai proibia que as filhas trabalhassem; podiam apenas ajudar a mãe no pequeno negócio que ela tinha. Por isso, Brenda não tinha dinheiro para pagar passagem e materiais para frequentar a universidade, e teve que deixá-la. Seu irmão, que já morava em São Paulo, pediu ao pai que mandasse Brenda para a cidade, porque precisava de mais pessoas para trabalhar em sua oficina, o que então foi permitido.

Jéssica nasceu na cidade de Cochabamba mas morava na cidade de La Paz, onde formou-se odontóloga. Seu irmão mora em São Paulo há mais de vinte anos e é dono de oficina. Havia mais de dez anos que tinha ido ao Brasil pela primeira vez; após sofrer um estupro na Bolívia, os irmãos “a levaram” para protegê-la. Cinco anos depois, foi morar em São Paulo por dois anos, quando conheceu o pai de seu filho. Depois disso, quando fazia faculdade, vinha a São Paulo nos meses de férias, que coincidiam com a alta temporada da costura, e juntava dinheiro para seguir estudando durante o resto do ano.

Na época da entrevista, havia voltado a São Paulo porque queria apresentar seu filho ao pai, que não o conhecia, e porque queria fazer na cidade uma especialização e trabalhar como dentista; segundo ela, era melhor do que na Bolívia. Morava com o irmão, em sua oficina, e costurava durante uma parte do dia para pagar sua parte do aluguel e das contas, ao mesmo tempo em que era ajudante de um odontólogo boliviano. Em 2015, seu filho faleceu no Brasil por causa de uma doença não identificada pelos médicos.

Jimena é de El Alto e veio para São Paulo enquanto cursava faculdade de enfermagem, para trabalhar na oficina do irmão. Lá, conheceu o seu marido, com quem montou a própria oficina

depois de algum tempo. Após a queda nos preços da costura e na quantidade de trabalho, ficou sobrecarregada, sendo responsável por limpar a oficina e cozinhar para os costureiros, além de também costurar. Queixava-se de trabalhar muito e ganhar pouco sobretudo no momento de nossa conversa, em 2016.

Utilizaremos ainda o relato de uma migrante residente em Buenos Aires, porque a tentativa de estupro vivida por ela em uma oficina atesta como as próprias condições de moradia que se estabelecem em tal contexto propiciam a exposição das mulheres. Aidé nasceu em El Alto e vivia com sua família. Sofria em casa com abusos verbais e violência física, por parte de seu pai, dirigidos principalmente a ela e a sua mãe. Em 2005, após uma briga em que é expulsa de casa, Aidé decide migrar para Buenos Aires, onde seus tios têm uma oficina de costura. Sentia-se extremamente explorada nessa oficina, não apenas por causa das longas horas de trabalho, mas também porque seus tios muitas vezes pagavam menos do que havia sido acordado com os costureiros ou nem sequer pagavam. Depois de várias passagens por outras oficinas e fábricas têxteis, hoje trabalha em uma cooperativa de costura, fundada por Aidé com outros migrantes bolivianos ex-trabalhadores de oficinas.

4. Experiencias femininas de violência na cidade de São Paulo

As experiências migratórias de mulheres bolivianas em São Paulo são marcadas por formas *renovadas* de violência, no sentido de que as mulheres já se viam imersas nessas formas de violência na origem; ao migrar, no entanto, deparam-se com outras formas, relacionadas à sua inserção particular no destino, isto é, o trabalho nas oficinas de costura. A migração para São Paulo tem como decorrência a exposição à xenofobia e ao racismo da sociedade brasileira, que consideram os bolivianos como indígenas, atrasados, burros, sem higiene. O trabalho nas oficinas de costura, por sua vez, expõe as mulheres a formas diversas de violência de

gênero, seja como assédio, estupro ou violência física conjugal. Entre costureiros, existe uma alta concorrência que leva a formas muito particulares de hostilidade e humilhação, que mobiliza características relacionadas a gênero e origem. O adoecimento e mesmo o aniquilamento dos corpos dos costureiros e costureiras migrantes também podem ser considerados como formas de violência.

4.1. Xenorracismo, violência doméstica e violência sexual

O aumento da população boliviana, a sua visibilização no espaço urbano e o seu uso dos equipamentos públicos de transporte, saúde e educação provocou diversas formas de atrito motivadas pela xenofobia e pelo racismo da população paulistana. São frequentes os casos de crianças imigrantes que frequentam as escolas públicas de São Paulo e são hostilizadas pelos seus colegas brasileiros, chegando à violência física, em casos extremos. Uma de nossas interlocutoras contou que, dentro de um ônibus na zona leste de São Paulo, presenciou uma mulher boliviana sendo verbalmente agredida por uma brasileira porque havia esbarrado nela sem querer. Jéssica ainda relata que, logo quando chegou ao Brasil, ao descer do ônibus, um homem a chamou de índia, ao que respondeu que “não vinha da Índia, e sim da Bolívia”.

Outro espaço onde as bolivianas relatam que sofrem xenorracismo é no uso do sistema público de saúde. Segundo elas, o tratamento depende da unidade e dos profissionais, existindo aqueles que as tratam bem. Jéssica teve seu filho internado por uma doença incomum e sentiu-se hostilizada pelos funcionários do hospital que o atendeu:

No hospital, quando internaram meu filho, falaram muitas coisas de mim que eu não gostei. *Por que você é boliviana?* É, porque eles achavam que eu era só costureira, que eu vim pra o país de aqui só pra costurar, que eu tenho tudo alá e que eu vine para cá só para atrapalhar eles, assim. (Jéssica)

Jimena também relatou como violência o atendimento que teve em uma Unidade Básica de Saúde. Antes, ela morava no bairro do Belém e era atendida no posto de saúde local, onde se sentia muito bem. Ao mudar-se de endereço, teve que passar a ser atendida na unidade de saúde do novo bairro.

Pero allá son racistas, no me querían atender. A los bolivianos, como son racistas, les gritan no más, porque tienen miedo. Cuando están por morir o están bien graves, les dicen para ir al hospital de emergencias. Sólo vienen cuando ya está bien grave, cuando ya no hay solución. (Jimena)

Assim, a relação das mulheres bolivianas com o espaço público, as escolas e os hospitais da cidade, embora seja importante para garantir certas condições de vida para elas e seus filhos, é marcada por enfrentamentos provocados pela sua condição não apenas de imigrantes mas de bolivianas. As formas particulares de xenorracismo a que estão expostas passam por serem consideradas indígenas, atrasadas e sem higiene.

Dentro das oficinas de costura, no entanto, há outras formas de hostilidade e humilhação com as quais lidam as migrantes bolivianas. Uma delas é a frequente agressão a mulheres por parte de seus cônjuges. Agentes de saúde⁷ que atendem em bairros com alta presença de oficinas de costura bolivianas relatam que frequentemente encontram mulheres feridas por seus maridos tanto nas visitas domiciliares quanto nas consultas realizadas no próprio posto de saúde. Ainda assim, quase nunca são feitas denúncias. Nenhuma das nossas entrevistadas relatou haver sofrido violência doméstica diretamente. Apenas Brenda comentou conosco que ouviu a irmã falar de brigas entre casais nas oficinas, em que o homem batia na mulher.

7 Relatos obtidos a partir de trabalho de campo realizado junto aos agentes de saúde das Unidades Básicas de Saúde (UBS) dos bairros do Bom Retiro e do Brás, ambos com grande concentração de bolivianos, em 2015.

Porém, a questão chamou a atenção das organizações que trabalham com migrantes de São Paulo. Em 2013, o Grupo de Enfrentamento à Violência de Gênero do Ministério Público do Estado de São Paulo lançou a cartilha *Mujer: da vuelta la página*, uma tradução para o espanhol da cartilha *Mulher: vire a página*, publicada pela mesma instituição, direcionada ao grupo de mulheres imigrantes latino-americanas em São Paulo. Para que o público-alvo se visse representado na cartilha, foram alteradas também as imagens femininas presentes na versão original, que passaram a ter pele morena, cabelo liso e comprido, saia longa, entre outras alterações. O objetivo do texto é dar às leitoras instrumentos para identificar uma relação conjugal violenta e denunciá-la através da Lei Maria da Penha⁸.

Outro momento grave da experiência de violência de gênero dentro das oficinas de costura é a violência sexual. Tanto os agentes de saúde como as mulheres entrevistadas sinalizaram a alta incidência de casos de estupro e assédio, presenciados ou vivenciados por elas. Jéssica, que havia migrado da Bolívia por ter sofrido esse tipo de violência na origem, chocou-se ao ver a reprodução desse cenário no contexto de destino:

Eu tenho certeza que muitas mulheres que vão trabalhar nas oficinas de costura sempre por los donos são violadas. Eso sempre escuté, sempre. Por meninas que falam pra mim... (...) eu conheci muito boliviano que en lugar delas, en casa que elas viviam, el dueño de oficina violava elas. Isso eu vi muito... Meninas, hasta filha deles violavam, costureiros, pais, tios, eu vi muito de eso. Eu falei: “Poxa, eu estou num lugar muito triste”. (Jéssica)

Aidé relata que, na oficina dos seus tios em Buenos Aires, tinha que dividir quarto não só com outras mulheres, mas com homens. Os companheiros de trabalho faziam festas e bebiam álcool nos horários livres, e sempre insistiam para que Aidé se juntasse a

⁸Nome da Lei no. 11.340/2006, que caracteriza e penaliza a violência doméstica contra a mulher.

eles. Ela costumava recusar, mas certo dia seu tio pediu para que ficasse na festa durante algum tempo, ao que ela cedeu. Os outros homens não a deixavam ir embora para dormir e, mesmo quando subia de volta para a sua beliche, algum deles a trazia de volta. Segundo Aidé, depois que finalmente conseguiu se separar do grupo para ir dormir, acordou sobressaltada já sem a camiseta e com um de seus companheiros de trabalho deitado sobre ela. Gritando, conseguiu ser acudida por uma colega. Porém, como nos disse, “no dia seguinte, a fácil era eu”. Outra interlocutora de nossa pesquisa também migrou para trabalhar na oficina de seus tios em Buenos Aires; lá, era regularmente molestada pelo tio, até que sua tia descobriu e a fez voltar para a Bolívia. Aqui aparece a questão da divisão dos quartos e das formas de convivência internas às oficinas que expõem mais as mulheres e não se trata, portanto, de um problema apenas de um ou outro país de destino.

As oficinas de costura apresentam ainda um forte clima de concorrência e competição. Os donos das oficinas conseguem os pedidos, que demandam tarefas em máquinas específicas. O valor do pagamento por peça varia em função do tipo de roupa e da máquina, e por isso há disputas entre os costureiros pelos melhores trabalhos. A competição acontece também pela quantidade de serviço. Quando há pouca oferta de trabalho, na baixa temporada ou em períodos de crise, é fundamental para os costureiros ser selecionados para os pedidos que cheguem, para garantir o seu ganho mensal. Uma de nossas interlocutoras saiu da oficina onde trabalhava porque, segundo ela, a dona repassava todos os trabalhos de costura à sua irmã e reservava pouco serviço aos outros costureiros.

Quando perguntamos a Denise sobre episódios de violência que ela havia vivido e presenciado, nos contou duas histórias internas às oficinas de costura que demonstram esse forte clima de concorrência interna. No primeiro caso, relata como Emilia, uma mulher *de pollera*⁹

9Literalmente, uma mulher de saia. Tal expressão refere-se aos trajes típicos utilizados pelas mulheres bolivianas de origem indígena e rural.

era obrigada a fazer a limpeza da oficina de costura mesmo que o combinado fosse dividir a limpeza entre todos.

Tipo, en la oficina donde yo trabajo tenía que hacer la limpieza todo el mundo, pero como... Es así, hubo una violencia en donde que, era la esposa del cortador, tenía que... Ella era de pollera, era humilde y, por ser nueva, le han hecho limpiar toda la oficina, toda vez, toda vez, toda vez. Le dijeron así: “ay, Emilia, porque vos no limpias”, tipo, los otros le han reclamado, “ah, eres muy lenta”, así tipo que le han querido, así, contra ella. (...) por ser de pollera le han dicho “nos vas a limpiar” y por ser mujer, y “porque además te pagan eso, no haces nada en la oficina, solo estás ahí abotonando, o solo te estás despiquetando [cortando os fios que ficam soltos na costura], no haces nada y tienes que limpiar”. Tipo que ellos no eran el patrón, eran otros funcionarios. Ahí he visto que el boliviano ha vuelto a discriminar al mismo boliviano. (Denise)

Nesse caso, os costureiros da oficina em que trabalhava Emilia se valeram de uma violência marcada, duplamente, por gênero e pela origem indígena e rural. A concorrência aparece no sentido em que os costureiros percebem em Emilia uma pessoa que trabalha lentamente, que não faz nada, contra o ritmo altamente acelerado das oficinas. Com isso, se liberam de fazer a limpeza e podem dedicar mais tempo à costura ou ao lazer. Mesmo entre bolivianos, existe uma discriminação baseada na origem, especialmente contra aqueles que vêm de zonas rurais, de origem indígena e camponesa. Em certos casos, os recém-chegados são hostilizados por aqueles que já estão no Brasil há muitos anos, que vêm nos migrantes mais recentes as mesmas características de atraso e burrice que a sociedade brasileira impõe sobre eles.

Outro caso que Denise nos relatou foi de uma costureira que produzia muito, bem mais rápido que seus colegas de trabalho. Um homem a abordou e, diante da recusa, difamou-a na oficina acusando-a de “mulher fácil”. Nesse caso, a moralidade sobre a sexualidade feminina foi usada na disputa concorrencial entre os costureiros, por um homem que dizia que aquela mulher “vai tirar o nosso trabalho”.

(...) en otra oficina, de mis tíos, han traído allá de Bolivia una de Cochabamba, casi de veinte años. Allá era costurera, era overloquista¹⁰ y rendía bien. Mi tío trabajaba con cuatro casales y un hombre, soltero no, era divorciado, tenía su mujer en Bolivia. Quien había comenzado la pelea era él. Tipo, que él le hablaba a la chica, pero la chica no le hablaba. Entonces él comenzaba a decir a la oficina: “ah, ella es así, es así” y toda la oficina, hasta las mujeres, no le han hablado, porque el hombre ha hecho mala reputación, ha dicho que ella era una cualquiera, que “ella me ha querido molestar, ha querido entrar a mi cuarto”. Tipo así, los otros como eran casales no sabían, como vivían en un cuarto a parte, no lo veían. La chica sola, el chico solo, otros se podrían juntar, entonces a la chica le han querido... La misma boliviana le hecho a un lado, le ha dicho: “ah, tú quieres estar con mi marido”, tipo así. Es feo cuando el boliviano le hace al boliviano. Mi tío la había contratado porque ya era costurera mismo en Bolivia, entonces rendía más en over [máquina de overloque], y el hombre había dicho: “ah, ella nos va a quitar el trabajo, mira, es así, es así”. (Denise)

É de suma importância que Denise considere esses dois episódios como formas de violência presenciadas por ela dentro das oficinas de costura, considerando-as para além de formas físicas e diretas. A violência de gênero mostra-se muito mais ampla que os casos de estupros, assédios e espancamentos; passa pela construção de atributos femininos como a obrigação ao cuidado com o lar e moralidade sexual, que em contextos determinados podem ser mobilizados como formas de humilhação.

Assim, em consonância com o debate atual dos estudos migratórios de gênero, fica evidente como as marcas de gênero, raça, origem e nacionalidade que portam estas mulheres definem não só a sua experiência migratória, mas as formas de violência a que se expõe ao momento da sua migração. Tais características

¹⁰Overloquista: pessoa que trabalha na máquina de overloque, bastante comum nas oficinas de costura.

também são fundamentais para a sua inserção como costureiras na cidade de São Paulo.

4.2. Condições de vida e trabalho nas oficinas de costura

Entre os próprios costureiros, a definição de “trabalho análogo ao de escravo” gera polêmica: muitos respondem que trabalham assim porque *querem*, e o seu projeto é de fato produzir o máximo possível para obter o dinheiro desejado e retornar prontamente à Bolívia. Aqui insistiremos que as longas jornadas de trabalho, a baixa remuneração e a pressão sobre a produtividade, somados ao adoecimento e até mesmo ao aniquilamento destes trabalhadores, constituem a forma de trabalho e de vida das oficinas de costura como uma forma de violência imposta aos costureiros migrantes.

As jornadas de trabalho são, em geral, de 7h a 22h, de segunda a sexta, e até 12h ou 13h no sábado, com folga nos sábados a tarde e domingos. A extensão dessas jornadas madrugada adentro acontece sobretudo em períodos de grande produção ou diante de um prazo extremamente apertado. De maneira geral, as oficinas são regidas pela pressão para a entrega dos pedidos e para a alta produtividade dos costureiros. Brenda relata:

Los primeros días eran agotadores, porque desde las siete de la mañana hasta las once de la noche estás sentada en la máquina y es directo a la cama, te cansa. Te cansa mucho. Yo estaba aprendiendo a recién utilizar la máquina, era más difícil. Viagé con mi hermana, ella entró a la over y yo a recta. Ella agarró la maña más rápido que yo. Como eres nueva, no avanzas mucho. Igual mi hermano nos exigía un poco, no con agresividad que talvez otra persona sí lo hubiera hecho, hubiera dicho: “Estás avanzando poco, no sirves”. Así te enseñan en la oficina: “No estás dando para yo gane, porque estoy gastando en tu comida, en tu desayuno, tu almuerzo, en la casa en la que estás viviendo”. Es por eso que la mayoría de los bolivianos de un trabajo a otro trabajo van, porque en las oficinas te enseñan, “no estás

rendiendo, mejor ir a buscarte otra oficina”. Como eran mis hermanos, nos aguantaron. (...) Y ese dinero sigo debiendo a mi hermano. Por qué? Porque yo no rendía. (Brenda)

Seu relato mostra como a pressão interna sobre a produtividade dá o tom das relações de trabalho, para além das longas jornadas. Desde 2014, no entanto, houve uma baixa geral no trabalho de costura, o que acaba reduzindo as horas diárias; segundo Jimena, dona de oficina, “hoje em dia não dá para ganhar, só para comer”. Até 2015, era possível falar de um ganho médio para os costureiros de R\$800 a R\$1000, mas a redução dos preços pagos por peça e da quantidade de serviços de costura disponíveis levou a uma queda significativa no ganho geral.

Isso levou, em alguns casos, ao retorno à Bolívia. Em outros casos, levou os bolivianos a se inserirem também na venda das peças. Com isso, os donos das oficinas conseguem receber um valor maior por peça e garantir a produção mesmo quando não há pedidos, porque saem para vender suas peças nas feiras informais de roupa (conhecidas como Feiras da Madrugada, porque são realizadas nesse período da noite), em pequenos *boxes* comerciais em galerias de roupa barata (em bairros como Brás, Bom Retiro e Pari) e até mesmo na rua, em camelôs improvisados. Tanto Denise quanto Brenda trabalhavam nesses *boxes*, como vendedoras; nos dois casos, eram empregadas por donos de oficinas de costura, que alugavam o espaço para garantir a venda. Jéssica levava as peças costuradas na oficina do irmão para a Feira da Madrugada do Pari. Para isso acordava às 3h da manhã, participava da feira até 7h, quando voltava à oficina para descansar e seguir costurando. Com isso, as jornadas de trabalho na costura se complexificam, mas não deixam de ser extremamente violentas em relação aos costureiros.

As mulheres enfrentam ainda condições bastante particulares. Mesmo grávidas e no pós-parto, inclusive amamentando, elas não deixam de trabalhar. No máximo, saem da costura para “ajudar” na cozinha e na limpeza. Depois, têm pouco

tempo para estar junto aos bebês e cuidá-los. Os agentes de saúde indicam que muitas costureiras preferem fazer parto natural em função de uma recuperação mais rápida, que as permite voltar mais prontamente ao trabalho.

Ainda, as condições insalubres das oficinas de costura deterioram o corpo dos costureiros, principalmente por lesões por esforço repetitivo e doenças respiratórias, como asma e sobretudo tuberculose. Goldberg e Silveira (2013), em artigo comparativo sobre as condições de saúde de costureiros de Buenos Aires e de São Paulo, chegaram ao seguinte resultado:

Los principales padecimientos, dolencias y malestares vinculados con los modos de vida e trabajo de inmigrantes bolivianos en los talleres de costura de São Paulo se equiparan a los descritos en los TTC [talleres textiles clandestinos] de CABA [Capital Autónoma de Buenos Aires]: TBC [tuberculosis], alergias, problemas posturales y de articulación, alcoholismo en hombres, violencia doméstica, retraso en el desarrollo psicofísico de los hijos pequeños, problemas de sociabilidad, anímicos y psicológicos en los trabajadores y alimentación escasa e inadecuada. (GOLDBERG E SILVEIRA, 2013, p. 295)

Nota-se que o adoecimento referido pelos autores não se limita aos efeitos físicos direto sobre os corpos dos trabalhadores, como aparece no relato das migrantes. Incluem também alcoolismo, o retardo no desenvolvimento infantil, os problemas “de sociabilidade, anímicos e psicológicos” e a violência doméstica, referida acima. O mal-estar provocado pela costura pode ser compreendido de maneira ainda mais ampla.

Na sua forma mais agressiva, pode levar ao óbito, como nos casos de morte por tuberculose que registramos em nossa pesquisa. Uma de nossas interlocutoras, que tornou-se asmática após anos de trabalho na costura, perdeu um irmão para a tuberculose; sua sogra também esteve perto do falecimento, mas conseguiu se recuperar graças ao tratamento recebido.

Outra ocorrência grave, embora pouco mencionada, são os incêndios recorrentes que ocorrem nas oficinas de costura, em geral por causa de instalações elétricas precárias e da grande quantidade de material inflamável (tecidos, linhas, divisórias de material compensado). O último caso em São Paulo que teve maior repercussão foi em 2016, quando ocorreu um incêndio na esquina entre a rua Bresser e a avenida Celso Garcia, no bairro do Brás, em São Paulo, com quatro óbitos¹¹. Em Buenos Aires, o incêndio ocorrido na rua Luis Viale, em 2006, foi um marco na história da inserção boliviana na costura na cidade¹². Houveram cinco mortes, a maioria menores de idade. Dois dos responsáveis, donos da oficina, foram presos; ainda hoje, 12 anos depois, há protestos que cobram justiça e a responsabilização de outros dois homens.

As condições de trabalho e de vida nas oficinas de costura são marcadas, então, pelas longas jornadas, baixa remuneração, alta pressão sobre a produtividade e o cumprimento dos prazos, adoecimento e, em casos extremos, óbito. Por isso, são consideradas como formas de violência com as quais se enfrentam as migrantes bolivianas após a sua migração.

5. Considerações Finais

Ao longo deste artigo, apresentamos a partir dos relatos de migrantes bolivianas que trabalham em oficinas de costura as experiências de violência que sofreram. Após a sua migração para São Paulo, enfrentam o xenorracismo, a violência sexual e doméstica dentro das oficinas, a concorrência e as duras condições de vida e trabalho.

11 Cf. *Incêndio no Brás deixa quatro mortos em imóvel ocupado por bolivianos*. 23.11.2016. O Estado de São Paulo. Disponível em: <<http://sao-paulo.estadao.com.br/noticias/geral,incendio-no-bras-deixa-mortos-e-feridos,10000090044>>. Acesso em 02.04.2018.

12 Cf. ESTRADA VÁZQUEZ, Juan Carlos. *No olvidamos: el incendio de un taller textil en Caballito*. Buenos Aires: Retazos, 2010.

Sugerimos que os processos históricos de modernização formam o trabalho como mediação social necessária personificada no homem branco e ocidental, do qual se *diferenciam* as pessoas não masculinas, não brancas e não ocidentais. Assim, podemos considerar as experiências de violência aqui analisadas como desdobramento destes processos.

A modo de conclusão, ecoamos os estudos de migratórios que reivindicam que características como gênero, raça, nacionalidade e origem sejam trazidos ao centro das pesquisas que trabalham com os processos de migração contemporâneos. Reivindicamos que tais características sejam analisadas desde o ponto de vista do trabalho, considerando não apenas uma relação entre elas e a inserção laboral, mas uma relação fundamental a partir dos processos históricos da modernização. Assim, a dimensão do trabalho e a dimensão subjetiva podem ser compreendidas uma a partir da outra, e não confrontadas como pólos explicativos opostos. No caso do trabalho de migrantes bolivianos em São Paulo, isso implica trazer novos conteúdos ao debate da reestruturação produtiva e do trabalho análogo ao de escravo.

Ao longo deste artigo, tratamos de dar um passo nessa direção, visibilizando as formas de violência que marcam as experiências migratórias de mulheres bolivianas costureiras. A partir desta compreensão, poderão abrir-se novas perspectivas de pesquisa, e não apenas para o processo migratório de bolivianos. Tal compreensão pode ser estendida a outras formas de migração contemporâneas, em que poderá ser estabelecida uma relação entre trabalho e diferenças nos termos apresentados aqui.

6. Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Táli. As imigrantes sul-americanas em São Paulo: o trabalho feminino na construção de trajetórias transnacionais. Dissertação de mestrado, USP, 2013.

- CYMBALISTA, Renato e XAVIER, Iara Rolnik. A comunidade boliviana em São Paulo: definindo padrões de territorialidade. In: Cadernos Metrôpole, n. 17, 2007, pp. 119-133.
- ETZEL, Maíra. Trabalhadoras em movimento: bolivianas nas oficinas de costura em São Paulo. Dissertação de mestrado, UFRJ, 2017.
- FEDERICI, Silva. Calibã e a bruxa. São Paulo: Editora Elefante, 2017.
- FREITAS, Patrícia. Projeto Costura: percursos sociais de trabalhadores migrantes, entre a Bolívia e a indústria da confecção das cidades de destino. Tese de doutorado, UNICAMP, 2014.
- GAUDEMAR, Jean-Paul. A mobilidade do trabalho e acumulação do capital. Lisboa: Estampa, 1977.
- GOLDBERG, Alejandro; SILVERA, Cássio. Desigualdad social, condiciones de acceso a la salud pública y procesos de atención en inmigrantes bolivianos de Buenos Aires e São Paulo: una indagación comparativa. Saúde Sociedade São Paulo, v. 22, n. 2, 2013, p. 283-297.
- HEIDEMANN, Dieter. Os migrantes e a crise da sociedade do trabalho: humilhação secundária, resistência e emancipação. In: SERVIÇO PASTORAL DOS MIGRANTES (SPM). Migrações: discriminações e alternativas. São Paulo: Paulinas, 2004.
- HERRERA, Gioconda. Género y migración internacional en la experiencia latinoamericana. De la visibilización del campo a una presencia selectiva. Política y sociedad, Vol. 49, no. 1, 2012 p. 35-46.
- LEITE, Ana Carolina et al. A mobilidade revisitada: capital, trabalho e subjetivação. Revista Geografares, v. 1, n. 24, 2017, p. 5-21.
- LIEUTIER, Ariel. Esclavos: los trabajadores costureros en la ciudad de Buenos Aires. Buenos Aires: Retórica Ediciones, 2010.
- MAGLIANO, María José. Las trabajadoras invisibles: experiencias laborales de mujeres migrantes en Argentina. Revista Latinoamericana de Antropología del Trabajo, no. 1, 2017. p. 1-23.

