



MONSTRUOSIDADES (IN)VISÍVEIS

Colonialidades sobre
corpos em narrativas

Aleone Rodrigues Higidio
Daniel Macêdo

ORGANIZADORES





MONSTRUOSIDADES (IN)VISÍVEIS

Colonialidades sobre
corpos em narrativas

Aleone Rodrigues Higidio
Daniel Macêdo

ORGANIZADORES



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

Reitora: Sandra Regina Goulart Almeida
Vice-Reitor: Alessandro Fernandes Moreira

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Diretor: Bruno Pinheiro Wanderley Reis
Vice-Diretora: Thais Porlan de Oliveira

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO

Coordenadora: Paula Guimarães Simões
Sub-Coordenador: Daniel Reis Silva

SELO EDITORIAL PPGCOM

Bruno Souza Leal
Juarez Guimarães Dias

CONSELHO CIENTÍFICO

Ana Carolina Escosteguy (PUC-RS)	Jorge Cardoso (UFRB UFBA)
Benjamim Picado (UFF)	Kati Caetano (UTP)
Cezar Migliorin (UFF)	Luis Mauro Sá Martino (Casper Líbero)
Elizabeth Duarte (UFMS)	Marcel Vieira (UFPB)
Eneus Trindade (USP)	Mariana Baltar (UFF)
Fátima Regis (UERJ)	Mônica Ferrari Nunes (ESPM)
Fernanda Duarte (NCSU/EUA)	Mozahir Salomão (PUC-MG)
Fernando Gonçalves (UERJ)	Nilda Jacks (UFRGS)
Frederico Tavares (UFOP)	Renato Pucci (UAM)
Iluska Coutinho (UFJF)	Rosana Soares (USP)
Itania Gomes (UFBA)	Rudimar Baldissera (UFRGS)

www.seloppgcom.fafich.ufmg.br

Avenida Presidente Antônio Carlos, 6627, sala 4234, 4º andar
Pampulha, Belo Horizonte - MG. CEP: 31270-901
Telefone: (31) 3409-5072

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(eDOC BRASIL, Belo Horizonte/MG)

159

Monstruosidades (in)visíveis [livro eletrônico]: colonialidades sobre corpos em narrativas / Organizado por Aleone Rodrigues Higídio, Daniel Macêdo – Belo Horizonte, MG: PPGCOM/UFMG, 2023 – (Olhares Transversais; v. 1)
141 p.

Formato: PDF

Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader

Modo de acesso: World Wide Web

Inclui bibliografia

ISBN 978-65-86963-73-1

1. Comunicação. 2. Colonialidade. 3. Narrativas. I. Higídio, Aleone Rodrigues. II Macêdo, Daniel.

CDD 306.44

Elaborado por Maurício Amormino Júnior – CRB6/2422

CRÉDITOS DO E-BOOK

© PPGCOM/UFMG, 2023.

CAPA E PROJETO GRÁFICO
Atelier de Publicidade UFMG
Bruno Guimarães Martins

COORDENAÇÃO DE PRODUÇÃO
Bruno Guimarães Martins
Daniel Melo Ribeiro

DIAGRAMAÇÃO
Mohara Villaça

Esta obra foi selecionada pelo Conselho Editorial do Selo PPGCOM/UFMG após avaliação por pareceristas *ad hoc*.

O acesso e a leitura deste livro estão condicionados ao aceite dos termos de uso do Selo do PPGCOM/UFMG, disponíveis em:
<https://seloppgcom.fafich.ufmg.br/termos-de-uso/>

| Sumário

PREFÁCIO	
As decolonialidades como projeto científico, ético e político	09
<i>Carlos Alberto de Carvalho</i>	
APRESENTAÇÃO	
Mirar a monstruosidade nas colonialidades sobre corpos	17
<i>Aleone Rodrigues Higidio e Daniel Macêdo</i>	
I. MONSTRUOSIDADES POR (DES)VER: PROPOSIÇÕES NARRATIVAS	
CAPÍTULO 1	
Histórias de fantasmas: reflexões e apontamentos sobre a problemática da alteridade em Jacques Derrida e em Achille Mbembe	29
<i>Saulo Rios</i>	

CAPÍTULO 2	
Monstros, canibais e rituais satânicos: colonialidades e racismo nas reportagens de assassinos em série no Brasil	43
<i>Poliana Sales Alves</i>	
CAPÍTULO 3	
Monstros subalternos: a colonialidade no imaginário do apocalipse zumbi	59
<i>Daniel Loiola</i>	
II. (IN)VISIBILIZAÇÕES MONSTRUOSAS: APAGAMENTOS NARRATIVOS	
CAPÍTULO 4	
Enquadramento, jornalismo e feminismo indígena: a 2ª Marcha das Mulheres Indígenas	77
<i>Yasmin Gatto</i>	
CAPÍTULO 5	
Colonialidade algorítmica no caso de Elisa Loncón	97
<i>Luiza Bodenmüller</i>	
III. (INS)URGÊNCIAS CONTRA MONSTRUOSIDADES: TEXTUALIZAÇÕES DE EXPERIÊNCIAS	
CAPÍTULO 6	
Juntas Médicas: será uma prática capaz de dar voz para corpos de mulheres com deficiência em exposição nos espaços médicos?	111
<i>Mariana Cecília da Silva</i>	
CAPÍTULO 7	
Contra o muro: notas de ocupação na pós-graduação	125
<i>Aleone Rodrigues Higídio e Daniel Macêdo</i>	
Sobre as autoras e os autores	139

PREFÁCIO

As decolonialidades como projeto científico, ético e político

CARLOS ALBERTO DE CARVALHO

Nós temos vieses; inalamos os preconceitos dominantes em nosso meio como todo mundo. De vez em quando, os cientistas alimentam inúmeras doutrinas nocivas (inclusive a suposta “superioridade” de um grupo étnico ou de um gênero em relação ao outro, com base em medições do tamanho do cérebro, saliências do crânio ou testes de inteligência). Com frequência relutam em ofender os ricos e poderosos. De quando em quando, alguns trapaceiam e roubam. Alguns trabalharam - muitos sem nenhum vestígio de remorso moral - para os nazistas. Os cientistas também apresentam vieses relacionados com os chauvinismos humanos e com as nossas limitações intelectuais. Como já disse, eles são também responsáveis por tecnologias mortíferas - ora inventando-as de propósito, ora sendo insuficientemente cautelosos a respeito de efeitos colaterais imprevistos. Mas foram também os cientistas que, na maioria desses casos, fizeram soar o alarme avisando-nos do perigo. (Carl Sagan - O mundo assombrado pelos demônios)

Carl Sagan (2006), cosmólogo, astrofísico, divulgador de ciência, dentre outras atividades mesclando produções científicas e ficcionais, que tomamos como epígrafe, está longe de ostentar qualquer qualificativo de pensador decolonial. No entanto, o parágrafo acima poderia tranquilamente ter sido escrito por alguém que tivesse como objetivo

indicar/denunciar as mazelas e vicissitudes das colonialidades do saber, responsáveis, junto com as colonialidades do ser e do poder, por instituir hierarquias inferiorizadoras que há séculos têm promovido racismo, capacitismo, xenofobia, misoginia, LGBTQIAP+fobia e outras estratégias movidas pelos preconceitos, com o trágico corolário de genocídios diversos e apagamentos culturais, religiosos, comportamentais, de saberes e tantos outros efeitos nefastos, individuais e coletivos.

Diante da distância entre a autocrítica de Carl Sagan e os pressupostos decoloniais, impõe-se a pergunta: o que define a decolonialidade? Uma resposta ligeira poderia ser a indicação de que decolonizar implica a adoção de estratégias que visem superar as lógicas das colonialidades do saber, do ser e do poder, a partir das pistas iniciais de Anibal Quijano (2009), para quem as colonialidades, embora tenham surgido moderadamente com o colonialismo, são mais persistentes e duradouras do que ele, a considerarmos o colonialismo em sua perspectiva histórica de invasão e domínio territorial, a exemplo das colonizações nas Américas, na África e na Ásia por expropriadores europeus. Como lógicas duradouras, as colonialidades são flexíveis em suas modalidades de instituição de ações hierarquizantes, promovendo, sustentando e espalhando desníveis no acesso a bens culturais, educacionais, de saúde e diversos outros, configurando barreiras efetivas ao acesso sem restrições àquilo que constitui o que a própria modernidade excludente define como marcos da civilização.

No entanto, a resposta ligeira não é mais do que uma frágil e limitada indicação do que seriam atitudes de decolonização - e não nos propomos neste espaço limitado a ampliar o conceito de decolonialidade, mas tão somente apontar a diversidade conceitual das colonialidades e, por extensão, a necessidade de pluralizar a perspectiva de uma suposta decolonialidade como princípio geral para desafios que devem levar em conta lógicas de decolonialidades, tão variadas quantas são as estratégias das colonialidades. Diversidade que começa se levamos em conta ao menos três dimensões: as colonialidades do saber, as colonialidades do ser e as colonialidades do poder. Para tornar a tarefa ainda mais árdua, além das variáveis que pluralizam internamente cada uma

dessas dimensões, temos também o entrecruzamento delas entre si em condições concretas da vida social.

Conseqüentemente, pensar as colonialidades é o tipo de exercício intelectual que não se esgota na labuta conceitual, pois exige elaborados esforços metodológicos que sejam rigorosos e sensíveis quanto às especificidades do fenômeno sob escrutínio. No lugar das premissas universalizantes, a busca pelo específico, ao invés das vastas territorialidades, espaços demarcados em suas condições particulares, no lugar da espécie humana sintetizada na pressuposição do homem branco, cis e supostamente heterossexual, a diversidade de pessoas, e assim por diante. Estar nos marcos dos compromissos com as decolonialidades implica postura ética com a superação de todas as mazelas que as colonialidades patrocinam, sem tergiversar quanto ao irrestrito respeito a todas as pessoas, plantas e animais.

Se restam na atualidade menor número de ações colonialistas diretas, ao estilo das invasões territoriais (embora as guerras coloniais não tenham tido fim, como bem demonstra a guerra na Ucrânia, promovida pela Rússia com intuítos, dentre outros - como de alegada defesa -, de anexação territorial), sobram exemplos das lógicas das colonialidades. Sofisticadas em suas estratégias de espraiamento, as colonialidades podem ser percebidas em esforços de domínio político, cultural, ideológico, econômico, comportamental etc., como aqueles levados a efeito por países europeus, pelos Estados Unidos ou pela China, relativamente ao que tais nações consideram países influenciáveis, notadamente aqueles situados na América Latina, na África e na Ásia. No entanto, como indica Silvia Rivera Cusicanqui (2015; 2018), é preciso compreender que, além das colonialidades vindas de fora, elites locais em países que não pertencem às esferas de influências colonizadoras também exercem ações colonialistas relativamente às pessoas compatriotas por elas consideradas inferiores. Essas elites reproduzem lógicas de domínio semelhantes àquelas exercidas por países sobre outros.

As colonialidades do ser têm implicado historicamente em estratégias de dessubjetivação, expressas, dentre outros exemplos, na misoginia e nos privilégios auto atribuídos aos homens brancos, cis e supostamente heterossexuais, conforme estudos, dentre outras, das pesquisa-

doras María Lugones (2014) e Rita Laura Segato (2012; 2016; 2018). O racismo é outra consequência das colonialidades do ser, como podemos inferir, dentre outras contribuições, daquelas vindas de Nilma Lino Gomes (2018) e de Achille Mbembe (2014; 2017). A registrar que as colonialidades do ser estão sempre assentadas na imaginária superioridade de determinados grupos de pessoas sobre outras, que lançam mão dos seus poderes para transformar ficções de superioridade em realidades hierarquizantes e excludentes. Os resultados, já referidos, são genocídios e outras modalidades de violências físicas e simbólicas.

As colonialidades do saber, por sua vez, instauram lógicas sustentadas pela perspectiva de que haveria uma única via para o conhecimento, propiciada pela ciência ocidental com suas premissas de suposta racionalidade, universalidade, neutralidade e imparcialidade. Todo o “resto”, como saberes de povos originários ou de quilombolas, constituiriam meras crendices. O resultado são os muitos epistemicídios, levados a efeito cotidianamente, com sérios prejuízos para o patrimônio cultural e de saberes da humanidade.

Em sentido mais estrito, na definição de Pablo Quintero, Patrícia Figueira e Paz Concha Elizalde,

A colonialidade do saber estaria representada pelo caráter eurocêntrico do conhecimento moderno e sua articulação às formas de dominação colonial/imperial. Essa categoria conceitual refere-se especificamente às formas de controle do conhecimento associadas à geopolítica global traçada pela colonialidade do poder. Nesse sentido, o eurocentrismo funciona como um locus epistêmico de onde se constrói um modelo de conhecimento que, por um lado, universaliza a experiência local europeia como modelo normativo a seguir e, por outro, designa seus dispositivos de conhecimento como os únicos válidos. (QUINTERO, FILGUEIRA, ELIZALDE, 2019, p. 7)

É fundamental acrescentar que as colonialidades do saber não estão restritas ao espaço geográfico europeu como único epicentro, talvez deslocado nos últimos anos como maior força para o espaço territorial dos Estados Unidos, agudizando as características apresentadas acima. Mas não só. As epistemologias eurocentradas, tomadas aqui também

como dimensão metafórica, estão presentes onde quer que haja hierarquias de saber e epistemicídios, o que virtualmente recobre toda a terra.

Este livro, iniciativa de intelectuais em processo de formação doutoral, representa a um só tempo o compromisso ético e político com a superação das colonialidades e a prova viva do quão variadas são suas estratégias e esferas de influência. Desse modo, a partir de estudos que têm o campo da Comunicação como local de observações, os diversos artigos se debruçam sobre fenômenos tão diversos quanto o Jornalismo, o Cinema ou as lógicas algorítmicas. Se há em comum nos fenômenos estudados as condições observáveis das colonialidades, há também o evitamento das falsas universalidades, fazendo prevalecer os princípios de pluralidades e especificidades que revelam o rigor na condução de cada investigação que sustenta os resultados colocados à disposição para leitura. Que seja proveitosa.

Belo Horizonte (MG), 19 de janeiro de 2023

Referências

GOMES, Nilma Lino. O movimento negro no Brasil: Ausências, emergências e a produção dos saberes. In: SANTOS, Boaventura De Sousa ... [et al.]; coordinación general de Maria Paula Meneses; Karina Andrea Bidaseca. *Epistemologías del Sur - Epistemologias do Sul*. 1a. ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; Coimbra: Centro de Estudos Sociais - CES, 2018.

GONZALEZ, Lélia. *Por um Feminismo Afro-Latino-Americano: Ensaios, intervenções e diálogos*. Organização Flávia Rios e Márcia Lima. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 2020.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. *Revista de Estudos Feministas*. Vol. 22, no. 3, Florianópolis, 2014.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona, 2014.

MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*. Lisboa: Antígona, 2017.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa, MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009.

QUINTERO, Pablo, FIGUEIRA, Patrícia, ELIZALDE, Paz Concha. *Uma breve história dos estudos decoloniais*. São Paulo: Masp Afterall, 2019.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. *Sociología de la imagen: miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires: Editor Tinta Limón, 2015. 350 pp.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. *Un mundo ch'xi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.

SAGAN, Carl. *O mundo assombrado pelos demônios: a ciência vista como uma vela no escuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

SEGATO, Rita Laura. *Contra-pedagogías de la crueldad*. Buenos Aires: Prometeo, 2018.

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

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. In: *E-cadernos CES* [Online], no. 18, 2012.

APRESENTAÇÃO

Mirar a monstruosidade das colonialidades sobre corpos

ALEONE RODRIGUES HIGIDIO

DANIEL MACÊDO

Ao ingressarmos no doutorado em Comunicação Social na Universidade Federal de Minas Gerais, fomos convidados pela linha de pesquisa em Textualidades Midiáticas a realizar deslocamentos dos modos de olhar e de pensar ao nos relacionarmos com os estudos de nossa área - e com nossas próprias investigações e percursos. Trata-se de uma disciplina de caráter obrigatório que, a cada ingresso, articula um conjunto de reflexões teóricas que amparam e que (des)norteiam relações com as textualidades midiáticas. Não à toa, a disciplina toma 'perspectivas' como título e como inclinação nos modos de saber.

Nesta oferta, questões sobre comunicação foram anguladas a partir de leituras sobre colonialidades do poder, do ser e do saber. Aqui, somos apresentados aos escritos de Silvia Rivera-Cusicanqui (2018, p. 41) que nos tensionam a empreender miradas como gesto para desnaturalizar as ciências e as formas de conhecer; e, com isso, tomarmos os elos como potências que conosco emergem fazendo ver mundos em coexistência, em negociação e em movimentos. Ao deixarmos devir os sentidos, os afetos e as experiências como modos de saber, outras conformações que rompem com as homogeneidades e com as totalizações modernas

ganham cena. Com elas, é possível devir as imprecisões que residem nas tentativas de sintetizar constantes mobilidades e as tensões ininterruptas em respostas pretensamente exatas e indubitáveis. Como observam Phellipy Jácome, Julieta Campos e Bruno Leal (2021, p. 307), o exercício de miradas proposto por Rivera-Cusicanqui pressupõe “um esforço de produção de estranhamento sobre o próprio entorno social, questionando os limites do conhecido” para que outras dimensões possam tomar lugar, possam serem feitas no debate acadêmico.

Exercitar miradas com as textualidades midiáticas demanda desaterrar certezas conceituais para, ao suspendê-las, questioná-las reconhecendo que mundos em potência se dão menos numa dada “articulação de sentidos” estáveis e mais nas “disputas sobre significados” deveras movediças que permitem visualizar as tensões – das quais participamos e incidimos – como nos ensina Carlos Alberto de Carvalho (2016, p. 268). Ao propor apontamentos metodológicos que considerem as instabilidades contextuais e as sensibilidades do pesquisador ao entremear-se com textualidades, somos incitados a colocar em questão as lentes e as óticas pelas quais realizamos ciência, produzimos pesquisa e contribuimos para as discussões feitas em nossos tempos.

Em que pesem as diversidades regionais que configuram nossa turma de ingresso, com pesquisadoras de norte a sul do país, as vias para estabelecer miradas às colonialidades em processos comunicacionais se dão por caminhos deveras particulares. As experiências coloniais que atravessaram o sul global, embora encerradas enquanto regime político, perduram nas lógicas sociais e culturais que estruturam as nações e as relações de poder erguendo o que convencionou-se por chamar de colonialidades. Mirar colonialidades é, portanto, uma demarcação crítica a ser formulada a partir de diferentes lugares sociais e epistêmicos tomando experiências como aportes sensíveis que nos permitem leituras e formulações.

Sem realizar filiações a uma escola de pensamento ou a um autor, esta obra reúne percursos que se aliam a miradas descoloniais a partir de diálogos com Maria Lugones (2014); a proposições decoloniais a acionar Luciana Arias et al (2012); a marcadores de epistemologias do sul nos olhares de Boaventura de Sousa Santos e de Maria Paula Meneses

(2009); a abordagens tidas como pós-coloniais ao acionar Ochy Curiel (2007) e a discussões marxistas ao reposicionar contribuições de Marx frente às contradições das colonialidades. Não há, nem na academia e tampouco nesta obra, unidade nas formas de leitura, de percepção, de crítica e de pesquisa sobre as colonialidades. O reconhecimento das colonialidades como campo problemático transcende o marcador social e temporal das colônias e permite, nestes textos, elaborações com distintas perspectivas teóricas que refletem nossas maneiras de ler experiências para, com elas, saber e escrever.

Como uma reverberação cultural das lógicas de dominância por alguns e de subalternização para outros, as colonialidades delineiam verticalidades e valorações nos modos de ser, de poder e de saber – como apresentado no prefácio desta obra – sobre variados agentes e nas diferentes dimensões da vida social. Neste livro, miramos as colonialidades que recaem sobre corpos em práticas de opressão e em lógicas de (in)visibilidade ao denotar entre o ‘padrão’ e a ‘dissidência’, entre a ‘regra’ e a ‘divergência’.

Diferente de proposições sobre ‘colonialidades do corpo’ que enraízam em corporalidades os signos de dominâncias, nos interessa pensar, por outra via, que os corpos são tessituras movediças e em constantes tensões. Os corpos sob os quais recaem colonialidades não se enrijecem como um produto das lógicas de desigualdade e, por sua vez, podem levantar-se contra as amarras que são impostas. Permeados em negociações simbólicas, os corpos são instáveis em meio às inscrições possíveis de serem praticadas por quem os encarna e por quem os lê conjugando sentidos. Interessa, em meio aos confrontos que se voltam contra totalizações, pensar em termos de ‘colonialidades sobre os corpos’ apontando-as como agentes relevantes na textualização e na leitura das corporalidades, mas reconhecendo que não são os únicos. Proposições que reposicionam as relações de gênero, de sexualidade, de ancestralidade, de capacidades e de territorialidades para além das bifurcações modernas, por exemplo, acirram com as colonialidades e posicionam os corpos como terrenos incertos em que se dão disputas sobre modos de ser, de poder e de saber.

Se é justo notar que as colonialidades afirmam lógicas de valoração sobre os corpos em diferenciações hierárquicas e binárias, é válido tomar notas das resistências que permitem desmontar regimes de submissão a partir de afirmativas que valorizem a diferença como via de resistência ao conjugar mundos em potência. As lógicas de colonialidades que firmam os limiares entre ‘casto’ e ‘obsceno’ nas performances com o corpo, entre ‘sagrado’ e ‘profano’ nas práticas sociais, para além de admitir níveis de controle e de vigilância moral sobre as formas de experienciar mundos, conferem apontamentos sobre o que se julga digno de (in)visibilidade. Logo, romper com estas classificações é um gesto em potência para abrir caminhos, para bailar nas vias públicas com as construções corporais que erguemos e, com elas, encontrar corpos em meio às colonialidades que classificam os ‘anjos’ e os ‘monstros’ desnaturalizando estas alocações para nos permitirmos vida.

A afirmação dos ‘outros’ que, em corpos e em performances destoantes à norma hegemônica do sistema-mundo ocidental, estabelecem contraditórios que não nos dizem de figuras monstruosas – ainda que as colonialidades as proponham como tais. Por outra chave de leitura, deixa ver a monstruosidade das colonialidades ao radicar lógicas de apagamento, de silenciamento e de extermínio contra aquelas e aqueles a quem se conferem marcas de incongruência. Ao nos depararmos com um conjunto de produções e de experiências narrativas que operam colonialidades sobre corpos, é possível mirar a monstruosidade ali ressoante num jogo constante de intencionalidades moldadas entre o que as elaborações nos convidam a ver e as escolhas – nenhuma delas ingênuas – sobre o que se propõem a omitir. Nos parece, pois, que a monstruosidade das colonialidades sobre os corpos está na clausura da experiência em uma forma controlada de existir e de viver e é sob esta perspectiva que organizamos esta obra.

Esta identificação, no entanto, não é algo que se encerra numa afirmação categórica. Mirar a monstruosidade das colonialidades sobre corpos, em nosso percurso, se articula com exercícios de (in)visibilidade em três composições: a primeira, ao confrontar narrativas que se propõem a definir o ‘monstro’ e, com elas, contrapor a monstruosidade em gestos de poder ao alocar dados corpos como desviantes; a segunda,

ao focar em afirmações sobre comunidades de sentidos, perceber a monstrosidade nos modos de saber ao produzir imagens e imaginários que destoam da autoafirmação e da percepção sobre quem se fala; a terceira, ao tomar o corpo como possibilidade de conhecimento, tatear a monstrosidade em imposições sobre o ser que são sensíveis em experiências de opressões radicadas na experiência cotidiana. Estas composições articulam, aqui, as três seções do livro.

Entendendo que mirar as monstrosidades é um exercício de leitura que convoca relações éticas e políticas, a primeira sessão nomeada *Monstrosidades por (des)ver: proposições narrativas* é composta por olhares direcionados à produções que associam corpos negros a imagens de ‘monstros’. Ao demarcarem um corpo, ao atribuírem recorrentes rostos negros às proposições monstruosas, o jornalismo e outras afirmações narrativas reverberam marcas de colonialidades ao constituir disposições sobre o ‘outro’, sobre o desvio à norma moral. Nos interessa, aqui, pensar os ornamentos de poder que amparam essas construções de sentido como monstrosidades das colonialidades que demarcam as imposições sociais sobre modos de ver dados sujeitos.

Ao mirar nas marcações das diferenças, Saulo Rios, no *primeiro capítulo*, apoia-se na figura dos espectros para discutir as continuidades, as retomadas, os redesenhos que posicionam corpos negros como figuras abjetas na sociedade. Com isso, mobilizando as marcas de alteridade, o texto é um chamado a produzir deslocamentos epistêmicos para reembarcar as relações sociais ao produzir composições ético-políticas que os situem com dignidade, que os permitam vida.

Composições narrativas que associam corpos negros a monstros como gesto de produção de diferença apontada no texto anterior são discutidas pelas análises de Poliana Alves, no *segundo capítulo*, ao retomar produções telejornalísticas sobre assassinos em série no Brasil. A partir das elaborações jornalísticas para narrar o caso, o texto é expressão de incursões com as textualidades para pensar as colonialidades no fazer jornalístico que associam e distanciam corpos de assassinos a alcunhas monstruosas.

No *terceiro capítulo*, Daniel Loiola traz uma discussão racializada para se pensar o imaginário de um apocalipse *zumbi*. Segundo o pesqui-

sador, o zumbi que assistimos em filmes, especialmente em seu formato original, é marcadamente colonial, tendo sua origem remetida ao passado escravocrata do Haiti. Para tensionar esse imaginário - que se atualiza ao longo das décadas - ele faz uma análise desse gênero influente em produções cinematográficas, observando a colonialidade no apocalipse *zumbi* nas obras *White Zombie* (1932), *Night of the Living Dead* (1968) e *The Last of Us* (2013).

Já na segunda seção, atentas à monstruosidade ao circunscrever corpos ao silêncio enquanto deles se narra, busca-se discutir a partir de figurações de mulheres indígenas as *(In)visibilizações monstruosas: narrativas de apagamentos*. Entendemos que as lógicas de (in)visibilidade constituem um movimento curatorial em que se realizam seleções em adesões e em recusas para elaborar sentidos atribuídos a comunidades de sentido. Nisto, aspectos narrados também nos convidam a ver os silenciamentos que, em correlação, se fazem juntos.

Este é o movimento realizado por Yasmin Gatto, no *quarto capítulo*, ao contextualizar as recentes lutas organizadas pelos povos originários, em especial, as que envolvem a votação do marco temporal (Lei 490/2007) e que possibilitaria a exploração econômica em territórios indígenas. Com um olhar interseccional, a pesquisadora investiga como o jornal *O Globo* fez a cobertura da 2ª Marcha das Mulheres Indígenas, inserida nesse contexto de protestos contra a aprovação da lei. A pesquisadora adota os conceitos de enquadramento jornalístico, de seleção de fontes, de feminismo e de decolonialidade para pensar de maneira crítica e assertiva a mulher indígena no cenário midiático, em especial, no jornalismo.

Também focando em mulheres indígenas, especialmente na figura de Elisa Loncón ao presidir a Assembleia Constituinte do Chile em 2021, Luiza Bodenmüller discute ideias de colonialidade algorítmica no *quinto capítulo* ao evidenciar o caráter político em regulações curatoriais e na disposição de conteúdos pelos quais plataformas como Google exibem versões sobre mundos em detrimento de outros.

A terceira e última seção, por sua vez, parte de reflexões em torno de vivências em que as colonialidades sobre corpos produzem violências em instituições públicas. Como uma prática de resignação diante

das opressões, reunimos escritos de *(In)surgências contra monstruosidades: textualizações de experiências* mobilizando reflexões urgentes ao confrontarmos as colonialidades sobre os corpos sendo praticadas contra corpos em espaços públicos, em ações cotidianas. Aqui, os corpos são trincheiras sensíveis e posicionam práticas de leitura para compreender as colonialidades a partir das situações que nos convidam atenção ao nos relacionarmos com os outros que demarcam cisões, ao vivermos em sociedade e percebermos posturas e ações que nos deslocam para lugares de abjeção como ‘monstros’, por um lado; e que nos cobram posturas de incidência política por dignidade e por validação de direitos, por outro.

A partir da vivência enquanto mulher com deficiência, Mariana Cecília da Silva coloca-nos a pensar, no *sexto capítulo*, sobre os atravessamentos de gênero e existências corpóreas singulares em relação às *Juntas Médicas*. A pesquisadora tensiona esse dispositivo que, apesar do intuito de alcançar maior assertividade nos tratamentos, se conforma à lógica das colonialidades ao provocar apagamentos dos corpos e subjetividades, principalmente, das mulheres. Além dos recortes de gênero, a pesquisadora também nos convoca a pensar em performances específicas e especificidades das vivências dentro do universo das pessoas com deficiências, sob a perspectiva de um corpo-território.

Por fim, no *último capítulo*, vasculhamos nossas experiências de ingresso no doutorado e de permanências em ambientes acadêmicos para refletir sobre as lógicas de colonialidades que estruturam espaços universitários. Com ímpeto de manifesto, consideramos que a possibilidade de conjugar perspectivas e de mobilizar saberes a partir de um espaço historicamente negado às maiorias sociais se faz em atos de ocupação que nos cobram por posturas éticas e políticas contra os muros - físicos e simbólicos - que cerceiam a Universidade do povo.

O que nos unifica é o empenho em problematizar as reverberações coloniais que incidem em produtos, processos e ambiências comunicacionais e, para isso, lançamos perspectivas como inscrição de saberes para podermos afirmar os sensíveis encarnados que nos ensinam a construir estratégias de (sobre)vivência. Não intencionamos, aqui, encerrar debates ou conferir respostas; por outra via, nos interessa partilhar miradas sobre corpos a fim de ampliar conversas valorizando as dife-

rentes perspectivas que com elas se apontam. E, sobretudo, denunciar como as colonialidades representam um projeto de aniquilação das mais diversas formas de ser e existir no mundo, numa lógica hierarquizada que violenta, promove genocídios, imputa ao 'outro' as monstruosidades que ela mesma provoca e dissemina.

Referências

ARIAS, Luciana et al. Estudios decoloniales: un panorama general. *Revista Kula - Antopología y Ciencias Sociales*, Buenos Aires, n. 6, p. 8-21, 2012

CARVALHO, Carlos Alberto de. As mídias como metáforas narrativas: apontamentos sobre a necessidade metodológica de não desprezar as textualidades. IN: MOURA, Cláudia Peixoto de Moura; LOPES, Maria Immacolata Vassallo de (orgs). *Pesquisa em comunicação: metodologias e práticas acadêmicas*. Porto Alegre: Ed. PUCRS, 2016.

CURIEL, Ochy. Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. *Nómadas* (Col), n.26, p. 92-101, 2007.

JÁCOME, Phellipy; CAMPOS, Julieta; LEAL, Bruno. Olhares intrusos: reflexões e miradas sobre um mundo ch'ixi. *MATRIZES*, [S. l.], v. 15, n. 1, p. 299-314, 2021.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. *Revista de Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, 2014.

RIVERA-CUSICANQUI, Sílvia. *Un mundo ch'ixi es posible: ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta limón, 2018.

SANTOS, Boaventura de Sousa, MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009.

I

Monstruosidades por (des)ver:
proposições narrativas

CAPÍTULO 1

Histórias de fantasmas: reflexões e apontamentos sobre a problemática da alteridade em Jacques Derrida e em Achille Mbembe

SAULO RIOS

Este texto se propõe a falar sobre fantasmas. Almeja, assim, uma possibilidade de comunicação transcendental com essas materialidades espectrais que clamam por reconhecimento e nos concedem a possibilidade de complexificar nossos modos de ser e de estar no mundo.

A despeito do racionalismo científico que insiste em nos levar a duvidar da existência deles, é possível dizer que, em alguma dimensão, talvez imaginária, talvez como metáfora, os fantasmas existem, especialmente se levarmos em consideração relatos de casas assombradas e casarões antigos marcados pela insígnia de crimes hediondos, onde se manifestam *poltergeists*, perceptíveis pela escuta do ranger dos assoalhos, avistamento de vultos e movimentações incompreensíveis. Lendas de cidades, que outrora tiveram seu esplendor, e que, após devastadas por guerras, desastres naturais, químicos e crises econômicas foram abandonadas, deixando para trás almas penadas que transitam sem direção por suas ruínas ou casos de aparições monstruosas, abjetas.

São muitas as narrativas que nos fazem ter uma relação sublime com os fantasmas, ora despertando o terror que emerge do contato com eles, ora suscitando uma relação de fascínio, face sua aparição encantada,

num desejo de firmarmos conexão com o além-mundo que transcende o real. Ainda que levados, muitas vezes, a não crer, os fantasmas estão presentes em muitas culturas, quase sempre provocando medo. Lega-se a certa produção cultural midiática, em especial ao cinema, às novelas e às séries, mais recentemente, uma certa obsessão por fantasmas. Na verdade, o gênero cinematográfico terror introduziu massivamente esses entes em nossa experiência visual. Ainda que muito do que se tem produzido em termos de ‘filmes sobre fantasmas’ esteja circunscrito ao âmbito do já visto, podemos afirmar, com alguma segurança, que essas produções continuam a despertar nosso interesse.

A despeito da onipresença dos fantasmas e da profusão de histórias sobre eles que se espriam no cotidiano, é preciso alertar que os fantasmas aqui evocados são de outra ordem. São fantasmas que, ao se presentificarem, denunciam o desencantamento de um mundo em constante crise, marcado pelo *ethos* da negação e por uma política de ódio ao dessemelhante que parece se estabelecer como o grande dilema da sociabilidade contemporânea, ancorada, cada vez mais, na inimizade.

Ao propormos evocar fantasmas, não o fazemos para que intercedam por nós, na tentativa de controlarmos as contingências da vida. Tampouco, queremos com isso rogar para que possam encontrar a paz em outros planos de existência. Se os conjuramos, é para acolhê-los em sua imaterialidade, de difícil compreensão, pois não encontra espaço de interpretação na filosofia ocidental, que domesticou as formas de se fazer ciência, produzidas para dar conta das demandas do capital (QUIJANO, 2009). Se os convocamos é para aprender com eles. Ouvi-los dar testemunho da permanência das estruturas de poder hegemônicas que expropriaram seus corpos e mentes, destruíram seus desejos e sonhos, apagaram suas culturas e modos de inteligibilidade quando vivos.

Dessa forma, ao objetivarmos falar sobre e, fundamentalmente, com fantasmas, seremos pautados por um gesto epistemológico que, ao transcender o pensamento eurocêntrico, parte do espanto causado por nosso encontro com a corporeidade impossível deles, para lançarmos um olhar analítico dirigido à problemática da alteridade, questão essencial para empreender a crítica do nosso tempo. Queremos, com isso, firmar compromisso com uma ético-política apoiada nos valores de uma igualdade e

fraternidade por vir, almejando um viver-juntos na diferença, calcado na possibilidade de sermos em comum sem nada termos em comum para, assim, experienciamos igualdades e fraternidades remoçadas.

Munido de um referencial teórico que se fundamenta em teorias decoloniais, notadamente nos textos de Quijano (2009) e Maldonado-Torres (2009; 2018), nosso percurso por entre esse território de fantasmas se dará à luz de duas perspectivas. A primeira, centrada na leitura dos *Espectros de Marx* evocados por Jacques Derrida (1994), que anunciam a disjunção do tempo e a vinda de uma democracia por vir, calcada na (im)possibilidade de uma alteridade circunscrita à Europa, como recurso para se fazer justiça com os fantasmas dos oprimidos. A segunda, inspirada nos postulados de Achille Mbembe (2018; 2020), sobretudo em *Crítica da razão negra* e *Políticas da inimizade*, que proclama o negro escravizado como o verdadeiro espectro da modernidade.

Propomos, com isso, realizar um movimento analítico que não se atém, exatamente, a um fenômeno comunicacional em específico, mas a uma revisão bibliográfica. O objetivo é assinalar distanciamentos e pontos de convergência entre a espectrologia de Derrida e o “trabalho pela vida” em Mbembe, para apontar possibilidades de reflexão sobre a problemática da alteridade a partir de um gesto de escuta dos espectros do marxismo e da modernidade, chamando a atenção para o fato de que os primeiros parecem, em alguma dimensão, arrastar as correntes da colonialidade.

Os espectros de Marx: evocação e exorcismo

Ao propor uma fenomenologia dos espectros, Derrida, em *Os espectros de Marx* (1994) desafia a semântica ocidental ao teorizar sobre os fantasmas dos oprimidos, de maneira geral, e os do marxismo, em particular, mesmo eles não estando mais aqui, presentemente vivos (DERRIDA, 1994). No entanto, é pela ausência de uma presença oculta que, nas reflexões de Derrida, os fantasmas galgam importância.