- MALLIMACI, Ana. Migraciones y géneros: consolidación de un campo y nuevos desafíos. In: ASSIS, Gláucia; MINELLA, Luzinete e FUNCK, Susana (org.) Entrelugares e mobilidades. Tubarão: Editora Copiart, 2014, p. 191-208.
- MIRANDA, Bruno. “Uno ya sabe a lo que viene”: la movilidad laboral de migrantes andino-bolivianos entre talleres de costura de São Paulo explicada a la luz de la producción del consentimiento. *Rev. Interdiscip. Mobil. Hum.*, v. 25, n. 49, 2017, p. 197-213.
- MONTERO, Jerónimo. Discursos de moda: ¿Cómo justificar la explotación de inmigrantes en talleres de costura? In: *Trabajo y sociedad*, no. 23, invierno/2014, pp. 107-125.
- NÓBREGA, Ricardo. Migração e mobilização popular: trabalhadores bolivianos na pequena indústria têxtil de São Paulo. In: DOMINGUES, José Maurício et al (org). *A Bolívia no espelho do futuro*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2009, pp. 181-206.
- REZERA, Danielle do Nascimento. Gênero e trabalho: Mulheres bolivianas na cidade de São Paulo 1980 a 2010. Dissertação de mestrado, USP, 2012.
- SILVA, Carlos Freire da. Trabalho informal e redes de subcontratação: Dinâmicas urbanas da indústria de confecções em São Paulo. Dissertação de mestrado, USP, 2008.
- SILVA, Sidney. Bolivianos em São Paulo: entre o sonho e a realidade. *Estudos Avançados* 20 (57), 2006, p. 157-170.
- _____. *Costurando sonhos – trajetória de um grupo de bolivianos em São Paulo*. São Paulo: Paulinas, 1997.
- VEIGA, João Paulo; GALHERA, Katiúscia. Entre o lar e a 'fábrica': trabalhadoras bolivianas da costura na cidade de São Paulo. In: FIGUEIRA, R. R.; PRADO, A. A.; GALVÃO, E. M. (Org.). *Discussões contemporâneas sobre trabalho escravo: teoria e pesquisa*. 1ed. Rio de Janeiro: Mauad, 2016, p. 119-145.

Reconfiguración del funcionamiento familiar durante el cumplimiento de misiones internacionalistas

Mileidys Gerada Trimiño

Introducción

La Sociología como ciencia se erige como forma de entender la realidad social existente, desde sus inicios una de las problemáticas fundamentales lo constituyó el tema de la familia, ahondando en el análisis de su funcionamiento y complejidad en realidades concretas.

Como institución y grupo social, se encuentra la familia indisolublemente relacionada con el desarrollo social. Esta relación se comprende en dos sentidos; por una parte, la influencia que ejercen los procesos de modernización, industrialización, urbanización, y más recientemente globalización, sobre las familias, así como el impacto de las políticas sociales que diseñan e implementan los estados sobre éstas. Por la otra parte, no puede desconocerse el rol protagónico que desempeñan las familias en los procesos de desarrollo, muy especialmente su papel en los procesos de reproducción social-reproducción física de la población, de la fuerza de trabajo y de la ideología y la cultura (ZABALA, 2000, p. 32).

Sin embargo, los factores sociales y el propio desarrollo del grupo familiar, plantean reconfiguraciones a su funcionamiento,

expresándose de manera singular en el ejercicio de sus funciones (biosocial, económica y cultural), en las prioridades que la familia comienza a establecer y en la configuración de modelos o rasgos estructurales que definen su dinámica interna. Pero más allá de los mecanismos que despliega, la familia para adaptarse a las nuevas condiciones del entorno, es protagonista de tensiones y contradicciones que se gestan a nivel macro social, a la vez, que posee potencialidades para su permanente desarrollo.

En la misma medida en que empiezan a ocurrir profundas modificaciones en la sociedad cubana, se producen cambios en el entramado familiar, en sus relaciones de parentesco, residencia, como unidad doméstica, en los modelos de familia, tipos de familia, roles de género, en las formas que han adoptado con respecto al matrimonio, aspectos que se han modificado en todos estos años del período revolucionario. Las nuevas realidades sociales han ido desconfigurando las formas de comportamiento en las relaciones familiares, desarrollándose procesos de diversidad en la estructura familiar. Los cambios antes mencionados forman parte de los procesos de complejización social de la contemporaneidad y de la sociedad cubana.

En la literatura científica consultada relacionada con el objeto de investigación, se hace referencia a la reconfiguración del funcionamiento familiar como una consecuencia de la migración, la cual trae aparejada cambios estructurales, emocionales, culturales, económicos, etc. Generalmente, las investigaciones se han enmarcado en el análisis de roles de género, en la identificación de las principales funciones y en la búsqueda de estrategias de superación de dicha reconfiguración para la familia.

En la búsqueda bibliográfica realizada, son escasos los estudios que relacionen las misiones internacionalistas con la familia. Sin embargo, autores como Martín (2000) se han acercado al tema corroborando que la colaboración internacionalista constituye una de las causas de las migraciones en la familia. Asimismo, Ponce (2012), aborda la temática de la reconfiguración de

roles familiares cuando la mujer cumple una misión internacionalista, acercándose de esta manera al tema a través de un análisis de género. Ambos trabajos, aunque desde perspectivas diferentes llegan a la conclusión de admitir las misiones internacionalistas como una experiencia migratoria que reajusta la vida de la familia no sólo en su interior sino también en su entorno.

Evidentemente, existen cambios en la dinámica y funcionamiento familiar producto al cumplimiento de misiones internacionalistas, ello se evidencia en nuevas formas de distribución de las tareas domésticas, de ocupación de los hijos, del uso del tiempo libre, así como la jerarquía de los miembros en dependencia del aporte económico de estos, alto número de divorcios, desajustes emocionales de los menores, pérdida de las redes de apoyo principales para los ancianos, actos de delincuencia, consumo de bebidas alcohólicas por parte de adolescentes y jóvenes que quedan bajo la tutela de algún familiar sin la suficiente autoridad sobre estos, afianzamiento de formas educativas sobre la base de objetos materiales, consolidación de vías de comunicación a través de los medios tecnológicos.

En este sentido, la presente investigación tiene la particularidad que se adentra en la reconfiguración de funciones que se produce en familias donde alguno (s) de sus miembros cumplen misión internacionalista, específicamente en el CDR #5 del Consejo Popular José Martí del municipio de Santa Clara, de la provincia de Villa Clara, planteándose como interrogante: ¿Cómo se reconfigura el funcionamiento familiar, en el CDR # 5 del Consejo Popular José Martí, cuando algunos de sus miembros cumplen misión internacionalista?

El valor y el aporte teórico fundamental del presente trabajo se halla en la reflexión que se realiza sobre la reconfiguración del funcionamiento familiar durante el cumplimiento de misiones internacionalistas acercándose a la estructura familiar de la localidad, en tanto permite constatar el estado real del funcionamiento de las familias cuando uno de sus miembros se

ausenta en este caso para colaborar internacionalmente; la importancia de las misiones internacionalistas como uno de los principios esenciales de internacionalismo proletario presente en el proyecto social cubano; así como el sistema de contradicciones, limitaciones, y potencialidades que se presentan en una localidad determinada (micro) específicamente en la dinámica de la estructura familiar frente a eventualidades de este tipo.

Se escoge el Consejo Popular José Martí el cual es determinado por la Dirección de Planificación Física de la ciudad de Santa Clara área de nuevo desarrollo, cuya acción principal está dada por la rehabilitación y construcción de las viviendas y la ampliación de la zona. Es aquí donde en el año 2006 comienza la construcción de viviendas para médicos internacionalistas como una forma de estimulación; y por determinaciones del Plan General de Ordenamiento Urbano

Específicamente se seleccionó el CDR # 5, pues es el CDR de mayor número de familias internacionalistas, representando el 100% de los hogares, además de comprender la mayor cantidad de internacionalistas que cumplen misión actualmente. El CDR está conformado por 7 Biplantas de 4 apartamentos, por lo que cuenta con un total de 28 familias. Finalmente constituyeron la muestra las 8 familias que tienen a uno o varios miembros cumpliendo actualmente misión internacionalista, lo cual representa un 28,6%. De ellas: 3 familias con la madre de misión, 4 familias con el padre de misión y 1 familia con padre y madre de misión.

Funcionamiento familiar

La familia no sólo cambia en su tamaño y estructura, sino también en cuanto a sus funciones fundamentales. Desde la ciencia sociológica, los estudios de familia se han acercado más a temas migratorios, políticos, de representaciones sociales, roles de género, entre otros; pero son muy pocos las investigaciones relacionadas con el funcionamiento familiar. Dichos estudios han sido analizados

mayormente por psicólogos y psiquiatras como Satir (1989), Ares (1990), Díaz (2001), Valdés (2010) y Martínez (2012) que se han dedicado a caracterizar las diferentes funciones familiares y a crear estrategias para cuando estas sufren una reconfiguración.

Con excepción de las investigaciones desarrolladas por el Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS), que propone un modelo analítico para abordar el funcionamiento familiar, la mayoría de los trabajos que explican los contenidos de las funciones, centran su mirada en espacios, actividades y relaciones cuyos efectos quedan atrapados de puertas adentro o en los límites de la familia, es decir, no llegan al nivel macro de la sociedad.

Para una mejor comprensión del tema, el presente estudio se basa en la definición de funcionamiento familiar ofrecida por Díaz (2000) en el estudio sobre *Concepciones teórico-metodológicas para el estudio de la familia. Experiencias y reflexiones*. El modelo analítico que propone comprende tres funciones: biosocial, económica y cultural.

Desde esta concepción las funciones familiares comprenden las actividades que corrientemente realiza la familia, las relaciones (intra y extrafamiliares) que se establecen para su realización y los efectos producidos por ambas (DÍAZ et al., 2000).

La función biosocial comprende la conducta reproductiva de la pareja, que desde la perspectiva de la sociedad es vista como la reproducción de la población. Incluye sus relaciones sexuales y sus intensas relaciones emocionales. Es pertinente analizar también el proceso de formación y disolución de parejas y familias, así como los procesos relacionados con la fecundidad.

La función económica comprende las actividades de abastecimiento y consumo tendentes a la satisfacción de las necesidades individuales y familiares, y las actividades de mantenimiento de la familia, que incluyen las tareas domésticas, así como las relaciones intrafamiliares que se establecen a este fin. Contiene también el cuidado de los niños, enfermos, ancianos; las relaciones con las instituciones de salud, educación, servicios, etc.

En este sentido, la familia es el marco fundamental para asegurar la existencia física, el desarrollo de sus miembros y la reposición de la fuerza de trabajo.

La función cultural por su parte, incorpora las actividades recreativas, educativas, de superación y el uso del tiempo libre de la familia. En ella se analizan las relaciones y la comunicación entre los distintos miembros de la familia. Esta función aporta a la familia el desarrollo de conocimientos y de determinados valores del grupo y de sus miembros, mientras que su efecto al macronivel representa la transmisión de un conjunto de tradiciones y valores culturales e ideológicos.

Participación de las familias en las misiones internacionalistas

Lo trascendental y necesaria que ha sido la colaboración cubana a nivel internacional es reconocido por las familias cubanas, expresándose en el fortalecimiento de valores de solidaridad, hermandad y de entrega a causas justas y dignificantes, así como la aceptación social de aquellos que la cumplen.

Al igual que otras formas de salida del país (colaboración, contratos de trabajo, migración definitiva o temporal) las misiones contribuyen al mejoramiento de la calidad de vida de las personas en diversos núcleos familiares, específicamente el salir de misión se ha convertido en una posibilidad para aquellos que pueden hacer una inversión significativa para dicho mejoramiento.

Sin embargo, a nivel de grupo familiar, la decisión de uno o varios de sus miembros de cumplir una misión internacionalista, se habla o se decide con regularidad, con el consenso de la mayoría, con el fin a nivel macro de realizar una prestación de servicio solidario a otro país y a nivel micro de atenuar algunos problemas económicos. En este caso, la carga emocional es positiva porque fue una decisión familiar o personal. Entonces, la familia padece las ausencias en determinados momentos y en otros puede disfrutar de este hecho, porque significa que el (la) profesional está

realizando una labor necesaria e importante en otra latitud, que en un término de tiempo la persona regresará, a la vez, que se solucionarán algunas dificultades de índole económica.

No obstante, esto no excluye el impacto en términos afectivos y funcionales. La cooperación internacionalista provoca cambios en la dinámica, funcionamiento y reestructuración de sus prácticas cotidianas, que se ve en la necesidad de reconfigurar su vida cotidiana una vez que se ausenta la figura paterna y/o materna o ambos y en reiteradas ocasiones son los abuelos los que deben asumir los roles de tutelaje, asimismo se configuran nuevas formas de distribución de las tareas domésticas, de ocupación de los hijos, del uso del tiempo libre, así como la jerarquía de los miembros en dependencia del aporte económico de estos (Martín 2000).

El costo emocional de las separaciones para algunos miembros de las familias (niños, jóvenes, ancianos, esposos o esposas etc.) se viene expresando en el alto número de divorcios, desajustes emocionales de los menores, pérdida de las redes de apoyo principales para los ancianos, actos de delincuencia, consumo de bebidas alcohólicas por parte de adolescentes y jóvenes que quedan bajo la tutela de algún familiar sin la suficiente autoridad sobre estos, afianzamiento de formas educativas sobre la base de objetos materiales, consolidación de vías de comunicación a través de los medios tecnológicos (llamadas telefónicas o por correo electrónico y el contacto en Internet).

Reconfiguración del funcionamiento familiar. Potencialidades y limitaciones

Función biosocial

Las principales satisfacciones asociadas a la reconfiguración de la función biosocial se encuentra la relacionada con la asertiva comunicación que existe entre los miembros de estas familias a pesar de la distancia. La mayor insatisfacción se da en la propia

ausencia que provoca vacíos y necesidades de afecto, comprensión, comunicación entre los familiares.

Las principales limitaciones que se presentan en la función biosocial están dadas por la aparición de contradicciones asociadas; por una parte; a la existencia de una buena comunicación entre las parejas y el resto de la familia; y por otra a la distancia que impide una certera educación hacia los hijos, la ausencia en eventos y sucesos importantes para los mismos, así como la aparición en las parejas de temores asociados a posibles divorcios e infidelidades.

Sin embargo, entre las potencialidades que poseen las familias están que logran ampliarse con la llegada de los hijos, que a pesar de las dificultades que conducen las separaciones las parejas siguen apostando por la confianza y la lealtad, además de que existe respeto e independencia entre ellas.

Función económica

Las principales satisfacciones asociadas a la reconfiguración de la función económica están las relacionadas con el aumento del nivel de vida de las familias. No se presentan insatisfacciones. Entre las limitaciones que se presentan para el cumplimiento de la función económica son: la reproducción del modelo tradicional de familia, el hombre sigue constituyéndose como proveedor económico del hogar, aunque se encuentre de misión. Se refuerzan las jornadas de trabajo fuera y dentro del hogar tanto para el hombre como la mujer, así como los hijos que quedan a cargo de la familia.

Los hijos, aunque reciben ayuda de otros familiares, algunos de ellos no solo se enfrentan a la ausencia de uno de sus padres, sino que se encuentran en diferentes etapas del crecer con sus respectivos costos emocionales y cambios físicos respectivamente. Además de la añoranza ante la necesidad de afecto, comprensión, comunicación.

No obstante, entre las potencialidades que tienen las familias constan: los altos ingresos y el poseer cuentas de ahorros bancarios destinados en su mayoría a inversiones que requieren mayor financiamiento, existe cierta distribución de tareas domésticas (todos los miembros colaboran de alguna u otra forma). Se visualiza un nuevo modelo de familia (de cambio) cuando es el padre quien comienza a asumir nuevos roles. Además de que los hijos no descuidan sus estudios y asumen nuevas responsabilidades en el hogar.

Función cultural

Las principales satisfacciones asociadas a la reconfiguración de la función cultural están las concernientes al uso que hacen del tiempo libre, pero refieren como insatisfacción que les gustaría que ambos padres estén presentes, pues cuando el internacionalista está de vacaciones disfrutan más y hacen viajes que sólo se planifican para esas fechas.

La principal limitante que tiene el cumplimiento de la función cultural es la propia hipertrofia que se da de la función económica, por el excesivo tiempo dedicado a su ejercicio en detrimento del tiempo a utilizar para el cumplimiento de otras funciones como es el caso de la cultural.

En el caso de las relaciones intrafamiliares, se sienten las ausencias y vacíos de las personas que no se encuentran. Además de que la comunicación no es igual de provechosa que cuando ambos padres están presentes. Al mismo tiempo se dan mayores conflictos entre hermanos que se quedan solos en casa.

No obstante, entre las potencialidades están la existencia de nuevas vías de comunicación (TICs) que permite que las familias se mantengan comunicados y las decisiones que se toman en el hogar se pueden realizar en conjunto. También las familias conocen las funciones y responsabilidades fundamentales a desarrollar y se sienten satisfechas con estas. Asimismo, se amplían las redes de

apoyo formal e informal en las familias, vecinos y entre familias que se encuentran en la misma situación.

Las funciones anteriormente analizadas, aunque analíticamente se desarrollaron por separado, no dejan de integrar un sistema de procesos estrechamente vinculados, que constituyen la esencia del ciclo de reproducción social de la familia.

Conclusiones

Las conclusiones a partir de los resultados científicos más importantes de esta investigación, están relacionadas con los siguientes elementos:

1.En el contexto cubano el funcionamiento familiar se ha expresado de diversas maneras, en dependencia de los momentos del devenir del Proyecto Social Cubano se han incorporados nuevos elementos de heterogeneidad y complejidad familiar. Su análisis se fundamenta a partir de las categorías de análisis; funciones biosocial, económica y cultural ofreciendo una mirada integral de las mismas a partir de su interrelación en la realidad.

2.En Cuba, dentro de los cambios en la dinámica familiar se puede apuntar en relación al aumento de la participación de algún miembro de las familias en el cumplimiento de misiones internacionalistas, observándose variaciones en sus funciones.

3.Entre los principales hallazgos encontrados que permitieron realizar valoraciones acerca de la reconfiguración del funcionamiento familiar, cuando algunos de sus miembros cumplen misión internacionalista en el contexto del CDR # 5 del Consejo Popular José Martí, del municipio de Santa Clara, provincia Villa Clara, se encuentran los concernientes a:

- En todas las funciones familiares se aprecian cambios significativos. En la *función biosocial*, aparecen nuevas contradicciones asociadas; por una parte; a la existencia de una buena comunicación entre las parejas y el resto de la

familia y por otra; la distancia que impide una certera educación hacia los hijos, la ausencia en eventos y sucesos importantes para los hijos, aparición en las parejas de temores asociados a posibles divorcios e infidelidades. En relación a la *función económica*, se valora la coexistencia de diferentes modelos de familia conjuntamente con una reconfiguración del funcionamiento familiar, las familias asumen nuevas responsabilidades y roles dentro y fuera del hogar que antes recaían en una de las partes y se encontraban distribuidas, aunque no fuera de manera equitativa, se constata que en el caso del hombre que se queda al frente del hogar, este recibe mayores ayudas de otros familiares. Por su parte, respecto a la *función cultural*, las familias sienten las ausencias y vacíos de las personas que no se encuentran, la comunicación no es igual de provechosa que cuando ambos padres están presentes, el tiempo dedicado a la comunicación se subordina a la realización de otras actividades cotidianas, se desarrollan mayores conflictos fundamentalmente entre hermanos que se quedan responsabilizados del hogar.

Bibliografía

- Álvarez, M. et al. **La familia cubana**: cambios, actualidad y retos. La Habana: Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, Departamento de Estudios sobre Familia, CITMA, 1994.
- Arés, P. **Mi familia es así**. La Habana: Ciencias Sociales, 1990.
- _____. Aumenta diversidad de la estructura familiar cubana. **Juventud Rebelde**, La Habana, p. 4, junio 2007
- _____. **La familia cubana en el contexto latinoamericano actual**, La Habana: 2002. Disponible en <<http://www.monografias.com/trabajos40/familia-cubana-hoy/familiacubana hoy2.shtml>>. Accesado: 5 de abril del 2014.

_____. **Familia cubana, realidad económica y políticas sociales. Fortalezas y desafíos.** La Habana: Departamento de Psicología de la Universidad de La Habana, 2007.

Benítez, M. **La Familia cubana: principales rasgos sociodemográficos que han caracterizado su desarrollo y dinámica.** La Habana: CEDEM, Universidad de La Habana, 2003.

Burgess, E. **The Family. From Institution to Companionship.** New York: American Book Company, 1945.

Chávez, E. **Caracterización sociodemográfica de la familia cubana contemporánea.** La Habana: Departamento de Estudios sobre Familia, CIPS, 2001.

_____. et al. **Las familias cubanas en el parteaguas de dos siglos.** La Habana: CIPS, CITMA, 2010.

CONCEPTO y Funciones de la Familia. Aspectos históricos de la Familia. La Habana: _____ 2001. Disponible en: <http://html.rincondelvago.com/familia_9.html>. Accesado el 25 de febrero del 2014.

CUBA. **Constitución de la República de Cuba.** La Habana: Editora Política, 2010.

Díaz, M **Funcionamiento familiar y realidad cubana actual.** La Habana: CLACSO. Disponible en: <[http:// www.clacso.edu.ar](http://www.clacso.edu.ar)>. Accesado: 21 de mayo del 2013

_____; Durán, A.; Valdés, Y. **Concepciones teórico-metodológicas para el estudio de la familia. Experiencias y reflexiones.** La Habana: CIPS, 2000.

_____. et al. **Familia y cambios socioeconómicos a las puertas del nuevo milenio.** La Habana: CIPS, 2001.

_____; Durán, A. La familia cubana: realidades y proyección social. **Temas**, La Habana, no. 36, 2004.

- Donati, P. **Manual de Sociología de la Familia**. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S.A Instituto de Ciencias para la familia, 2003.
- Fleitas, Reina. Las tradiciones teóricas en los estudios sociológicos sobre la familia. En: _____ (Comp.). **Selección de Lecturas de Sociología y Política Social de la Familia**. La Habana: Ediciones Félix Varela, 2005b
- _____. La familia en el análisis sociológico. Su objeto de estudio. En: _____ (Comp.) **Selección de Lectura de Sociología y Política Social de la Familia**. La Habana: Ediciones Félix Varela, 2005a
- Ginger, S. **Diccionario sociológico**. La Habana: Fondo de Cultura Económico, 1945.
- Hernández, R. **Metodología de la investigación**. La Habana: Editorial Félix Varela, 2003.
- CUBA. **Ley de Migración**, de 2012. Disponible en: Gaceta Oficial de La Republica de Cuba del 16 de Octubre, Edición Ordinaria.
- Martín, C. et al. **Sobre la subjetividad cotidiana en ciudad de La Habana. Informe de Investigación**. La Habana: Centro de estudios de Migraciones Internacionales. Universidad de La Habana, 2000.
- Martín, C. **Familia cubana, más diversa por la emigración**. La Habana: 2014. Disponible en: <<http://www.ipscuba.net/sociedad/familia-cubana-mas-diversa-por-la-emigracion>>. Accesado: 8 de febrero del 2015.
- Martínez, C. **Salud familiar**. La Habana: Editorial Científico-Técnica, 2012.
- Martínez, D.; Serrano, Y. **Características de las funciones y las estructuras de las familias de los jóvenes alcohólicos del Consejo Popular Escambray, municipio de Santa Clara, provincia de Villa Clara**. 2012. Tesis de Licenciatura en Sociología, Departamento de Sociología - UCLV, Santa Clara, 2012.
- PLAN Parcial José Martí-Brisas del Oeste. Villa Clara: Departamento Planeamiento, Dirección Municipal de Planificación Física, 2002.

Ponce, Y. **Reconfiguración de roles familiares cuando la mujer cumple una misión Internacionalista.** 2012. Tesis de Licenciatura en Sociología, Departamento de Sociología – UCLV, Santa Clara, 2012.

Reca, I.; García, M. **Proposiciones teórico-metodológicas para la investigación sobre el modo de vida familiar en Cuba.** La Habana: CIPS, 1986.

_____; Caño, M. **Estado actual de las investigaciones sobre familia en Cuba.** La Habana: Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, Academia de Ciencias de Cuba, 1987.

_____. et al. **La familia en el ejercicio de sus funciones.** La Habana: Editorial Pueblo y Educación, 1996.

REMESAS hacia América Latina y el Caribe. Metas y recomendaciones. Lima: Inter-American Development Bank, 2004.

Ritzer, G. **Teoría sociológica contemporánea.** La Habana: Editorial Félix Varela, 2003.

Rodríguez, G. et al. **Metodología de la Investigación Cualitativa.** Santiago de Cuba: PROGRAF, 2002.

Santos, R. **Aproximaciones sociológicas a los estudios de familia:** escuelas, conceptos, tendencias. La Habana: 2000. Disponible en: <<http://www.monografias.com/trabajos18/estudios-defamilia.sh>>. Accesado: 18 de marzo de 2013.

Satir, V. **Psicoterapia familiar conjunta.** Editorial Prensa Médica Mexicana, México1989.

Anexos

Dimensiones e indicadores para analizar la reconfiguración del funcionamiento familiar en el cumplimiento de misiones internacionalistas

Variable a operacionalizar:

Funcionamiento familiar: conjunto de actividades que de forma cotidiana realiza la familia, las relaciones sociales que se establecen en la realización de esas actividades y los efectos producidos por ambos. Incluye el análisis de las siguientes funciones: biosocial, económica y cultural. (Díaz et al. 2001, p. 19)¹.