Para o filósofo franco-argelino (ele mesmo um fantasma, posto que seu pensamento continua a assombrar diferentes campos do conhecimento), o fantasma é um corpo sem carne que vaga em algum lugar entre as dimensões da vida e da morte, da lembrança e do esquecimento. Presença-ausência que, vinda de um presente passado ou de um presente futuro, nos

percebe sem ser visto. Essa percepção unilateral que Derrida conceitua como *efeito de viseira* - em referência à materialização do espectro do pai de Hamlet em uma armadura medieval, conforme o texto de Shakespeare - revela o caráter obsidiador do fantasma. Isto é, sua capacidade de nos assombrar, expressa nos aspectos sensíveis e angustiantes de sua aparição violenta, no sussurrar delator da decadência do mundo dos viventes, e na cobrança por reparações históricas, dívidas que herdamos por estarmos aqui, neste momento, vivos. Imagens e sonoridades que, mesmo ininteligíveis, nos desajustam, ao colocarem em suspensão a segurança de nossas convicções e a ordem natural das coisas, exigindo, sobretudo, o respeito por sua singularidade e a confissão de nossa parcela de culpa pela submissão dos oprimidos do passado, do presente e do futuro, ao nos deixarmos seduzir pelas demandas do capitalismo neoliberal e da livre economia de mercado que agudiza, cada vez mais, as diferenças de classe.

Parece ser esse contexto de intensificação da miséria, associado a uma pretensa vitória do capitalismo frente ao comunismo, que leva Derrida a recorrer ao marxismo, ou melhor, aos espectros de Marx, para contestar versões escatológicas que anunciam a “boa nova do liberalismo” e o “fim da história”, como aquelas proclamadas por Francis Fukuyama, a partir da queda do Muro de Berlim e da ruína das nações que viviam sob égide do socialismo soviético. Segundo Fukuyama (*apud* DERRIDA, 1994, p. 83-84), “a democracia liberal permanece a única aspiração política coerente que une diferentes regiões e culturas em volta da terra”, apreendendo o liberalismo em um contexto teleológico, na forma de uma “evolução rumo à liberdade política no mundo inteiro”, acompanhada de uma “revolução liberal no pensamento econômico”.

Por que voltar a Marx? Porque, para Derrida, em alguma medida, somos todos herdeiros do marxismo. Mesmo aqueles que o negam. O autor tem consciência de que a configuração do mundo presente demanda a atualização do pensamento de Karl Marx. Tanto é que, para o filósofo

o marxismo continua sendo, ao mesmo tempo, indispensável e estruturalmente insuficiente: ainda necessário, mas contanto que o transformemos e o adaptemos às novas condições e a um outro pensamento do ideológico; contanto que o amoldemos à análise

da nova articulação das causalidades tecno-econômicas e dos fantasmas religiosos, a dependência do jurídico ao serviço de poderes socioeconômicos ou de Estados que, por si só, nunca são totalmente independentes com relação ao capital (mas, não há mais, nunca houve o capital, nem o capitalismo, somente *capitalismos* – de Estado ou privados, reais ou simbólicos, sempre ligados a forças espectrais – capitalizações, de preferência, cujos antagonismos são irredutíveis (DERRIDA, 1994, p. 85).

No entanto, acredita não haver futuro sem um retorno ao marxismo, posto que a história política do mundo, de maneira geral, e da Europa, em particular (notadamente esta, há que se ressaltar), seria a de uma guerra entre campos solidários e campos assombrados pelos espectros do marxismo e tudo aquilo que vem na esteira dele. Fato é que, olhando para as potências econômicas europeias, Derrida (1994, p. 143) identifica que “[A] Santa Aliança – termo que Derrida utiliza para distinguir as potências econômicas europeias – está aterrorizada pelo fantasma do comunismo e empreende contra ele uma guerra que ainda dura, mas uma guerra contra um campo organizado pelo terror do fantasma, o que está diante dele e o que ele traz consigo”. A durabilidade infinita dessa guerra diz respeito ao caráter retornante do espectro do comunismo que, em momentos de crise, tende a ser conjurado, ora numa conjuração negativa, aquela que evoca para exorcizar, ora numa conjuração positiva, esta que invoca o espírito do morto “para inventar o vivo e fazer viver o novo, para fazer vir à presença o que ainda não esteve aí” (*ibid.*, p. 148).

Contudo, é importante indagarmos: que coisa o fantasma do comunismo e os espectros de Marx transportam consigo? O que significa fazer vir à presença o que ainda não esteve aí? Antes de respondermos a essas perguntas, é preciso elucidar que o regime da impossibilidade, em Derrida, é compromisso e condição de possibilidade para uma transformação ético-política por vir. Isto é dizer que se renunciarmos ao impossível, abdicaremos de acolher os fantasmas daqueles que imploram por hospitalidade e justiça. Retomando as indagações acima, responderíamos, ecoando o pensamento de Derrida, que os espectros de Marx transportam e fazem vir a promessa da emancipação impossível. Uma emancipação que se daria não exatamente por meio da revolução, da tomada dos meios de produção, da ditadura do proletariado, mas por dois sentidos justa-

postos. O primeiro é aquele que compreende a democracia como experiência da alteridade. Uma “democracia por vir”, em uma modalidade futura do presente, que exigiria, nos termos de Derrida (1994, p. 93), “o respeito infinito pela singularidade e a alteridade infinita do outro, assim como pela igualdade contável, calculável e subjectal entre as singularidades anônimas”. O sintagma “por vir” dá a ver uma possibilidade que não se encerra nos ditames teleológicos da filosofia judaico-cristã, mas sempre em aberto, em suspensão, “nem a Ideia no sentido kantiano, nem o conceito atual, limitado e determinado de democracia [liberal], mas a democracia como herança de uma promessa” (DERRIDA 2005, p. 82, tradução nossa) que, aos nossos olhos contaminados pelo autor, ainda não se cumpriu. O segundo se refere à eclosão de uma nova Internacional, inspirada na Associação Internacional dos Trabalhadores (Primeira Internacional), que Derrida elucida na longa citação a seguir:

É um vínculo intempestivo e sem estatuto, sem título e sem nome, apenas público, mesmo se não é clandestino, sem contrato, *out of joint*, sem coordenação, sem partido, sem pátria, sem comunidade internacional (Internacional antes, através e além de toda determinação nacional), sem co-cidadania, sem pertencimento comum a uma classe. O que se designa, aqui sob o nome de nova Internacional, é o que faz voltar à amizade de uma aliança sem instituição entre estes que, mesmo se não acreditam mais, ou nunca acreditaram, na internacional socialista-marxista, na ditadura do proletariado, no papel messiânico-escatológico da união universal dos proletários de todos os países, continuam a inspirar-se em um, pelo menos, dos espíritos de Marx ou do marxismo (...) para aliar-se, de um novo modo, concreto, real, mesmo que esta aliança não venha mais a tomar a forma do partido ou da Internacional operária, mas a de uma espécie de contra-conjuração, na crítica (teórica e prática) do estado de direito internacional, dos conceitos de Estado e de nação etc.: para renovar esta crítica e, sobretudo, para radicalizá-la. (*ibid.*, p. 117-118)

Produzir novas igualdades, construir outras fraternidades. Nossa tarefa aqui é, à luz desses emblemas, promover uma discussão sobre a problemática da alteridade. A conferência proferida por Jacques Derrida, que originou a obra *Espectros de Marx*, está localizada em um tempo específico. E, ainda que datada, ela precisa ser reverenciada. Por outro lado, apesar de não pretendermos reduzir toda complexidade das refle-

xões inerentes à essa obra em específico a um artigo, é preciso dialogar com Derrida para fazer a crítica e transcender o marxismo no que tange à incapacidade deste de dar conta de outras diferenças, que não somente as de classe, ainda que cientes da importância de políticas públicas que tendem a equalizar as diferenças de classe. Citamos, por exemplo, os avanços sociais resultantes da política de distribuição de renda como o caso do Bolsa Família, no Brasil.

Para Anibal Quijano (2009), o marxismo reduz as diferentes formas de exploração às relações de trabalho e aos produtos advindos dessas relações. Nessa estrutura de opressão, a sociedade, como corpo social ou articulação formada pelo diverso e por múltiplas estruturas, não pode existir. Em vista disso, o marxismo não só não leva em consideração a existência de outras diferenças, mas as presume como dadas a priori. São elas fabulações a-históricas, que se dão a partir do cumprimento de funções pré-existentes, apartadas de toda subjetividade. Ora, sob essa perspectiva, não existe possibilidade de um movimento de diferenciação da história, visto que as relações sociais postas pelo marxismo não reconhecem a heterogeneidade do ser, sua singularidade, a especificidade de diferentes histórias e a pluridiversidade de culturas. Em vista disso, Quijano (2009, p. 79) chama a atenção para a presença de múltiplas formas de existência social “[...] cujo controlo (sic) é disputado por indivíduos, e de cujas vitórias e derrotas se formam as relações de exploração/dominação/conflito que constituem o poder”, dos quais “elementos componentes são sempre historicamente heterogêneos”.

Ainda que em *Spectros de Marx* (1994) Derrida, ao evocar a promessa de uma democracia por vir, se refira à singularidade, à historicidade e à diversidade do Outro, parece-nos que essa diversidade restringe-se às fronteiras geopolíticas da Europa, lugar de onde o filósofo fala e reflete. É o que aponta Maldonado-Torres (2009, p. 374), na crítica a artigo escrito por Derrida, em parceria com Jürgen Habermas, que, frente à ameaça dada pela “reformulação da geopolítica imperial pelos EUA, juntaram-se para exigir uma política europeia comum ‘a começar pela Europa’”.

No texto, angustiados com a hegemonia geopolítica estadunidense, Habermas e Derrida (2003) declaram que “[No] plano internacional e no quadro da ONU, a Europa precisa pôr o seu peso na balança, para

contrabalançar o unilateralismo hegemônico dos EUA”. No cerne da expansão da União Europeia, que em 2003, quando da publicação do artigo *Por uma política externa europeia comum*, contava com a presença de Alemanha, Bélgica, França, Itália, Luxemburgo e Países Baixos, os autores reivindicavam sua ampliação, de forma a acolher cidadãos europeus de outras nações.

Isso coloca em jogo a questão sobre a "identidade européia". Somente a consciência de um destino político comum e a perspectiva convincente de um futuro comum podem impedir as minorias vencidas de obstruir a vontade da maioria. É fundamental que os cidadãos de uma nação considerem a cidadã de uma outra nação como "uma de nós". (DERRIDA, HABERMAS, 2003).

É necessário não tomar a parte pelo todo, como parece apontar a crítica de Maldonado-Torres ao artigo de Habermas e Derrida. Derrida propõe um pensamento em trânsito, herdeiro da filosofia europeia. Para Derrida (1994, p. 178), essa herança não é dada. É, antes, uma tarefa “[...] que permanece diante de nós, tão incontestavelmente que, antes mesmo de querê-la ou recusá-la, somos herdeiros, e herdeiros enlutados, como todos os herdeiros”. No entanto, saltam aos olhos a proposição presente no artigo. No caso de Derrida, ela antagoniza com a ideia de alteridade infinita proposta em *Espectros de Marx*. A nosso ver, reivindicar o outro como “um de nós” configura a imposição de uma condição para a acolhida daqueles ou daquelas que vêm. Isso nos levaria a crer que, diante da disjunção do tempo, evocada pela vinda dos fantasmas do marxismo, a Europa se fecharia em seus limites e a urgência de se pensar a alteridade infinita se limitaria a seus semelhantes: os cidadãos europeus à margem da União Europeia.

A vinda dos fantasmas nos chama para corrigirmos o andamento da história, na certeza de que ela produz uma miríade de fantasmas. Se, de fato, almejamos oferecer perspectivas para a problemática da alteridade como forma de remediar a história, há que se considerar a existência de um poder hegemônico que excede o capital. Consequentemente, é necessário o retorno a um tempo anterior a Marx e seus fantasmas, na busca de um espectro que o marxismo, Habermas e Derrida, no artigo que convocamos, parecem não conceber. Esses fantasmas são os

fantasmas da colônia, e o negro é, possivelmente, o espectro que, da horda de espectros que compõem as colonialidades do poder, sua principal representação.

O caráter obsidiador do negro e o trabalho pela vida

É preciso dar nome aos fantasmas, diria Derrida (1994). Achille Mbembe assume essa responsabilidade. Em *Crítica da razão negra* (2018), Mbembe propõe pensar vida e morte, semelhante e dessemelhante e o “em comum” para além dos limites espaciais, existenciais e epistemológicos da Europa. É importante ressaltar, na esteira de Mbembe, que a construção da ideia de civilidade, democracia e progresso como valores de uma suposta modernidade europeia foram possíveis graças a seu duplo espectral, a colônia. Isso é dizer que o mundo colonial não se manifesta como o inverso da democracia, “[Ele] sempre foi seu duplo, ou melhor, sua face noturna. Não existe democracia sem seu duplo, sua colônia, pouco importa o nome ou a estrutura” (MBEMBE, 2020, p. 53).

É nesse mundo colonial, portanto, que o conceito de raça, objetivamente, e negro, em particular, foram forjados para dar conta da alteridade radical que o negro representa, legitimar o imperialismo, a exploração e o genocídio dos povos autóctones, estes que, subjugados, viabilizaram o esplendor da civilização de costumes europeia (MBEMBE, 2020). O ponto de partida para fazer a crítica da razão negra, passa, diz Mbembe (2018), pelo caráter fantasmático do negro: fábula inventada pelo delírio colonial europeu que o vê como objeto, coisa, corpo animalesco sem vida, deposto de qualquer humanidade, passível de ser escravizado e sofrer outras tantas atrocidades.

Em Mbembe, essa crítica incorpora-se na inscrição de dois textos: aquele que trata de discursos e narrativas racistas que designam o negro como selvagem, procedido pela crise existencial que essas violências simbólicas e físicas causam no negro, fazendo-o duvidar de sua própria humanidade; e o que diz respeito à escrita de uma história, à reivindicação de uma memória complexa, ancestral, que possibilitaria àqueles que foram escravizados no tempo das colônias e a seus descendentes a projeção de futuros e a tomada de posição de si mesmos, que os levam

a desempenhar o papel de protagonistas de suas próprias histórias. A tomada de consciência do negro decorre, então, nos termos de Mbembe (2018), da reelaboração desses textos, com a finalidade de evocar a origem e encontrar a verdade sobre si.

As reelaboração dos textos negros demanda o enfrentamento de discursos racistas, materializados no açoitado e no semblante obsidiador do racismo no negro e no branco, com efeito em suas subjetividades e construções psíquicas. Mbembe (2018) esclarece que no branco, o efeito de assombração do racismo choca, angustia e entorpece quando ele, de frente para o corpo do negro, se depara com o fantasma terrificante de si, já que ver o negro é perceber, de um lado, o espectro do negro que deseja se vingar da violência que sofreu, e, de outro, seu próprio horror, evidenciado no registro dos crimes que cometera. Por outro lado, o racismo assombra o negro, ao convocá-lo, nas palavras de Mbembe (2018), à uma reelaboração de si, na atribuição da chancela negro como humanidade limitada, de uma diferença cujo único elo possível se dá pela separação/eliminação; na recuperação, interiorização e subjetivação desses discursos naturalizantes; na transgressão pela imaginação, e na busca das raízes como possibilidade de levante e resistência, assumindo a própria negritude, para se pensar um outro negro.

A nosso ver, refletir sobre esse outro negro, é tatear uma nova gramática da alteridade, conectada à ancestralidade do negro e à invocação de seu próprio espectro, ao sofrer “um processo de transformação através da destruição”. Logo, “[Foi] se desprendendo da forma-escravo, comprometendo-se com novos investimentos e assumindo a condição de espectro que ele pôde conferir a essa transformação pela destruição um sentido de futuro”, resume Mbembe (*Ibid*, p. 229). E justiça, acrescentaríamos.

Invoquemos, portanto, os fantasmas dos escravizados, daqueles que foram raptados de África. Conjuremos os espectros dos açoitados, das torturadas e estupradas. Invoquemos o espírito dos segregados, daqueles que foram mortos na colonização e seguem sendo mortos pelas estruturas de poder que organizam a colonialidade, para empreender o trabalho pela vida.

Se em Derrida, os fantasmas são fenômenos que se materializam como metáforas para dizer de um processo histórico, em Mbembe eles

se substancializam em consequência de saberes e fazeres ancestrais daqueles que os invocam. Para isso é necessário acessar, segundo o filósofo camaronês, outras dimensões do real. Um real muito distinto da realidade material opressora. Um real que excede a realidade e que irrompe entre os limites da vida e da morte, passível de ser acessado através do poder mágico da vidência, dos estados órficos da consciência.

Para Mbembe (2018, p. 223), o verdadeiro poder não diz da capacidade de sujeitar o Outro à violência, à selvageria autoritária do colonizador. Ao contrário, ter poder “é saber dar e receber formas. Mas é também saber se deprender das formas dadas, mudar tudo permanecendo o mesmo, esposar formas de vida inéditas e entrar em relação sempre nova com a destruição, a perda e a morte”. Para o negro, ter poder é um ato sacrificial, na medida em que, consciente da diferença radical que representa e da animalidade daquele que lhe açoita, inventa a vida, apesar de tudo, no espaço e no tempo onde se considera haver, tão somente, a morte. É dessa maneira que a experiência do espectro do negro escravizado nos ensina a trabalhar pela vida, num exercício que demanda, em conformidade com Mbembe (2018, p. 250-251), “capturar a morte e trocá-la por outra coisa”, evitando “que o corpo caia na coisidade absoluta” que o potestado colonial lhe conferiu.

É essa compreensão espectral do negro, do corpo em constante transmutação que alude a um “modo de existência ambíguo, uma maneira de brincar tateando sobre o avesso das coisas e de brincar de faz de conta de si e dos outros” (*ibid.*, p. 251), inapreensíveis pelas colonialidades do poder (dado que na colonialidade não há espaço para imaginar, para brincar, somente crueldade), que Mbembe batiza de “trabalho pela vida”, movimento de abertura de novos espaços e temporalidades para a emergência de um giro ético-político capaz de produzir, em consequência, novas igualdades e outras fraternidades.

Considerações finais: por uma política de encantamento da vida

No fundo, o mistério da vida é a “morte na vida”, a “vida na morte”, esse entrelaçamento que é o próprio nome do poder, do saber e da potência (MBEMBE, 2018, p. 232).

A dança, o bater de tambores, o transe e a faculdade de evocar os mortos para, novamente, encantar a vida. O trabalho pela vida gestado pelo espectro do negro escravizado indica que, nem mesmo a destruição e a espreita da morte são suficientes para que ele renuncie à vida, pois a força criativa de seu desejo pelo impossível revela uma possibilidade de existência que não poderia se manifestar no interior das relações de opressão em que ele se encontra. Assim, pelo poder, ele não considera a morte como o fim, mas como uma possibilidade de encantar a vida.

Luiz Antônio Simas e Luiz Rufino (2019, pos.42) destacam a potência política do encantamento da vida. Para os autores, “o encantado é aquele que obteve a experiência de atravessar o tempo e se transmutar em diferentes expressões da natureza”. São espíritos de preto-velhos, malandros, exus e pomba-giras que, no passado, vivenciaram atrocidades, mas que, através dos poderes a eles concedidos, encantaram-se para, a partir da materialização, sempre retornante, de suas presenças espectrais nas giras da umbanda, conduzirem seus devotos e iniciados aos caminhos e ao desvelamento do mistério mágico que é o trabalho pela vida.

Portanto, havendo uma lição a ser aprendida com os fantasmas aqui evocados, ela se manifesta como crítica, acolhida e escuta, na esteira de Derrida e Mbembe. A primeira, no questionamento das colonialidades do poder e da problemática da alteridade calcada no pensamento eurocêntrico, uma alteridade limitada, a nosso ver. A segunda, nos gestos de escuta e acolhida do diverso, a partir da vinda do espectro do negro como aquele que anuncia a democracia por vir, ao abrir as portas para outros fantasmas, sobretudo aqueles que se encontram ao sul do Equador, gestores de uma política de encantamento da vida, “que confronta as limitações da chamada consciência das mentalidades ocidentalizadas”, ao não excluir “o outro como presença possível de trançar diálogo” (SIMAS, RUFINO, 2019, pos.55), mas, sim, abraçá-lo na diferença e em diferentes gramáticas e modalidades de comunicação.

Referências

DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

_____. The reason of the strongest. In: DERRIDA, Jacques. *Rogues: two essays on reason*. California: Standford, 2005, p. 63-112.

_____; HABERMAS, Jurgen. Por uma política europeia externa comum, *Folha on-line*. Publicado em 08 de junho de 2003. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mundo/ft0806200311.htm>. Acesso em: 23 de agosto de 2021.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. São Paulo: N-1 edições, 2018.

_____. *Políticas da inimizade*. São Paulo: N-1 edições, 2020.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa, MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze, MALDONADO-TORRES, Nelson, GROSGOUEL, Ramón (orgs.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

_____. A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento: modernidade, império e colonialidade. In: SANTOS, Boaventura de Sousa, MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009.

SIMAS, Luis Antônio; Rufino, Luiz. *Encantamento: sobre política de vida*. Rio de Janeiro. Morula, 2020.

CAPÍTULO 2

Monstros, canibais e rituais satânicos: colonialidades e racismo nas reportagens de assassinos em série no Brasil

POLIANA SALES ALVES

Os horripilantes crimes do Preto Amaral que tanta indignação provocaram ao espírito público, tal a naturalidade com que o sádico assassino narrara a polícia as cenas mais trágicas e cruéis do que elles ao revestiram, ainda continuam a ser assumpto obrigatório de todas as palestras. [...] O perigoso delinquente, descoberto pelas diligências de um do povo, constitui um typo “sui generis” de anormal que, reunindo cartos característicos do sádico, também se aproxima do necrófilo, como se depreendendo dos seus crimes largamente divulgados.

Perigoso, delinquente, anormal, sádico, necrófilo. É como o jornal O Estadão, descreve José Augusto do Amaral, o Preto Amaral, em “Uma sucessão de crimes horripilantes”, nota publicada em 7 de janeiro de 1927. O jornal O Correio Paulistano também noticia a identificação de uma vítima do estrangulador de menores que age com ferocidade e comete delitos monstruosos. “Está finalmente identificada a outra vítima da ferocidade do preto José Augusto do Amaral, o estrangulador de menores e, desse modo, estão plenamente esclarecidos os monstruosos delitos por ele confessados”, nota publicada em 8 de janeiro de 1927.

José Augusto do Amaral, 56 anos, negro, réu confesso de três assassinatos de jovens na cidade de São Paulo no ano de 1927. Os crimes foram divulgados pela imprensa de São Paulo e do Rio de Janeiro. Amaral ficou conhecido como o primeiro *serial killer* brasileiro. Morreu de tuberculose na prisão, antes de ser julgado. Recebeu a condenação dos jornais. De acordo com Souza Campos (2003, p. 2), “o discurso implícito na exibição dos eventos que levaram preto Amaral à morte antes mesmo de ir ao julgamento abarcava a vida de outros homens negros”.

Nos jornais, Preto Amaral era o Monstro Negro, a Besta Fera, o Diabo Preto, alcunhas que costumam ser dadas a assassinos de crimes hediondos, como os cometidos por assassinos em série. O Canibal ou Pedrinho Matador, o Vampiro de Niterói, o Monstro de Altamira, o Monstro de Guaianases e o Monstro do Morumbi são outras alcunhas dadas a assassinos em série brasileiros - esses mais recentes. Neste artigo, busco entender os sentidos partilhados pela mídia sobre assassinos em série a partir da figura do monstro - que vai além da ameaça física que ele representa e inclui a ameaça moral e social. Como explica Nazário (1998, p. 49), é fator promotor de monstruosidade o “desenvolvimento anormal de forças perigosas em indivíduos fisicamente saudáveis, que se tornam moralmente problemáticos”.

Para isso, eu estudo três reportagens da televisão brasileira, exibidas nos programas Repórter Record Investigação (TV Record), Cidade Alerta (TV Record) e Conexão Repórter (SBT) sobre três assassinos em série brasileiros: Pedrinho Matador (A Mente do Matador, exibida em 20 de maio de 2019), O Monstro de Altamira (Quatro integrantes de suposta seita macabra são condenados pelos crimes em Altamira, exibida em 31 de julho de 2020), e o Vampiro de Niterói (Vampiro de Niterói pode ganhar liberdade dentro de alguns meses, exibida em 11 de agosto de 2021). As reportagens foram coletadas no Youtube com a busca de termos ‘reportagem’, ‘*serial killer*’ e ‘Brasil’ combinadas com o filtro de data recente e de relevância.

Compreendo que, ao associar os assassinos a monstros, ora canibais, ora vampiros, ora diabos; e ao relacionar os casos a rituais macabros, a mídia estimula medo reforçando estereótipos racistas e coloniais, uma vez que atribuem aos assassinos a “humanidade dos negros”, nos

termos de Fanon (2020). Adoto a perspectiva de Veiga e Moraes (2020) e de Carvalho e Miranda (2021), segundo a qual os jornalismos e os jornalistas atuam como agentes colonizadores e considero que a repercussão desses casos na mídia legitima as dinâmicas de controle social racistas brasileiras, fundadas na teoria do criminoso atávico de Cesare Lombroso (1835-1909), de base eurocêntrica.

Colonos e monstros

Anibal Quijano define a Colonialidade do Poder como um sistema de dominação global e cultural que controla a produção e a reprodução de subjetividades sob a égide do eurocentrismo e da racionalidade moderna, baseado na classificação hierárquica da população mundial (QUINTERO, FILGUEIRA, ELIZALDE, 2019, p. 5).

Pablo Quintero, Patricia Figueira e Paz Concha Elizalde explicam que a Colonialidade do Poder tem início com a conquista da América, no mesmo processo histórico que começa a se constituir o modo de produção capitalista e uma “globalidade”. Esses movimentos centrais (conquista da América, capitalismo, mundo global) têm como principal consequência o surgimento de um sistema inédito de dominação e de exploração social e, com eles, um novo modelo de conflito. Sistema inédito que sobrevive ao colonialismo: a colonialidade (QUINTERO, FILGUEIRA, ELIZALDE, 2019, p. 5).

Nos estudos decoloniais, o conceito de colonialidade do poder de Anibal Quijano expande-se em quatro conceitos principais: a colonialidade do saber, a colonialidade do ser, a colonialidade da natureza, e a colonialidade do gênero. A colonialidade do saber é definida como o controle do conhecimento e seu caráter eurocêntrico, a colonialidade do ser é, por sua vez, a desqualificação epistêmica do Outro, a partir das articulações da colonialidade do saber. A colonialidade da natureza diz respeito à questão ecológica e do uso da natureza de forma exploratória dentro de um padrão de conformidade colonial e a serviço do capitalismo. Já a colonialidade do gênero refere-se à imposição de um sistema de reconhecimento de gênero como forma de colonialidade de poder.

Conforme Lugones (2014, p. 939), Quijano fornece uma compreensão importante sobre a racialização, como elemento constitutivo e

inseparável do poder capitalista na colonização das Américas. Entretanto, para ela, Quijano reduz a compreensão de gênero ao acesso sexual das mulheres, e a colonialidade é também o processo de redução ativa das pessoas, a desumanização que as torna aptas para a classificação, o processo de sujeitificação e a investida de tornar o/a colonizado/a menos que seres humanos. O processo de desumanização que os colonizados são submetidos na colonização atravessa as hierarquias dicotômicas entre negros e brancos, ou homens e mulheres. Essa hierarquia dicotômica entre o humano e não humano é central na modernidade colonial (LUGONES, 2014, p. 939). Como explica Lugones (2014, p. 936), “os povos indígenas das Américas e os/as africanos/as escravizados/as eram classificados/as como espécies não humanas – como animais, incontrolavelmente sexuais e selvagens”.

O colonialismo implicou na categorização do outro. Os colonos são humanos, por isso podem ser homens ou mulheres, já os colonizados têm sua humanidade rebaixada, anulada. Não são humanos. Eles são bestiais, monstros. Como diz Fanon (2020, p.104), “[...] Magia Negra, mentalidade primitiva, animismo, erotismo animal, tudo isso refluí para mim. Tudo isso caracteriza povos que não acompanharam a evolução da humanidade”.

As dimensões das colonialidades do poder, do saber e do gênero, esta última, especificamente, sobre a hierarquia dicotômica central da modernidade colonial que divide a civilização em humanos e não-humanos, são importantes para compreender os modos como o jornalismo apresenta e tipifica assassinos em série como monstros, como veremos adiante.

A respeito das colonialidades no jornalismo, Veiga e Moraes (2020), em estudo sobre o racismo epistêmico, identificam que a epistemologia na qual o jornalismo se estabelece, baseada na neutralidade, na imparcialidade e na subjetividade é de matriz colonial e faz do jornalismo um reprodutor de lógicas racistas. Também no contexto das colonialidades do saber e do poder presentes nas coberturas jornalísticas, Carvalho e Miranda (2021), ao analisar narrativas de feminicídios em jornais da região amazônica, explicam que as coberturas jornalísticas reproduzem lógicas socioculturais hierarquizantes e sobrecarregadas de preconceitos,

estereótipos e violências que caracterizam as dinâmicas que sustentam as relações de gênero, considerando os jornalismos e os jornalistas como agentes colonizados e colonizadores.

Racismo e controle social

Assim como existe uma matriz colonial racista na episteme do jornalismo, há também estreita relação entre racismo e controle social no Brasil desde a constituição da criminologia como campo científico em 1870, ano de chegada da Escola Positivista Italiana. Conforme Duarte *et al* (2016, p.2), os criminólogos positivistas, como Cesare Lombroso, Enrico Ferri e Garafalo, acreditavam existir um criminoso atávico (nato), que possui características físicas padronizadas. As marcas da delinquência seriam notadas na sua anatomia. Alvarez (2005, p. 74) afirma que a maioria dos historiadores da Criminologia atribuem aos trabalhos de Cesare Lombroso (1835-1909) um lugar de destaque na constituição do conhecimento criminológico moderno.

Em *O Homem Delinvente*, obra fundante da Criminologia Positivista, paradigma adotado no controle social europeu no século XIX, Lombroso (1835-1909) descreve os homicidas da seguinte forma: [...] “têm cabelos crespos, são deformados no crânio, têm possantes maxilares, zigomas enormes e frequentes tatuagens; são cobertos de cicatrizes na cabeça e no tronco” (LOMBROSO, 2001, p. 248). Em outro trecho, ele é mais contundente: “Em geral, muitos criminosos têm orelhas de abano, cabelos abundantes, barba escassa, sinos frontais e maxilares enormes, queixo quadrado e saliente, rizomas largos e gestos frequentes, em suma, um tipo aproximado do mongol, às vezes, do negro” (LOMBROSO, 2001, p. 248).

Essa breve descrição dos estudos experimentais de Lombroso, já evidencia como sua teoria, traduzida no Brasil pelo médico maranhense Raimundo Nina Rodrigues, nas obras “Raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil” (1894), “O animismo fetichista dos negros bhaianos” (1896-1897) e “Mestiçagem, degenerescência e crime” (1899) foi base do argumento de inferioridade racial e de tipificação de uma criminalidade negra, útil ao controle racial e social praticado no Brasil desde os primeiros anos pós-abolição (GOES, 2015, p.25).

Para Zaffaroni (1993) é explícita a relação sugerida por Lombroso entre o “estereótipo criminoso” e o “estereótipo do colono”, ao dar como exemplo de seres atávicos o mongol (ancestralidade dos índios americanos), e o negro. A criminologia se desenvolve assim como uma teoria fortemente colonizadora e racista. De origem eurocêntrica, a criminologia é uma episteme moderna de conhecimento que vai justificar diversas formas de dominação colonial e imperial. Nas palavras de Duarte (2002, p. 169):

[...] o discurso criminológico racista, ao aproximar o criminoso e o “selvagem”, adquire novos contornos. Ele pode ser visto como uma ideologia que confundirá a agressividade e a alienação do homem sujeito ao processo de colonização com sua intrínseca maldade, classificando como modo de ser criminal todas as formas de sobrevivência à realidade colonial, as adaptações aos modelos impostos e à violência classificatória sofrida, mas, sobretudo, toda a diversidade humana biológica distinta dos padrões europeus e todas as formas de expressão cultural capazes de possibilitar respostas, ainda que simbólicas, à perda da identidade diante do processo colonizador.

O paradigma criminológico vigente é determinante para a definição das políticas penais e de controle social. A criminologia eugenista de fins do século XIX e início do século XX, de caráter racista, foi integrada nas condutas institucionais de penitenciárias, manicômios, abrigos para menores e na polícia. Essa criminologia que considera grupos negros subalternos, inferiores e criminosos em potencial dá sustentação a um sistema penal originalmente discriminatório (GOIZ, 2017, p. 172).

A punição da vadiagem com pena de reclusão de 15 dias no Código Criminal de 1980 e o Decreto nº 45 de 1893, que criou uma colônia correcional para o encarceramento de vadios e capoeiras, são alguns exemplos. Vale ressaltar que a punição da vadiagem ainda vigora na legislação penal brasileira. Está ainda em tramitação o projeto de Lei nº 3158/21 para retirar o artigo 59 da Lei de Contravenções (Decreto Lei nº 3.688 de 1941) que prevê prisão de 15 dias a três meses a quem se entregar “habitualmente à ociosidade, sendo válido para o trabalho, sem ter renda que lhe assegure meios bastantes de subsistência, ou prover a própria subsistência mediante ocupação ilícita”.

Aquele que se entrega habitualmente à ociosidade, o vadio, é o criminoso em potencial, “atávico”, delinquente. A punição da vadiagem possui uma relação direta com a crença de que o número de escravos libertos causaria o aumento da criminalidade (RACHID, 2013, p. 5). O controle social efetuado de forma mais contundente a partir do Código Penal da República Velha visava mantê-los distantes do meio urbano social para estabelecer “a ordem” da República.

Foi também para estabelecer a ordem que surgiram os Movimentos de Lei e Ordem, que visaram o endurecimento das políticas de punição, como parte de investimentos neoliberais notados em países como Inglaterra, Estados Unidos e Brasil, nos anos 90. Os vadios, agora instalados nos subúrbios, passaram a ser constantemente flagrados pelas batidas policiais para controle da ordem e dos delitos.

Conforme Garland (2008, p.75), parte das teorias criminológicas que vão sustentar a definição das políticas penais contemporâneas na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos, reproduzidas no Brasil e outros países da América do Sul, influenciadas pela criminologia de origem lombrosiana, consideram a criminalidade como um fato isolado cometido por indivíduos delinquentes, satanizam o criminoso, provocam medos e hostilidades populares, e sustentam que o Estado deve punir mais (GARLAND, 2008, p. 75). Esse criminoso satanizado é o monstro.

Racismo e controle social

O Canibal, Pedrinho Matador

“Exclusivo. Os passos de um serial killer, o maior da história do Brasil. Pedro Rodrigues Filho, conhecido como Pedrinho Matador do Crime. - Quantas pessoas você já matou? - Uns cento e pouco. Só na cadeia quase cinquenta”. É assim que o jornalista Roberto Cabrini inicia a reportagem A mente do matador, veiculada em maio de 2019, no programa Conexão Repórter. Dividida em duas partes, a reportagem completa está disponível no Youtube.

“Matar se torna mais que um hábito: uma compulsão, um prazer. Ele conta suas vítimas, vira lenda no imaginário policial. A simples menção de seu nome provoca fortes reações – respiração ofegante, pulsação acelerada, medo, temor, pânico”, continua o repórter, ao traçar o perfil de Pedro

Rodrigues Filho, conhecido como Pedrinho Matador, é um assassino em série brasileiro, que foi oficialmente condenado pela morte de 71 pessoas, mas alega ter matado mais de 100 (Figura 1).



Figura 1 – Pedrinho Matador, o serial killer que matava quase todo dia. Fonte: Acervo de Pesquisa/2022

Convivendo com a violência desde cedo, ele veio de um núcleo familiar conturbado. A mãe era agredida pelo pai. Em uma dessas agressões, ela já estava grávida de Pedro e o bebê sofreu uma lesão no crânio. Nesse contexto complicado, ele nunca foi à escola e começou aos 14 anos a vida no crime. Foi aprender a ler já na prisão.

Com 13 anos, jogou o primo em uma máquina de moer cana e este foi apenas o primeiro de tantos delitos. Entre seus crimes, estão: o assassinato de seu pai na prisão, a execução de um ex-colega que se envolveu e matou a irmã de Pedro e o assassinato de diversos estupradores.

Em 2018, teve a liberdade concedida após 42 anos na prisão. Hoje, com 66 anos, ele passou a maior parte da vida no sistema prisional. Do lado de fora dos muros de concreto da Penitenciária de São Paulo, tornou-se figura constante em entrevistas à podcasts e mantém um canal no YouTube, com mais de 20 mil inscritos, onde recentemente comentou sobre o caso Lázaro Barbosa. Para Pedrinho Matador, os atos do suspeito têm relação com crenças religiosas. Em vídeo publicado, ele

afirma que Lázaro estaria "endemoniado" e consegue desaparecer e virar sombra após rezas. A intolerância religiosa gera associações entre religiões de matrizes africanas com o satanismo.

O próprio Pedrinho afirma na entrevista que agia sob a "força do Diabo" que o incorporava para cometer os crimes dentro e fora da cadeia. Entre as práticas nos homicídios, destaca-se o uso de armas brancas como facas e punhais confeccionados no sistema prisional e o canibalismo ao arrancar partes dos corpos de suas vítimas e engolir - como etapa do que ele mesmo chama de ritual. Ritual demonstrado em marcos no corpo, mostradas durante a reportagem (Figura 2). Prática que também o rendeu a alcunha de "Canibal brasileiro".