Dimensión # 1.

Función biosocial:

Indicador. Formación de la relación de pareja

-Sub-indicadores. Condiciones (materiales y subjetivas) para el establecimiento de la unión.

Indicador. Valoración de la relación de pareja

-Sub-indicadores.

- Estabilidad
- Ambiciones y expectativas individuales y como pareja
- Relaciones de dependencia - independencia
- Satisfacciones e insatisfacciones
- Conflictos y soluciones

Indicador. Conducta reproductiva de la pareja

-Sub-indicadores.

- Planificación de hijos
- Número de hijos deseados y tenidos
- Posibles cambios en las relaciones familiares
- Principales obstáculos para la educación de los hijos
- Aspiraciones que tiene para el futuro de los hijos

Dimensión # 2.

Función económica:

Indicador. Ingresos

¹ Las dimensiones e indicadores de la variable responden además a la reconfiguración del funcionamiento familiar.

Sub-indicadores:

- Fuente y cuantía de los ingresos
- Estabilidad y periodicidad de los ingresos
- Número de receptores y aportadores y vínculo familiar
- Satisfacciones e insatisfacciones con la cuantía

Indicador. Organización del presupuesto y consumo

-Sub-indicadores.

- Planificación familiar
- Responsabilidad en la organización y control del presupuesto
- Distribución y prioridades en los gastos familiares
- Formas de ahorro y fin en el que se destina
- Satisfacciones e insatisfacciones de las necesidades de consumo
- Conflictos familiares al respecto

Indicador. Tareas domésticas

-Sub-indicadores.

- Distribución entre los miembros de la familia
- Tiempo que se les dedica
- Satisfacción individual y familiar con la distribución del trabajo doméstico

Indicador. Actividad de estudio

-Sub-indicadores.

- Tiempo que invierte
- Gastos destinados a tal fin
- Utilización de servicios de apoyo a la actividad de estudio
- Relación con instituciones escolares

Dimensión # 3.

Función cultural:

Indicador. Relaciones intrafamiliares

-Sub-indicadores

- Comunicación
- Interlocutores fundamentales de cada miembro
- Contenidos y satisfacción con la comunicación
- Conflictos y soluciones

Indicador. Relaciones madres/padres e hijos/as

-Sub-indicadores

- Afecto
- Conflictos y soluciones
- Expectativas en cuanto al futuro de los hijos/as

Indicador. Tiempo libre

-Sub-indicadores

- Empleo del tiempo libre dentro y fuera del hogar
- Encargado/a de distribuir las actividades
- Actividades más frecuentes
- Disfrute individual o en compañía de otros familiares
- Insatisfacciones o satisfacciones con el disfrute del tiempo libre
- Aspiraciones en esta esfera

Indicador. Representación que posee la familia acerca de sus funciones

- Sus funciones fundamentales
- Sus responsabilidades
- Nivel de satisfacción

Una experiencia transnacional de movilización política: las trabajadoras sexuales de américa latina¹

Jorgelina Loza

Introducción

En el análisis de las experiencias de acción colectiva no suele profundizarse la dimensión simbólica de esos procesos. La exploración de las condiciones de oportunidad política que podrían explicar el surgimiento de las experiencias aparecen escindidas del estudio de la construcción de marcos interpretativos que guían las mismas, y que se transforman, finalmente, en los recursos más sólidos que los sujetos ponen en juego. Nos preguntaremos en las páginas que siguen por los sentidos construidos en una red latinoamericana conformada por mujeres que ejercen el trabajo sexual y luchan por su reconocimiento. Sostenemos que en este proceso organizativo las ideas de región y nación actúan como marcos simbólicos y escalas de acción, posibilitando y restringiendo construcciones colectivas. Aunque la escala global de la acción colectiva no es una característica novedosa de las experiencias organizadas de la región, debemos atender a los

¹ Este trabajo contiene secciones presentadas para su publicación a la Revista Kula (Argentina) y la Revista de la Asociación Argentina de Sociología en 2017.

cambios de sentido que lo global, lo nacional y lo local han sufrido en el devenir histórico.

Los contactos transnacionales permiten a los movimientos sociales locales reconstruir o afirmar lazos identitarios subalternos y establecer vínculos con otros movimientos. Así es que Sonia Alvarez sostiene que fueron los encuentros entre organizaciones feministas de la región los que ayudaron a construir una idea de comunidad feminista latinoamericana “imaginada”, cuyas fronteras están en constante negociación (ALVAREZ, 2003). Esa comunidad imaginada también construyó ideas fuertes acerca de quiénes son integrantes legítimas de la misma y quiénes no, y cuáles son los principios que las definen. Al igual que los criterios de pertenencia de cualquier otra comunidad, estas ideas - funcionando como marcos de significado - se modifican a lo largo de la historia, las pertenencias se redefinen, las identidades se revisan. En un presente de ampliación de las movilizaciones feministas en las naciones latinoamericanas, las trabajadoras sexuales reclaman - de diversas maneras - su inclusión en ese movimiento.

Exploraremos en las páginas que siguen el proceso de construcción política de la Red de Trabajadoras Sexuales de Latinoamérica y el Caribe (en adelante, RedTraSex)². La RedTraSex representa una experiencia de construcción de una red de organizaciones nacionales que tiene alcance latinoamericano, fundada en la pertenencia al trabajo sexual como actividad laboral. Es importante aclarar que si bien nos proponemos un análisis enfocado hacia la dimensión simbólica de la acción colectiva, explorando las representaciones sociales que sus actores construyan sobre la nación y la región, entendemos que no podremos dejar de analizar el contexto de oportunidades políticas,

² Las reflexiones que reúne este trabajo se basan en las ideas provenientes de un trabajo de observación participante realizado entre 2013 y 2016, desde una posición dentro del equipo técnico regional de la RedTraSex. Complementaremos esas observaciones con una revisión documental, centrada en documentos que la RedTraSex ha publicado así como en entrevistas públicas a sus integrantes y bibliografía sobre el tema.

así como la estructuración de esta experiencia de acción colectiva, fundada en los recursos de los que disponen para la acción y las oportunidades que la estructura internacional en que se insertan les brinda. Trabajaremos con una experiencia contemporánea de acción colectiva transnacional que está directamente influenciada por los contextos nacionales de sus componentes, a la vez que recibe el impacto de los acontecimientos regionales e internacionales. También será necesario cargar de densidad histórica a este análisis, a partir de sistematizar la información existente acerca de la trayectoria de la RedTraSex dentro del campo de la lucha de las mujeres, aun cuando las reivindicaciones que la Red postula entren en conflicto con algunos elementos del entramado simbólico histórico que el movimiento de mujeres ha construido y continúa debatiendo (ALVAREZ, 2000).

El proceso de construcción de la RedTraSex

La Red de Trabajadoras Sexuales de Latinoamérica y El Caribe nació formalmente en el año 1997, durante un encuentro de organizaciones de mujeres trabajadoras sexuales que representaban a organizaciones de países de la región y mujeres trabajadoras sexuales no organizadas. Aunque estas mujeres ya tenían contactos previos y conocían sus trayectorias militantes, fue en este encuentro que formalizaron la decisión de conformarse como red regional, construyendo una estructura piramidal que comenzaría por la elección de sus autoridades.

Esta es una característica central de las experiencias de acción colectiva transnacional: la articulación de activistas que provienen de diferentes países y que se reúnen alrededor de objetivos comunes para lograr determinado cambio político y social. La complejidad de estas experiencias radica en que sus integrantes llevan al ámbito internacional o transnacional los repertorios de protesta y formas organizativas que sostienen en el ámbito nacional, a la vez que construyen y reconstruyen marcos de

significado compartidos que dan sentido a la construcción internacional. La escena internacional funciona como un espacio para la exposición de los conflictos, la construcción de vínculos y, a la vez, ejercer presión sobre los Estados nacionales que siguen siendo los interlocutores principales en la mayor parte de los reclamos.

Pero es fundamental conocer las condiciones externas que de alguna manera influyeron en esos encuentros y contactos previos. Marta Lamas (2016) nos llama la atención sobre las características que mostraba en ese momento lo que Sikkink (2003) menciona como la estructura regional internacional de oportunidades políticas, al señalar el grado de avance de las organizaciones de trabajadoras sexuales que habían surgido en Europa y Estados Unidos entre 1975 y 1980. Estas organizaciones entablaron rápidamente contactos entre ellas y constituyeron el Congreso Mundial de Prostitutas, a cuya segunda edición realizada en Bruselas en 1986 asistieron las primeras representantes latinoamericanas. Se trataba de integrantes de Flor de Azalea de Ecuador, la primera organización de mujeres trabajadoras sexuales de América Latina (LAMAS, 2016).

En 1999, las integrantes de la Red en formación decidieron consolidar el organigrama de la estructura que estaban conformando. Surgió entonces la Secretaría Ejecutiva regional, que actualmente se encuentra en Argentina pero va rotando de acuerdo a la residencia de la Secretaria. La Red se compone actualmente de organizaciones nacionales de trece países latinoamericanos y caribeños: Argentina, Bolivia, Chile, Colombia, Costa Rica, El Salvador, Guatemala, Honduras, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Perú y República Dominicana. La cantidad de países que forman parte de la Red ha ido variando a lo largo de su trayectoria.

Cada una de estas organizaciones sumó recursos propios a la construcción transnacional, a la vez que se vio enriquecida por la disponibilidad de nuevos recursos luego de las experiencias de participación en los ámbitos internacional y regional. Las

organizaciones más ligadas a las centrales obreras de sus países (como la organización uruguaya y la organización argentina) contaban con recursos relacionados con formas organizativas asamblearias y repertorios de protesta afines a esos lazos. Por su parte, las organizaciones con experiencia de trabajo en la lucha contra el VIH y la prevención de enfermedades (como las caribeñas), aportaron su experiencia en el intercambio con organismos internacionales que habían desembarcado en la subregión.

La membresía de la RedTraSex se basa en organizaciones nacionales: esto quiere decir que todas las mujeres trabajadoras sexuales que integren la Red, deben estar primero asociadas o incorporadas en organizaciones con base nacional (sin importar si abarcan todo el territorio nacional, ni que estén basadas en las capitales). El requisito de membresía ineludible para esas organizaciones es que deben estar formadas y dirigidas por mujeres trabajadoras sexuales. Es decir, no se aceptan organizaciones que se propongan trabajar con trabajadoras sexuales como población objetivo. La RedTraSex tiene una definición concreta de quiénes son consideradas trabajadoras sexuales, lo cual identifica a organizaciones de mujeres muy específicas como posibles integrantes de la organización regional. Son consideradas mujeres trabajadoras sexuales aquellas mayores de edad que ejercen esta actividad “voluntariamente”³.

Esta definición de quiénes son consideradas trabajadoras sexuales tiene variadas consecuencias en términos de posicionamientos externos. Por un lado, establece una marcada frontera con aquellas mujeres que son forzadas a ejercer actividades sexuales, lo cual para la RedTraSex constituye un claro delito y avalan su persecución y castigo (REDTRASEX, 2016). La explicitación de esta delimitación surge como respuesta a las

³ RedTraSex, “Sobre Nosotras” disponible en <http://www.redtrasex.org/-Sobre-Nosotras-> (último acceso 19/12/2017).

críticas de los feminismos abolicionistas, a la vez que se convierte en una crítica a la criminalización de su actividad, que las trabajadoras sufren bajo la confusión existente entre trata de personas y trabajo sexual.

Las mujeres trabajadoras sexuales que integran las organizaciones nacionales usualmente cuentan con escasas trayectorias políticas previas a su incorporación a esas organizaciones. Existen casos de líderes de organizaciones que han tenido participaciones activas en procesos políticos de sus países, pero en su mayoría se trata de mujeres sin experiencia previa de sindicalización - dadas las características irregulares que su actividad tiene en estos países - que, por lo tanto, van fortaleciendo herramientas de participación política a partir de su involucramiento. Para apuntalar la formación política de sus integrantes, la RedTraSex y sus organizaciones cuentan con equipos técnicos que cumplen explícitamente esta función y que realizan actividades de formación presenciales y hasta virtuales a estos fines. El acompañamiento técnico del activismo no representa una particularidad de la RedTraSex, aunque sí podemos decir que los esfuerzos realizados a estos fines muestran la identificación que la Red hace entre fortalecimiento organizacional y capacidad militante.

Los reclamos de la RedTraSex, traducidos en consignas que pueden aplicarse a casi todos los países que la conforman, se relacionan con el reconocimiento y la regulación del trabajo sexual. Se reconoce el trabajo sexual en cualquiera de sus formas, siempre que sea ejercido por mujeres, por decisión propia y de forma independiente. El único país que integraba la RedTraSex y que no era alcanzado del todo por esta reivindicación es Uruguay, donde el trabajo sexual está reconocido como una actividad laboral con obligaciones y derechos. Sin embargo, las trabajadoras de este país declaran no estar liberadas de riesgos de violencia institucional. Las trabajadoras sexuales de todos los países de América Latina integrantes de la RedTraSex denuncian constantemente ser

víctimas de violencia institucional, ejercida especialmente por las fuerzas de seguridad, pero también por el sistema judicial y el sistema de salud.

El reclamo central de las mujeres que integran la RedTraSex es su exigencia de ser reconocidas por los Estados nacionales a los que pertenecen como sujetas de derechos, es decir como trabajadoras que tienen derecho a acceder a condiciones laborales dignas y a beneficios sociales: vivienda, salud, jubilación y pensiones.

En términos de la construcción de su estructura, la RedTraSex adopta el funcionamiento en red que observamos en muchas experiencias transnacionales contemporáneas, aunque con un contacto cotidiano fluido y una fuerte incidencia de las experiencias nacionales más consolidadas sobre aquellas que aun se encuentran en formación. Las organizaciones nacionales sostienen cierta autonomía en su construcción organizacional, aunque se promueve fuertemente un armado sindical, con delegadas por zonas de trabajo y por delegaciones/estados/provincias y formas assemblearias para la toma de decisiones. Conviven en la RedTraSex formas organizativas tradicionales del campo popular y sindical, con formas que han sido incorporadas a partir del contacto fluido con la escala y el financiamiento internacional.

La dimensión transnacional de la acción colectiva

La escala transnacional de una organización como la RedTRaSex también contribuye a resaltar una regionalidad que es necesario mirar críticamente. Hablando del movimiento regional de mujeres en América Latina, Chen (2004) se pregunta por la ficcionalidad de la apelación regional como la que observamos en la RedTraSex – así como en otras experiencias contemporáneas – dada la diversidad de mujeres que provienen de países y trayectorias tan heterogéneas. La autora se apoya en la

construcción histórica de América Latina como un proyecto europeo, excesivamente romantizado. El problema con la mirada deconstructivista que revisa el proceso de construcción de América Latina como una región cultural es que olvida el impacto que ese proceso ha tenido en quienes sostienen esa identidad. Es más, afirmar la irrelevancia de una identificación con la región latinoamericana desestima el relato de los sectores populares que se aglutinan en torno a una idea de lo regional. Para la RedTraSex, la existencia de la región latinoamericana se funda en la coincidencia de las situaciones de las trabajadoras sexuales de los países que agrupa, más allá de su heterogeneidad – también reconocida, y así lo describen: “Teníamos las mismas necesidades, aunque vivíamos en diferentes países. Teníamos los mismos miedos y padecíamos las mismas injusticias, pero no lo sabíamos. Hasta que nos unimos” (extraído de la carpeta institucional de la RedTraSex, s/f). Esa coincidencia también suma a la construcción transnacional como un recurso disponible para la acción colectiva, que no sólo da un sentido particular a la acción colectiva que se emprende, sino que también configura su ingreso al ámbito internacional. Si hay coincidencia en la situación sobre la cual se reclama, la regionalidad aparece como indiscutible.

Por su parte, la historia de un movimiento latinoamericano de mujeres, con el que la RedTraSex ha tenido distancias y acercamientos, refuerza en las trabajadoras sexuales organizadas la idea de la pertenencia a un espacio que supera las fronteras nacionales. Ese conocimiento de la existencia de movimientos regionales latinoamericanos que las han precedido y que son contemporáneos a la Red, contribuye a consolidar la idea y la intención de pertenecer a lo que Sonia Álvarez llamó una “imagined Latin American feminist community” (ÁLVAREZ, 2000). La participación de representantes de la RedTraSex en encuentros de la sociedad civil feminista (como el Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe y el Encuentro

Latinoamericano de Mujeres, entre otros) les han permitido reforzar y discutir vínculos y pertenencias.

Esa *comunidad latinoamericana imaginada*, se consolida a medida que los sujetos que la experimentan cotidianamente apelan a ella. A nivel global, las experiencias de acción colectiva supranacional como la RedTraSex, instalan una creciente conciencia sobre las inequidades existentes y las violaciones a los derechos humanos al visibilizar la situación en la que se encuentran y denuncian (NASH, 2006). Las oportunidades políticas y culturales no son independientes una de otra, la dimensión cultural interactúa con el esquema de oportunidades políticas (la disponibilidad de financiamiento para acciones que ubican a las trabajadoras sexuales latinoamericanas como población vulnerable), que interviene en la aparición de determinadas formas de acción colectiva (WADA, 2006) y permite la consolidación de marcos de sentido, como la idea de región, que resultan centrales para la existencia de la organización.

Si bien sus intercambios con el movimiento feminista (no carentes de conflictos) se centran sobre todo en las posturas respecto del trabajo sexual, atraviesan también discusiones acerca de su vinculación con organismos internacionales y cooperación internacional. También podemos señalar, junto con Chen (2004), que fue este contexto de inserción de la sociedad civil en el ámbito internacional lo que abonó las condiciones de posibilidad para que surgieran actividades transnacionales entre organizaciones de mujeres de América Latina, llevando a la organización de los encuentros feministas, la creación de las redes regionales y la coordinación de las campañas transnacionales (CHEN, 2004).

Pero las experiencias de visibilización global de reclamos, a través de las cuales se instalan temas o problemas que se aplican a más de un contexto nacional, no dejan de estar relacionadas de manera directa con lo que sucede dentro de cada Estado Nación. La identidad nacional muchas veces es el eje de organización de las redes de movilización transnacional y el criterio de representación

en las organizaciones internacionales. En la RedTraSex las referencias nacionales no dejan de tener importancia, continúan siendo referencia identitaria para la diferenciación entre compañeras, y la diversidad es una cualidad que se resalta y celebra. Las redes transnacionales superan las fronteras o límites culturales y políticos, sin dejarlos de lado, para adherir a preocupaciones más amplias (BRUBAKER y COOPER, 2002).

Cunningham (2002) nos advierte que los análisis de la acción colectiva transnacional y el énfasis en las posibilidades de hibridación cultural que el mundo globalizado propone, corren el riesgo de dejar de lado al Estado Nación como un actor central en la aparición de instancias de acción colectiva. Los Estados participan de la construcción, a través de sus políticas e intercambios, de los contenidos de los reclamos de los actores involucrados en movilizaciones colectivas. Los actores involucrados en instancias globales o transnacionales no dejan nunca de lado su pertenencia a un Estado nación específico, hacia el que sus reclamos son dirigidos y que funciona como el ámbito donde esas problemáticas deberán ser resueltas (KEARNEY, 2008).

La superación de fronteras nacionales que lo transnacional pareciera proponer, desde un espacio que se podría suponer continuo, no deja de aludir a la existencia de esos límites, al menos por su negación (LONDON, 2008). Afirmar la centralidad de los Estados nación en la conformación de instancias transnacionales de movilización colectiva es dar cuenta de la relevancia de las oportunidades políticas en la construcción de nuevas configuraciones culturales. Sin embargo, es la construcción de marcos culturales compartidos lo que mantiene a las redes transnacionales funcionando, e influye de manera directa en el modo en que los actores establecen sus reclamos. Las oportunidades políticas y culturales no son independientes una de otra, y la dimensión cultural interactúa con el esquema de oportunidades políticas que interviene en la aparición de determinadas formas de acción colectiva (WADA, 2006). Aquí las

identidades locales entran en disputa, aunque podemos preguntarnos si pierden fuerza o se superponen con otras identidades que se construyen desde estos reclamos globales e intercambios regionales, y que cuestionan la relevancia del territorio como un lugar unidimensional (HIERNAUX-NICOLAS y ZARATE VIDAL, 2008). Las redes de acción colectiva ubican en un lugar central a los valores, las ideas y las estrategias políticas comunes que logran construir y es en este sentido que podemos comprender los esfuerzos de la RedTraSex en la formación política de sus integrantes. Según Keck y Sikkink (1998) es la relevancia de los valores compartidos en estas construcciones la que ha provocado la falencia del análisis académico en el tema.

Los esfuerzos de la RedTraSex pueden ordenarse en tres actividades principales: el fortalecimiento o consolidación de sus organizaciones nacionales, la visibilización de la situación de las mujeres trabajadoras sexuales y la articulación con otras organizaciones. En el ámbito internacional y regional, la RedTraSex se vincula con organismos internacionales, centrales regionales de trabajadores, otras redes similares y organizaciones afines, siendo este el aspecto más relevante del trabajo transnacional. En el ámbito nacional, cada organización articula con organizaciones de mujeres, de trabajadores (incluidos sindicatos) y grupos políticos, con resultados dispares en cada caso nacional.

Las primeras apariciones visibles de la RedTraSex fueron en el ámbito feminista y en el campo de la lucha contra el VIH. En ambos, sus posturas encontraron y aun encuentran posiciones opositoras que rechazan sus reclamos casi con la misma energía que las militantes de la Red los sostienen. La visibilidad de la Red ha crecido exponencialmente en los últimos años, gracias a sus cada vez más frecuentes apariciones en ámbitos internacionales y la construcción de alianzas en el campo de la salud y la lucha contra la discriminación.

Las vinculaciones que la RedTraSex construye nos permite referirnos a un debate dentro del feminismo latinoamericano de las últimas décadas. La polémica contrapositiona a experiencias de acción colectiva que resaltan la autonomía de sus organizaciones respecto del aparato estatal, y por el otro a quienes adoptan una postura más institucionalista y reclaman la inclusión de espacios propios en el Estado y la sociedad civil (ÁLVAREZ, 2000; VARGAS VALENTE, 2005). Este debate no es exclusivo de los movimientos feministas sino que se trasluce al resto de las experiencias de acción colectiva. Sin embargo, es en el recorrido del movimiento feminista donde se señala claramente esta discusión, vinculada sin dudas al contexto político de fines de siglo XX en el que muchos de esos reclamos históricos lograron acceder a la esfera estatal nacional e, incluso, a la esfera global. La posición más autonomista parece definirse desde la defensa de las prácticas primigenias, alimentando una fuerte política de identidades y negando la posibilidad de negociar con lo público político. La otra posición parece asumir la importancia de negociar con la sociedad y el Estado, y se distancian de la postura autonomista en tanto reclaman la construcción de claros espacios feministas en las sociedades civiles, sostienen una política de alianzas con esas esferas y otorgan prioridad central a las negociaciones con los Estados. Esta corriente incluye a feministas que directa o indirectamente incursionaron en los espacios de negociación público político en los niveles nacionales y global, en las diferentes conferencias mundiales temáticas que reforzaron su participación desde la década de los '80. Álvarez (2003) confirma la ampliación de la participación de mujeres en cargos gubernamentales a fines del siglo XX, cuando parte de los reclamos de las feministas latinoamericanas de las décadas anteriores fueron incorporadas a la agenda política de los Estados.

Las analistas de la cuarta oleada del feminismo latinoamericano (MATOS y PARADIS, 2013), la del feminismo estatal participativo, son críticas de los alcances de esas

experiencias organizadas. El incremento del financiamiento internacional permitió a muchas organizaciones fortalecer sus estructuras, pero al mismo tiempo dio a esas experiencias un cariz fuertemente técnico, que cumplía con los requisitos de los financiadores y que transformaba reclamos políticos en actividades y proyectos. Esa identidad híbrida de las organizaciones feministas trajo la pregunta sobre la representación y sobre el espacio de la militancia. Pero el camino de la RedTraSex fue inverso, ya que su acercamiento al feminismo es contemporáneo a su fortalecimiento organizacional por financiamiento externo, a la vez que apuntalado por la visibilización de feminismos contrahegemónicos.

Esto quizás explica que la RedTraSex no cuestione su autonomía en relación al Estado. La autonomía que las trabajadoras sexuales reclaman se refiere a la posibilidad de poder ejercer el trabajo sexual sin la existencia de jefes o dueños de espacios de trabajo, especialmente varones, pero no refiere a un alejamiento del aparato institucional del Estado. Incluso podemos pensar que fue el proceso de institucionalización de la Red lo que le permitió consolidarse como una organización transnacional y fortalecer las organizaciones nacionales que la integran, a la vez que abrió su disponibilidad para la cooperación internacional y la participación en organismos internacionales. La *ongeización* no fue un problema para la Red, como sí lo es para el movimiento feminista, donde la institucionalización se entiende muchas veces como falta de autonomía o de radicalidad.

La RedTraSex es fundamentalmente una experiencia transnacional de movilización de reclamos por el cumplimiento de derechos y, aun más, por la legitimidad de ese reclamo. El lema que sus integrantes adoptaron en 2014 e imprimieron en remeras, banderas y carteles, da cuenta de una afirmación que aun busca que algunos sectores se den por enterados: “la legitimidad la tenemos, la legalidad la exigimos”. Si bien este mensaje está dirigido al reconocimiento de la actividad como un trabajo (y al acceso, entonces, a los derechos laborales que otros trabajos

obtienen), su interpretación puede extenderse a otros sectores con los que la RedTraSex interactúa y construye canales de diálogo, como los movimientos sindicales y de mujeres.

No podríamos afirmar que la RedTraSex se haya considerado a sí misma como una organización feminista, o al menos inscripta en las luchas feministas, desde sus comienzos. Esta pertenencia parece haber nacido, más bien, como parte de un proceso histórico en el que se ha ido construyendo la identidad de la organización. De hecho, asistimos en el presente a la intensificación del debate entre las mujeres trabajadoras sexuales y los movimientos feministas, en un contexto que marca claras oportunidades políticas: el movimiento de mujeres parece ser el más activo del presente latinoamericano, ampliando su agenda y repertorio de protesta, y desarrollando actividades con visibilidad regional e internacional. En ese contexto, la organización argentina AMMAR (Asociación de Mujeres Meretrices de la Argentina, integrante de la RedTraSex) instala la pelea por su identificación con ese contexto, posicionándose dentro de un movimiento amplio y diverso al nombrarse como “putas feministas”.

América Latina como sentido de pertenencia y escala de acción

Las experiencias de acción colectiva de alcance transnacional ponen en práctica mecanismos de construcción de un sentido común (MATO, 2003), que impactan de manera directa en la posibilidad de construcción de una identidad colectiva (MELUCCI, 1991, ALVAREZ y otros, 2000). Las organizaciones que confluyen en las redes transnacionales trabajan fuertemente en la construcción de marcos de sentidos comunes, que habilitan una interpretación compartida de los problemas comunes (CHEN, 2004). Keck y Sikkink (1998) nos dicen que la construcción de marcos cognitivos es un componente esencial de las estrategias políticas de estas redes puesto que al carecer de poder *tradicional*, tienen que usar el poder de las ideas, la información y las

estrategias para alterar la información y los contextos valorativos en los que los Estados toman decisiones. Se requiere algún grado de identificación colectiva, aun cuando esa identidad no implique una importancia mayor a la de las otras identidades de los actores (SIKKINK, 2003).

Es pertinente entonces el interrogante acerca de la interrelación entre estas configuraciones culturales, la nación y la región; así como el impacto que tiene la negociación de significados que desarrollan los actores involucrados en estas redes, sobre los significados precedentes. Keck y Sikkink han comprendido la relación entre esos sentidos como el efecto *boomerang* del modelo de influencia (2003), resaltando la reconstrucción de representaciones sobre lo nacional que sucede una vez que los actores se involucran en la escala supranacional. La RedTraSex se consolida desde su creación como una organización transnacional con alcance regional, cuya razón de ser tiene que ver con el reclamo por las condiciones laborales de un grupo determinado y específicamente definido, como ya dijimos, por la misma Red: las mujeres trabajadoras sexuales de América Latina y el Caribe. Pero como ya dijimos, las experiencias de visibilización global de reclamos, a través de las cuales se instalan temas o problemas que se aplican a más de un contexto nacional, no dejan de estar relacionadas de manera directa con lo que sucede dentro de cada Estado nación. De todos modos, nos advierte Friedman que ese efecto no es automático, ya que los contextos nacionales median en el traslado de resoluciones del ámbito internacional de modo que hasta invierten los acuerdos o entendimientos logrados en los foros regionales (FRIEDMAN, 2009).

Lo regional aparece, incluso en la RedTraSex, como una instancia que está por construirse o definirse, y pareciera ser en lo regional donde los sectores marginados - por clase, por género, por razones étnicas, etc.- encuentran un espacio de encuentro que se pretende horizontal y un espacio para la construcción de una comunidad sobre nuevas premisas. Es por ello que lo que sustenta

la regionalidad de estas experiencias es la coincidencia, y no la pertenencia formal a un espacio social y político. Almudena Cabezas (2014) nos hace reflexionar sobre la relevancia de la acción colectiva transnacional, afirmando que esas experiencias forman parte de la construcción de la región. Es el espacio donde construir alternativas organizativas bajo premisas que están por definirse y que incluyen alternativas horizontalistas y de reconocimiento de las diferencias.

Las experiencias transnacionales que emergieron en América Latina usualmente destacan la referencia a su pertenencia regional y podemos pensar que, a partir de ellas, la escala regional se afianza en el presente. Suponen la existencia de una regionalidad que agrupa de modo atemporal y casi esencialista a las naciones que la integran. Así, el espacio regional aparece como una unidad política capaz de intervenir en luchas por el poder y los recursos simbólicos. Las voces que intervienen en la definición y el debate, de todos modos, han cambiado y se han ampliado: se incluyen indígenas e inmigrantes, grupos campesinos y suburbanos, y provenientes de poblaciones que quedaban históricamente al margen de las identificaciones.

La escala regional le permitió a la RedTraSex obtener recursos financieros pero, más importante aun, consolidar un reclamo que grupos organizados de mujeres sostenían en sus países. Han ganado visibilidad, experiencia y capacidad de decisión gracias a su interacción con organismos internacionales como la Organización de Estados Americanos (OEA), la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), la Organización de Naciones Unidas (ONU), el Fondo Mundial de Lucha contra el Sida, la Malaria y la Tuberculosis (Global Fund) y, mas recientemente, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH). También se destacan los vínculos con redes de la sociedad civil, como la Alianza Internacional (International HIV/AIDS Alliance), entre otras. La interacción entre las pertenencias que mencionábamos al comienzo de estas páginas les

permite volver - como en el efecto *boomerang* que mencionaban Keck y Sikkink (2003) - sobre los espacios nacionales con la exigencia de ser consideradas parte de grupos que lideran los cambios en el presente de esas comunidades: sindicatos y grupos de mujeres.

El intercambio con estos organismos internacionales corresponde también a un cambio en las formas de la política, dado que la participación en las instituciones mencionadas ha permitido a las redes transnacionales impulsar demandas específicas. Luego de lograr cierto acuerdo internacional, se ejerce presión sobre las políticas regionales y nacionales, no sin el traslado de ciertas nacionalidades globales sobre las redes transnacionales (BUTALE, 2017).

En efecto, las integrantes de la RedTraSex se comprenden parte de una construcción social más amplia, de la que exigen una participación, especialmente en el ámbito nacional. Ser reconocidas como trabajadoras será posible cuando sea reconocida su pertenencia a la sociedad nacional, al menos al sujeto colectivo que encarna la voluntad de la nación: el pueblo.

“Nuestra lucha se enmarca dentro de las luchas populares porque somos parte del pueblo y compartimos las mismas problemáticas que todas aquellas personas que sufren la represión, la discriminación, la marginación y la violación de sus derechos.”
(Carpeta Institucional de la RedTraSex, s/f)

La pertenencia a los sectores populares que estas mujeres refieren parece confirmarse por la coincidencia de las experiencias de maltrato que han sufrido. Afirmar esta conciencia de clase, así como su identidad de género, les permite identificarse con los grupos trabajadores y con los sectores relegados históricamente de la sociedad, pero a su vez constituirse como protagonistas de la construcción de su comunidad:

“Somos mujeres luchadoras que buscamos ampliar nuestras libertades, reivindicamos una sociedad más justa e igualitaria, libre

de violencia, sin estigma ni discriminación.” (Carpeta Institucional de la RedTraSex, s/f)

Una comunidad nacional con esas características es la que podría albergar la legitimación del trabajo sexual como una actividad laboral. Sin embargo, la ausencia en ese proyecto nacional es lo que permite extender esa intención de construcción de una comunidad inclusiva hacia el territorio regional. Aquí es donde es posible observar lo que podría pensarse como un valor agregado de las experiencias de acción colectiva transnacional. Si bien las redes deben ser reconocidas como importantes oportunidades para el intercambio de información y recursos, el fortalecimiento de repertorios de protesta y la difusión de la cooperación internacional, sería un tanto miope señalar que es eso lo único que estos colectivos comparten. La escala internacional aparece aquí como una construcción simbólica, como un espacio de encuentro, pero también como un horizonte de acción.

Además de la construcción de una fuerte identidad latinoamericana, la RedTraSex se propone formar parte de un amplio movimiento teórico y político con el que sostiene una historia no lineal de vínculos y pertenencias: el movimiento de mujeres de América Latina. Sin dudas el movimiento transnacional más activo del presente regional, encontramos en estas movilizaciones a diversas experiencias colectivas y una multiplicidad de miradas acerca de cuáles deben ser los reclamos y principios aglutinadores. La vinculación entre la RedTraSex y las corrientes feministas del movimiento de mujeres ha atravesado etapas de mayor cercanía, apoyo y conflicto. Resulta interesante analizar la relación entre la Red y el movimiento de mujeres especialmente a la luz del reclamo de las trabajadoras sexuales de ser consideradas integrantes del feminismo latinoamericano. Las integrantes de la RedTraSex se involucran así en un intenso proceso de definición política del trabajo sexual en el marco de la historia del feminismo latinoamericano.

Los vínculos con el movimiento de mujeres

En los últimos años, las integrantes de AMMAR (organización argentina integrante de la RedTraSex) parecen haber incluido a un nuevo interlocutor a sus reclamos: el movimiento feminista. La intención de visibilizar las condiciones en las que se ven obligadas a ejercer su actividad se vincula con la falta de acciones políticas en esa dirección, la ausencia del tema en los grandes medios de comunicación y la invisibilización que realiza el feminismo abolicionista (Marisol Andrés en Escritura Feminista, 20 de marzo de 2017⁴). El reclamo por el reconocimiento de las trabajadoras sexuales como parte del movimiento feminista latinoamericano no es original de la organización argentina, ya que la RedTraSex en tanto instancia regional ha mostrado esfuerzos por dialogar con referentes del feminismo. Esos esfuerzos, sin dudas, han tomado un nuevo impulso a partir de la incorporación a AMMAR de activistas que se reconocen feministas.

El lema de *Putas Feministas* propone la construcción de una nueva categoría política y afirma con fuerza que no existe contradicción entre instancias que parecían no encontrarse: las mujeres trabajadoras sexuales, en tanto actividad específica, y el feminismo, en tanto corriente ideológica. Esa postulación aparecía como falsa en la interpretación abolicionista del trabajo sexual, hegemónica dentro del feminismo latinoamericano, que entiende al trabajo sexual como prostitución, resaltando la condición de explotación de las mujeres por hombres que comercian con sus cuerpos e imponen prácticas sexuales. El lema que AMMAR postula y que utiliza como categoría identitaria, sin dudas se aleja de ese enfrentamiento entre trabajo sexual y feminismo, rescatando la existencia de feminismos diversos y con interpretaciones

4 Ver <https://escriturafeminista.wordpress.com/2017/03/17/orgullo-y-prejuicio-trabajo-sexual-autonomo/>

contrapuestas. Podemos pensar que, de ese modo, la organización argentina visibiliza el reclamo de la organización regional por ser tenidas en cuenta entre las demandas feministas de las mujeres latinoamericanas.

Es necesario aclarar que no debe leerse a la postura de la Secretaría Ejecutiva de la RedTraSex como un reflejo inmediato de los posicionamientos de las organizaciones nacionales que integran la red regional. Resaltamos en este apartado las interrelaciones entre las escalas nacional y regional incluso al interior de la red, a partir del crecimiento de una posición de acercamiento al movimiento feminista latinoamericano. Explorar las acciones regionales de la RedTraSex no implica, en nuestro enfoque, considerar a la organización como una construcción homogénea y carente de demandas y opiniones diversas. Como mencionamos en las páginas anteriores, las organizaciones nacionales sostienen cierta autonomía en su construcción organizacional. Conviven en la RedTraSex, entonces, formas organizativas tradicionales del campo popular y sindical, con formas que han sido incorporadas a partir del contacto fluido con la escala y el financiamiento internacional.

El impulso de acercamiento al feminismo latinoamericano parece incorporar el reclamo por la libertad de ejercicio de la sexualidad, bandera sostenida por el feminismo radical de fines del siglo XX, a los reclamos sindicales, por derechos laborales, que la RedTraSex sostiene desde su creación. Los contactos con el feminismo latinoamericano, la autoidentificación como putas y feministas van dando resultados concretos: las trabajadoras sexuales fueron incluidas por primera vez en el manifiesto leído en la conmemoración del Día Internacional de la Mujer (8 de marzo) en Argentina.

Analizar la vinculación entre las luchas por la reivindicación del trabajo sexual y el feminismo en América Latina puede servirnos para entender la inserción actual de la RedTraSex en un movimiento con corrientes diversas. Puede servirnos para

entender los devenires no lineales de una organización transnacional y su fuerte vinculación con el contexto político en el que se desarrolla y que también construye. Entender a la RedTraSex como partícipe de la construcción del movimiento de mujeres latinoamericanas implica suponer que el vínculo histórico con las feministas de la región no puede explicarse solamente por la hegemonía de las posturas abolicionistas en el mismo, sino también por las características propias de la organización.

Para Vargas Valente (2005), la regionalización del feminismo comienza en 1981 con la creación de los Encuentros Feministas Latinoamericanos. Estos encuentros surgen de contactos previos entre mujeres activistas, y fueron un elemento importante en la regionalización de los procesos políticos que el feminismo encabezaba. La década de 1990 muestra un aumento de las organizaciones feministas – lo que Sonia Alvarez ha llamado *ongeización* del movimiento de mujeres (ALVAREZ, 1997) – que intervinieron en los procesos políticos nacionales e internacionales. Como mencionamos en el apartado anterior, la apertura de los organismos internacionales a la participación de la sociedad civil fue fundamental para la profundización del acceso de las organizaciones al escenario regional, así como para construcción de nuevas estrategias de incidencia y el reforzamiento de lazos transnacionales. A partir de entonces, “las feministas comenzaron así a ser actoras fundamentales en la construcción de espacios democráticos de las sociedades civiles, regionales y globales” (VARGAS VALENTE, 2005, p. 138), con la consiguiente profesionalización de algunos de los ámbitos tradicionalmente ligados a los reclamos de los movimientos de mujeres, como los derechos sexuales y reproductivos.

Es en la misma época donde los Estados crearon instituciones gubernamentales de temas relacionados con las mujeres y se incrementaron las leyes sancionadas al respecto. Vargas Valente menciona cierta exigencia global para la inclusión de sensibilidad de género en el modelo estatal, lo que impulsó a los

Estados a consultar y dialogar con organizaciones de mujeres, locales e internacionales. En este contexto de oportunidad política, la creación de redes transnacionales de mujeres encuentra un espacio de participación que rápidamente se hace propio.

Las redes transnacionales representan lazos de solidaridad que se insertan en el nivel global a medida que acrecientan su presión por cambios dentro del ámbito doméstico. Las redes de acción colectiva transnacional intentan superar las fronteras del Estado Nación para proponer una visión global o regional que pareciera aparecer como naturalizada entre sus integrantes, y así presentar una visión alternativa a la de los sectores dirigentes y que será el fundamento de sus principales argumentos de lucha (ALVAREZ, 2003). En este proceso, las fuerzas locales y globales son mutuamente constitutivas. Los contactos transnacionales permiten a los movimientos sociales locales reconstruir o afirmar lazos identitarios subalternos y establecer vínculos con otros movimientos.

A modo de cierre

Estas páginas son producto de una aproximación cotidiana a la dinámica transnacional de la RedTraSex. Desde un rol de observadora privilegiado pude tomar nota de las dinámicas regionales y nacionales de esta experiencia de acción colectiva, así como de la interacción entre estas escalas.

Aun es incipiente el análisis de la interacción entre diversos niveles políticos al interior de las experiencias de acción colectiva organizada. En las páginas precedentes, esbozamos algunas ideas sobre la interacción entre las redes transnacionales de acción colectiva y los organismos internacionales. Si bien el apoyo de estos últimos a las organizaciones de la región en el pasado reciente permitió, como en el caso de la RedTraSex, consolidar su estructura y favorecer el encuentro cara a cara entre sus integrantes, resta pensar el impacto de ese apoyo en términos de

fortalecimiento organizacional. Es en ese sentido que puede entenderse la crítica de algunos autores que se enfocan en la creación de reclamos globales a partir de la participación en organismos internacionales, en detrimento de la capacidad autónoma de ejercer política de cada una de esas experiencias colectivas.

La historia de la RedTraSex en tanto red transnacional difícilmente pueda pensarse sin su llegada a los organismos internacionales de lucha contra el VIH, de promoción de derechos laborales y derechos de las mujeres, así como organismos gubernamentales regionales. El futuro de la organización permitirá reflexionar sobre el impacto de las políticas de los organismos internacionales en la construcción de la red en tanto actor político transnacional autónomo.

Pero la RedTraSex también se constituye como una expresión colectiva del campo popular, en el que dialoga con expresiones de lucha por derechos laborales así como con el activo movimiento de mujeres latinoamericano. El movimiento de mujeres de la actualidad incluye una diversidad de espacios para la participación entre pares, y la particularidad de cada espacio puede llegar a funcionar como un cierre a intercambiar opiniones y experiencias con los demás (VARGAS VALENTE, 2004). Al mismo tiempo, la vinculación con un movimiento tan diverso e histórico, que ha conseguido institucionalizar sus reclamos e incorporar muchos de ellos a una agenda de derechos civiles (con las limitaciones que eso supone), funciona como un apoyo fundamental para un reclamo como el del trabajo sexual, que afirma su legitimidad pero que aun lucha por construirla entre las que considera sus pares. La RedTraSex identifica su búsqueda de reconocimiento legal con la lucha contra la subordinación e invisibilización de las mujeres, y de esa manera amplía sus alianzas, a la vez que evidencia los alcances de un sistema bajo dominio patriarcal.

Este último punto refiere sin dudas a un camino por construirse, que no está exento de conflictos y ambigüedades. La ampliación del reclamo de la RedTraSex a la conquista de derechos sobre la sexualidad requerirá trabajar fuertemente un marco de sentido sobre el patriarcado y la posibilidad del ejercicio del trabajo sexual por fuera de las normas de este sistema.

Bibliografía

- ALVAREZ, S. **Translating the global effects of transnational organizing on Latin American feminist discourses and practices.** *Meridians: A journal of Feminisms, Race, Transnationalism*. Vol. 1, Núm. 1: 29-67. 2000.
- ALVAREZ, S. et al. **Encontrando os feminismos latino-americanos e caribenhos.** *Revista Estudos Feministas* N° 2, Vol. 11: 541-575. 2003.
- ANDRÉS, M. **Orgullo y prejuicio: trabajo sexual autónomo.** *Escritura Feminista*. Disponible en <https://escriturafeminista.wordpress.com/2017/03/17/orgullo-y-prejuicio-trabajo-sexual-autonomo/> (último acceso: 19 de abril de 2017). 2017.
- Brubaker, r. y Cooper, f. **Más allá de la identidad.** *Apuntes de Investigación* N°7, Buenos Aires. 30-67. 2002.
- BUTALE, C. **Género y globalización. Una mirada desde el Sur global.** Nueva Sociedad, nro. 271, septiembre-octubre 2017. 141 - 149. 2017.
- CHEN, Y.Z. **De los encuentros feministas a las campañas transnacionales: surgimiento y desarrollo de los movimientos transnacionales de mujeres en América Latina.** *Revista de Estudios de Género La Ventana*. Núm. 20: 267-292. 2004.
- Cunningham, H. **Society Transnational Social Movements and Sovereignities in Transition: Charting New Interfaces of Power at the U.S.-Mexico Border.** *Anthropologica*, 44(2), Canadian Anthropology Society: 185-196. 2002.

- Eckstein, S. **Poder y protesta popular en América Latina**. Eckstein (coord.) *Poder y protesta popular: movimientos sociales latinoamericanos*. Ciudad de México: Siglo XXI. 15 - 75.
- FRIEDMAN, E. **Re(gion)alizing Women's Human Rights in Latin America**. *Politics & Gender*, 5: 349-375. 2009.
- Hiernaux-Nicolas, D. y Zarate Vidal, M. **Introducción**. Hiernaux y Zarate (eds) *Espacios y transnacionalismo*. UAM Iztapalapa: México. 9 - 22. 2008.
- Kearney, M. **Lo local y lo global: la antropología de la globalización y el transnacionalismo**. Hiernaux y Zarate (eds) *Espacios y transnacionalismo*. UAM Iztapalapa: México. 51-88. 2008.
- KECK, M. y SIKKINK, K. **Activists beyond borders: advocacy networks in international politics**. Cornell: Cornell University Press. 1998.
- LAMAS, M. **Feminismo y prostitución: la persistencia de una amarga disputa**. *Debate Feminista*, vol 51: 18 - 35. 2016.
- Lindón, A. **De espacialidades y transnacionalismo**. Hiernaux y Zarate (eds) *Espacios y transnacionalismo*. UAM Iztapalapa: México. 119 - 156. 2008.
- MATO, D. **Actores sociales transnacionales, organizaciones indígenas, antropólogos y otros profesionales en la producción de representaciones de 'cultura y desarrollo'**. Mato (coord.) *Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización*. Caracas: UCV. 2003.
- MATOS, M. y Paradis, C. **Los feminismos latinoamericanos y su compleja relación con el Estado: debates actuales**. *Íconos*. Num. 45 - septiembre. Quito. 91-107. 2013.
- MELUCCI, A. **La acción colectiva como construcción social**. *Revista Estudios Sociológicos*, Volumen IX Número 26. México: Colegio de México. 357-364. 1991.
- NASH, J. **Introduction: Social Movements and Global Processes**. Nash (ed.) *Social movements: an anthropological reader*. Oxford: Blackwell Publishing. 1 - 28. 2006.

REDTRASEX. **Carta abierta a nuestras compañeras feministas**. Publicado el 25 de junio de 2016. Disponible en <http://www.redtrasex.org/spip.php?article2369> (último acceso: 19 de abril de 2017). 2016.

REDTRASEX. **Carpeta institucional**. Publicación propia con apoyo de Global Fund y Alianza Internacional. s/f.

SIKKINK, K. **La dimensión transnacional de los movimientos sociales**. Jelín, E. (comp.) *Más allá de la nación: las escalas múltiples de los movimientos sociales*. Buenos Aires: Libros del Zorzal. 331 - 335. 2003.

VARGAS VALENTE, V. **Los feminismos latinoamericanos en su tránsito al nuevo milenio. Una lectura político-personal**. Mato, D. *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Caracas: CLACSO/FaCES/UCV. 2005.

WADA, T. **Claim network analysis: how are social protests transformed into political protests in Mexico?**. Basch, Glick Schiller, y Szanton Blanc. *Nations unbound: transnational projects, postcolonial predicaments, and deterritorialized nation-states*. Gordon and Breach: Amsterdam. 95 - 111. 1994.

Filosofia, feminismo e interseccionalidade: sobre a necessidade das utopias

Flávia Carvalho Chagas

“Eu realmente penso que utopia é quando a gente se move em novas direções e visões. Utopia no sentido de que precisamos de visões para nos inspirar e ir para frente. Isso tem que ser global. Precisamos achar um modo de dar conta e saber como vamos interligar nossas lutas e visões e chegar a algumas conclusões sobre como desenvolver novos valores revolucionários e, principalmente, como desatrelar valores capitalistas de valores democráticos.”

Angela Davis

Mesmo com todas as conquistas do movimento de mulheres pelo mundo afora desde, pelo menos, fins do século XVIII com a reivindicação de direitos políticos e civis, como, por exemplo, o sufrágio universal, ainda milhares de mulheres encontram-se suscetíveis às mais variadas formas de vulnerabilidade.

Não obstante, é bastante comum afirmações de que o tema das mulheres, ou ainda, que a nossa ausência e o nosso silenciamento já foi, de fato, um problema social e político, mas que já encontra-se ultrapassado e superado, na medida em que, agora, em países democráticos, as mulheres têm direitos políticos e civis, ocupam cargos em administrações públicas, universidades,

escolas, empresas, além de contarmos com cotas nos partidos políticos¹.

Mas quando nos deparamos com a realidade que nos cerca, por um lado - em que: 1) milhões de mulheres e famílias indígenas, camponesas e quilombolas são expulsas de seus territórios nativos, 2) se naturaliza o assassinato e o encarceramento racista e genocida da juventude negra, 3) milhões de pessoas sofrem com as guerras entre os impérios mundiais tendo que deixar as suas comunidades, nações, cultura, ritos, costumes, língua na luta pela sobrevivência; 4) milhões de pessoas sofrem e resistem à LGBTT fobia², lutando contra crimes de ódio, só para citar algumas das mais variadas formas de violências e situações de extrema vulnerabilidade e, por outro, quando atentamos para perspectivas teóricas de filósofas, intelectuais e ativistas como Angela Davis, Bell Hooks, Audre Lorde, Lélia Gonzáles, Sueli Carneiro, Yunderkys Espinosa, Rita Segato, Vandana Shiva, expoentes do *black feminism*, do feminismo descolonial³ e do ecofeminismo, respectivamente, percebemos o quanto a questão do feminismo é imprescindível, não apenas enquanto instrumento prático-ativista de transformação social como também como ferramenta crítica capaz de oferecer-nos um guia de um novo projeto civilizatório.

¹ Tudo isso, dizem alguns e algumas, pode ser comprovado com a visibilidade de grandes políticas e intelectuais, reconhecidas internacionalmente pelo competente trabalho que desenvolvem, como a escritora nigeriana Chimamanda Adichie, a filósofa Judith Butler ou Ellen Johnson Sirleaf (presidente da Libéria), primeira mulher a ser eleita como chefe de estado em um país africano.

² Podemos citar, ademais, outras formas em que as mulheres estão em situação de extrema vulnerabilidade, como, por exemplo: tais como: mulheres faltantes na Índia, impossibilidade de exercer autonomamente a própria liberdade, práticas desumanas e degradantes como a mutilação genital feminina e o estupro corretivo, extermínio dos povos, infanticídio de meninas/crianças em sociedades de castas, violência doméstica, mortes por falta de um sistema público de saúde, estupro e violência sexual, superexploração do trabalho em países periféricos, casamento prematuro como meio de garantir a segurança econômica..!

³ Cf. a seguinte coletânea sobre o feminismo descolonial: NAVAZ, Liliana; CASTILLO, Rosalva (eds). *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*, 1994. Sobre qual é a melhor tradução para o português, a saber, se “decolonial” ou “descolonial”, deixo para o leitor fazer o próprio exercício exegético-político tendo em vista que, por um lado, não sou “especialista” no tema a ponto de poder me posicionar, e, ademais, já participei de debates sobre tal questão, sendo o termo “descolonial” aceito como mais apropriado por pesquisadoras e ativistas negras.

A partir destas breves considerações, o objetivo deste *paper* consiste em reconstruir alguns aspectos da justificação que o feminismo interseccional – a partir do recorte feito pelo *black feminism* com Angela Davis e Bell Hooks, principalmente- e do feminismo descolonial ou “feminismos do sul”, oferecem como um guia alternativo para questionar, repensar e revisar os diferentes discursos feministas tendo em vista a exigência de novas utopias como meio de crítica e de transformação social, política e econômica a partir de uma epistemologia que reconheça e reivindique direitos e liberdades às ontologias que vem sendo reiteradamente negadas a sua subjetividade e re-existência, a saber, às mulheres e comunidades negras, indígenas, camponesas, trabalhadoras, lésbicas, profissionais do sexo, trans, queers.