Figura 2 – Tatuagens de Pedrinho Matador.
Fonte: Acervo de Pesquisa/2022

O Monstro de Altamira, Francisco das Chagas

Em 31 de julho de 2020, o Repórter Record Investigação exibe reportagem sobre os quatro integrantes de suposta seita macabra que foram condenados pelos crimes de meninos emasculados em Altamira. Ela mostra o que seria o verdadeiro assassino: Francisco das Chagas Rodrigues, o Monstro de Altamira. O assassino em série Francisco das Chagas

Rodrigues de Brito, que ficou conhecido pelo 'Caso dos Meninos Emasculados', foi condenado a 108 anos e três meses de prisão. Francisco é acusado de matar e mutilar 42 meninos entre os anos de 1989 e 2004, nos estados do Maranhão e do Pará.

O mecânico responde por 30 mortes no Maranhão e mais 12 no Pará, onde viveu por quatro anos. Todas as vítimas tinham o mesmo perfil de idade: possuíam entre quatro e 15 anos e eram de famílias humildes. As vítimas são exibidas na reportagem com imagens de seus corpos mortos, encontrados em terrenos baldios e matagais (Figura 3).



Figura 3 – Criança vítima de Francisco das Chagas no Pará.
Fonte: Acervo de Pesquisa/2022

Ainda de acordo com a reportagem, as crianças eram sequestradas e assassinadas em “rituais macabros de uma seita”. Quatro pessoas foram condenadas pelo rapto e morte dos meninos, mas as autoridades do Maranhão afirmam que o assassino em série Francisco das Chagas teve participação nos crimes do Pará. Os crimes em série geraram para Francisco a alcunha de “Monstro de Altamira” pela imprensa paraense.

Durante as investigações, Francisco das Chagas teria dificultado a sua identificação como autor dos crimes por ser uma pessoa acima de qualquer suspeita, sendo reconhecidamente prestativo entre a vizinhança (Figura 4).



Figura 4 – Francisco das Chagas, o Monstro do Pará.
Fonte: Acervo de Pesquisa/2022

A narrativa de que as mortes de crianças no estado do Pará têm relação com rituais é reforçada pela fonte da entrevista que, no caso, é um membro da polícia do estado. No relato, o policial afirma de forma categórica ter a certeza de que tais rituais eram praticados dentro de uma casa. Há, ainda, o depoimento de uma testemunha que diz ter sido convidada por um dos acusados a participar de um “ritual de espiritismo” nesse mesmo local, dando destaque para as vestes dos membros da suposta seita, uma espécie de bata preta que cobria todo o corpo.

O Vampiro de Niterói, Marcelo Costa de Andrade

“Uma mente obscura, que escondia uma monstruosidade”. É assim que a reportagem exibida no programa Cidade Alerta em agosto de 2021 apresenta o assassino em série Marcelo Costa de Andrade, conhecido como “Vampiro de Niterói”. Ele passou a ser chamado assim pela polícia local, durante as investigações no ano de 1991, quando foi descoberto que Marcelo sentia prazer em matar e beber o sangue de algumas vítimas.

A reportagem ressalta ainda, como nos exemplos anteriores, a personalidade calma e tranquila do assassino em série, com uma forte tendência a algum tipo de habilidade superior em seduzir e convencer as crianças para o local do crime (Figura 5).



Figura 5 – Criança vítima do Vampiro de Niterói.
Fonte: Acervo de Pesquisa/2022

Seguindo essa mesma narrativa, o repórter menciona que Marcelo acabava por se revelar, sendo essa a real e macabra personalidade do criminoso, cuja imagem só é apresentada ao público em imagens de arquivo (Figura 6).



Figura 6 – O Vampiro de Niterói é apresentado em imagens de arquivo. Fonte: Acervo de Pesquisa/2022

Desde o início da reportagem, o apresentador reitera a importância de um estado de vigilância constante ao alertar que o Vampiro de

Niterói pode ser solto ainda neste ano, de acordo com a legislação brasileira vigente; e do perigo iminente do delinquente voltar ao convívio em sociedade. Outro ponto de igualdade entre todas as matérias é a importância dada às falas de policiais, legistas, Ministério Público e psiquiatras forenses como fontes exclusivas.

Considerações finais

Conforme Adorno (1995, p. 48), o medo diante do crime vem associado frequentemente à construção social do perfil dos prováveis delinquentes. “Não é incomum acreditar que o crime é determinado biologicamente e que certas ‘raças’ manifestam inclinação preferencial para cometer infrações penais e para elaborar uma ‘carreira moral’ na delinquência”. Como expliquei, essa associação se fundamenta na própria episteme da criminologia, de base eurocêntrica, que ainda é determinante para as políticas de controle social e penal no Brasil. Associação também evidenciada na produção de sentidos sobre crime e criminalidade, principalmente, pelos agentes de polícia e justiça, fontes privilegiadas dos jornalistas para cobertura dos casos de assassinos em série. Desde os relatos dos crimes de Preto Amaral, já havia exaltação das fontes policiais e, também, médicas, de agentes da Justiça, sem questionamentos sobre seus procedimentos.

As reportagens apresentadas reforçam a tese do criminoso atávico (nato), de Cesare Lombroso (1835-1909), base do argumento de inferioridade racial e de tipificação de uma criminalidade negra, útil ao controle racial e social praticado no Brasil desde os primeiros anos pós-abolição (GOES, 2015, p. 25). Os negros aparecem desde então na imprensa como potencialmente criminosos, mas quando não negros, tais criminosos, em casos que envolvem crueldade, como nos de assassinos em séries, também são apresentados com “comportamento negro”. É a imagem do negro que representa o crime hediondo, associado ao monstro bestial, colonizado. O Vampiro de Niterói, homem branco, esconde uma “monstruosidade”, como se ela não fosse logo visível, diferente de Pedrinho Matador, homem negro, que carrega as marcas da delinquência e age com a força do Diabo.

O *serial killer* é mostrado como monstro, dissimulado, secreto, animalesco e reconhecido em alcunhas que marcam o olhar exotificante do jornalismo, agente colonizador. A lógica colonial está duplamente presente nas reportagens sobre assassinos em série: no jornalismo, como agente colonizador e nas instâncias policiais e de justiça envolvidas nas políticas de controle social e criminal que ganham notoriedade na repercussão dos casos.

Referências

ADORNO, Sérgio. Discriminação racial e justiça criminal. *Novos Estudos*, São Paulo, n. 43, p. 45-63, nov. 1995.

CASOY, Ilana. *Arquivos serial killers. louco ou cruel?*. Rio de Janeiro: DarkSide Books, 2017.

DUARTE, Evandro C. Piza; QUEIROZ, Marcos V. Lustosa. A Revolução Haitiana e o Atlântico Negro: o constitucionalismo em face do lado oculto da modernidade. *Direito, Estado e Sociedade*, Brasília, n.49, p. 10 a 42, 2016.

FANON, Frantz. *Pele Negra, máscaras brancas*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

GARLAND, David. *A Cultura do Controle*. Rio de Janeiro: Revan, 2008.

GÓES, Luciano. *A “tradução” do paradigma etiológico de criminologia no Brasil: um diálogo entre Cesare Lombroso e Nina Rodrigues da perspectiva centro-margem*. 2015. 242f. Dissertação (Mestrado em Direito) - Centro de Ciências Jurídicas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

GOIZ, Juliana de Almeida Martins. Um crime de cor, do sistema penal racista ao tribunal racial: reflexões sobre a condenação de Preto Amaral em 1927. *AEDOS – Revista do corpo docente do PPG-História da UFRGS*, v, 9, n. 20, 2017, p. 164-181.

LOMBROSO, Cesare. *O Homem Delinquente*. Porto Alegre: Lenz Editor, 2001.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. *Revista de Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, 2014.

NASCIMENTO, André. Apresentação à edição brasileira. In: GARLAND, David. *A cultura do controle: crime e ordem social na sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro, Revan, 2008.

QUINTERO, Pablo, FIGUEIRA, Patrícia, ELIZALDE, Paz Concha. *Uma breve história dos estudos decoloniais*. São Paulo: Masp Afterall, 2019.

VEIGA, Márcia; MORAES, Fabiana. Onde está Ruanda no mapa? Decolonialidade, subjetividade e o racismo epistêmico do jornalismo. In: 29º ENCONTRO ANUAL DA COMPÓS, 2020, Campo Grande. *Anais eletrônicos*. Campinas, Galoá, 2020. Disponível em: <<https://proceedings.science/compos/compos-2020/papers/onde-esta-ruanda-no-mapa--decolonialidade--subjetividade-e-o-racismo-epistemico-do-jornalismo?lang=pt-br>>. Acesso em: 08 dez. 2022.

RONDELLI, Elizabeth. Imagens da violência e práticas discursivas. In: PEREIRA, Carlos Alberto M. (org.) *Linguagens da violência*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

SALLA, Fernando; GAUTO, Maitê; ALVAREZ, Marcos César. A contribuição de David Garland: a sociologia da punição. *Tempo Social*, São Paulo, v. 18, n. 1, p. 329-350, 2005.

SOUZA CAMPOS, Paulo Fernando de. Os crimes do “monstro negro”: representações da degenerescência em São Paulo. In: XXII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – ANPUH, 2003, João Pessoa. *Anais do Simpósio Nacional de História: História, acontecimento e narrativa*. João Pessoa: ANPUH, 2003. CD-ROM.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl. *Criminología: aproximación desde un margen*. Bogotá: Temis, 1993.

RACHID, Raquel. Vadiagem: efeitos revogados de uma contravenção penal que vigora. *Revista Liberdades*, São Paulo, nº 13, p. 3-14, 2013.

CAPÍTULO 3

Monstros subalternos: as colonialidades no apocalipse zumbi

DANIEL LOIOLA

O zumbi é uma das muitas figuras que habitam o imaginário pós-apocalíptico contemporâneo. Outras vezes é retratado como um morto que consegue se mover (em alguns casos inclusive saindo de suas próprias covas); outras vezes é expresso como um indivíduo que ainda está vivo, ainda que incapacitado, seja pela infecção de um vírus que lhe retira a posse de suas faculdades mentais ou pelo controle de alguma outra forma de vida, como um parasita. Incapaz de pensar, o zumbi é privado de vontade própria e não tem personalidade, normalmente agindo apenas por instinto, atacando aqueles que ainda estão vivos e, às vezes, tentando devorar os seus cérebros. Todavia, o fácil reconhecimento dessa figura contrasta com a ausência de uma versão canônica dela. O que encontramos são diferentes tipos de zumbis em cada narrativa que os apresenta, em um formato que se altera com o passar do tempo.

A ausência de uma narrativa canônica também significa que a causa do apocalipse zumbi varia muito de uma obra para outra, sendo por vezes causadas por algum vírus criado em laboratório (caso do *T-Virus* de *Resident Evil*), por um fungo (como o *Cordyceps* mutante de *The Last*

of Us), por algum tipo de mágica (como em filmes como *White Zombie*, ou na série *Game of Thrones*) ou mesmo sem uma causa específica (como em *The Walking Dead*). Além da variedade de causas, o comportamento do zumbi também é diverso, podendo ir de um servo obediente e produtivo a seres agressivos e destruidores. Porém tamanha variedade acaba por esconder a origem do zumbi, que pode ser traçada desde as crenças haitianas levadas para os Estados Unidos e eventualmente adaptadas para o cinema por Hollywood.

A popularização do gênero "zumbi" começou nos anos 1930. Conforme Dendle (2007), ela se deu logo após um longo período de ocupação do Haiti pelos americanos, entre 1915 e 1934. Ainda que alguns pesquisadores já estudassem as crenças haitianas, como destaca o autor, foi por meio de autores como Seabrook, um explorador estadunidense, que o zumbi se tornou conhecido nos Estados Unidos. No livro *The Magic Island*, de 1929, ele apresenta o zumbi como uma crença do vodu, parte de um imaginário em que corpos eram tirados de suas covas e reanimados por feiticeiros, transformando-os em escravos, para serem usados para trabalhos braçais ou ocasionalmente para atividades criminosas, em uma forma de escravidão que se estendia após a morte. A versão sensacionalista do autor serviu de base para popularizar o gênero, que eventualmente chegou ao cinema.

O zumbi, especialmente em seu formato original, é marcadamente colonial: sua origem remete ao passado escravocrata do Haiti e dialoga com o medo do escravo de ser aprisionado, bem como o receio deste de ter que trabalhar mesmo após a morte. Igualmente, dialoga com o temor do homem branco de uma revolta dos escravizados. Com tais fenômenos em mente, propomos, então, uma análise do gênero "zumbi", buscando observar diferentes formas de colonialidades no apocalipse no apocalipse zumbi. Para tal, analisaremos três obras: *White Zombie* (1932), *Night of the Living Dead* (1968) e *The Last of Us* (2013). A escolha das obras se deu pela importância delas, que fazem parte de momentos distintos da história. Esse recorte nos ajuda a apresentar as diferentes formas de zumbis. Posteriormente, com base nos estudos decoloniais, analisaremos como a colonialidade se apresenta nas diferentes formas de zumbis presentes nos filmes selecionados e como elas se alteram.

A primeira onda

O zumbi não foi o primeiro monstro do cinema a voltar da morte — um exemplo é o monstro do Dr. Frankenstein, criado em um laboratório com corpos de pessoas mortas. Por outro lado, os zumbis também apresentam elementos que os separam dos demais. Os primeiros filmes desse gênero os apresentavam de maneira bem próxima à vida dos povos haitianos: como escravos, negros, forçados a trabalhar continuamente. Tais aspectos eram marcantes para a época, distanciando-os de monstros como o Frankenstein, um europeu branco. Há, portanto, um contraste significativo, já que apenas o monstro americano é retratado como um negro escravizado - uma subalternidade que é reforçada ao se tornar zumbi.

Como aponta Dendle (2007), durante a década de 1930, os primeiros filmes de zumbis foram exibidos, entre eles *White Zombie*, lançado em 1932 — e cuja história se passa no Haiti. Para o autor, *White Zombie* representa a ansiedade americana com o trabalho — um ponto sensível naquele período, durante a grande depressão. Bishop (2009, p. 15) destaca que essa primeira onda de filmes de zumbis revelam "ansiedades imperialistas associadas ao colonialismo e à escravidão", e que aterrorizavam o público ocidental com uma imagem de uma revolta de escravos e uma colonização reversa.

A questão do trabalho é realmente um ponto essencial em *White Zombie*, filme no qual os monstros realizam diversas atividades produtivas. Em uma cena específica, é possível observar uma longa fila deles carregando cestos cheios de cana de açúcar, enquanto outros operam manualmente um moedor. Durante a cena, um dos zumbis perde o equilíbrio e cai dentro do moedor, e os demais seguem trabalhando normalmente.

Outro ponto importante está no triângulo amoroso da trama: um casal formado por Madeleine e Neil, e Charles. Charles, dono de uma *plantation*, apaixona-se por Madeleine, noiva de Neil, e que se casa com ele no filme. Charles recorre, a um feiticeiro para transformá-la em um zumbi, a fim de poder controlá-la. Eles passam a viver em um castelo isolado, mas ele eventualmente se arrepende de transformar sua amada em um zumbi e pede para que o feitiço seja desfeito. O pedido é negado. A trama se resolve apenas quando Neil invade o castelo e confronta

Charles e o feiticeiro. Com a derrota deles, Madeleine é libertada do feitiço, e volta para casa com o seu marido.



Figura 1 – Cena de White Zombie - zumbis carregam cestos de cana de açúcar em direção ao moedor de um engenho.

Fonte: Acervo de Pesquisa/2022

Ao usar a imagem de um sacerdote vodu aprisionando uma pessoa branca, o filme expõe certas ansiedades ligadas à perda de liberdade e autonomia. Moon (2014) argumenta que, ao retratar uma mulher branca escravizada, por um feiticeiro negro, o filme incorpora o medo de que uma mulher branca poderia ser forçada a uma posição de submissão normalmente associada a negras. Para o autor, além da questão da perda da liberdade e autonomia, tal ponto tocaria em um medo de uma maior miscigenação racial que, segundo ele, era comum nos Estados Unidos naquela época. Por outro lado, Koné (2010) pontua que a zumbificação da mulher representa, ao mesmo tempo, o desejo de controlar a mulher e o medo da perda dela para a família tradicional.

A segunda onda

Durante os anos 1960, um novo formato começou a se popularizar, apresentando consideráveis diferenças, quando comparados aos antigos

filmes de zumbis. Moon (2014) destaca alguns elementos importantes, como o apagamento das raízes haitianas e a remoção da figura do feiticeiro e da questão racial: os zumbis passaram a ser majoritariamente brancos, infectados por uma doença que se espalhava pela mordida. Para os americanos, ao invés de serem pessoas negras de uma terra distante, agora tinham uma aparência familiar, em um ambiente também familiar. Outro ponto importante é o cenário apocalíptico: a destruição causada pelos zumbis começa a aparecer, um ponto bastante diferente da primeira geração, que mostrava zumbis dóceis e produtivos.

Bishop (2009) classifica *Night of the Living Dead* como o primeiro filme dessa série de produções que mostrava o zumbi diferentemente: sem um mestre que o controlava, eles eram independentes — sendo motivados apenas por uma fome insaciável. O autor também evidencia que o filme faz uma crítica à Guerra do Vietnã, usando uma violência gráfica para condenar as atrocidades daqueles que usavam o conflito para resolver seus problemas. Se antes havia uma forma de dominação que se dava pelo trabalho, mantendo-os em uma situação de escravidão, ela agora passa pela violência do extermínio: é necessário matar os zumbis, via de regra utilizando armamento pesado. Aqui a aniquilação funciona como forma de restabelecer a ordem social, eliminando aqueles que a subvertem.

Night of the Living Dead representa bem tais mudanças: os zumbis aparecem subitamente, causando um grande caos no país, obrigando os sobreviventes a procurar um abrigo o mais rápido possível. Na trama, um grupo de pessoas se tranca em uma casa abandonada e tentam elaborar um plano para se defender, inicialmente criando barreiras, pregando tábuas nas janelas e empilhando móveis para bloquear portas. Após conseguirem ligar um aparelho de rádio, eles descobrem que os demais sobreviventes estavam se reunindo em locais seguros, e decidem abandonar o abrigo, criando um plano para escapar em um veículo que estava nas proximidades, porém o plano fracassa.

A resposta, entretanto, vem das mãos de um grupo de caçadores, que se unem para lutar contra os zumbis. Armados, eles matam os mortos-vivos e colocam fogo nos corpos para que eles não consigam voltar a se mover posteriormente. Ben, um homem negro, e o único que consegue

sobreviver aos ataques dos zumbis, acaba sendo confundido com um deles e é morto por um dos exterminadores.

A terceira onda

Uma terceira geração, de acordo com Moon (2014), teria aparecido após o ano 2000, mostrando zumbis mais rápidos e fortes, sobreviventes nômades e cenários urbanos familiares, mas retratados sob uma nova ótica: abandonados e sem vida. Há uma mudança importante de foco, que não está tão marcadamente no zumbi, mas nos humanos, destacando o comportamento errático ou até mesmo antagonista em situações de estresse. O autor também aponta que frequentemente os outros humanos são mostrados como mais perigosos do que os próprios zumbis, atacando outros grupos na busca por mantimentos e itens de valor.

Tal crítica se alinha com a visão de Dendle (2007). Ele argumenta que hoje o gênero parece se relacionar mais com um sobrevivencialismo, ligado diretamente a uma ansiedade relacionada com o fim da civilização, em que indivíduos buscam se preparar para um cenário apocalíptico hipotético, normalmente estocando armas e mantimentos em antecipação a conflitos civis ou a queda do governo. Torna-se, então, mais do que uma catástrofe pontual, mas uma crise que se alonga no tempo, com diferentes estágios, de uma antecipação até um momento de adaptação com um mundo que já não é mais o mesmo.

Um exemplo dessa terceira onda é *The Last of Us*, um jogo que apresenta como foco da sua narrativa um mundo destruído por uma pandemia global causada por um fungo que transforma seu hospedeiro em um zumbi. Incapazes de encontrar uma cura ou de conter a ameaça, a sociedade acaba entrando em colapso, e os sobreviventes vivem em pequenas comunidades em zonas de quarentena controladas por grupos paramilitares que, em algum momento, faziam parte da resposta de entidades governamentais à pandemia, ou como parte de milícias armadas que levam uma vida similar a de grupos nômades, passando por assentamentos provisórios. Por não haver uma cura conhecida, a resposta para os ataques zumbis é justamente o extermínio deles, mas

com recursos escassos e o perigo do conflito corpo a corpo, evitar o conflito é normalmente o caminho mais sensato. A fuga e a busca por ambientes remotos é um caminho buscado por algumas minorias que conseguem escapar das zonas de quarentena.

Porém, diferentemente do que acontece em *Night of the Living Dead*, em que a narrativa se concentra especialmente próxima do surto que dá origem ao apocalipse zumbi, em *The Last of Us*, a narrativa se passa cerca de 20 anos após a primeira infecção, distanciando-se consideravelmente do surto inicial que causou o colapso da civilização. Como consequência, o jogador encontra um cenário consideravelmente diferente do caos típico do surto de zumbis: ruas vazias, casas abandonadas e ruínas que lembram vagamente locais como o entorno da usina nuclear de Chernobyl. Os cenários devastados ajudam a construir a imagem de ruptura, ajudando a mostrar o mundo pós-pandemia como uma nova era, em que os sobreviventes não conseguem mais manter a infraestrutura que em algum momento era parte do cotidiano.



Figura 2 – Cenário de The Last of Us.

Fonte: Acervo de Pesquisa/2022

Outro elemento marcante é a ausência de uma união para se combater o inimigo: juntar forças para tentar conter a ameaça não é uma opção almejada. Pelo contrário, o que observamos é um cenário em que a

presença dos zumbis causa uma reação nos não infectados de abandonar os próximos em uma dinâmica de cada um por si, em que indivíduos, tomados pelo medo, tornam-se ainda mais individualistas, pensando apenas no curto prazo e em detrimento da coletividade. Nesse cenário extremo, a presença de um outro é sempre perigosa, pois existe uma desconfiança generalizada. Ajudar os demais pode se tornar um grande problema uma vez que armadilhas e ataques são frequentes. Roubar ou atacar os outros normalmente é mais vantajoso, pois possibilita roubar seus pertences e, ao mesmo tempo, neutralizar a ameaça que podem representar.

Assim, a existência dos zumbis representa uma ruptura com um mundo da racionalidade como conhecemos, ameaçando a humanidade não apenas pelo caráter infeccioso da sua doença, mas também pelo medo: lojas são saqueadas, armadilhas são colocadas, e o individualismo passa a ser a norma que guia o comportamento humano. Nesse cenário caótico, aparecem grupos terroristas e milícias armadas que buscam controlar territórios e pessoas. Uma vez em um cenário de guerra, o individualismo egoísta passa a ser o modelo mais racional a se seguir, uma vez que fica estabelecido que todos são vistos como um inimigo em potencial. Mais do que isso, em um ambiente com recursos escassos, atacar grupos inimigos pode trazer grandes retornos, levando a invasões e a armadilhas para tentar capturar os invasores — e atacar se torna um imperativo, na medida em que deixar um inimigo vivo representa dar a ele mais chances de te matar. Nesse cenário, os zumbis transmitem uma doença fatal, contudo, é preciso ter mais cuidado com os vivos.

A colonialidade do fim do mundo

Como aponta Maldonado-Torres (2019), a colonialidade ocidental é comumente entendida como uma forma mais avançada de civilização do que outros arranjos tidos como primitivos ou selvagens, dando, assim, início a um processo de imposição desses valores por meio da criação de empreendimentos coloniais. Civilizar, entretanto, significou o início de um processo que originou a escravidão de negros, levados a força para

as colônias, onde trabalhariam incansavelmente — e eventualmente seus imaginários dariam origem ao indivíduo que é forçado a trabalhar mesmo depois de morto, o zumbi. Assim, como coloca Quijano (1992), a modernidade e a colonialidade passam a ser apresentadas em conjunto, como duas faces de uma mesma moeda, sendo escrita pelo autor como modernidade/colonialidade.

Como comentamos, o nascimento do zumbi como parte de um imaginário acontece justamente em um cenário colonial; sua popularização se dá por meio de livros como *The Magic Island*, e eventualmente de filmes como *White Zombie*. Nesse ponto, encontramos o contraste entre a modernidade, normalmente relacionada com o avanço tecnológico, com a globalização e com a escravidão das colônias, em que pessoas eram forçadas a trabalhar para produzir produtos que seriam exportados, gerando riquezas para os colonizadores. Desse modo, para que um exista, faz-se necessária a existência do outro: a colônia é parte do projeto da modernidade, que não pode existir sem ela.

Logo, no caso dos zumbis, a colonialidade mostra diferentes faces: da escravidão que impôs um regime de trabalho extenso, assim como uma descaracterização das formas de saber, mostrando o vodu haitiano como algo primitivo, em um movimento para se produzir conteúdo para o mercado americano, como é o caso do livro de Seabrook. Um outro exemplo aparece no texto de Lauro e Embry (2008), que aponta a relação do zumbi com a Revolução Haitiana, destacando relatos que mostram os escravos como uma horda de pessoas fanáticas e insensatas. Trata-se de uma cena não tão distante das que aparecem em filmes atualmente. Tais símbolos foram substituídos ou apagados, enquanto os zumbis de Hollywood se tornaram mais populares.

O zumbi é então um elemento simbólico destabilizador da ordem da colonialidade; ele representa o fim de uma ordem imposta por colonizadores, mostrando um mundo em que aqueles que foram escravizados não são mais controláveis ou dóceis. Logo, é possível olhar para eles como uma representação abstrata do escravo, que não é reconhecido como inteiramente humano, e acaba por encarnar no senhor o medo de ser morto por ele, em uma dinâmica similar a apresentada por Mbembe

(2014). A desumanização é um ponto de grande importância dentro das narrativas, uma vez que é em função do não reconhecimento do zumbi como humano que o extermínio passa a ser uma opção justificada.

Porém, um ponto importante quando falamos da decolonialidade reside no legado que a colonização deixa, que resiste ao final da colonização formal, ou seja, certas lógicas e representações permanecem, mesmo após a libertação (MALDONADO-TORRES, 2019). Logo, ainda que a colonização em seu aspecto mais formal não exista mais, os medos e ansiedades que levaram a criação de filmes como *White Zombie*, *Night of the Living Dead* e jogos como *The Last of Us* ainda podem existir. Com o tempo, essas narrativas passaram por mudanças, podendo assumir novos formatos, ainda que com uma origem razoavelmente similar. E os novos formatos, ainda que alterem profundamente o sentido do zumbi, certos elementos ainda permanecem, inclusive alguns que retratam o passado colonial.

Pensar em uma decolonialidade implica considerar que, ainda que uma colônia acabe formalmente, as diferentes formas de relações de poder que foram estabelecidas anteriormente continuam. Consequentemente, tal entendimento também implica entender que o zumbi, mesmo em seus moldes mais atuais, está ligado com uma forma de se existir no mundo que naturaliza hierarquias e formas de dominação que persistem no tempo. Assim, sua existência como ficção só é possível na medida em que são uma continuação de relações coloniais preexistentes; relações que permitiam a exploração e o extermínio de pessoas negras, uma vez que elas não eram consideradas humanas por completo, um comportamento que eventualmente se repete com os zumbis. E com o tempo, as narrativas se transformam, mostrando novas facetas da colonialidade.

Se em *White Zombie* os zumbis eram retratados como escravos, trabalhando incansavelmente em uma *plantation*, em *The Last of Us* eles são os responsáveis pela instauração do caos, levando não só a uma grande perda material, mas também ao fim de um modelo de sociedade e, de alguma forma, à perda da racionalidade. De certa forma, a narrativa implica que a existência do zumbi é problemática na medida em que instaura um processo de destruição caótico, que precisa ser enfren-

tado a todo custo, pois o insucesso poderia causar um pânico generalizado, inclusive levando os não infectados a saquear e a roubar tudo o que encontrarem pela frente. Em sua versão mais atual, uma parte da desordem não é necessariamente causada por eles, mas vem daqueles que não estão infectados, buscando se proteger ou ganhar alguma forma de vantagem em cima dos demais.

Os cenários marcados pelas ruínas abandonadas de *The Last of Us* representam, assim, o fim de uma era moderna marcada pela racionalidade e pelo progresso, em que uma pandemia cria um cenário em que o individualismo prevalece. O impacto aparece em um cenário de destruição, com casas, carros e veículos completamente destruídos, e uma infraestrutura em ruínas, pois não há recursos para se fazer a manutenção de nada. Assim, o progresso técnico-científico fica para trás: não só não é possível continuar o desenvolvimento, mas as conquistas e avanços são perdidos. A incapacidade de exercer o controle sobre tais corpos representa então um retorno a uma era medieval, marcada por tribalismos e violência generalizada.

Logo, como indivíduos não humanos que trazem o caos, eles precisam ser exterminados para que a ordem possa ser mantida, e assim salvar a civilização do seu iminente colapso. Nesse cenário, a contenção de um apocalipse zumbi mostra paralelos com uma necropolítica de Mbembe (2020), em que um estado de exceção cria uma base normativa que estabelece o direito de matar. O autor inclusive atribui aos escravizados das *plantations* o estatuto de "mortos-vivos", dada as condições precárias às quais eles são constantemente submetidos. Como o autor coloca, nesses casos o poder apela para a criação de tal estado de exceção, assim como a emergência da noção ficcional do inimigo.

O corpo do zumbi é um elemento fundamental desse processo, uma vez que separa aquele que deve ser exterminado dos demais. A lógica da colonialidade aparece em um processo de classificação social, como colocado por Quijano (2008), e que depende de um marcador produzido como se fosse biológico, de forma a naturalizar e estabilizar essa diferença. A classificação, que aparece como parte do pensamento estruturalista, é levado então para o campo social, classificando pessoas de

forma a naturalizar uma ordem econômica. Nesse aspecto, o zumbi está fortemente ligado ao modelo que possibilita a sua exploração, uma vez que a imposição de um modelo econômico também é acompanhada de uma imposição de formas de pensar que legitimam e naturalizam as classificações e a dominação.

Considerações finais

Uma análise rápida e descuidada poderia argumentar que os zumbis atuais apresentam poucas semelhanças com os escravos haitianos retratados em obras como *The Magic Island* e *White Zombie*. Todavia, como podemos observar, embora as obras tenham passado por grandes mudanças, ainda é possível encontrar as raízes que os conectam ao passado colonial nos filmes e nos jogos sobre o tema. Para além da desumanização, um elemento recorrente está nos constantes esforços para a manutenção de uma ordem econômica e social. Em todos os casos, o zumbi é um ser que precisa ser controlado — no passado, para que eles continuem trabalhando em favor de um projeto colonial e, hoje, para evitar que eles acabem destruindo a ordem e instaurando o caos.

Na medida em que os zumbis tomam novas formas, faz-se necessário pensar como a colonialidade pode nos afetar de outras maneiras. Os novos tempos também trazem novos modelos de zumbis: Stratton (2011) destaca como figuras como imigrantes e refugiados são representadas sob essa ótica, especialmente nos Estados Unidos após os atentados de 11 de setembro de 2001. O autor também destaca que, em filmes mais recentes, as alterações visuais dos zumbis são mínimas: "qualquer membro do estado neoliberal pode encontrar-se transformado em um zumbi" (STRATTON, 2011, p. 205), indicando que podem ser lidos como pessoas de outras raças, mas também como aqueles que o Estado não considera economicamente úteis.

Os ideais que no passado permitiram a adoção de sistemas escravocratas precisam ser repensados para o futuro, tendo em mente aqueles que são colocados em uma posição de subalternidade. Hoje, crises de refugiados, muitas vezes fugindo de guerras ou desastres, são apresentadas com contornos similares: como invasores que tentam entrar à força

em um país, causando problemas na prestação de serviços e roubando empregos. Ironicamente, em diversos casos, esses refugiados tentam escapar de condições de vida precárias, em alguns casos impostas por um regime colonial que, no passado, ocupou terras à força. É importante repensar tais sistemas, para que os zumbis do futuro não sejam os zumbis do passado.

Rerências

AISHOP, Kyle. The Sub-Subaltern Monster: Imperialist Hegemony and the Cinematic Voodoo Zombie. *The Journal of American Culture*, v. 31, n. 2, p. 141–152, jun. 2008. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1542-734X.2008.00668.x>. Acesso em: 8 fev. 2022

BRIONI, Simone. Zombies and the Post-colonial Italian Unconscious. *Cinergie – Il Cinema e le altre Arti*, [S. l.], v. 2, n. 4, p. 166–182, 2013. DOI: 10.6092/issn.2280-9481/7377. Disponível em: <https://cinergie.unibo.it/article/view/7377>. Acesso em: 13 dez. 2022.

DENDLE, Peter. The Zombie as Barometer of Cultural Anxiety. In: SCOTT, Nail. (Org.). *Monsters and the Monstrous: myths and metaphors of enduring evil*. Amsterdã: Rodopi, 2007. p. 45–557.

KONÉ, Mzilikazi. *Zombies, Haiti, and (Sex) Workers: On Relating to Modernity/Coloniality and Subalterity*. Los Angeles: Center for the Study of Women/UCLA, 2010. Disponível em: <https://escholarship.org/uc/item/2n84m6gn>. Acesso em: 22 set. 2022.

LAURO, Sarah Juliet; EMBRY, Karen. A Zombie Manifesto: The Nonhuman Condition in the Era of Advanced Capitalism. *boundary 2*, v. 35, n. 1, p. 85–108, 1 fev. 2008.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, Joase.; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. (Orgs.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019. p. 27-53.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona, 2014.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MOON, Hyong-jun. *The Post-Apocalyptic Turn: a Study of Contemporary Apocalyptic and Post-Apocalyptic Narrative*. Tese (Doutorado em Inglês) - The University of Wisconsin-Milwaukee, Milwaukee, 276 f. 2014. Disponível em: <https://dc.uwm.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1620&context=etd>. Acesso em: 22 set 2022.

NIGHT of the Living Dead. [S.l.]: Continental Distributing, 1968.

QUIJANO, Anibal. Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú indígena*, v. 13, n. 29, p. 11–20, 1992.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria. (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina, 2009. p. 73-117.

SEABROOK, William Buehler. *The Magic Island*. New York: Literary Guild of America, 1929.

STRATTON, Jon. The Trouble with Zombies: Bare Life, Muselmänner and Displaced People. *Somatechnics*, v. 1, n. 1, p. 188–208, mar. 2011.

THE Last of Us. [S.l.]: Naughty Dog, 2013.

WHITE Zombie. [S.l.]: United Artists, 1932.

II

(In)visibilizações monstruosas:
apagamentos narrativos

CAPÍTULO 4

Enquadramento, jornalismo e feminismo indígena: a 2ª Marcha das Mulheres Indígenas

YASMIN GATTO

É inegável dizer que a questão indígena ganhou bastante destaque na imprensa desde o início do governo do ex-presidente Bolsonaro. Quando se fala de “imprensa”, destaca-se aqui, neste artigo, a imprensa tradicional e a imprensa alternativa. No jornalismo tradicional a pauta indígena apareceu, principalmente, pelo descaso do governo federal para com os povos originários em relação à Covid-19, ao avanço da mineração nas reservas indígenas, suspensão total de demarcação de terras, violência contra os povos originários e cortes abruptos de verba para os órgãos de proteção desses povos. Já na mídia “alternativa”, houve um crescimento de publicações que também denunciam estas mesmas questões, e buscam ir além. As manifestações que foram realizadas desde 2019 tiveram intensa cobertura por meio de sites de divulgação própria, como o site da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil - APIB, da Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade - ANMIGA, por meio de perfis nas redes sociais e publicações em conjunto com diversos apoiadores da causa indígena.

A chamada “Primavera Indígena”, realizada ao longo de todo o ano de 2021, reuniu várias etnias em uma série de manifestações, atos, acampa-

mentos, manifestos e pedidos de socorro, inclusive no âmbito internacional e na classe artística e musical do país, contra o PL 490 - do Marco Temporal. Os indígenas ergueram um acampamento permanente pela vida, no período de agosto até setembro, e demarcaram que são contrários à tese do marco temporal, que teve a votação iniciada pelo Supremo Tribunal Federal no dia 26 de agosto de 2021.

Mais de 6 mil indígenas e apoiadores se reuniram por vários dias no “Acampamento Luta Pela Vida” erguido no Distrito Federal. O objetivo deste ato foi mostrar insatisfação e posição contrária ao PL- 490 proposto pelo deputado Homero Pereira no ano de 2007 e trazido à tona pelo ex-governo bolsonarista que se mostrou desde a campanha eleitoral contrário à demarcação de terras indígenas. Vale destacar que os atos realizados no ano de 2021 são considerados como a maior manifestação dos povos originários dos últimos tempos.

Junto ao “Acampamento Luta Pela Vida”, também foi organizada entre os dias 7 a 11 de setembro a 2ª Marcha das Mulheres Indígenas que somou forças à luta, reunindo mais de 4 mil mulheres. Este artigo tem como foco principal investigar como o jornal *O Globo* fez a cobertura da 2ª Marcha das Mulheres Indígenas e buscamos também olhar como esse movimento foi noticiado no Site da ANMIGA. As duas análises não tem o objetivo de comparar as coberturas, mas de traçar paralelos entre os modos de narrar os mesmos acontecimentos. Para fazer esta investigação utilizamos como apontamento metodológico o conceito de enquadramento jornalístico, nos três pilares de análise: seleção, ênfase e exclusão. Aliado a esta ferramenta de pesquisa, também discute-se feminismo e decolonialidade. Ao utilizar esses conceitos, buscamos trazer ao debate uma análise crítica da utilização dessas ferramentas de observação, e assim, apontar os limites e as possibilidades de se fazer pesquisa utilizando a análise de enquadramento.