Tal reconstrução teórica tem como fio condutor da argumentação as críticas que tais perspectivas epistemológicas acumulam na elaboração do seu projeto feminista entendido como aquele capaz de apontar para um novo horizonte civilizatório a partir de princípios de justiça que extrapolem as concepções clássicas, tanto liberais, como as contratualistas.

Tais perspectivas feministas, a saber, o feminismo negro e descolonial apontam a necessidade deste novo giro ou revolução epistemológica enquanto instrumento crítico interno ao próprio discurso feminista, em geral, e, em particular, ao feminismo branco hegemônico, tendo em vista a tendência deste último em criar estratégias para a homogenização das exigências e reivindicações das mulheres, tornando-se, assim, um movimento não muito distante da misoginia instalada no *status quo*.

Com efeito, é preciso notar o tipo de justificação do discurso feminista interseccional e descolonial enquanto potencial no campo do ativismo político na construção de um novo horizonte civilizatório, por um lado, e por outro, por desafiar uma lógica contraditória, sectária, excludente e não solidária presente no feminismo burguês hegemônico, a saber: enquanto muitas mulheres colocam o obstáculo para se colocar num lugar de fala

que não é seu (aqui, no caso do discurso do feminismo de cor⁴), a ideia de interseccionalidade pretende ir além desta lógica segregacionista e excludente ao propor, justamente, através de figuras teóricas como a da sororidade (*sisterhood*), da solidariedade e da interseccionalidade, a necessidade das mulheres pensarem a si mesmas enquanto coletividade⁵ sem que se percam as suas particularidades e diferenças.

Além da importância de figuras como a solidariedade e a sororidade, como chama a atenção Angela Davis, surge uma outra questão, a saber, a questão da responsabilidade. Assim, se ainda há poucas mulheres negras em cargos de professoras universitárias, como nós podemos fazer com que os seus nomes e textos façam parte de conteúdos obrigatórios em cursos de formação primária, secundária e superior, mantendo viva a memória e o passado histórico que urge por transformações sociais? Ou ainda: qual é o papel da mulher branca em um ambiente dominado majoritariamente por homens e mulheres brancas senão trazer ao debate o conjunto de conhecimentos e saberes produzidos pelas mulheres negras, indígenas, LGBTQs, os quais encontram-se esquecidos, engavetados, estigmatizados⁶?

⁴ Utilizo aqui a expressão feminismo de Cor tal como é empregado nos textos por Angela Davis, Bell Hooks e Audre Lorde. Neste *paper* pretende-se explorar a imbricação política e conceitual entre as figuras da interseccionalidade e do feminismo descolonial dos países periféricos, o qual, justamente, tem a sua origem com o feminismo negro nos EUA.

⁵ Este é um dos desafios e problemas também apontados por Beauvoir (2016) em *O segundo sexo* quando ela afirma que, diferentemente dos negros, dos judeus, dos operários e operárias, as mulheres sempre foram incapazes de se reconhecerem como um *nós* devido o estreitamento do sentimento de solidariedade. De fato, a falta de solidariedade das mulheres brancas burguesas pode ser apontada em diferentes momentos históricos, seja em relação às mulheres proletárias na antiga URSS, por exemplo, durante a primeira Guerra Mundial, seja em relação às imigrantes operárias do norte dos EUA ou às mulheres negras do Sul dos EUA durante o movimento sufragista e a luta antiescravidão naquele país.

⁶ Para além da questão da responsabilidade social, é importante mencionar a obrigatoriedade do ensino e da formação continuada sobre questões étno-raciais, tanto da cultura negra, como indígena na formação do Brasil, ambas asseguradas na legislação da LDB de 1996 pelas leis 10.639/2003 e 11.645/2008.

Por isso, a posição ocupada aqui não é de protagonismo ou querer dizer “a” verdade sobre o feminismo interseccional, mas simplesmente colocá-lo em debate para que possamos refletir com este recorte fulcral. Neste momento resgato uma passagem do texto *“Rumo a um feminismo decolonial”* de María Lugones, uma das expoentes e precursoras do feminismo descolonial, em que ela coloca as dificuldades acerca da possível e delicada confluência entre as diferentes correntes teóricas e ativismos feministas:

“As perguntas proliferam neste momento e as respostas são difíceis. Elas requerem colocar, novamente, a ênfase em metodologias que se adequam a nossas vidas, de maneira que o sentido de responsabilidade seja máximo. Como aprendemos umas das outras? Como faremos isso sem nos causar dano, mas com a coragem de retomar a tessitura do cotidiano que pode revelar profundas traições? Como nos entrecruzarmos sem assumir o controle? Com quem fazemos esse trabalho? O teórico aqui é imediatamente prático (...). Como praticamos umas com as outras, engajando-nos em diálogo na diferença colonial? Como saber que estamos fazendo isso?”⁷ (Lugones, 2014, p. 16).

Assim, o ponto de partida consiste em tomar o termo “feminismo” desde uma perspectiva epistemológica crítica, que, enquanto tal, tem como foco não apenas denunciar práticas e valores como injustificáveis, bem como pretende defender outros valores e princípios ético-políticos como novos horizontes utópicos para uma sociedade democrática, na medida em que há diversas vidas que tem que ter asseguradas o seu direito a existir, e não apenas sobreviver, e isso significa ter o direito a viver com dignidade e equânimes oportunidades concretas.

⁷ Lugones, M. Rumo a um feminismo decolonial. Estudos Feministas, Florianópolis, 22(3): 320, setembro-dezembro, 2014. Artigo originalmente publicado na revista Hypatia, v. 25, n. 4, 2010. Traduzido ao português com o consentimento da autora.

Nesta direção, Mary Wollstonecraft⁸ e Olympe de Gouges⁹, entre muitas outras mulheres de sua época, questionaram o uso de categorias universalistas na modernidade, como razão, “ser humano” ou “pessoa” para justificar e reivindicar determinados direitos políticos e civis, como o direito ao voto, que não se estendiam, na época, às mulheres (e, inclusive, a grande maioria dos homens). Da mesma forma, percebe-se que também dentro dos movimentos feministas, tanto no âmbito prático-ativista, como no teórico-acadêmico, o mesmo *modus operandi* acontece: por exemplo, o feminismo hegemônico acaba por (re)produzir práticas excludentes, que têm sido motivos de muitas críticas internas dentro dos movimentos feministas.

Cabe, então, neste momento, perguntar-nos: de que feminismo partiremos e onde queremos chegar? Ou melhor: de que base epistemológica partimos levando em consideração 1) o fato da pluralidade e heterogeneidade das correntes feministas? E 2) que tipo de teoria é capaz de apresentar-se como uma ferramenta crítica e emancipatória do *status quo* vigente haja visto que ainda hoje milhares de mulheres continuam sofrendo as mais variadas formas de opressão.

1. A crítica ao feminismo hegemônico e à ideia de universalização

Assim como a modernidade anunciava um discurso igualitarista em relação aos direitos humanos universais, políticos e civis a partir do paradigma contratualista e utilitarista, seja do ponto de vista filosófico, como o da práxis política, o fato foi que o

⁸ Wollstonecraft, M. Reivindicação dos Direitos das Mulheres. São Paulo: Boitempo, 2016. Mary Wollstonecraft publicou este livro em 1792 e não há consenso entre os historiadores sobre o suposto conhecimento ou contato entre ela e a de Gouges. Todavia, ambas tiveram um papel fundamental na luta pelos direitos das mulheres, que, apesar de serem (re)conhecidas pela defesa do sufrágio universal, foram defensoras do fim da escravidão, do direito universal à educação, e direitos civis como o direito à herança, por exemplo.

⁹ Gouges, Olympe de. Declaração dos direitos da mulher e da cidadã (1791).

direito ao voto universal, por exemplo, não se efetivou naquele momento, outorgando tais direitos apenas a uma parte da comunidade masculina.

Em seu livro *Reivindicação dos direitos das mulheres* Wollstonecraft sustenta que ao fundamentar a defesa de direitos políticos e civis em princípios abstratos e racionais, como a própria noção de razão, ser humano e liberdade e, ao mesmo tempo, excluir a participação feminina nos mesmos, o que os homens brancos detentores do capital acabaram por fazer é “um ato político e não uma questão de justificação de princípios”, que acaba por legitimar, segundo ela, a desobediência na medida em que não devem ser reconhecidos como uma autoridade legítima. Assim, segundo ela, “ou se alteram os princípios racionais e abstratos sob os quais estão fundados os direitos dos homens (assumindo, assim, o caráter desumano e autoritário das leis dos homens), ou que se concedam os direitos à metade da população excluída, a saber, as mulheres!”.

Movimentos¹⁰ semelhantes acabaram acontecendo dentro do próprio movimento feminista, seja nos EUA, seja na Rússia, ambos em fins do século XIX e início do século XX. Com efeito, se, por um lado, mesmo com a promessa de unidade do movimento feminista com o movimento pelo fim da escravidão, ambos liderados por mulheres e alguns poucos companheiros negros, não foi suficiente para que fossem banidas práticas racistas e classistas no interior do movimento feminista, tal como relata Angela Davis em *Mulheres, raça e classe*¹¹.

¹⁰ Refiro-me aqui ao uso de categorias universalistas dentro do movimento feminista em prol dos direitos das mulheres e, não obstante, a constatação de práticas excludentes no interior do movimento.

¹¹ Entre os vários exemplos citados no livro, Angela Davis aborda a polêmica no interior do movimento de mulheres nos EUA entre as lutas das mulheres negras e das imigrantes, trabalhadoras das indústrias têxteis em sua maioria, e os conflitos e disputas com as mulheres brancas burguesas; fato este que, mais uma vez, mostrou que as disputas de gênero estavam entrelaçadas com os interesses de classe e raça.

Com efeito, de norte a sul, de leste a oeste, independente do hemisfério ou dos trópicos, uma das características do feminismo hegemônico é o uso de categorias universalizantes como estratégia metodológica de justificação discursiva. Em uma das obras clássicas do feminismo hegemônico norte-americano, *A mística feminina*¹², Betty Friedan aponta para uma das grandes reivindicações das feministas norte-americanas, a saber, a liberdade ao trabalho e a liberdade sexual. Em uma das passagens, ela afirma que:

“É urgente compreender que a própria condição doméstica pode criar uma sensação de vazio, não existência, negação. Há aspectos desse papel que quase impossibilitam a mulher inteligente e adulta de conservar o senso de identidade, o seu “eu” profundo, sem o qual o ser humano, homem ou mulher, não pode de fato viver. Para a mulher capaz na América de hoje há algo de perigoso na condição de dona de casa [...]” (Friedan, 1971, p. 262).

Em sua crítica a este livro, o qual se tornou um clássico do movimento feminista hegemônico norte-americano, Bell Hooks, escritora e ativista negra norte-americana, chama a atenção para a visão estreita que Friedan apresenta sobre “a mulher”, visto ignorar a massa de mulheres negras, mulheres trabalhadoras, lésbicas, mães solteiras, mulheres idosas e/ou sem lar, prostitutas, babás, etc. Em seu artigo *Mulheres Negras: moldando a teoria feminista*¹³, Bell Hooks afirma:

“Nos Estados Unidos, o feminismo não surgiu das mulheres que são mais vitimizadas pela opressão machista, das mulheres agredidas todos os dias, mental, física e espiritualmente – as que são impotentes para mudar sua condição na vida. Estas são a maioria silenciosa. Uma marca de sua condição de vítimas é que o

¹² Friedan, Betty. *A Mística Feminina*. Rio de Janeiro: Vozes, 1971.

¹³ Hooks, B. “Black women: shaping feminist theory”. Título original do capítulo 1 de *Feminist theory: from margin to center* (2000, 2ª edição). Direitos autorais concedidos pela Cambridge, MA: South End Press. Tradução de Roberto Cataldo Costa. Revisão da tradução por Flávia Biroli, 2000.

fato de aceitarem sua sina na vida sem questionamento visível, sem protesto organizado, sem fúria ou raiva coletivas”¹⁴ (Hooks, 2000, p. 1).

Se nos EUA a resistência do feminismo negro denuncia a necessidade de revisão interna do feminismo, no que diz respeito aos estreitos limites das reivindicações do movimento feminista hegemônico pelo direito ao trabalho fora do âmbito doméstico e a negligência - em termos de falta de consciência política e de sororidade - quanto a quem e porque deveria se encarregar do mesmo, a saber, as mulheres brancas trabalhadoras e negras, tal situação não foi diferente no Brasil. Em seu artigo *Mulheres em Movimento*, Sueli Carneiro aponta que

“em conformidade com outros movimentos sociais progressistas da sociedade brasileira, o feminismo esteve, também, por longo tempo, prisioneiro da visão eurocêntrica e universalizante das mulheres. A consequência disso foi a incapacidade de reconhecer as diferenças e desigualdades presentes no universo feminino a despeito da identidade biológica. Dessa forma, as vozes silenciadas e os corpos estigmatizados de mulheres vítimas de outras formas de opressão além do sexismo, continuaram no silêncio e na invisibilidade. As denúncias sobre essa dimensão da problemática da mulher na sociedade brasileira, que é o silêncio sobre outras formas de opressão que não somente o sexismo, vêm exigindo a reelaboração do discurso e práticas políticas do feminismo. E o elemento determinante nessa alteração de perspectiva é o emergente movimento de mulheres negras sobre o ideário e a prática política feminista no Brasil. Enegrecendo o feminismo é a expressão que vimos utilizando para designar a

¹⁴ Numa outra passagem, Hooks afirma: “Friedan conclui seu primeiro capítulo afirmando: “Não podemos continuar a ignorar essa voz íntima da mulher, que diz: Quero algo mais que meu marido, meus filhos e minha casa”. A autora definiu esse “mais” como profissões, sem discutir quem seria chamado para cuidar dos filhos e manter a casa se mais mulheres como ela própria fossem libertadas do trabalho doméstico e tivessem o mesmo acesso a profissões que têm os homens brancos. Ela não falou das necessidades das mulheres sem homem, sem filhos, sem lar, ignorou a existência de todas as mulheres não brancas e das brancas pobres, e não disse aos leitores se era mais gratificante ser empregada, babá, operária, secretária ou uma prostituta do que ser dona de casa da classe abastada” (Hooks, 2000, p. 2).

trajetória das mulheres negras no interior do movimento feminista brasileiro. Buscamos assinalar, com ela, a identidade branca e ocidental da formulação clássica feminista, de um lado; e, de outro, revelar a insuficiência teórica e prática política para integrar as diferentes expressões do feminino construídos em sociedades multirraciais e pluriculturais. Com essas iniciativas, pôde-se engendrar uma agenda específica que combateu, simultaneamente, as desigualdades de gênero e intragênero; afirmamos e visibilizamos uma perspectiva feminista negra que emerge da condição específica do ser mulher, negra e, em geral, pobre, delineamos, por fim, o papel que essa perspectiva tem na luta anti-racista no Brasil” (Carneiro, 2003, p. 2).

Ao estabelecer um recorte restrito sobre as opressões sofridas através do casamento e dos sentimentos de inferioridade por estarem restritas ao âmbito e trabalho doméstico, a perspectiva do movimento feminista hegemônico, a qual foi/é o discurso dominante, acaba por exercer e reproduzir as opressões excludentes sofridas por grande parte das mulheres não-brancas e trabalhadoras devido ao esquecimento das necessidades econômicas e da luta pela sobrevivência das mulheres pobres vítimas do racismo e do preconceito.

Apesar da história mostrar-nos que há exceções, Hooks aponta para a prática comum das “feministas brancas [que] agem como se as mulheres negras não soubessem que a opressão machista existia até elas expressarem a visão feminista. Elas acreditam estar proporcionando às mulheres negras “a” análise e “o” programa de libertação”, sem que haja uma autocrítica acerca do quão vazio, sem sentido, irreconhecível, desabitado é, para as mulheres não-brancas e trabalhadoras, tal discurso.

María Lugones, filósofa argentina e uma das precursoras do feminismo descolonial, sustenta a necessidade de estabelecer a crítica a estes modelos totalizantes que

“organiza[m] o mundo ontologicamente em termos de categorias homogêneas, atômicas, separáveis. A crítica contemporânea ao universalismo feminista feita por mulheres de Cor e do terceiro

mundo centra-se na reivindicação de que a intersecção entre raça, classe, sexualidade e gênero vai além das categorias da modernidade. Se mulher e negro são termos para categorias homogêneas, atomizadas e separáveis, então sua intersecção mostra-nos a ausência das mulheres negras – e não sua presença” (Lugones, 2014, p. 2).

Com efeito, tal perspectiva hegemônica, em vez de criar pontes e estabelecer conexões em que as diferentes lutas e reivindicações possam ser travadas juntas mediante o reconhecimento recíproco, acaba por negar a possibilidade de se estabelecer um vínculo ético-político na medida em que ela ainda está ancorada na ideia de hierarquia racial e supremacia branca. É importante chamar a atenção para o fato de que o feminismo interseccional não nega que as alegações das mulheres brancas de classe média e alta não sejam relevantes, ou mesmo, menos importantes, mas que a falta de solidariedade e cooperação destas mulheres economicamente favorecidas acabam gerando práticas reiteradamente excludentes do ponto de vista social e postergando a principal bandeira do movimento de mulheres, quer dizer, a equidade de gênero.

Assim, se, por um lado, a visão feminista hegemônica oriunda dos movimentos de mulheres brancas burguesas acaba oferecendo uma análise insatisfatória no que diz respeito às opressões e silenciamentos vividos por mulheres negras, indígenas, asiáticas, trabalhadoras, lésbicas, isso se deve justamente porque estas vertentes teóricas acabam por reproduzir não só as ontologias totalizantes e essencialistas – como 'ser mulher', mas também as dicotomias binárias e hierárquicas, como, por exemplo: humano e não-humano, homem e mulher, sexo masculino e sexo feminino; quer dizer, dicotomias que tendem a reproduzir a supremacia branca, hierárquica e excludente¹⁵, ou seja, tal

¹⁵ Yuderlys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal, Karina Ochoa Muñoz (Editoras): *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014.

perspectiva não oferece um paradigma capaz de romper com as estruturas exploratórias que sustentam políticas de exclusão e de injustiças sociais.

Se o feminismo hegemônico afirma não ser necessário apontar para as diferentes lutas que diferentes comunidades femininas trazem e travam diariamente, lutas essas que são, muitas vezes, pela sobrevivência; isso, simplesmente com a justificativa de que todas “são mulheres”, tal discurso acaba tornando-se, de fato, irreconhecível e inabitável para um grande número de mulheres, tendo em vista que as suas vozes permanecem silenciadas.

2. A imbricação entre as categorias de raça e classe no feminismo

Quando nos perguntamos sobre a importância e as origens do debate de classe no interior do movimento feminista, emerge inevitavelmente a necessidade de apontar as contribuições que o movimento de mulheres russas trouxe à questão no contexto da segunda onda do feminismo¹⁶, em fins do séc. XIX e início do séc XX¹⁷.

¹⁶ Ver. Guadalupe, M. O feminismo na história: suas ondas e desafios epistemológicos. In: Filosofia: machismos e feminismos (Orgs: Maria de Lourdes Borges e Márcia Tiburi), 2014.

¹⁷ Falar sobre a importância e o papel que tiveram as mulheres na Rússia de 1917 pode dar a entender que elas foram parceiras, simpáticas, colaborativas e solidárias à revolução, mas o fato é que foi o movimento de mulheres trabalhadoras que impulsionou o processo revolucionário russo já em fevereiro daquele ano, de modo que as mulheres tiveram um protagonismo histórico nas lutas emancipatórias da revolução russa derrubando o regime czarista. Pouco preocupadas com a essência ou a natureza do feminismo na época, chegando ao ponto de, muitas delas, inclusive, não se autodenominarem como feministas, foi o impulso pela melhoria de condições de trabalho, incluindo a melhoria e equidade salarial, direitos civis, políticos, trabalhistas, reivindicação por creches, que levaram às trabalhadoras das fábricas tecelãs às ruas, exigindo a solidariedade dos homens na adesão à greve e suas reivindicações. Se, de fato, o movimento de mulheres da revolução russa estava longe de ser o resultado de um processo intelectual, tal impulso, por um lado, não pode ser mal interpretado, pois apesar da espontaneidade e imprevisibilidade daquele início do processo revolucionário em fevereiro de 1917 com a tomada das ruas pelas tecelãs de Petrogrado, tal movimento das mulheres trabalhadoras foi extremamente consciente politicamente das condições histórico-sociais que estavam envolvidas naquele momento. Além disso, é importante lembrar que, para além do fato que o movimento pulsante e impulsionante de fevereiro tenha sido liderado por

De fato, mesmo contra a posição masculina dentro do Partido Bolchevique que considerava que “a organização das mulheres era, no mínimo, uma distração da luta contra o czarismo e, na pior das hipóteses, jogar o jogo das feministas da elite, que afastariam as mulheres para longe da luta de classes”, as líderes bolcheviques foram fundamentais não apenas para a organização e conscientização política das milhares de trabalhadoras sem qualificação, como também na luta externa ao partido pelas reivindicações pelos direitos trabalhistas como equidade salarial, jornada de oito horas, benefícios e assistência social de maternidade, reivindicações por creches, lavanderias e refeitórios públicos.

Assim, uma das marcas do movimento feminista da década de 70 foi “Ir ao povo”, expressando, assim, o compromisso com a classe trabalhadora na ampliação da conscientização política, o que implicava não só a disseminação do marxismo na Rússia, como também a consciência de que a luta das mulheres não se resumia a uma causa das mulheres mas a causa da necessidade da emancipação de toda classe trabalhadora¹⁸.

É importante pontuar que durante o governo provisório, que se seguiu da derrubada do Czar, a questão de classe foi decisiva no movimento de mulheres. De fato, se nas origens do movimento feminista, a maioria das ativistas políticas, que eram economicamente privilegiadas, foram solidárias e comprometidas

mulheres da classe trabalhadora, as russas, como destaca Barbara Engel, “figuraram entre as mulheres mais destacadas na história entre fins da metade do séc XIX e início do séc XX”. Com efeito, de acordo com o artigo “Las mujeres en la Rusia de las revoluciones, 1861-1926”, havia uma pequena minoria de mulheres intelectuais e ativistas nas organizações socialistas internacionais, atuando desde a Comuna de Paris (Ana Zhaklar, cujo nome de nascimento era Korvin Krukovskaia) até a fundação do Partido Socialista Italiano (Anna Kuliscioff), como também milhares de mulheres que trabalharam na conscientização política da população camponesa e dos trabalhadores em geral.

¹⁸ As duas décadas seguintes de 80 e 90 são marcadas 1) pelo processo de urbanização e industrialização, 2) Desumanidade da condição de trabalho das trabalhadoras domésticas e das fábricas (têxteis, em sua maioria); 3) Perseguição política sistemática às “terroristas”; 4) Refreada da mentalidade e das ações progressistas e a tentativa do retorno ao domínio do corpo e liberdade da mulher; 5) Discussões sobre a legalização do aborto, do infanticídio e da legalização da prostituição.

com o processo de transformação social, com a I Guerra a distância entre as feministas, que apoiavam a Guerra ao lado dos liberais, aumentava cada vez mais do conjunto de mulheres trabalhadoras, crianças e jovens pobres, que eram as mais vulneráveis neste processo e que formavam a maior parte da força de trabalho da época¹⁹.

A partir disso, é importante destacar que o movimento de mulheres nunca propiciou a identificação de causas e bandeiras a serem defendidas e sustentadas de maneira unívoca. Assim como em vários movimentos e setores progressistas, questões epistemológicas, metodológicas e ideológicas sempre servem de balizas e diretrizes que evidenciam as contradições e disputas internas, de modo que, mesmo no interior do feminismo na Rússia, pautas como a legalização do aborto e o direito ao divórcio foram motivos para identificar “liberais e burguesas”, por um lado, e, “marxistas e operárias” por outro.

Sem entrar nos pormenores das disputas dentro do movimento de mulheres na Rússia, não resta dúvidas da importância que elas tiveram na história do feminismo na defesa dos direitos trabalhistas e nos interesses de classe. Mas, para além disso, o feminismo negro sustenta que:

“a recusa feminista, no passado, a chamar a atenção para hierarquias raciais e as atacar, suprimiu a conexão entre raça e classe. Mesmo assim, a estrutura de classe na sociedade norte-americana foi moldada pela estratégia racial da supremacia branca; apenas se analisando o racismo e sua função na sociedade capitalista é que pode surgir uma compreensão profunda das relações de classe” (Hooks, 2000, p. 3).

¹⁹ Com a extrema pobreza, miséria, inflação dos preços de produtos primários como o pão e o açúcar, os baixos, precários e desiguais salários, vários movimentos de resistência começaram a se intensificar: greves, movimento pacifista, protestos e revoltas de fome, liderados por trabalhadoras, mães da classe trabalhadora, companheiras dos soldados de guerra, provocando uma verdadeira guerra civil contra a usurpação e ganância dos comerciantes, exigindo preços justos, por um lado, e contra o governo, por outro, reivindicando o fim da guerra.

Uma das estratégias para justificar a desnecessidade do recorte de classe dentro do feminismo hegemônico foi o apelo à situação partilhada comunalmente pelo fato de “ser mulher” e dos sentimentos desencadeados diante as diferentes formas de opressão sexista. Tal fio condutor de justificação, a saber, o uso da categoria “mulher” ou a busca por um elemento comum de opressão acaba, segundo o feminismo interseccional, por ofuscar a busca por determinados direitos fulcrais e imprescindíveis às mulheres não-brancas e da classe trabalhadora. Um exemplo do enfoque estreito do feminismo hegemônico que busca anular o recorte de classe pode ser lido na seguinte passagem de Leah Fritz em *Dreamers and dealers*:

“O sofrimento das mulheres sob a tirania sexista é um vínculo comum entre todas as mulheres, que transcende as particularidades das diferentes formas que assume a tirania. O sofrimento não pode ser medido nem comparado quantitativamente. Seriam a ociosidade e o vazio forçados de uma mulher “rica” que a levam à loucura e/ou ao suicídio maiores ou menores do que o sofrimento de uma mulher pobre que mal sobrevive com o dinheiro das bolsas do governo, mas, de alguma forma, mantém o seu estado de espírito? Não há maneira de medir essa diferença, mas, se examinássemos uma e outra sem o filtro da classe patriarcal, poderíamos encontrar um traço comum: ambas são oprimidas, ambas sofrem” (Hooks, *apud*, p. 4).

Nesta passagem, Leah Fritz faz uso de uma estratégia de justificação do discurso feminista baseada no argumento utilitarista clássico em que a base informacional dos estados mentais prazerosos ou desprazerosos constituem o núcleo filosófico de uma teoria da justiça. Todavia, tal como apontam não só teóricas e ativistas do feminismo interseccional, descolonial e marxista, como também perspectivas da economia e de teorias da justiça em geral, tal abordagem utilitarista revela-se extremamente problemática pelo simples fato de que não é possível medir, através de estados mentais, o quão satisfeito e feliz está uma pessoa.

Ademais, outra objeção clássica a esta abordagem é a de que os sujeitos não se sentem motivados apenas a buscar o prazer e a evitar o sofrimento, mas são capazes de agir por causas, interesses e compromettimentos onde o que “conta” para a ação e o engajamento não é apenas estados apazíveis de bem-estar. Um destes conhecidos teóricos contemporâneos, Amartya Sen, filósofo e economista indiano que recebeu Prêmio Nobel de Economia em 1998 com o livro *Sobre ética e economia*, afirma que este argumento justamente faz com que tenhamos que lançar novas bases para justificar os princípios da justiça²⁰. Todavia, de acordo com a abordagem sugerida por ele, o fio condutor das teorias ético-políticas deve ser o de eliminar injustiças evidentes, considerando como prioridades, não certos direitos ideais e construtos abstratos, e sim atender às necessidades mais básicas e urgentes na busca por sobrevivência, possibilitando às pessoas a terem direitos e condições reais de poder ir em busca do seu ideal de vida boa.

Assim, a “afirmação sugere que as mulheres compartilham a mesma sina, que fatores como classe, raça, religião, preferência sexual etc. não criam uma diversidade de experiências que determina até que ponto o sexismo será uma força opressiva na vida de cada mulher” (Hooks), parece no mínimo questionável ignorar tais bases informacionais quando se discute princípios de justiça, pois “ser oprimida significa ausência de opções”. Parece-nos, portanto, inegável que raça, classe e sexualidade trazem um conjunto informacional acerca das necessidades destas mulheres que são imprescindíveis à análise ético-política e social na medida em que impõem (ou deveriam impor) questões urgentes nos processos e alternativas democráticas de transformação social

²⁰ É interessante chamar a atenção para o argumento utilizado por Sen no capítulo III do livro *Desenvolvimento como liberdade* quando ele questiona a legitimidade e a razoabilidade das teorias utilitaristas como o critério de justiça, tendo em vista que nem sempre a privação contínua e o sofrimento decorrente desta pode ser medido de modo satisfatório. Sen utiliza a parábola de Annapurna argumentando que, muitas vezes, pessoas resilientes são capazes de passar e suportar um grande sofrimento prolongado, sendo, portanto, inapropriado “medir” e usar o critério da maximização da felicidade para tratar de questões de justiça distributiva.

mediante políticas públicas e novas formas de organização coletiva e criativa.

Voltando, com isso, à pergunta que perspectiva e para quem esta tem valor?, o feminismo interseccional aponta três problemas fundamentais na abordagem hegemônica feminista. Em primeiro lugar, o fato de ser uma ideologia pró-capitalista corroborando a lógica competitiva de tal sistema exploratório pois, se, por um lado, o feminismo hegemônico ignora as necessidades econômicas e a questão de classe como ferramenta de transformação social, por outro, as expoentes do feminismo hegemônico tem dado exemplos históricos de uso ideológico do movimento para autopromoção individual (exemplo disso foram as expoentes do movimento feminista hegemônico norte-americano da década de 60 e 70, competindo para lançar um novo best-seller a cada ano ou receberem mais convites para conferências).

Em segundo lugar, o feminismo hegemônico acaba por constituir-se numa máquina de reprodução do paradigma capitalista e não como ferramenta de emancipação econômica e política. Esta foi, de fato, a leitura que Angela Davis e Bell Hooks apontam quanto ao período abolicionista nos EUA pouco antes da Guerra Civil em que as mulheres brancas de classe média e alta ignoraram a relação estreita entre escravidão e capitalismo, ou seja, elas foram incapazes de incorporar ao seu discurso, que era o único, dentro do movimento feminista, a ter alguma voz, o quanto a mão de obra da população negra estava a serviço dos interesses do capital. Da mesma forma, pouco se fez pela outra parcela de mulheres trabalhadoras e imigrantes (em sua maioria, irlandesas – as mesmas que ajudaram a construir o país com sua força de trabalho), que também eram mão de obra, não de proprietários de terra, mas de donos de indústrias têxteis no norte do país (em Lowell, por exemplo).

Mas esta consciência, ou melhor, falta de consciência política e de participação solidária em relação às suas irmãs de cor e trabalhadoras, para usar a terminologia de Davis, não foi um

evento isolado, pois se repetiu no movimento feminista hegemônico da década de 1960 nos EUA, o que fez com que surgisse, novamente, críticas no interior do próprio movimento. Ou seja, quando se faz/fez necessária uma tomada de posição entre o movimento feminista e o ideal de vida boa de privilégios burgueses, as feministas negras e trabalhadoras encontram-se, no passado e no presente, majoritariamente sozinhas, de modo que as suas pretensas companheiras brancas optaram por reafirmar os valores androcêntricos exploratórios.

Por fim, em terceiro lugar, a crítica do *black feminism* ao feminismo hegemônico como ideologia conservadora e liberal, atomista ou individualista: conservadora não apenas pela falta de sororidade em relação às suas irmãs de cor e trabalhadoras, pois a inclusão das alegações trazidas por elas certamente fortaleceria o movimento feminista tornando-o, como elas sugerem, uma ferramenta poderosa revolucionária²¹, mas também no sentido etimológico da palavra no sentido de “conservar” e manter o *status quo* vigente, ou seja, da exploração da mão de obra mais barata

²¹ Em seu livro *A Nova Mulher e a Moral Sexual*, Alexandra Kollontai aponta também para a importância do sentimento de coletividade e consciência política das mulheres trabalhadoras como instrumento de transformação social, bem como para uma marca distintiva do movimento feminista das mulheres trabalhadoras em relação às mulheres burguesas: “A mulher da classe operária contempla como nasce e fortalece dentro de si a consciência da sua individualidade independente. Tem fé nas suas próprias forças. Gradualmente, de forma inevitável e poderosa, desenvolve-se o processo de acumulação de novos caracteres morais e espirituais da mulher operária, caracteres que lhe são indispensáveis como representantes de uma classe determinada. Há, porém algo ainda mais essencial; é que esse processo de transformação da estrutura interior da mulher não se reduz unicamente a personalidades, mas corresponde a grandes massas, a círculos muitos grandes, cada vez maiores. A vontade individual submerge e desaparece no esforço coletivo de milhões de mulheres da classe operária, para se adaptar às novas condições de vida. Também nesta transformação o capitalismo desenvolve uma grande atividade. Ao arrancar do lar, do berço, milhares de mulheres, o capitalismo converte essas mulheres submissas e passivas, escravas obedientes dos maridos, num exército que luta pelos seus próprios direitos e pelos direitos e interesses da comunidade humana. Desperta o espírito do protesto e educa a vontade. Tudo isto contribui para que se desenvolva e fortaleça a individualidade da mulher. (...) Assim, ao mesmo tempo que se desenvolve a consciência de sua personalidade e dos seus direitos, nasce e evolui na mulher operária do novo tipo de sentimento da coletividade, o sentimento de companheirismo, que só se encontra, e muito levemente, na mulher do novo tipo de outras classes sociais. Este é o sentimento fundamental a esfera de sensações e pensamentos que separa com uma linha divisória definitiva as trabalhadoras das mulheres burguesas” (Kollontai, 1979, p. 17-18).

disponível na economia de mercado, que era a de mulheres negras e imigrantes. Por isso, Hooks sustenta:

“A ideologia do individualismo liberal competitivo e atomístico tem permeado o pensamento feminista a ponto de prejudicar o radicalismo potencial da luta feminista. A usurpação do feminismo pelos burgueses para apoiar seus interesses de classe tem sido justificada, em nível bastante grave, pela teoria do feminismo como esta foi concebida até agora (por exemplo, a ideologia da “opressão comum”). Qualquer movimento para resistir à cooptação da luta feminista deve começar pela introdução de uma perspectiva feminista diferente – uma nova teoria – que não seja informada pela ideologia do individualismo liberal” (Hooks, 2000, p. 9).

A partir disso, fica claro que é porque o feminismo interseccional, tal como é justificado por ativistas e intelectuais negras norte-americanas, e, posteriormente, o feminismo descolonial, o qual surge como um eco do primeiro, sustentam a necessidade da crítica e revisão do paradigma do feminismo branco, burguês e eurocêntrico, que universaliza o que é ser mulher a partir da experiência do norte global, como instrumento para se projetar novas perspectivas, na medida em que incorporam um discurso que tenha, de fato, significação para as suas vidas.

Para concluir este tópico, é mister observar que o feminismo interseccional não aponta críticas apenas ao feminismo hegemônico dos séc. XIX e XX, mas também às teóricas marxistas que, segundo Davis e Hooks, não tem dado a devida importância para a necessidade de inserir questões relacionadas às práticas racistas dentro e fora do movimento feminista, já que “raça informa classe”, ou ainda, informa tipos de opressões e violências que são desconhecidas às mulheres brancas.

Todavia, embora o recorte de classe trazido pelas feministas marxistas seja indispensável para o feminismo enquanto um movimento que pretende reivindicar direitos sociais e trabalhistas para as mulheres, como, por exemplo, melhores condições de

trabalho, creches, acesso universal à educação, igualdade salarial, etc, tal recorte, tomado isoladamente, não consegue abarcar o conjunto de violências e opressões que milhares de mulheres acabam sofrendo diariamente. Ora, é justamente nesta direção da necessidade quanto à percepção da intersecção estrutural entre raça e classe que o *black feminism* e, além disso, o *recorte geopolítico dos países do sul*, constituem-se como novos giros epistemológicos fundamentais para repensarmos um novo horizonte de lutas políticas por equidade que se voltam ao velho: o velho sistema de exploração político-econômico dos corpos, das identidades, das vidas de pessoas que vem sendo reiteradamente concebidas e tratadas como não-pessoas e não-humanas.

3. *Black Feminism* e o conceito de interseccionalidade

Na recém-lançada tradução do livro *Mulheres, Raça e Classe*, Angela Davis inicia a sua narrativa a partir da história da comunidade negra nos EUA no período em que a prática desumana da escravidão ainda era vigente, reconstruindo, a partir daí e dos relatos insatisfatórios sobre a condição e realidade da mulher negra naquela sociedade. Mesmo com todos os paradoxos e conflitos racistas internos aos movimentos pelos direitos das mulheres e o movimento antiescravagista, Davis afirma ter sido fundamental a capacidade associativa e o vínculo entre esses dois movimentos para promover as mudanças políticas necessárias.

Além disso, Angela Davis resgata a importância não só do apoio à causa pelas mulheres, mas também de uma célebre figura que atuava em ambos os movimentos: Frederick Douglass²², ex-escravo, foi um dos líderes de ambos os movimentos revolucionários e mesmo ridicularizado pela grande massa masculina por ser o “homem das mulheres”, ele teve um papel

²² Outros dois grandes líderes e ativistas em prol dos direitos das mulheres são: William Garrison e Charles Remond (Davis, 2016, p. 58).

central ao articular o movimento pelos direitos das mulheres e o movimento abolicionista. Na abertura do terceiro capítulo de *Mulheres, Raça e Classe* lemos uma citação de Frederick Douglass em uma das falas nas convenções nacionais em que esteve: “Quando a verdadeira história da causa antiescravagista for escrita, as mulheres ocuparão um vasto espaço em suas páginas; porque a causa das pessoas escravas tem sido particularmente uma causa das mulheres” (Frederick Douglass).

Assim, o que temos até aqui com a reconstrução do feminismo interseccional? Além da imprescindível ruptura com sistemas hierárquicos sexuais, raciais e político-econômicos, Davis ainda menciona a importância dos sentimentos de sororidade e mútuo apoio masculino nas e pelas reivindicações feministas. Tal sentimento de sororidade encontra-se na raiz da comunidade negra familiar ainda na época na escravidão, quando as mulheres tentavam fazer com que seus companheiros servissem de ídolos e heróis para a sua prole, mesmo com a lógica terrorista do estupro como arma política de desmoralização da população negra.

Junto com isso, vimos que dentro do movimento feminista, encontramos diferentes alegações que perpassam as conexões entre gênero, classe e raça. Com efeito, se olharmos para um passado não tão longínquo, veremos as diferentes reivindicações dos movimentos feministas, pois enquanto 1) as mulheres negras lutavam pelo fim da escravidão e pela liberdade; 2) Mulheres brancas trabalhadoras/imigrantes traziam a reivindicação por direitos trabalhistas, creches (o trabalho era a escravidão); e 3) as mulheres brancas de famílias abastadas alegavam direitos políticos e civis, direito à herança e ao trabalho (o casamento era a escravidão).

Uma das questões que parecem ser pacíficas tanto para o feminismo interseccional, como para o feminismo descolonial é que “o sistema de poder global, capitalista, moderno colonial, que tem início no século XVI nas Américas e em vigor até hoje” (Lugones) encontra-se nas bases da condição social, política,

econômica da mulher: daí a necessidade de uma nova ética! Não é, por isso, estranho que encontramos tantas mulheres envolvidas na construção de diferentes modelos econômicos²³, como é o caso da economia solidária, bem como na frente movimentos ambientalistas²⁴, agroecológicos e ecofeministas²⁵, por exemplo.

Assim, tais bases teóricas possibilitam questionar e rever modelos que, até então eram tomados como 'os paradigmas iluminados', mas que impedem a nossa capacidade de valorizar e refletir sobre as necessidades, valores (culturais, éticos, sociais, religiosos), enfim, a nossa visão de mundo, que é, ela mesma, diversa e plural. Mas além disso, e acima de tudo, elas apontam para uma ética que levanta a exigência de situar e contextualizar a figura-chave da intersubjetividade ou do reconhecimento intersubjetivo.

Com efeito, o conceito de interseccionalidade como estratégica justificatória possibilita vislumbrar a articulação necessária entre universalidade e singularidade, ou seja, entre a exigência de reivindicação de validade universal dos diversos valores contextuais nos quais as diferenças, as particularidades e as especificidades possam ser ouvidas, reconhecidas e garantidas em termos éticos, político-jurídicos e sociais. É justamente nesta esteira que Angela Davis aponta para a intersecção das opressões como estratégia metodológica de uma nova justificação teórica:

“As organizações de esquerda têm argumentado dentro de uma visão marxista e ortodoxa que a classe é a coisa mais importante. Claro que classe é importante. É preciso compreender que classe informa a raça. Mas raça, também, informa a classe. E gênero

²³ Ver Orozco, A. P. *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid: Traficantes de sueños, 2014.

²⁴ Ver Agarwal, B. *Environmental Management, Equity and Ecofeminism: Debating India's Experience*. In: *Journal of Peasant Studies*, 25 (4), p. 55-95, Julio 1998.

²⁵ Ver Guha, R. *The Environmentalism and the Poor and the Global Movement for Environmental Justice*. Raza, Werner G.: *Recht und Umwelt oder Umwelt ohne Recht?*, Frankfurt, Brandes und Apsen, Viena, Südwind, p. 105-136, 2000.

informa a classe. Raça é a maneira como a classe é vivida. Da mesma forma que gênero é a maneira como a raça é vivida. A gente precisa refletir bastante para perceber as intersecções entre raça, classe e gênero, de forma a perceber que entre essas categorias existem relações que são mútuas e outras que são cruzadas. Ninguém pode assumir a primazia de uma categoria sobre as outras.”

A pergunta que surge, neste momento, é como? Como pensar em políticas e ações que possam garantir a expansão das liberdades e direitos sem oprimir? Como ultrapassar as barreiras impostas pela atomização e individualização das nossas sociedades contemporâneas, levando em consideração, por um lado, o paradoxo de um fenômeno curioso que consiste justamente em que mesmo com todas as ferramentas de comunicação disponíveis, cada vez mais 'as lutas' se enclausuram em ambientes virtuais, por um lado, e, por outro, ainda há falta de informação, conhecimento e conscientização política por parte da população, tendo em vista, justamente, o monopólio das grandes empresas de comunicação e sua força enquanto ferramenta de manipulação e alienação.

Uma das pistas que as feministas marxistas, o *black feminism* e descolonial apontam como utopia é clara: mais estado, mais políticas públicas, mais direitos, mais garantias sociais, mais liberdades de agência! Esta formulação tem longas raízes históricas e que precisam ser integralmente recuperadas, o que extrapola os limites deste texto. Um exemplo fundamental delas foi o discurso proferido pela primeira mulher negra a participar de uma convenção pelos direitos das mulheres nos EUA e que foi a única mulher, naquela ocasião, a responder os comentários sexistas de homens que tentavam ridicularizar o movimento feminista. Este discurso, “Não sou eu uma mulher?”, internacionalmente evocado e reconhecido, foi feito por Sojourner Truth na Convenção de Akron/ Ohio, em 1851 ela afirmava:

“Bem, crianças, onde existe muita confusão deve haver alguma coisa fora de controle. Eu acho que entre os negros do Sul e as mulheres do Norte, todos falando em direitos, em breve o homem branco estará encrocado. Mas sobre o que todos aqui estão falando? O homem lá adiante diz que as mulheres precisam ser ajudadas a entrar nas carruagens e a sair do buraco e a ter por toda parte os melhores lugares. Ninguém nunca me ajudou a entrar em carruagens, a sair da lama nem me deu qualquer lugar melhor! E não sou uma mulher? Olhem para mim? Olhem para o meu braço! Eu lavei a terra, plantei e juntei tudo no celeiro e nenhum homem poderia me liderar! E não sou uma mulher? Eu poderia trabalhar e comer tanto quanto um homem--quando eu conseguia--e suportar o chicote tão bem quanto! E não sou uma mulher? Dei à luz treze crianças e vi a maior parte delas vendidas para a escravidão e quando chorei com a tristeza de mãe só Jesus me ouviu! E não sou uma mulher? Então eles falam desta coisa na cabeça; o que é isto que eles chamam? (Inteligência, alguns chamam de sussurros). É assim, querido. O que é que fizeram dos direitos das mulheres ou dos negros? Se em minha taça não couber uma medida e na sua couber um quarto não seria mesquinho você não me deixar ter minha meia medida toda? Então aquele pequeno homem de preto lá diz que as mulheres não podem ter tantos direitos quanto os homens porque Cristo não era mulher! De onde vem seu Cristo? De onde vem seu Cristo? De Deus e uma mulher! O Homem não tem nada a fazer com Ele. Se a primeira mulher que Deus fez era forte o suficiente para virar o mundo de ponta cabeça sozinha, estas mulheres juntas devem ser capazes de novamente virá-lo de cabeça para cima ! E agora elas estão querendo fazer isso e é melhor os homens as deixarem fazer (...)”.

Deixando em aberto a possibilidade de alternativas criativas de novos horizontes e utopias que apontem para um mundo mais justo, solidário e equânime, só resta-nos uma práxis responsável e solidária. Esta abertura não consiste, em primeiro lugar, em não ter hipóteses teóricas que sempre se vinculam a determinadas práticas, as quais devem estar comprometidas socialmente. Isso significa, tal como afirmam Sen e Shiva, que as teorias da justiça têm se preocupado, equivocadamente, na busca de definir,

idealmente, um modelo de justiça para pensar na possibilidade de sua aplicação, quando, o que parece ser o mais promissor, é o desafio de eliminarmos injustiças evidentes a partir da nossa capacidade crítica, responsável e cooperativa enquanto seres humanos. Por isso, sustentar que as respostas devem vir e surgir, não de filósofos e sábios intelectuais, supostamente detentores da ‘verdade’, mas das diferentes reivindicações e vozes que, em uma democracia, necessitam ser satisfeitas, se o que queremos não é satisfazer apenas direitos formais, e sim, sobretudo, materiais, tendo em vista que tais direitos políticos e civis só podem ser satisfeitos, se, antes, o direito à vida com dignidade puder ser suficientemente garantido. Vir e viver em um país, um território, um lugar tão marcado pelas desigualdades sociais como o Brasil, onde a herança da escravidão segue deixando suas marcas, especialmente e sobretudo na vida cotidiana das mulheres negras, camponesas, indígenas, trabalhadoras, termos como cooperação, solidariedade e ação responsável acabam ganhando significados ético-normativos que vão além do discurso da empatia e dos calmos juízos desapaixonados, como gostariam os moralistas ingleses do século XVIII, ficando em aberto as estratégias alternativas para a construção de vetores capazes de nos mover em direção a um mundo que possibilite a liberdade e o respeito ao diferente, ao outro/a, a vida e a existência de diferentes subjetividades e alteridades que urgem para re-existir.

Referências

- Adichie, Chimamanda N. *Sejamos todos feministas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- Agarwal, B. Environmental Management, Equity and Ecofeminism: Debating India's Experience. In: *Journal of Peasant Studies*, 25 (4), p. 55-95, Julio 1998.
- Beauvoir, Simone de. *O segundo sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.
- Carneiro, S. Mulheres em Movimento. In: *Estudos Avançados*, 17 (49), USP. São Paulo, 2003
- Davis, A. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- Engel, B. Las mujeres en la Rusia de las revoluciones, 1861-1926. In: *Enciclopedia histórica y política de las mujeres Europa y América* (Org: C. Fauré), Espanha: Akal, 2010.
- Friedan, Betty. *A Mística Feminina*. Rio de Janeiro: Vozes, 1971.
- Guadalupe, M. O feminismo na história: suas ondas e desafios epistemológicos. In: *Filosofia: machismos e feminismos* (Orgs: Maria de Lourdes Borges e Márcia Tiburi). Florianópolis: Editora da UFSC, 2014.
- Guha, R. The Environmentalism and the Poor and the Global Movement for Environmental Justice. Raza, Werner G.: *Recht und Umwelt oder Umwelt ohne Recht?*, Frankfurt, Brandes und Apsen, Viena, Südwind, p. 105-136, 2000.
- Hooks, B. “Black women: shaping feminist theory”. Título original do capítulo 1 de *Feminist theory: from margin to center* (2000, 2ª edição). Direitos autorais concedidos pela Cambridge, MA: South End Press. Tradução de Roberto Cataldo Costa. Revisão da tradução por Flávia Biroli, 2000.
- Jabardo, M. *Feminismos negros. Una antología*. Madrid: Traficantes de sueños, 2012.

Kollontai, Alexandra. A nova mulher e a moral sexual. São Paulo: Global Editora, 1979.

Lagarde y de los Rios, Marcela. Enemistad y Sororidad: hacia una nueva cultura feminista. In: Castro, A. M; Machado, R. (Organizadoras): Estudos Feministas, Mulheres e Educação Popular. Curitiba: CRV Editora, 2016, p. 35-66.

Navaz, Liliana; Castillo, Rosalva (editoras): Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes, 1994.

Orozco, A. P. Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida. Madrid: Traficantes de sueños, 2014.

Sen, Amartya. *Desenvolvimento como Liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

____. Sobre ética e economia. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

Shiva, V; Mies, M. Ecofeminismo.

Miñoso, Y. E; Correal, D. G; Muñoz, K. O (editoras): Tejiendo de *outro modo*: Feminismo, epistemología e apuestas descoloniales em *Abya Yala*. Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca, 2014.

Wollstonecraft, M. Reivindicação dos Direitos das Mulheres. São Paulo: Boitempo, 2016.

Ecofeminismo: el género en el desarrollo sostenible

Márcia Rodrigues Bertoldi

Fábio Rezende Braga

Naiade Iria Cardoso Gonçalves

Introducción

El sistema patriarcal ejerce expresiva influencia en el proceso de desarrollo económico de mercado y, en consecuencia, en la apropiación/destrucción de la naturaleza como prerrogativa para la acumulación de capital, que no maneja bien los efectos adversos del proceso productivo. Además, tanto el sistema patriarcal como el proceso de desarrollo económico vigente contribuyen sobremanera en las formas de explotación/subalternidad de las mujeres. Al fin y al cabo, el patriarcado es una estructura histórica, social, cultural, laboral y económica en estrecha relación con el sistema capitalista, con el colonialismo y firmemente hincado en la dominación de la naturaleza y del género femenino.

Entre los feminismos, el ecofeminismo se apunta como un movimiento inspirador de la desconstrucción de la dominación masculina sobre los recursos naturales y sobre las mujeres. El ecofeminismo busca recuperar el espacio femenino dentro de la razón que estableció desemejanzas entre hombre y mujer, entre cultura y naturaleza, y que comparó el hombre a la cultura y la

mujer a la naturaleza, entendiendo aquellos como más notables que estos. Además, está orientado por la ecojusticia, por la ética del cuidado y de la alteridad, por el principio de la responsabilidad y por la sostenibilidad.

Estas categorías que componen el ecofeminismo se hacen presentes y posibles en el marco de la propuesta de desarrollo sostenible que, actualmente, constituye la principal meta de las Naciones Unidas en cuanto objetivo de desarrollo hasta el 2030 (Agenda 2030)¹. Por su vez, el desarrollo sostenible se insiere en la perspectiva del concepto de racionalidad ambiental, que propone la construcción de sociedades sostenibles por medio de la reapropiación social de la naturaleza. Bajo esta perspectiva, es imprescindible la construcción de espacios que aseguren la igualdad de género y de oportunidades en la toma de decisiones con vistas a un desarrollo que sea sostenible, puesto que la cuestión de género en el desarrollo puede favorecer el empoderamiento de la mujer, además de ser un propulsor de sostenibilidad. Sin igualdad de género no hay desarrollo, ni tampoco sostenible.

En este artículo se presentan las relaciones entre el ecofeminismo, el desarrollo sostenible y la racionalidad ambiental, concepto este planteado por Enrique Leff (2006). Así pues, en un primer momento, se estudia el desarrollo sostenible con su concepto, sus desdoblamientos y sus críticas. Posteriormente, se analiza el concepto de racionalidad ambiental y bien así sus relaciones con el desarrollo sostenible para que, luego, se plantee el ecofeminismo y las posibles viabilidades de implementación de esta modalidad de desarrollo a partir de sus premisas. Por fin, se presentan narraciones de mujeres quilombolas² de Rio Grande do Sul, en el extremo sur de Brasil, que contemplan prácticas

¹ La Agenda 2030 presenta diecisiete objetivos de desarrollo sostenible [ODS]; el quinto es la equidad de género. Disponible en: <<http://www.un.org/es/comun/docs/?symbol=A/RES/70/1>>

² “Grupos étnicos-raciales según criterios de auto-distribución, con trayectoria histórica propia, dotados de relaciones territoriales específicas, con presunción de ancestralidad negra relacionada con la resistencia a la opresión histórica sufrida” (BRASIL, Decreto 4.887, de 2003, artículo 2º)

sostenibles en la agricultura, enmarcadas en una racionalidad ambiental.