Alguns apontamentos sobre os Povos Originários

Segundo Oliveira (2017), o processo de expropriação que recai sobre os povos originários do Brasil acontece desde o início da colonização, quando o país tinha cerca de 5 milhões de indígenas. O processo de expropriação ainda acontece no país, não só pela condição colonial em

que se vive, mas pela forma de país capitalista dependente que continua reproduzindo formas de acumulação em níveis semelhantes ao período colonial.

É com base nessa acumulação primitiva de capital (MARX, 2020) que os povos originários do país continuam sofrendo, sendo que as reservas indígenas, preservadas até hoje, em certas partes, são vistas como possíveis formas de geração e extração de riquezas.

De acordo com Almeida (2018), a disputa por terras no Brasil é uma das principais causas de morte no país e as populações indígenas são as mais atingidas com isso, pois eles perdem não só a vida, mas o direito constitucional às terras asseguradas na Constituição de 1988. Desde a época da colonização até os dias de hoje mantém-se uma atitude errônea em relação às populações indígenas do Brasil, como se a história delas fosse apenas a história dos povos brancos. Nos últimos anos, a tentativa de “integração” desses povos à nação gerou a descaracterização e a subjugação dos indígenas.

O debate sobre as terras indígenas voltou a ser pauta na agenda política, social e midiática no país nos últimos meses, pois a tese do marco temporal precisa ser votada. Essa é uma reivindicação encampada fortemente pelo ex-governo Bolsonaro, que tem interesse em votar a favor do marco temporal, abrindo a possibilidade do avanço da mineração, do agronegócio e da pastagem nas reservas indígenas. Esta tese está ligada ao Projeto de Lei 490/2007 e é muito apoiada pela bancada ruralista, base do ex- governo.

A tese ainda prevê que somente serão legalizadas terras que estavam sobre o poder dos indígenas até o ano de 1988, data da Constituição. Os indígenas são contrários a esta decisão e afirmam nas manifestações que a existência deles não começou em 1988. A decisão, se aprovada, deve afetar o processo de demarcação de 303 terras onde vivem cerca de 197 mil indígenas. Vale destacar que desde a posse do atual governo, nenhuma terra indígena foi demarcada.

Foi no bojo dessas discussões que 6 mil indígenas resolveram acampar em Brasília, em uma série de manifestações contra o marco temporal. O acampamento aconteceu do dia 22 de agosto ao dia 2 de setembro e teve uma vasta programação. Os povos indígenas ainda seguiram em

luta presencial entre os dias 7 a 11 de setembro com a 2ª Marcha das Mulheres Indígenas que teve como tema: “Mulheres originárias: Reflorestando mentes para a cura da Terra”. É este evento que tomamos como base de observação para o desenvolvimento deste artigo.

O objetivo é analisar como o jornal online O Globo e como o órgão oficial de divulgação de notícias elaborado pelas indígenas - ANMIGA - cobriram esse evento e assim, traçar paralelos e tensões comparativas sobre a cobertura midiática e o enquadramento dado.

Povos originários e Representação na Grande Imprensa

A questão da representação midiática dos povos indígenas é outro elemento que deve ser levado em consideração. Segundo Acosta e Cruz (2019), na mídia tradicional, o indígena ainda é representado de forma muito fantasiosa com simbologia de artefatos, penas, arco e flecha e principalmente como um indígena que vive na aldeia, dentro de uma oca. Para Sousa,

Tradicionalmente marginalizado, o indígena, que não se enquadra no quesito formato do produto notícia destas empresas jornalísticas, torna-se um incômodo para estes veículos de informação, já que a realidade destes povos contesta o estilo padrão de generalização e desafia a capacidade habitual de resumo destes jornalistas. Por isso, na ótica desses profissionais, em muitos casos, restringir as fontes, especialmente as fontes oficiais, mesmo não tendo prova da sua confiabilidade, é a melhor solução (SOUZA, 2008, p. 5).

É como se o jornalismo tradicional não conseguisse dar conta dos aspectos sociais que precisaria ter para noticiar sobre eles. Por exemplo, no caso de publicar sobre a demarcação de terras, PL 490, é muito mais do que apenas uma questão de posse de terras, é uma questão de sobrevivência, uma questão de tradição, etc.

Alguns estudos sobre a representação dos indígenas na mídia, aqui destacado em (OTRE, 2007); (NEVES; CORRÊA, TOCANTINS, 2013); (LASMAR, 1999); (ARAÚJO, LUTZ, GRIJÓ, CARVALHO, 2017) apontam para uma representação insatisfatória, que qualifica o indígena sempre de forma exótica. De acordo com Melo, [s.d], p. 5:

[...] índio só entra na pauta da imprensa em questões muito específicas: em primeiro lugar, quando é vítima ou autor de violência; em segundo, quando representa algo exótico ou inusitado, ou seja, no enfoque do inesperado. Questões como saúde, educação, ciência, terra e cultura indígenas não são enfocadas ou são tratadas segundo o senso comum formado sobre o índio, conceitos concebidos a partir da ideologia da classe dominante, no qual vigora um senso comum que reflete o pensamento e as ideias dessa classe dominante (MELO, [s.d], p. 5).

Outro ponto importante para chamar atenção na questão da representação midiática é que a imprensa *mainstream* está mudando a forma de se referir aos povos originários, antes chamados de “índio”, que segundo Gonzaga (2021) é um apelido pejorativo. Nos últimos anos, isso pode ser considerado um avanço na forma de noticiar.

O termo “índio” também apresenta uma conotação ideológica muito forte e faz com que as pessoas o associem a características negativas, como o pensamento de que o indígena é preguiçoso, indolente, primitivo, selvagem, atrasado ou mesmo canibal, além do fato de ignorar toda a diversidade presente entre os povos indígenas (GONZAGA, 2021, p. 3).

Essa forma pejorativa de se referir aos indígenas refletiu e ecoa até hoje na sociedade, que atrelam à estes povos, estereótipos que são reproduzidos incessantemente, inclusive pela mídia que, noticia, enquadra, seleciona fontes, imagens, ou seja, se a forma de olhar já é estereotipada, a representação também será. Deste modo, mesmo uma mudança ínfima, que é a forma de se referir aos povos originários, já se pode considerar um começo.

É importante destacar que a representação dos indígenas que vem sendo reproduzida há anos, é colonial, pois a imprensa também é colonial e a tentativa de trabalhar na perspectiva decolonial se faz cada vez mais necessária. De acordo com Lugones (2014) ao colonizar as Américas, o homem europeu colonizador logo impôs a diferença entre os civilizados e não-civilizados, onde os civilizados eram homens e mulheres, os indígenas e escravos não eram merecedores de tal nomeação. “O homem europeu, burguês, colonial moderno tornou-se um sujeito agente/, apto a decidir, para a vida pública e o governo, um ser de civilização, heterossexual, cristão, um ser de mente e razão” (LUGONES, 2014, p. 936).

As Mulheres Indígenas

Ao pensar sobre a representação midiática da mulher, já temos um problema, que é discutido há anos, mas ao falar da mulher indígena, além de uma cobertura altamente estereotipada, tendenciosa, ainda existe um esvaziamento de notícias sobre elas, um apagamento sobre sua forma de vida e sua existência. Quando elas aparecem, é bem difícil que elas sejam agentes de fala, é sempre alguém falando por elas. Segundo Lasmar “(...) a invisibilidade das mulheres indígena é um caso específico da invisibilidade dos próprios índios, categoria étnica e racial ainda atrelada, no senso comum, a representações enraizadas em fontes remotas” (1999, p. 3).

Segundo a autora, a concepção que a humanidade tem sobre o indígena é degradante e isso incidiu de forma ainda pior sobre as mulheres. Desde os relatos dos viajantes e cronistas no século XVI e XVII, Raminelli discute a misoginia presente no olhar do europeu sobre os ritos das mulheres Tupinambá, principalmente na questão da sexualidade. Transformar os colonizados em seres humanos nunca foi objetivo do colonizador (LUGONES, 2014).

Essa concepção generalizava a equação entre o feminino e a luxúria: sexualidade supostamente exacerbada e falta de pudor - que da perspectiva dos primeiros observadores aparece como insígnia da decadência moral dos habitantes do Novo Mundo - eram atributos das mulheres; nesse caso, os homens indígenas foram relativamente poupados” (LASMAR, 1999, p. 4).

Podemos inferir que um olhar lançado às indígenas - exóticas, sexualizadas, folclorizadas, sujas, feias - na época da colonização, permanece até os dias atuais, com um discurso colonial divulgado na sociedade e reafirmado pela mídia (BORGES, 2016). Para a autora, por mais que os discursos sejam atuais, eles remetem sempre à mulher indígena rural e selvagem. Ela afirma,

Há um apagamento da mulher indígena em sites destinados à mulher, é a mulher inexistente na sociedade de mulheres atuantes, belas, saudáveis. É a visão do colonizador que prevalece na mídia, aquela retratada em “cartas de descobrimento”, ou seja, é um povo homogeneizado, é índio. Podemos, ainda, afirmar que a mulher indígena está

em extinção nos discursos da mídia, é extinta dos quadros que falam, significam a mulher (BORGES, 2016, p. 12).

Em 2020, uma pesquisa realizada por Araújo, Cardoso, D'Abreu, Wandenkolk e Silva sobre o enquadramento da mulher indígena na mídia, foi constatado que na maioria das reportagens analisadas, a mulher indígena não é fonte principal e que tem sempre alguém para falar por ela, em geral, um homem, que vão desde líderes indígenas, representantes de órgãos públicos a especialistas do assunto. “As mulheres indígenas têm que enfrentar o machismo estrutural posto dentro da aldeia e fora dela” (ARAÚJO; CARDOSO; D'ABREU, WANDENKOLK; SILVA, 2020, p. 13).

Curiel (2007) corrobora com isso afirmando que “El feminismo indígena ha cuestionado las relaciones patriarcales, racistas y sexistas de las sociedades latinoamericanas, al mismo tiempo que cuestiona los usos y costumbres de sus propias comunidades y pueblos que mantienen subordinadas las mujeres” (CURIEL, 2007, p.99). A luta das mulheres indígenas não é apenas luta contra um machismo na sociedade, mas contra uma série de estruturas postas em seus territórios.

Com o objetivo de inferir a ideia da representação colonial, Lugones (2014) afirma que a conduta dos povos colonizados, incluindo aqui os indígenas, era julgada como bestiais, promíscuas, sexualizadas e pecaminosas, visão disseminada até os dias atuais. E para além da representação nos meios de comunicação, as mulheres indígenas lutam dentro dos espaços para garantirem visibilidade. A construção do feminismo indígena está em fase de organização e se faz cada vez mais necessário.

São muitas as mulheres indígenas que hoje vêm lutando pelo protagonismo de se expressar e batalhar pelo que acreditam. Elas atuam ensinando às suas comunidades que não pretendem tirar os direitos dos homens, mas lutar ao lado deles. Lutar em pé de igualdade, para assim fortalecer as lutas de suas comunidades e suas lutas específicas por direitos de mulheres guerreiras, por respeito e status dentro de sua comunidade (OLIVEIRA, 2018, p. 302).

As indígenas têm uma pauta de reivindicação dentro das aldeias e estão construindo o movimento feminista, as demandas são diversas, mas giram em torno de poderem tomar decisões políticas; requerem

atividades educativas sobre saúde e reprodução da mulher; buscam atendimento ginecológico e pré-natal diferenciado; política de capacitação, defesa de seus direitos e defesa de seus territórios, entre outras coisas. Estas demandas também estão colocadas para serem discutidas durante as marchas realizadas por elas.

Método, recorte empírico e análise

Embora as origens da Nova Era possam ser buscadas no transcendente-Para fazer as análises empíricas, escolhemos a análise de enquadramento, perspectiva bastante utilizada para pesquisa de materiais jornalísticos. Conhecemos os limites e as possibilidades que a escolha dessa perspectiva de análise acarreta. E é sabendo dessas questões, que ao analisar os textos, fazemos uma análise mais direta como: qual a escolha da fonte? Qual a fotografia utilizada e qual o discurso predominante? Depois disso tentamos fazer uma análise mais interpretativa das notícias.

Segundo Soares (2009), o enquadramento consegue pôr em evidência alguns vieses que estão implícitos na produção jornalística. O autor enfatiza que os fatores essenciais do enquadramento são seleção, ênfase e exclusão (SOARES, 2009).

Enquadrar é selecionar alguns aspectos de uma realidade percebida e torná-los mais salientes num texto comunicativo, de modo a promover uma definição de problema particular, uma interpretação causal, avaliação moral e ou recomendação de tratamento (ENTMAN, 1993, p.20).

Destacamos que os enquadramentos não são estáticos, eles se desenvolvem ao longo dos anos, de acordo com a mudança das estruturas políticas, de acordo com o entendimento dos jornalistas também, dos órgãos de imprensa e de acordo com a redefinição das estruturas das elites, podendo absorver ou mudar o discurso (SOARES, 2009).

Assim, alguns assuntos e seus enquadramentos podem mudar do campo incontestado para o campo contestado do discurso jornalístico, por meio dos esforços de desafidores, entre os quais se encontram os movimentos sociais. Em razão desses desafios e porque o consenso da elite às vezes entra em crise, as notícias podem conter inconsistências, o que sublinha a necessidade de abandonar definições mecânicas

de hegemonia, já que contradições e enquadramentos oponentes, às vezes, aparecem nos textos. *Os movimentos sociais estão entre os mais importantes desafiadores dos valores hegemônicos e sua habilidade de fazê-lo depende da sua eficácia em influenciar o discurso dos meios* (SOARES, 2009, p.7, grifos nossos).

Para este artigo, fizemos uma análise mais pontual e escolhemos as seguintes matérias do Jornal *O Globo*: “Marco Temporal: mulheres indígenas de 150 etnias organizam protestos em Brasília contra a tese”, matéria do dia 07 de setembro de 2021 e “Guardiãs da “mãe terra”: em Brasília, mulheres indígenas pressionam contra o marco temporal”, do dia 10 de setembro de 2021.

Na primeira matéria, podemos observar que o texto anuncia a chegada de mulheres de diversas etnias, ainda sem singularizar os fatos, a equipe jornalística perpassa pelo manifesto feito pelas mulheres indígenas, explica o motivo da luta contra o marco temporal e encerra a matéria sem falar com nenhuma fonte. Existe um destaque sobre a organização do ato, que é feita pela APIB, “além dos protestos contra o marco temporal e das reivindicações a favor dos povos indígenas, elas participarão ainda de plenárias, audiências, grupos de trabalho e farão rituais” (O Globo, 2021). O único momento em que a luta indígena é citada é por meio do trecho do manifesto que é colocado na matéria.



Figura 1 – Título de matéria jornalística do O Globo.
Fonte: Acervo de Pesquisa/2021

Já na segunda matéria analisada,



Figura 2 – Fotografia de indígenas de matéria jornalística do jornal O Globo. Fonte: Acervo de Pesquisa/2021

Temos outro tipo de inserção no acontecimento, onde dois fatos devem ser considerados, um deles é a inserção da profissional no acampamento, vendo tudo de perto, acompanhando e apurando; o segundo fator que pode ser levado em consideração é que ela é uma repórter mulher. A jornalista começa o texto com a fala de uma liderança indígena que explica que o povo indígena vem sendo violentado há 521 anos.

Há quinhentos e vinte e um anos o povo indígena está sofrendo junto." A frase de Gilda Kuytá, 65 anos, liderança do povo Kaingang, tenta traduzir, nas palavras dela, o que leva cerca de 5 mil indígenas de 172 povos de todo o país a acamparem em Brasília pela derrubada do marco temporal (O GLOBO, 2021).

A seguir, a repórter ressalta que os povos indígenas estão acampados há quase vinte dias, longe de casa, para lutar contra o marco temporal e retrata a seca que afeta a capital federal e como o clima seco incide na vida dos indígenas, que contam com o apoio de doações de roupas, comida e água para se manterem ali naquele lugar.

A repórter também traz várias falas das lideranças indígenas da marcha, inclusive expondo as condições que muitas delas enfrentaram para chegar até Brasília, passando dias e dias dentro de ônibus em condições nada confortáveis. Do ponto de vista jornalístico, ao analisar

esses dois materiais, podemos considerar que o primeiro deles tem uma cobertura bem superficial do acontecimento, que não singulariza o fato, não fala com fontes. Já o segundo texto traz uma abordagem mais complexa da marcha, fala com lideranças indígenas mulheres e retrata as condições que elas se encontram, destacando que não são adequadas, mas que elas permanecem ali, mesmo com bebês de colo, por enxergarem que o objetivo pelo qual elas lutam, é maior.

Investigando essas duas matérias sob o viés da análise de enquadramento e tentando traçar paralelo entre os textos, nos perguntamos: o que ficou em evidência? O que foi selecionado? E o que poderia ter sido abordado e foi excluído? Em ambas matérias temos:

Seleção: Mulheres indígenas de diversas etnias; união entre as mulheres e os indígenas homens para lutar contra o marco temporal; Acampamento permanente. **Ênfase:** Marco temporal; STF; 2ª Marcha das mulheres indígenas. **Possíveis exclusões:** mesmo que a jornalista, mulher, que é responsável pelo segundo texto tenha feito um processo “etnográfico” do acampamento/marcha, ela não consegue alcançar certas abordagens, que só poderiam ser passíveis de serem realizados se tanto a imprensa tradicional quanto a sociedade tivesse um conhecimento não colonial, que enxerga os indígenas como seres inferiores e que não possuem direitos. Outra questão também percebida, é que a luta das indígenas é colocada como algo isolado, como se não pertencesse também à luta de todas as mulheres de forma unívoca.

Partindo para a análise das duas matérias elaboradas por jornalistas da Associação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade -ANMIGA - sobre o mesmo acontecimento temos um enquadramento bem diferente, começando pelo enfoque dado pelos jornalistas. A primeira matéria analisada é intitulada: II Marcha Nacional das Mulheres Indígenas: “Não lutar com a mesma arma do inimigo, não significa que estamos desarmadas”, publicada no dia 7 de setembro de 2021.



Figura 3 – Texto publicado no site da ANMIGA
Fonte: Acervo de Pesquisa/2021

O texto começa:

Mulheres indígenas guerreiras da ancestralidade de todos os biomas começam a chegar em Brasília para a II Marcha Nacional das Mulheres Indígenas, organizada pela Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (Anmiga). Com o tema “Mulheres originárias: Reflorestando mentes para a cura da Terra (ANMIGA, 2021).