Este estudio utilizó el método deductivo desde la técnica bibliográfica y de entrevistas semiestructuradas con mujeres de comunidades quilombolas. Además, es resultado del Proyecto de Pesquisa MCTI/CNPQ/Universal 14/2014 – Quilombolas del Sur de Rio Grande do Sul: sus saberes y efectución de la continuidad cultural como soporte al desarrollo sostenible.

1. El desarrollo sostenible

El concepto de desarrollo sostenible nació de los estudios de economía ambiental, tuvo su materialización en el Informe Brundtland (Nuestro Futuro Común, 1987) y se consolidó en la Cumbre de Río-92, con la Agenda 21 y su adopción como principio³ por la Declaración de Río. Se define el desarrollo sostenible como el “desarrollo que satisface las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer sus propias necesidades” (COMISIÓN MUNDIAL DEL MEDIO AMBIENTE Y DEL DESARROLLO, p. 67) y se lo asocia a la idea de justicia social. Por cierto, el desarrollo sostenible mantiene el status de justicia social y alcanza algunas dimensiones: el desarrollo económico y social en sinergia con la protección ambiental. Por lo tanto, es un concepto transdisciplinario y complejo.

El mencionado Informe presenta preocupaciones, tareas y esfuerzos comunes que los Estados deben observar al implementar ese objetivo de desarrollo, que se encierra en dos conceptos fundamentales:

- i) el concepto de "necesidades", en particular las necesidades esenciales de los pobres, a las que se debería otorgar prioridad preponderante;

³ Principio 3: El derecho al desarrollo debe ejercerse en forma tal que responda equitativamente a las necesidades de desarrollo y ambientales de las generaciones presentes y futuras.

ii) la idea de limitaciones impuestas por la capacidad del medio ambiente para satisfacer las necesidades presentes y futuras (COMISIÓN MUNDIAL DEL MEDIO AMBIENTE Y DEL DESARROLLO, p. 67).

Desde el principio, ésta es una idea muy explorada y se conforma en la principal propuesta para enfrentar la crisis (o catástrofe) ambiental, el dilema social y económico, las externalidades del mundo globalizado y el déficit de racionalidad ambiental, es decir:

emerge en el contexto de la globalización como la marca de un límite y el signo que reorienta el proceso civilizatorio de la humanidad. La crisis ambiental vino a cuestionar la racionalidad y los paradigmas teóricos que han impulsado y legitimado el crecimiento económico, negando a la naturaleza. La sustentabilidad ecológica aparece así como un criterio normativo para la reconstrucción del orden económico, como una condición para la sobrevivencia humana y un soporte para lograr un desarrollo durable, problematizando los valores sociales y las bases mismas de la producción (Leff, 2004, p. 17).

Quizá, tal como manifiesta Porto-Gonçalves (2015), es éste un paradigma que, por su superficialidad, prepara hoy, con certidumbre, la frustración del mañana. De hecho, en el contexto del sistema del capital, es difícil adecuar un desarrollo que sea sostenible, que piense la protección ambiental, la equidad social y la economía cualitativa. Y esto porque el sistema capitalista tiene como uno de sus objetivos el crecimiento constante y sin límite, explotando los recursos finitos de la naturaleza y agotando recursos limitados, como, por ejemplo, el petróleo, el gas y el carbón. Esta política y esta práctica entran en total contradicción con los postulados teóricos del desarrollo sostenible en lo que se refiere a salvaguardar el medio ambiente para las generaciones futuras (MOTA; SANDOVAL, 2016).

El concepto de desarrollo sostenible presupone una pluralidad de dimensiones que exige la observancia de un enfoque

integral y constituido por dimensiones sociales, económicas y políticas que visen la utilización racional de los recursos naturales de la tierra, la eficiencia económica, la equidad social, que imponga restricciones al sistema actual y al consumo desordenado, es decir, al ideal de desarrollo únicamente material. Es un concepto, un objetivo y un paradigma para la necesaria reordenación de la comunidad internacional, aunque de difícil operacionalización en el seno del sistema mundial operante, el cual refuerza el saqueo de los recursos naturales sin tener en cuenta el necesario tiempo de regeneración, y con ello los consecuentes problemas ambientales⁴.

Conforme Ruiz (1999, p. 33), el desarrollo sostenible persigue el logro de tres objetivos esenciales: un objetivo puramente económico como la eficiencia en la utilización de los recursos y del crecimiento cuantitativo; un objetivo social y cultural como la limitación de la pobreza, el mantenimiento de los diversos sistemas sociales y culturales y de la equidad social, y un objetivo ecológico como la preservación de los sistemas físicos y biológicos (recursos naturales *latu sensu*) que sirven de soporte a la vida de los seres humanos. Es decir: socialmente incluyente, ambientalmente sostenible y económicamente sustentado en el tiempo (LATOUCHE, p.103).

Por otro lado, respecto a la noción de sostenibilidad en tres pilares (economía, sociedad y recursos naturales), Winter (2009, p. 1-4) subraya la importancia de una nueva lectura del Informe Brundtland, pues este cuadro no se conformaría por tres pilares, sino que por un fundamento (recursos naturales) y dos pilares (economía y sociedad) apoyándolo. Ya en la perspectiva de Sacks (2008, p. 13-15), los objetivos del desarrollo estarían más allá del

⁴ Las implicaciones de este modelo de poder mundial del periodo de la globalización neoliberal pueden ser observadas en la huella ecológica de cada región del planeta (número de hectáreas de tierra para producir los alimentos y la madera que la población consume, la infraestructura que utiliza y para absorber el CO₂ producido en la quema de combustibles fósiles). Así, la media mundial es de: 2,8 hectáreas por persona, pero los norteamericanos consumen 12; la Europa: 5; la África, la Asia y el Pacífico: 1,5, y la América Latina, el Caribe, el Oriente Medio y la Asia: el promedio mundial (PORTO-GONÇALVES, 2015, p. 40-43)

crecimiento económico y de la simple multiplicación de las riquezas naturales, sosteniéndose en cinco pilares: el social, el ambiental, el territorial, el económico y el político.

Como se puede deducir, es éste un concepto de difícil ejecución, puesto que “los recursos pueden ser explotados de cualquier manera, salvo que existan razones apremiantes para conservarlos” (WEISS, 1999, p. 80), lo que aún no es una realidad.

El deseado equilibrio entre las necesidades económicas, ambientales y sociales, cuya ausencia conduce a la pobreza y a la degradación del ambiente, nos remite a la dificultad de comprensión de la valoración de las capacidades⁵. La exclusión social y el empobrecimiento de gran parcela de la población está presente incluso en los países ricos cuando la capacidad no está configurada para decidir las prioridades con razonabilidad. De hecho, el valor de la capacidad de la persona puede mover una comunidad a demandar tecnologías modernas a cualquier costo, en lugar de inversiones en educación y cultura, por ejemplo. No se menosprecia el hecho de que la renta sea un motor para obtener capacidad; sin embargo, el patrón de elección dependerá de la efectiva libertad de una persona o de una sociedad.

Según Amartya Sen (2000), la capacidad puede mejorar la comprensión acerca de la naturaleza y de las causas de la pobreza, si se cambia la atención desde los medios (la renta) hacia los fines de las personas, tomando en consideración las libertades para alcanzar esos fines. Ello puede representar el camino efectivo para

⁵ En este sentido, el enfoque de las capacidades de Amartya Sen: “la palabra capacidad no es excesivamente atractiva. Suena como algo tecnocrático, y para algunos puede sugerir la imagen de estrategias nucleares frotándose las manos de placer por algún plan contingente de bárbaro heroísmo. El término no es muy favorable por el histórico capacidad Brown, que encarecía determinadas parcelas de tierra –no seres humanos– sobre la base firme de que eran bienes raíces que “tenían capacidades”. Quizá se hubiera podido elegir una mejor palabra cuando hace algunos años traté de explorar un enfoque particular del bienestar y la ventaja en términos de la habilidad de una persona para hacer actos valiosos, o alcanzar estados para ser valiosos. Se eligió esta expresión para representar las combinaciones alternativas que una persona puede hacer o ser: los distintos funcionamientos que se pueden lograr (SEN, 1993, p. 30)

la justicia social y el desarrollo sostenible, bien así para la resignificación de los moldes de desarrollo humano.

En suma, es éste un desarrollo establecido en la racionalidad ambiental, fundado en los principios ecológicos, en las identidades, en los saberes y en las racionalidades culturales que dan lugar a la creación del otro, de la diversidad y de la diferencia (LEFF, 2008).

Es importante subrayar que la expresión “desarrollo sostenible” alcanzó muchas dimensiones (todo pasó a ser falsamente sostenible y/o verde) y distorsiones (globalización sostenible, economía verde, crecimiento económico sustentable, sostenibilidad económica, etc.). Incluso en el ámbito de las Naciones Unidas hay una tendencia a tratar el tema con los términos “economía verde” y “crecimiento verde”, los que han sido ampliamente utilizados en la Conferencia de Río+20. En este sentido, aunque indique que “el concepto de economía verde no sustituye el desarrollo sostenible”, el Informe del Plan de las Naciones Unidas para el Desarrollo para Río+20 afirma que “la economía verde debe ser una prioridad en las estrategias de las políticas económicas para alcanzar el desarrollo sostenible” (UNEP, p.17). No hay como una economía ser verde porque no hay como valorar los recursos naturales, al menos *in natura*.

Sin embargo, es éste un concepto cargado de expectativas y propulsor de algunas muy buenas posibilidades que le hacen apto a figurar en los más distintos discursos: es capaz de ejecutar el derecho a un medio ambiente sano y, a la vez, constituir la máquina publicitaria engañosa de la sustentabilidad del todo; puede ser un instrumento para el logro de la justicia social, pero puede también ser el motor para el recrudecimiento de la crisis en las condiciones de vida y trabajo de la población más vulnerable. En verdad, es éste un concepto vacío de efectividad, al menos en la esfera global. En la esfera local, es razonable y de posible ejecución, sobre todo a partir de la praxis de los pueblos originarios y de sus saberes tradicionales y, en especial, de las mujeres.

En efecto, el documento político que resultó de la Conferencia de las Naciones Unidas en julio de 2012, “El futuro que queremos”, que trata de fortalecer y reivindicar la agenda del desarrollo sostenible, afirma que las mujeres pueden contribuir decisivamente al logro del desarrollo sostenible. De hecho, la palabra “mujer” aparece 56 (cincuenta y seis) veces en el texto, y la cuestión de la igualdad de género es uno de sus presupuestos, es notable, integral y transversal .

2. La racionalidad ambiental

Cohibir la degradación de los procesos de la naturaleza, propulsada por la racionalidad económica,⁶ viene siendo una discusión enfrentada por la comunidad internacional, y la propuesta de un desarrollo sostenible es el signo de este proceso. Incluso el actual Plan de las Naciones Unidas para sus Estados-Parte, la Agenda 2030, plantea 17 objetivos con 169 metas, de carácter integrado e indivisible, que abarcan las esferas económica, social y ambiental.

Para hacer frente a los desafíos del desarrollo sostenible, Leff (2006, p. 226) propone observar tres grandes perspectivas: una economía ambiental que incluya condiciones de sostenibilidad; una economía ecológica que establezca el límite entrópico del proceso económico y la inconmensurabilidad entre los procesos ecológicos y los mecanismos de valoración del mercado; y la posibilidad de pensar y construir una nueva racionalidad productiva, fundada en la articulación de los procesos ecológicos, tecnológicos y culturales que constituyen un gran potencial ambiental para el desarrollo sostenible.

⁶ Es decir, la capacidad de universalizar la razón económica delante de las limitaciones que la naturaleza de los sistemas vivos y de los ecosistemas imponen (sus condiciones de conservación y regeneración). La racionalidad económica está fundada en la explotación de la naturaleza y del trabajador en razón al poder que concentra, el cual segrega a la sociedad, aliena al individuo y subordina los valores humanos al interés económico (LEFF, 2004, p. 185).

Así es que emerge el concepto de racionalidad ambiental, es decir, a través del planteamiento de otra racionalidad, capaz de integrar los valores de la diversidad cultural, las potencias de la naturaleza, la equidad y la democracia como valores que sostienen la convivencia social y como principios de una racionalidad en sintonía con los propósitos de la sostenibilidad (LEFF, 2006, p. 227). Bajo esta perspectiva, es decir, bajo este modo de comprensión social, se adquiere una mayor radicalidad, pues se reconoce una pluralidad de formas de comprensión y se instaura un principio ético-político que confronta toda la jerarquía entre las diferentes órdenes axiológicas (LEFF, 2016, p.31). Es importante señalar que la racionalidad ambiental no es un paradigma, sino una reflexión del pensamiento, una resignificación de conceptos en el contexto del pensamiento crítico (LEFF, 2016, p.59).

Esta racionalidad contempla, segundo LEFF (2004, p. 216-217), los siguientes fundamentos: 1) El derecho de todos los seres humanos al pleno desarrollo de sus capacidades, a un medio ambiente sano y productivo y al disfrute de la vida en armonía con su ambiente; 2) Los derechos de los pueblos a la autogestión de sus recursos ambientales para satisfacer sus necesidades y orientar sus aspiraciones desde diferentes valores culturales, contextos ecológicos y condiciones económicas; 3) La conservación de la base de recursos naturales y de los equilibrios ecológicos del planeta como condición para un desarrollo sostenible y sostenido, que satisfaga las necesidades actuales de las poblaciones y preserve su potencial para las futuras generaciones; 4) La valorización del patrimonio de recursos naturales y culturales de la humanidad, incluyendo el valor de la diversidad biológica, la heterogeneidad cultural y la pluralidad política; 5) La apertura de la globalización económica hacia una diversidad de estilos de desarrollo sostenible, fundados en las condiciones ecológicas y culturales de cada región y cada localidad; 6) La eliminación de la pobreza y de la miseria extrema, la satisfacción de las necesidades básicas y el mejoramiento de la calidad de vida de la población, incluyendo la

calidad del ambiente, los recursos naturales y las prácticas productivas; 7) La prevención de las catástrofes ecológicas, de la destrucción de los recursos naturales y de la contaminación ambiental; 8) La construcción de un pensamiento complejo que permita articular los diferentes procesos que constituyen la complejidad ambiental, comprender las sinergias de los procesos socioambientales y sustentar un manejo integrado de la naturaleza; 9) La distribución de la riqueza y del poder a través de la descentralización económica y de la gestión participativa y democrática de los recursos ambientales; 10) El fortalecimiento de la capacidad de autogestión de las comunidades y la autodeterminación tecnológica de los pueblos, con la producción de tecnologías ecológicamente adecuadas y culturalmente apropiables.

Tal como se puede observar, es en el segundo, en el tercero y en el último fundamentos que el ecofeminismo puede expresarse, especialmente cuando ejecutados dentro de comunidades tradicionales⁷, ya que la racionalidad que conduce el comportamiento de estas sociedades no se constituye de leyes objetivas, sino que de procesos de significación, de racionalización y producción de sentidos por medio de diferentes códigos culturales (LEFF, 2004, p. 195). Por cierto, la identidad de esas sociedades, sus estrechas relaciones con la tierra y con el espacio de desarrollo y de supervivencia resultan en un reconocimiento ecológico distinto, asentado en una ética de responsabilidad promotora de un estándar superior de preservación de los recursos naturales.

Es así, en un escenario de diversidad cultural y autonomía local, que la nueva orden sostenible puede construirse y constituirse. La globalización del mercado, al revés, no es un espacio de promoción de la sostenibilidad. En definitiva, es a través

⁷ Según el Decreto nº 6.040, de 2007, las comunidades tradicionales o locales son “grupos culturalmente diferenciados y que se reconocen como tales, que poseen formas propias de organización social, que ocupan y utilizan territorios naturales como condición para su reproducción cultural religiosa, ancestral y económica, utilizando conocimientos, innovaciones y prácticas generadas y transmitidas por la tradición” (BRASIL, 2007). Son comunidades tradicionales: los indígenas, los quilombolas, los pescadores artesanales, etc.

de los procesos socioculturales, en los cuales se definen estrategias de apropiación, uso y transformación de la naturaleza, que la economía global tendrá de reconstituirse en cuanto articulación de las economías locales sostenibles (LEFF, 2006, p. 233).

Por lo tanto, la racionalidad ambiental es una forma de comprensión del mundo en la cual conviven y dialogan diferentes racionalidades culturales. Es un espacio que incorpora otros saberes, orientado por la ecología de los saberes (SOUSA SANTOS, 2010) y por un pensamiento otro, es decir, un pensar que no sólo se inspira en sus propias limitaciones y que tampoco se empeña en la superioridad. Es un modo de pensar que es universalmente marginal, fragmentario y no consumado y, en cuanto tal, es un modo de pensar que, por ser universalmente marginal y fragmentario, no es etnocida (KHATIBI, 1993, p. 19).

Así es que la racionalidad ambiental, una propuesta de renovación del mundo, se hace fecunda entre las comunidades tradicionales y las mujeres, especialmente las mujeres del campo y las que trabajan en la agricultura de supervivencia, lo que podremos observar en los relatos que se presentan a seguir.

3. Ecofeminismo: el feminismo y la ecología hacia el desarrollo sostenible

La perspectiva ecofeminista, nacida en los años 70, es una corriente de pensamiento y un movimiento social que se constituye en el seno de la teoría crítica de los derechos humanos, puesto que está inserida en las luchas sociales y colectivas que se inclinan a la construcción de espacios sociales, económicos, políticos y jurídicos que permitan el empoderamiento de todos y todas para luchar de manera plural por una vida digna. (HERRERA, 2009, p. 115).

En suma, el ecofeminismo es a la vez una escuela filosófica de la ecología y un movimiento que hace interconexiones entre la naturaleza y el género femenino, teniendo como soporte el enfrentamiento a los aspectos de la dominación de la naturaleza y

del patriarcado, razón por la cual está más bien ubicado en el seno de los movimientos ambientales que de los feministas. En las palabras de Svampa (2015, p. 129), el ecofeminismo establece una interpretación similar de la relación entre el dominio de un género sobre otro y del dominio del ser humano sobre la naturaleza, con expresiones como la lógica de la dominación, o la lógica identitaria, que llevan a una misma idea básica: la justificación del dominio y la marginación a partir de la devaluación de aquellos considerados diferentes, en este caso: la mujer respecto al varón, y lo natural respecto a lo humano.

Para el ecofeminismo, el pensamiento occidental identifica la mujer con la naturaleza y el hombre con la cultura, siendo esta superior a aquella. Y la cultura es una forma de dominación de la naturaleza. De ahí que el ecofeminismo pretende acabar con esta dominación, puesto que la sociedad sin explotación de la naturaleza sería una condición para la liberación de la mujer (SILIPRANDI, 2000, p. 63). Mientras tanto, el ecofeminismo se debate en la visión esencialista de la mujer vinculada a la naturaleza por sus condiciones naturales (LEFF, 2004b) e incluso maternas, ya que ese discurso forma parte de la legitimación patriarcal.

Por otro lado, debe tener las siguientes características fundamentales: 1) Ser un pensamiento crítico; 2) Reivindicar la igualdad y la autonomía de las mujeres; 3) Aceptar, con prudencia, los beneficios de la ciencia y de la técnica; 4) Fomentar la universalización de los valores de la ética del cuidado hacia los humanos y la Naturaleza; 5) Asumir el diálogo intercultural; 6) Afirmar la unidad y continuidad de la Naturaleza, desde el conocimiento evolucionista y el sentimiento de compasión (PULEO, 2008, p. 42).

En definitiva, el ecofeminismo se presenta como una postura contraria a la racionalidad económica, ajustándose a un comportamiento que favorece la conservación y la utilización sostenible de los recursos ambientales y, por lo tanto, la

continuidad de la vida. De ahí se puede afirmar que la racionalidad del ecofeminismo es ambiental. Además, aboga por la equidad social y de género: por la no subalternidad del sexo femenino al patriarcado, y ni tampoco de la naturaleza al sistema capitalista e imperial. Asimismo, está enlazado al concepto de ecología profunda, es decir, a la visión de mundo holística que concibe el mundo como un todo integrado y no como una colección de partes disociadas, que reconoce el valor intrínseco de todos los seres vivos y concibe los seres humanos únicamente como un hilo particular en la red de la vida (CAPRA, 1996, pp. 25-26). Para ello, se asienta en la ética del cuidado postgenérica y ecológica, pues promueve un reparto equitativo de las tareas cotidianas indispensables para la vida humana y mejora la calidad de esta última en general, al mismo tiempo que reconoce las estrechas relaciones internas del proceso de los sentimientos, del intelecto y de la racionalidad práctica (POLEO, 2008, p. 55).

Esta praxis puede observarse en los relatos de mujeres de comunidades quilombolas en el sur de Brasil, que se utilizan de instrumentos alternativos a los agroquímicos para el cuidado con la agricultura, los cuales son resultado de sus saberes tradicionales, o sea, de la cultura transmitida especialmente por la oralidad que mantiene su principal repositorio en las redes de sociabilidad mediante la repartición, la retroalimentación y el redimensionamiento.

Éstas son prácticas realizadas colectivamente o individualmente (por expertas) y que están asentadas en la oración, es decir, en la mediación entre el humano y el sagrado. Se puede observar, en el relato de una mujer integrante de la Comunidad Nicanor de la Luz, el uso del Divino para expulsar a las plagas de la plantación:

Gracias a Dios, nosotros teníamos al Divino. Al Divino, mi hija, nosotros hacemos promesa para que ningún insecto entre en la plantación. [...] Nosotros nos reunimos y hacemos huecos en el

suelo. Es necesario unas ocho o nueve personas y estas son personas mayores. Entonces, nosotros entramos en la plantación cargando al Divino y pidiéndole que ningún insecto ataque a aquella plantación. El Divino es un tejido, es una bandera que tiene una palomita del Divino. Nosotros entramos en la plantación por el lado derecho y salimos por el izquierdo, rezando el Padre Nuestro, la Ave María.

En esa misma Comunidad, la descripción de una mujer evidencia formas naturales para la conservación de la semilla de frijol,⁸ mediante la protección de ésta con cenizas de fuego de carbón:

Entonces, se hace un agujero en el suelo y se ponen las cenizas. Cuando llega la época de hacer el proceso, nosotros cribamos las cenizas hasta sacar bien todo el carbón. Después, se la pone en el sol, para que se seque bien. Entonces, se pone en una vasija junto al frijol. Por lo tanto, es todo natural, no utilizamos venenos. Nada de veneno.

En lo concerniente a las semillas utilizadas en la actividad agrícola por una mujer de la Comunidad Brasa Moura, es posible observar el cuidado con la preservación de las mismas y, por consiguiente, la resistencia al uso de semillas tratadas químicamente:

La semilla del frijol nunca se acaba. Nosotros la renovamos siempre. Hace veinticuatro años que yo me casé con mi marido y que la tengo. Y fui yo la que hice la semilla. También tengo semilla de patata dulce.⁹ Nosotros la plantamos, la llevamos de un lado al otro y ella está siempre viva. Tengo también semilla de mostaza negra, la que mi abuela trajo para [la localidad de] Piratini. Ella nasce todos los años y yo cuido de su semilla. La

⁸ En portugués brasileño: “feijão”, semilla comestible de diversas plantas de la familia de las leguminosas, especialmente del género *Phaseolus*. Usualmente traducido al español por frijoles, porotos, judías o habichuelas.

⁹ Del portugués brasileño: “batata doce”. Tubérculo nativo de las Américas rico en azúcar y largamente empleado en la alimentación. Usualmente traducido al español por patata, batata o papa dulce o aún boniato o camote.

única semilla que nosotros compramos es la del maíz pues da gorgojo. Pero yo tengo guardada la semilla del maíz morado. Creo que soy la única persona de la región que guardó esta semilla. Todos los años yo la planto para que se mantenga.

De los relatos, se puede observar el cuidado con la tierra, con la alimentación, con la naturaleza. Además, las prácticas realizadas son resistentes al uso de productos químicos típicos del agronegocio y, por ello, promueven la conservación y el uso sostenible de la biodiversidad. De esta forma, estas mujeres disfrutan de autonomía alimentaria en un espacio de racionalidad ambiental y, en ámbito local, son ejecutoras del desarrollo sostenible, al menos en su pilar ambiental. Son capaces de ofrecer visiones y aptitudes sobre el cuidado con la tierra, más avanzadas que el género masculino y, por lo tanto, la invisibilidad del trabajo femenino en la agricultura necesita ser refutado en dirección a un desarrollo amplio, igualitario, equitativo y, por consiguiente, sostenible.

Conclusiones

La diferencia entre los sexos va más allá de la subjetividad masculina como producción y de la femenina como reproducción, de la cultura como representación del hombre y de la naturaleza como la de la mujer. La diferencia pasa hoy día por la necesaria igualdad, la que podrá originar un desarrollo equitativo, más justo y sostenible. El empoderamiento de la mujer pasa, también, por los feminismos. Y el ecofeminismo, aunque sea todavía un tímido movimiento socioambiental, es competente para hacer el giro hacia una racionalidad ambiental que encierre un desarrollo sostenible.

La racionalidad ambiental presupone un cambio de estructura de acción, alternativa a la racionalidad económica, a la lógica del capital, y propone el derecho de los seres humanos y de los demás seres vivos de desarrollarse en un medio ambiente sano, de producir en un sistema de autogestión de sus recursos

naturales, con el auxilio de tecnologías sostenibles. La propuesta se basa en otros valores, los que expresan consciencia ambiental en las más diversas prácticas sociales, responsabilidad con el otro y con el medio ambiente, ética del cuidado, solidaridad intergeneracional, diversidad cultural, además del imprescindible diálogo de saberes. En suma, valores capaces de permitir la ejecución del ideado desarrollo sostenible y de sus partes integrantes: la equidad social, la preservación del medio ambiente, el desarrollo económico cualitativo, la diversidad cultural y la democracia. Claro está que tenemos un potente obstáculo, el sistema capitalista de mercado.

Y la cuestión de género, como presupuesto al desarrollo sostenible, introduce la mujer como sujeto central de los debates, proyectos y acciones. Como se puede notar de las entrevistas, la materialidad de la protección ambiental es ampliamente practicada por las mujeres de las comunidades quilombolas del sur de Brasil. Ellas protegen sus semillas y se niegan a manejar las de las multinacionales, bendicen sus plantaciones, o sea, eligen la fe en menoscabo a los químicos y así practican una agricultura sostenible, aunque en esfera local.

La trama formada por ecofeminismo, racionalidad ambiental y desarrollo sostenible es una potente dimensión de reconfiguración de las relaciones humanas con la naturaleza y, por lo tanto, de ecojusticia. También conforma un entorno de posibilidades de equidad de género, tan necesaria al desarrollo sostenible. Por fin, es ésta una epistemología que ofrece un otro pensar el mundo, un otro sentir el mundo, un otro ser en el mundo.

Referencias

BRASIL. **Decreto 6040. Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais**, 2007. Disponible en: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm>

CAPRA, Fritjof. **A teia da vida. Uma nova compreensão científica dos sistemas vivos**. São Paulo: Cultix, 1996.

COMISIÓN MUNDIAL DEL MEDIO AMBIENTE Y DEL DESARROLLO: **Nuestro Futuro Común**. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

HERRERA, Joaquín: **A (re) invenção dos direitos humanos**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009.

KHATIBI, Abdelkebir: **Maghreb pluriel**. Paris: Denoel, 1983.

LATOUCHE, Serge. **La apuesta por el decrecimiento. ¿Cómo salir del imaginario dominante?** Barcelona: Icaria, 2009.

LEFF, Enrique. **Saber Ambiental: sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder**. México: Siglo XXI Editores, 2004a.

LEFF, Enrique. Ecofeminismo: el género del ambiente. **Polis, Revista de la Universidad Bolivariana**, año/vol. 3, n. 9, Chile, 2004b.

LEFF, Enrique. **Racionalidade ambiental. A reapropriação social da natureza**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LEFF, Enrique: **Discursos sustentables**. México: Siglo XXI Editores, 2008.

LEFF, Enrique. **A aposta pela vida. Imaginação sociológica e imaginários sociais nos territórios ambientais do Sul**. Rio de Janeiro: Vozes, 2016.

MOTA, Laura; SANDOVAL, Eduardo. La falacia del desarrollo sustentable, un análisis desde la teoría decolonial. **Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales**, v. 1, pp. 89 – 104, 2016.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **A globalização da natureza e a natureza da globalização**. 6ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

PULEO, Alicia. Libertad, igualdad, sostenibilidad. Por un ecofeminismo ilustrado. **Revista de Filosofía Moral y Política**, n.38, enero-junio, pp. 39-59, 2008.

RUIZ, Jose Juste. **Derecho Internacional del Medio Ambiente**. Madrid: MacGraw-Hill, 1999.

SACKS, Ignacy. **Desenvolvimento includente, sustentável sustentado**. Rio de Janeiro: Garamond. 2008.

SEN, Amartya. **Desenvolvimento como Liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SEN, Amartya. Capability and Well-being. In: NUSSBAUM, Marth; SEN, Amartya (eds.). **The Quality of Life**. Oxford: Clarendon Press, 1993.

SILIPRANDI, Emma: Ecofeminismo: contribuições e limites para a abordagem de políticas ambientais. **Agroecologia e Desenvolvimento Sustentável**, Porto Alegre, v.1, n.1, ene./mar, pp. 61-71, 2000.

SOUSA SANTOS, Boaventura; MENESES, Maria Paula. Introdução. In: SOUSA SANTOS, Boaventura; MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2000.

SVAMPA, Maristela. Feminismos del Sur y ecofeminismo. **Nueva Sociedad**, n. 256, marzo-abril, pp. 127-131, 2015.

UNEP. **Rumo a uma economia verde. Caminhos para o desenvolvimento sustentável e a erradicação da pobreza**, 2011, Disponible en: <http://web.unep.org/greenconomy/sites/unep.org.greenconomy/files/field/image/green_economy_full_report_pt.pdf>.

WEISS, Edith Brown. Un mundo justo para las nuevas generaciones: Derecho internacional, patrimonio común y equidad intergeneracional. Madrid, Mundi-Prensa, 1999.

WINTER, Gerd: Um fundamento e dois pilares: o conceito de desenvolvimento sustentável 20 anos após o Relatório de Brundtland. In: MACHADO, Paulo Afonso Leme; KISHI, Sandra Akemi Shimada Kishi (Org). **Desenvolvimento sustentável, OGM e responsabilidade civil na União Europeia**, São Paulo: Millennium Editora, 2009.

Biografia dos autores

Adriana Nunes Souza - Na graduação, me interessei pelo tema de antropologia da saúde e, em vista disto, desenvolvi pesquisa de iniciação científica sobre a Reforma Psiquiátrica. Nesta atividade, me identifiquei com os questionamentos sobre a marginalidade (Castel), liminaridade (Turner), estigma (Foucault), impureza/ exclusão (Douglas e Bauman) e recorte de classe e sua influência no processo saúde/doença (Mauss e Laplantine). Foi revelador, na época de início dos meus estudos, entender como o indivíduo é marcado por técnicas corporais, disciplinares, morais e que processos— tidos como decorrentes de dinâmicas individuais (como a doença) - podem ser resultado de uma consonância de habitus culturais. A partir disto, desenvolvi outra linha de pesquisa que perscruta as dinâmicas do pensamento sul-saariano para deslindar as tramas sociais que patologizam algumas existências.

Aimée Schneider Duarte - Professora, advogada e doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito (PPGSD), na Universidade Federal Fluminense (UFF). Mestre em História Social pela UFF e pesquisadora júnior do INCT – Proprietas.

Angelina Peralva - É socióloga, professora emérita da Universidade Toulouse Jean Jaurès, onde ingressou em 1998, e antiga professora da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, onde lecionou entre 1983 e 1997. Investigou as relações entre violência e democracia em contextos brasileiros e europeus, com pesquisas sobre racismo, juventude, bairros populares e periferias urbanas. Um programa franco-brasileiro permitiu-lhe abordar, mais recentemente, através de um trabalho cooperativo e multissituado, o impacto da globalização sobre o quadro institucional-legal das democracias modernas e os múltiplos contornamentos da lei que afetam hoje, em escala mundial, as circulações migratórias, as relações de trabalho e o comércio. Algumas publicações: *Violência e democracia. O Paradoxo brasileiro*. São Paulo, Paz e Terra, 2001; (com Eric Macé) *Médias et violences urbaines. Débats politiques et construction journalistique*. Paris, La Documentation française, 2002 ; (com Sergio Adorno, dir.) *Dialogues franco-brésiliens sur la violence et la démocratie. Cultures et Conflits* n° 59, automne 2005 ; « Levantes urbanos na França”. In Vera Telles (dir.). *Sociologia da condição operária*. Tempo

Social. Revista de Sociologia da USP, vol. 18, nº 1, junho de 2006; (com Vera Telles, dir.), *Ilegalismos na globalização. Migrações, trabalho, mercados*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2015.

Caroline Kruger - Doutoranda em Administração de Organizações pela Universidade de São Paulo (USP-RP), Mestre em Estudos Fronteiriços pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), e Graduada em Administração pela Universidade Federal de Pelotas (UFPEL). Pesquisadora do Centro de Estudos em Gestão e Políticas Públicas Contemporâneas (Gpublic), e do Golden for Sustainability Brazil.

Clara Ribeiro - Mestranda pelo Programa de Pós-graduação em Geografia Humana da Universidade de São Paulo (PPGH-USP), com bolsa da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), sob orientação do Prof. Dr. Heinz Dieter Heidemann. Realizou um estágio internacional de pesquisa no Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género da Universidad de Buenos Aires (IIEGE-UBA), sob supervisão de Ana Inés Barral Mallimaci, também com financiamento da FAPESP. Desde 2013 investiga migração boliviana para São Paulo e trabalho na indústria de confecção a partir de uma perspectiva de gênero. Realizou iniciação científica por dois anos, com financiamento da FAPESP, sob orientação do Prof. Heidemann.

Cristine Jacques Ribeiro - Professora Adjunta da Universidade Católica de Pelotas (UCPEL). Doutora e Mestre em Serviço Social pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Graduada em Serviço Social pela Universidade Católica de Pelotas (UCPEL). Coordena o Grupo de estudos e pesquisa CNPQ em Questão Agrária, Urbana e Ambiental - Observatório dos Conflitos da Cidade.

Edilma de Jesus Disedério - Doctora en Geografía, por la Universidad Nacional Autónoma de México, Maestra en Estudios Poblacionales e Investigaciones Sociales, Escuela Nacional de Ciencias Estadísticas (ENCE IBGE) Brasil, Licenciada en Ciencias Sociales, UERJ, Brasil. Realizó Estancia Posdoctoral en Población, Territorio y Estadística Pública, ENCE, CAPES PNPd, Brasil. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, México. Actualmente es profesora huésped de tiempo completo en la Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Tonalá. Las líneas de generación y aplicación del conocimiento son: migración internacional, migración de tránsito, política migratoria, migración de retorno, movilidad espacial, política de cooperación educativa.

Emília da Silva Piñeiro –Mestranda em Política Social e Direitos Humanos na Universidade Católica de Pelotas/UCPEL. Integrante do Laboratório de Estudos Psicosociais Cidades Seguras e Direitos Humanos/CNPq, coordenado pela Prof. Dra. Márcia Esteves de Calazans, no qual desenvolve pesquisas sobre migrações, com destaque para a feminização das migrações, fluxo migratório para regiões de fronteira e multiculturalismo. Bacharel em Direito. Advogada inscrita na OAB/RS.

Fábio Rezende Braga - Mestre em Direito Socioambiental e Sustentabilidade pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Especialista em Direito Ambiental pela Universidade Federal do Paraná. Bacharel em Direito pela Universidade Tiradentes, Sergipe.

Fernanda Leal - É psicóloga e psicanalista. Doutora e Mestre em Família, com Formação em Psicologia Perinatal e Parental. Autora do livro *O pai: uma função em declínio*, publicado em 2017. Atua há mais de doze anos com famílias, mães e pais em sua clínica particular (Matern). O universo da maternidade, e, principalmente, a preocupação com a desconstrução dos padrões normativos de mãe e mulher tem sido interesse constante nas suas pesquisas e produções acadêmicas atuais.

Fernando Diehl - Doutorando em Sociologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Desenvolve pesquisas na área de sociologia das migrações, com ênfase em imigração, etnicidade, xenofobia e racismo. Realizou trabalho voluntário no Haiti em 2014, nas cidades de Les Cayes e Port-au-Prince. É bolsista CAPES.

Flávia Carvalho Chagas - Professora dos cursos de graduação e de pós-Graduação (mestrado e doutorado) em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas. Graduada e mestre pela Universidade Federal de Santa Maria, e doutora em Filosofia Universidade Federal do Rio Grande do Sul, com estágio de doutoramento na Philips-Universität Marburg (Alemanha). Atua em atividades de pesquisa sobre ética e os fundamentos do agir humano, em que tem pesquisado sobre como pensar princípios morais que possam garantir uma perspectiva pluralista não-relativista que seja capaz de garantir a justiça social. Além disso, tem se dedicado a atividades de extensão: Projeto Práxis (2014-2016) com a Casa de Abrigos de Meninas I na cidade de Pelotas (Orfanato da cidade); Projeto Buteco da Filosofia (2013-2018). Desde 2016 tem proposto disciplinas optativas sobre a história das mulheres da filosofia, feminismo e questões de gênero, já que não há disciplinas obrigatórias sobre estes temas na grade

curricular do curso. Tem ministrado em 2016 e 2017 a disciplina Filosofia, Cultura e Sustentabilidade, a qual foi criada para incluir efetivamente os conteúdos obrigatórios previstos legalmente (nas leis 10.639/03 e 11.645/08). Coordena o GEPE (Grupo de estudos sobre ética, política e economia), outro projeto de ensino sobre filosofia, gênero e feminismo em que participam e colaboram, além das acadêmicas que estão realizando atividades de pesquisa em nível de graduação e de pós-graduação, pesquisadoras e ativistas de diversas áreas do conhecimento. Extra-academicamente participa e constrói movimentos sociais e coletivos feministas.

Heriberto Vega Villaseñor - Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Guadalajara con el proyecto de investigación: Migración de tránsito y acción humanitaria. Maestría en Ciencias de la Educación por el Instituto Superior de Investigación y Docencia del Magisterio de la Secretaría de Educación Jalisco. Licenciado en Educación Media Superior por el Instituto Anglo Español (Ciudad de México), Licenciado en Filosofía y Ciencias Sociales por el ITESO, Licenciado en Ciencias Teológicas por la Universidad Iberoamericana Ciudad de México. Cuenta con una Especialidad en Estrategias de Aprendizaje por la Universidad Marista de Guadalajara. Actualmente es profesor e investigador en la Universidad de Guadalajara, Centro Universitario Tonalá. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, México. Es investigador en El Refugio Casa del Migrante, Cerro del 4, Guadalajara, México.

Jorgelina Loza - Es socióloga por la Universidad de Buenos Aires (UBA), especializada en Sociología de la Cultura. Realizó una maestría en esa área en la Universidad Nacional de San Martín. Es Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Ha realizado estancias de investigación doctoral en El Colegio de México y en el Ibero-Amerikanische Institut de Berlín. Actualmente es Investigadora Asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina, con sede en el Instituto Gino Germani de la UBA. Es docente de grado y posgrado en Universidad de Buenos Aires, Universidad del Salvador y New York University Buenos Aires. Ha sido docente de FLACSO Argentina, Freiburg Universität y Universidad Nacional de Mar del Plata. Sus temas de interés refieren a procesos organizativos, identidades, procesos de regionalización y género.

José Oviedo Pérez - Mestrando em Estudos Estratégicos Internacionais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, UFRGS. Possui Graduação em Ciências Políticas e Estudos Latino-americanos pela University of Florida (2014). Foi um

Fulbright Fellow na UFRGS (2015/6) e atualmente é pesquisador do Laboratório de Estudos e Pesquisas Internacionais e de Fronteiras, Lepif.

Julio Santiago Hernández - Doctor en Ciencias Sociales con Especialidad en Sociología, por El Colegio de México. Maestro en Estudios Urbanos, El Colegio de México, Licenciado en Economía por la Universidad de Guadalajara. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, México. Actualmente es profesor-investigador de tiempo completo en la Universidad de Guadalajara en el Centro Universitario Tonalá. Las líneas de investigación de interés son: migración interna e internacional, movilidad residencial, mercados de trabajo, educación, desarrollo urbano, metodología en ciencias sociales, economía y medio ambiente

Letícia Núñez Almeida -Doutora em Sociologia pela Universidade de São Paulo, USP (2015), possui Mestrado em Sociologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, UFRGS (2007), graduação em Direito pela Universidade Católica de Pelotas, UCPEL (2001) e inscrição na OAB/RS nº 54588. Atualmente é pesquisadora de Pós-doutorado do Programa de Pós-Graduação em Estudos Estratégicos Internacionais na Faculdade de Ciências Econômicas da UFRGS, é coordenadora de pesquisa do Laboratório de Estudos e Pesquisas Internacionais e de Fronteiras - Lepif e docente convidada do Instituto Universitário Sudamericano - IUSUR.

Luis Donald Serafin Garcia - Licenciado en Urbanismo y Diseño Ambiental por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, candidato a la Maestría en Movilidad Urbana, Transporte y Territorio, Centro Universitario de Tonalá, Universidad de Guadalajara. Ha realizado investigación como becario en la línea de generación y aplicación del conocimiento en: migración de retorno, interculturalidad y sustentabilidad.

Manuela Livinas Picq - Professor of International Relations at Universidad San Francisco de Quito (USFQ), Ecuador. She has held research positions at Amherst College (2017), Freie Universität (2015), the Institute for Advanced Study (2013), and the Woodrow Wilson Center (2005). She is the author of *Vernacular Sovereignities: Indigenous Women Challenging World Politics* (University of Arizona Press 2018), co-editor of *Queering Narratives of Modernity* (with Maria Amelia Viteri, Peter Lang 2016) and *Sexualities in World Politics* (with Markus Thiel, Routledge 2015). She contributes to various international media outlets.

Márcia Esteves de Calazans – Ph.D em Sociologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Doutora em Sociologia e mestre em Psicologia Social e Institucional pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Psicóloga pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Professora-Pesquisadora no PPG Política Social e Direitos Humanos da Universidade Católica de Pelotas, Rio Grande do Sul, Brasil. Professora Colaboradora no PPG Políticas Sociais e Cidadania da Universidade Católica do Salvador, Bahia, Brasil. Pesquisadora do INCT Observatório das Metrópoles, Bahia. Coordenadora do Laboratório de Estudos Psicossociais Cidades Seguras e Direitos Humanos CNPq. Tem dedicado-se aos estudos sobre os impactos do neoliberalismo na construção dos espaços e das subjetividades. Nesse sentido o interesse neste tema recai sobre a psicologia intercultural e problematizações a respeito dos marcadores sociais da diferença, sujeitos, identidades e sociabilidades em contextos urbanos periféricos e de fronteiras -, suas dinâmicas culturais e espaciais bem como a análise dos desafios que a mundialização tem imposto a planificação de modelos e às práticas democráticas multiculturais.

Márcia Rodrigues Bertoldi - Doutora em Direito pela Universidade de Girona e Universidade Pompeu Fabra. Professora na Faculdade de Direito e coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Pelotas.

Maria Elly Genro - Doutora em Educação Pela UFRGS e realizou seu pós-doutorado junto ao Centro de Estudos Sociais (Coimbra), sob supervisão de Boaventura de Sousa Santos. É Graduada em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria e Mestre em Educação pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. É Docente e Pesquisadora da Faculdade de Educação da UFRGS, onde integra o Grupo de Pesquisa Inovação e Avaliação na Universidade no Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGEdu/UFRGS). Tem experiência na área de Educação, com ênfase em Filosofia da Educação, atuando principalmente nos seguintes temas: Universidade na América Latina, Democracia, Cidadania e Políticas da Educação Superior.

Marizete Pereti - Advogada. Mestranda em Direito (Linha de pesquisa: Relações Sociais e Dimensões do Poder) pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade de Passo Fundo/RS, Brasil; Especialização em Direito Previdenciário pela Faculdade DAMÁSIO/SP, Brasil; Graduada em Direito pela Universidade de Fortaleza/CE, Brasil; Graduada em Letras – Português/Espanhol pela Universidade do Alto Uruguai e das Missões – URI – Campus Erechim/RS, Brasil.

Mary Garcia Castro - PhD em sociologia pela Universidade da Florida. Pesquisadora da Faculdade Latinoamericana de Ciências Sociais – FLACSO/Brasil; pesquisadora com bolsa CAPES no Programa de Pós Graduação em Relações Étnicas na Contemporaneidade da UESB/Jequié. Com publicações sobre migrações internacionais, gênero e juventudes considerando as múltiplas inscrições.

Mileidys Gerada Trimiño (Cuba, 1993) - Licenciada en Sociología (2016). Profesora del Departamento de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Central “Marta Abreu” de Las Villas. Investiga temas asociados a los estudios de familia, agrarios, rurales y desarrollo comunitario. Ha participado en numerosos eventos científicos nacionales e internacionales.

Naiade Iria Cardoso Gonçalves - Bacharel em Direito pela Universidade Católica de Pelotas. Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Pelotas.

Nino Rafael Medeiros Kruger - Mestrando em Política Social pela Universidade Católica de Pelotas (UCPEL), e Graduado em Serviço Social (UCPEL). Membro do Grupo de Pesquisa CNPQ em Questão Agrária, Urbana e Ambiental - Observatório de Conflitos da Cidade.

Pâmela Marconatto Marques - Doutora em Sociologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul na linha de pesquisa "Minorias Sociais: estigmatização, discriminação, desigualdade e resistência", onde, atualmente, realiza seu estágio pós-doutoral. É graduada em Direito, Ciências Sociais e Mestre em Integração Latino-Americana, ambos pela Universidade Federal de Santa Maria. De 2007 a 2011 atuou como pesquisadora do Projeto Brasil-Haiti, junto ao IDRC (International Development Research Centre), desenvolvendo uma série de atividades de ensino, pesquisa e extensão sobre a temática. Atualmente, integra a Red de Investigación Colaborativa en América Latina (REDICAL) e o Grupo de Trabalho "Pensamiento crítico y descolonizador caribeño" junto ao Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais. Recebeu, em 2017, o Prêmio Pedro Krotsch de estudios sobre la Universidad pelo trabalho desenvolvido sobre o legado anticolonial do movimento estudantil e da Universidade Pública Haitiana.

Raimundo Nonato de Pádua Cância - Possui Graduação em Letras (Língua Portuguesa) pela Universidade Federal do Pará (2004), Mestrado em Educação pela Universidade do Estado do Pará, na Linha Formação de Professores (2008) e

Doutorado em Educação pela Universidade Federal do Pará, na Linha Educação, Cultura e Sociedade (2017). Faz Estágio Pós-doutoral no Instituto de Ciências da Educação (ICED) da Universidade Federal do Pará, realizando estudos sobre Pós-colonialismo, Decolonialidade e Educação Escolar Indígena na Amazônia brasileira. Foi secretário interino de educação do município de Oriximiná-PA no período de 2009 a 2012. Atuou como professor-formador no Centro de Formação de Profissionais da Educação Básica do Estado do Pará (CEFOR) até 2018. É professor da Universidade Federal do Tocantins (UFT), onde atua no curso de Licenciatura em Pedagogia. Tem experiência na área de Educação e Linguagem como professor, pesquisador e formador de professores, trabalhando principalmente com Ensino de Língua Portuguesa e Educação Escolar Indígena. Realizou estudos sobre formação de professor e PCN de Língua Portuguesa, além de pesquisas na área da Educação Escolar Indígena, Pós-Colonialismo, Decolonialidade. É integrante dos Grupos de Pesquisa “José Veríssimo e o Pensamento Educacional Latino-Americano”, “Constituição do Sujeito, Cultura e Educação (ECOS), no PPGED/UFGA; Diálogos Interculturais e Práticas Educativas (DIPE), na Universidade Federal do Maranhão; e “O português do oeste paraense: normas, variação e ensino”, na Universidade Federal do Oeste do Pará.

Rodrigo Dias Rodrigues de Mendonça Fróes - Advogado e Procurador da Câmara Municipal de Angra dos Reis (RJ). Mestre em Teorias Jurídicas Contemporâneas pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade Nacional de Direito da Universidade Federal do Rio de Janeiro (FND-UFRJ). Fotógrafo e músico.

Sineimar Reis - Possui graduação em História pela Instituição Educacional Cecília Maria de Melo Barcelos Faculdade Asa de Brumadinho, Minas Gerais, (2012). Graduado licenciado em Artes Visuais pela Faculdade de Nanuque, Minas Gerais, (FANAN) 2015. Cursa Mestrado em Políticas Públicas e Urbanização no Brasil e na América Latina pela Faculdade Latino Americana (FLACSO-BRASIL). Tem experiência na área de História com ênfase nos seguintes temas: Ciência política e políticas públicas sociais e educacionais, história contemporânea e política brasileira e do tempo presente. Arte contemporânea em relação ao público escolar, arte pública e poder público. Aborda principalmente os seguintes temas: História social da cultura, políticas públicas governamentais e educacionais, arte no espaço urbano e espaço arte. Músico tocador de flauta transversal e artista especialista em desenhos realistas. Tem vasta experiência com ensino fundamental e médio. Atua como professor da rede Estadual de ensino nas disciplinas de história e arte, atualmente leciona arte em duas escolas da rede pública na cidade de Betim e Contagem/MG na modalidade Fundamental e Médio. No dia-a-dia direciona o Instituto do Patrimônio Histórico da Cidade de Betim. Coordena e participa de grupos de pesquisa e seminários em estudos voltados para as políticas públicas desenvolvendo projetos sociais junto ao

movimento dos trabalhadores que contribui com o processo de reforma agrária e por uma sociedade mais justa.

Sônia Maria da Silva Araújo - Possui graduação em Pedagogia pela Universidade Federal do Pará (1986), mestrado em Educação pela Universidade de São Paulo (1997) e doutorado em Educação também pela Universidade de São Paulo (2002). Fez Estágio Pós-Doutoral no Centro de Estudos Sociais (CES) da Universidade de Coimbra (2007-2008), realizando estudos sobre pós-colonialismo, colonialidade e educação do campo no Brasil. Foi representante da região norte na direção da Sociedade Brasileira de História da Educação (SBHE) entre os anos 2009-2013. É professora Associada III da Universidade Federal do Pará (UFPA). Atualmente é coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Educação desta Universidade e orienta alunos de Mestrado e Doutorado. Tem experiência na área de Educação, atuando principalmente nos seguintes temas: educação rural e educação do campo; cultura e educação; etnia e educação; Amazônia e práticas de escolarização; pensamento educacional latino-americano. Desenvolve pesquisas sobre etnia, gênero e educação no Pará, Brasil. No momento, executa um projeto de pesquisa sobre o pensamento educacional de mulheres latino-americanas do século XIX. Apresenta publicações em que se estabelecem reflexões sociológicas, históricas e antropológicas de práticas e discursos em educação. Coordena o grupo de pesquisa "José Veríssimo e o Pensamento Educacional Latino-americano". É pesquisadora do Grupo de Pesquisa Discriminação, Preconceito, Estigma: minorias étnicas e religiosas, cultura e educação da Universidade de São Paulo (FEUSP) e do Grupo Epistemologias alternativas, movimentos sociais e educação.

Thaís Duarte Fernandez - Mestranda em Estudos Estratégicos Internacionais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, UFRGS. Possui Graduação em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG (2016), em Relações Internacionais pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, PUCMinas (2013) e inscrição na OAB/MG nº 174403. Atualmente é pesquisadora do Laboratório de Estudos e Pesquisas Internacionais e de Fronteiras, Lepif.

Verónica Schild - Profesora Emerita de Ciencias Políticas de la Universidad de Western Ontario, Canada. Por casi tres decadas ha publicado numerosos articulos sobre temas vinculados a la problematica del feminismo y neoliberalismo en Chile y America Latina, entre ellos, la configuracion de nuevas ciudadanias, las afinidades feministas y proyectos politicos neoliberales, y la neoliberalizacion del estado social. Recientemente, su reflexion se suma al proyecto de repensar un feminismo critico anti-capitalista.