É desta forma que fica claro que as mulheres indígenas guerreiras da ancestralidade, não pertencem a determinado povo, mas aos biomas, o que dá uma sensação de unidade para elas, são o todo, o país, o Brasil. Outro ponto que merece destaque é que no texto, elas chegam “para enterrar de vez o marco temporal” (ANMIGA, 2021), ou seja, as mulheres indígenas, chamadas de Originárias da Terra, são mãe e donas da terra e à elas cabe enterrar o projeto do ex-governo. O título também fala sobre armas, que elas não lutam com os mesmos artifícios do inimigo, mas isso não significa que estejam desarmadas. Vale destacar que um dos pontos altos dessa 2ª marcha foi a entrega de flores por parte das mulheres indígenas aos policiais que faziam a “segurança” do lugar e que um dia atrás tinham jogado gás de efeito moral na manifestação indígena.

“Com a força das ancestrais, saberes, tradições e lutas que se somam e convergem juntando mulheres de todos os biomas brasileiros, este primeiro dia da Marcha, 7 de setembro, tem sido dedicado à acolhida das delegações com atividades de orientações e testagem para Covid-19” (ANMIGA, 2021). O destaque é sempre relativo aos saberes ancestrais, à luta, à tradição e elas são referenciadas no texto o tempo todo como **guerreiras da ancestralidade**.

A reportagem também contextualiza o marco temporal, a votação, o direito que eles têm à terra, explicando que a questão ultrapassa a noção de “pedaço de terra” e sim, de território e de sobrevivência. É bastante **enfaticado** que a mobilização é em defesa dos direitos originários e contra a agenda anti-indígena do ex-governo Bolsonaro e do Congresso Nacional. O texto busca associar essas guerreiras como defensoras de seu habitat e dos biomas como um recurso voltado a articular homem/natureza. Assim, elas se tornam parte da vegetação, do clima e do relevo do país, não aquela que é identificada pelo mapa político (estados, cidades, vegetação), mas pela articulação socioambiental.

“Na Luta a gente até passa perfume, e se banha com proteção! Não lutar com a mesma arma do inimigo, não significa que estamos desarmadas” (ANMIGA, 2021), afirma Célia Xakriabá, da organização da 2ª Marcha Nacional das Mulheres Indígenas. Destaco a declaração de Célia que fala um pouco do ritual que elas têm antes de seguir em marcha, o perfume, que não é uma simples essência, mas uma proteção que é dada pelas divindades indígenas estejam elas presentes na terra ou no *outro plano*.

Tentando traçar paralelos entre as duas coberturas, em nenhum momento o jornal *O Globo* falou sobre a segurança das mulheres ou mesmo da organização e neste texto tem um **destaque** importante do que existe por trás da 2ª Marcha das Mulheres:

Priorizando o bom funcionamento da II Marcha Nacional das Mulheres Indígenas, o acampamento conta com múltiplas equipes, entre elas, jurídica, de segurança, saúde, comunicação e coordenação. Todas as equipes são coordenadas pelas mulheres guerreiras da ancestralidade dos seis biomas, em aliança com as guerreiras indígenas, junto com líderes e caciques (ANMIGA, 2021).

Em outro trecho,

Seguindo os protocolos sanitários, todas as delegações foram orientadas a priorizar a participação de pessoas que tiveram seu ciclo de imunização contra a Covid-19 completo. O uso de máscara durante as atividades é obrigatório, assim como a testagem na chegada e no retorno das delegações ao território, cumprindo período de quarentena. A equipe de saúde da Marcha conta com profissionais indígenas, que estão atuando em parceria com a Associação Brasileira de Saúde Coletiva (Abrasco), Fundação Oswaldo Cruz de Brasília e do Rio de Janeiro (Fiocruz DF e RJ), Ambulatório de Saúde Indígena da Universidade de Brasília (Asi/UNB), Secretaria de Saúde do Distrito Federal e Hospital Universitário de Brasília (HUB) (ANMIGA, 2021).

O que mostra que para além de uma manifestação legítima, a marcha das originárias conta com estrutura, protocolos sanitários e apoios de entidades de saúde. Nenhum desses assuntos foi exposto pelo O Globo. Quando pensamos na categoria de exclusão temos alguns apontamentos que talvez só sejam encontrados se olharmos atentamente a mídia “alternativa”, que está sendo produzida pela equipe de comunicação das próprias indígenas.

O segundo texto analisado explicita o motivo para o adiamento da realização da marcha, que seria realizado no dia 9 de setembro e foi alterado para o dia 10 de setembro, pois as originárias decidiram resguardar suas vidas, visto que grupos extremistas e bolsonaristas estavam ameaçando os indígenas.



Figura 3 – Texto publicado no site da ANMIGA
Fonte: Acervo de Pesquisa/2021

Grupos extremistas, fascistas, armados, muitos identificados com camisetas escrito “Agro” seguem invadindo a Esplanada dos Ministérios, com olhares coniventes do governo do GDF (Governo do Distrito Federal) e em apoio a Jair Bolsonaro. Em virtude disso, a Esplanada está bloqueada (ANMIGA, 2021).

No texto ainda há enfaticamente a pergunta: “quem é o agro que financia esses criminosos? Quem são esses golpistas?” E ainda continuam: “O Marco temporal é uma aberração jurídica, elaborada por aqueles que financiam essas manifestações antidemocráticas, e que a todo custo, historicamente, tentam calar nossa voz, subjugar nossos corpos, assim como já fizeram no passado” (ANMIGA, 2021).

Na notícia ainda é assegurado que a mídia nacional e internacional está de olho no que está ocorrendo com os povos indígenas e que eles jamais permitirão violência novamente e que a luta é escrita a partir do chão de seus territórios. O texto é finalizado com frases de luta, “Jamais aceitaremos o arbítrio do governo genocida. Fora Bolsonaro. Marco Temporal Não. Demarcação JÁ” (ANMIGA, 2021).

Para pensar o enquadramento da 2ª Marcha das Mulheres Indígenas no jornal *O Globo* e no *site* da Anmiga podemos considerar que segundo aspectos apontados acima, o jornalismo tradicional pode alcançar algumas coberturas importantes como o que foi feito na 2ª matéria analisada do jornal *O Globo*, onde a jornalista traz falas importantes de líderes indígenas, mesmo que a ênfase e a seleção seja sobre o Marco Temporal e não sobre o que essa 2ª Marcha significa para as indígenas.

A parte da luta e das manifestações contrárias ao ex-governo, só é possível de ser vista nos textos da Anmiga, onde encontramos a singularidade da luta desses povos, que é muito maior do que brigar apenas pela demarcação de terras. Não é uma luta subjetiva, mas sim material, são corpos e vidas que estão sendo ameaçadas por uma política neoliberal.

Algumas considerações

Considera-se que o jornal *O Globo* não dá conta de toda complexidade da questão indígena, e para, além disso, não dá conta da questão das originárias da terra, que se colocam como filhas e herdeiras dos saberes ancestrais. Os textos publicados no *site* da ANMIGA deixam

essas questões claras, é lá que o público-leitor tem acesso às reivindicações, é lá que elas estão representadas como guerreiras da terra, as originárias, as que estavam aqui antes de qualquer colonizador. Elas se colocam para além de simples defensoras de *suas terras*, elas deixam explícito que a questão da demarcação das reservas indígenas vai além de qualquer idealização capitalista de ter terra, é uma defesa do meio ambiente que hoje padece com a exploração humana e, no Brasil, especificamente, por conta da mineração, do avanço da plantação de soja e cana-de-açúcar, desmatamento para fazer pasto etc. Então, demarcar as terras indígenas é mais do que dar aos indígenas pedaços de terras, é assegurar a vida deles e a vida da humanidade, pois eles são o último bastião que impede que o capital invada e destrua todas as terras, pois o território do Brasil que ainda é preservado são os de reserva indígena.

Pensando sobre a questão do enquadramento, na categoria de exclusão, acredita-se que os aspectos excluídos só podem ser abordados em uma mídia diferenciada, pois é lá que se delimita, por exemplo, o quanto são contrários ao agronegócio, coisa que os jornais convencionais não podem fazer, por mais que, neste momento, tenham um discurso crítico ao governo.

Como exposto acima, os enquadramentos não são estáticos, eles mudam de acordo com o cenário político da época. O que pode ser visto na mídia convencional que assumia uma postura *contrária* a certas pautas do ex-governo Bolsonaro, é que não é possível encampar tudo porque algumas reivindicações são de interesse desse seletivo grupo de empresários ao qual a imprensa brasileira pertence. Segundo o Inter-vozes (2017), o Brasil tem alerta vermelho para o nível de concentração de mídia nos mais diversos eixos, desde concentração de audiência e de propriedade, alta concentração geográfica, falta de transparência e interferências econômicas, políticas e religiosas.

Outra questão da qual o jornal *O Globo* não dá conta é sobre os saberes ancestrais, “lutar sem a arma do inimigo, mas ser mais forte que ele”, lutar com seus ritos, com suas danças, com suas roupas e pinturas. E esse foi um aspecto muito forte trazido pelas indígenas que tentam reacender e perdurar a memória que foi apagada desde a colonização. Os colonizadores queriam apagar a memória dos povos para implantar

o cristianismo e com isso os saberes sobre terra, cultivo, organização social, ecológica e cosmológica foram deixados de lado (LUGONES, 2014). E é na tentativa de mostrar isso para a sociedade, de reafirmar seus ritos em todas as esferas que as mulheres indígenas se colocaram na vanguarda da luta feminista brasileira.

Referências

ACOSTA, Mylena. CRUZ, Fábio de Souza. *Identidade dos Povos Indígenas na Mídia: um Comparativo da Cobertura de G1 de Carta Capital no Acampamento Terra Livre 2017*. In: Anais do XX Congresso de Ciências da Comunicação na Região Sul – Porto Alegre, 2019.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. *O que é racismo estrutural?* Belo Horizonte: Letramento, 2018.

ARAÚJO, Gabriel Masarro; LUTZ Kássia Nadine; GRIJÓ Wesley Pereira; CARVALHO, Luciana Menezes. *Indígenas do Brasil e a Mídia: o que dizem as pesquisas*. In: Anais do 40º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Curitiba (PR), 2017.

ARAÚJO, Victória; CARDOSO, Yasmin Gatto; D'ABREU, Patrícia. WANDENKOLK, Isadora; SILVA, Sara. *Indígenas mulheres e a pandemia no novo coronavírus: a questão do enquadramento*. In: Anais do 43º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – VIRTUAL, 2020.

BORGES, Fabiana Claudia Viana. *Memória e (in)visibilidade: a mulher indígena discursivizada na mídia*. In: Anais do VI Colóquio – Brasil Estudos do discurso: questões teórico-metodológicas, sociais e éticas. São Carlos, 2016.

CURIEL, Ochy. *Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista*. Nómadas (Col), n.26, p. 92-101, 2007.

FERREIRA, Paula. Guardiãs da ‘mãe terra: Em Brasília, mulheres indígenas pressionam contra o marco temporal. Site do Jornal *O Globo*. 10 set.2021. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/brasil/guardias-da-mae-terra-em-brasilia-mulheres-indigenas-pressionam-contramarco-temporal-25192596>>. Acesso em: 13 dez. 2022.

GONZAGA, Alvaro de Azevedo. *Decolonialismo indígena* - São Paulo: Matrioska Editora, 2021.

II MARCHA Nacional das Mulheres Indígenas: “Não lutar com as mesmas armas do inimigo não significa que estamos desarmadas”. Site *ANMIGA*. 07 set. 2021. Disponível em: <<https://anmiga.org/ii-marcha-nacional-das-mulheres-indigenas-nao-lutar-com-a-mesma-arma-do->

inimigo-nao-significa-que-estamos-desarmadas/>. Acesso em: 13 dez. 2022.

LASMAR, Cristiane. Mulheres indígenas: representações. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 07, n. 01-02, p. 143-156, 1999.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 22, n. 03, p. 935-952, 2014.

MARCO Temporal: mulheres indígenas de 150 etnias organizam protestos em Brasília contra a tese. Site do Jornal *O Globo*. 07 set.2021. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/brasil/marco-temporal-mulheres-indigenas-de-150-etnias-organizam-protestos-em-brasilia-contra-tese-25187792>>. Acesso em: 13 dez. 2022.

MARX, Karl. *A assim chamada acumulação primitiva*. In: MARX, K. ENGELS, F. História, natureza, trabalho e educação. São Paulo: Expressão Popular, 2020.

NEVES, Ivânia; CORRÊA, Maurício; TOCANTINS, Raimundo de Araújo. A invenção do índio na mídia: silenciamentos, estereótipos e pluralidade. *MOARA – Revista Eletrônica do Programa de Pós-Graduação em Letras*, Belém, v. 40, p. 05-21, 2013.

PELA Vida das mulheres, nós por nós, pelas crianças e anciãs, seguimos em marcha. 09 set. 2021. Disponível em: <<https://anmiga.org/pela-vida-das-mulheres-nos-por-nos-pelas-criancas-e-ancias-seguimos-em-marcha/>>. Acesso em: 13 dez. 2022.

OLIVEIRA, Marize Vieira de. *Feminismo Indígena. Mulheres indígenas: da invisibilidade à lutas por direitos*. In HOLLANDA, Heloisa Buarque de. Explosão feminista: arte, cultura, política e universidade. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

OTRE, Maria Alice Campagnoli. Comunicação Alternativa entre os Indígenas de Dourados/Ms: Mobilização Social ou Interferência nas Hierarquias Comunicativas?. *Revista Inovcom*, v. 2, n. 1, p. 27-42, São Paulo, 2007.

SOARES, Murilo César. *Representações, Jornalismo e a Esfera Pública Democrática*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009.

SOUSA, Ariadna Salveano. *A abordagem da questão indígena no jornal impresso: etnia pitaguary no Jornal O Povo*. Monografia (Graduação em Jornalismo) - Faculdades Cearenses. Fortaleza, 2008.

CAPÍTULO 5

Colonialidade algorítmica no caso de Elisa Loncón

LUIZA DA SILVA BODENMÜLLER

Em 4 de julho de 2021, uma notícia irrompe a tela do computador "Líder indígena é eleita presidente da nova Assembleia Constituinte no Chile" (COLOMBO, 2021). Eu, do outro lado da tela, sabia que o Chile estava prestes a redigir uma nova Constituição, mas não sabia nada além disso. A notícia me chamou a atenção por alguns motivos: uma mulher, indígena, presidindo uma Assembleia Constituinte que tem como objetivo superar a Constituição concebida em 1980, à época da ditadura de Augusto Pinochet.

No feed do Twitter, a manchete veio acompanhada por um vídeo em que era possível ver Elisa Loncón discursando pela primeira vez após ter sido escolhida como presidente da Constituinte. Vestida com trajes e indumentárias mapuche, disse ela, abrindo sua fala:

¡MARI MARI PU LAMNGEN!

¡MARI MARI KOM PU CHE!

¡MARI MARI CHILE MAPU!

¡MARI MARI PU CHE TA TUWÜLU TA PIKUN MAPU PÜLE!

¡MARI MARI PU CHE TA TUWÜLU TA PATAGONIA PÜLE!

¡MARI MARI PU CHE TA TUWÜLU TA DEWÛN PÛLE!
 ¡MARI MARI PU CHE TA TUWÜLU LAFKEN PÛLE!
 ¡MARI MARI KOM PU LAMNGEN! (CHILE, 2021)

Em mapudungun, idioma dos mapuche, Loncón saudou o povo do Chile, do Norte à Patagônia, das ilhas à costa, para depois recorrer ao espanhol (CHILE, 2021). Intrigada pelo que estava assistindo, recorri ao Google para buscar mais informações sobre Elisa Loncón. Abri o site de buscas e digitei *Loncon*, sem aspas e sem o acento original do sobrenome.

Eis o que os algoritmos do Google retornaram como resultado da busca, conforme figura 1:

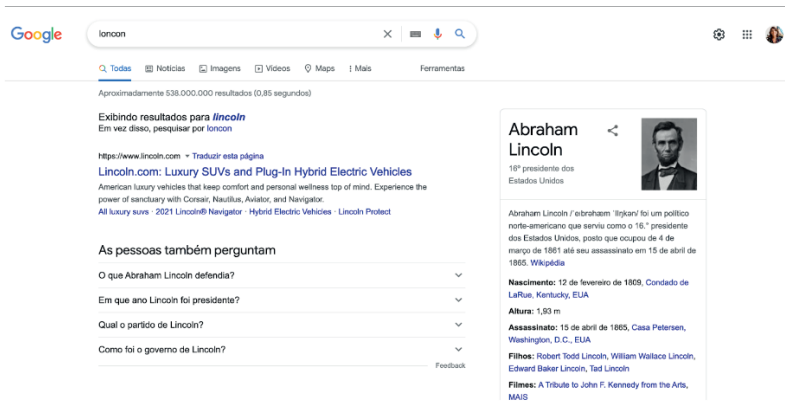


Figura 1 – Captura de tela do resultado da busca realizada no Google Brasil. Fonte: Acervo de Pesquisa/2021

No topo da página, a informação de que 538 milhões de resultados foram encontrados em menos de um segundo. Logo abaixo, a observação "*Exibindo resultados para lincoln*". Esta busca, vale lembrar, foi feita minutos após Loncón discursar durante sua posse como presidente da Constituinte. Mas os algoritmos entenderam que eu buscava por *Lincoln* que, conforme os resultados mostram, é interpretado tanto como a marca estadunidense de automóveis de luxo, quanto como Abraham Lincoln, presidente e figura histórica dos Estados Unidos.

Na primeira página de resultados não há sequer uma menção a Loncón. Segundo o próprio Google explica (GOOGLE, 2021), os algoritmos de busca funcionam de acordo com uma série de critérios e parâmetros. Um deles diz respeito a erros de ortografia e digitação e a como, caso o usuário cometa um deslize na hora da busca, a máquina é capaz de reconhecer o erro e apontar o resultado. Por exemplo, se o usuário buscar por ‘Bolosnaro’, o Google entende que a intenção era procurar pelo ex-presidente *Bolsonaro* e retorna resultados de acordo com isso. Nesta lógica, uma busca por Loncón, ainda que sem acento, deveria retornar informações sobre a parlamentar chilena. Não foi o caso.

Ampliando o entendimento sobre os critérios adotados pelos algoritmos, o Google explica que "para fornecer as informações mais úteis, os algoritmos da Pesquisa analisam vários fatores, inclusive palavras da consulta, relevância e usabilidade das páginas, conhecimento das fontes, bem como seu local e configurações" (GOOGLE, 2021). Como o peso dado a cada um desses fatores não é explícito, uma nova tentativa de busca foi feita. Desta vez, por uma pessoa que reside na Espanha. Eis o resultado, Figura 2:

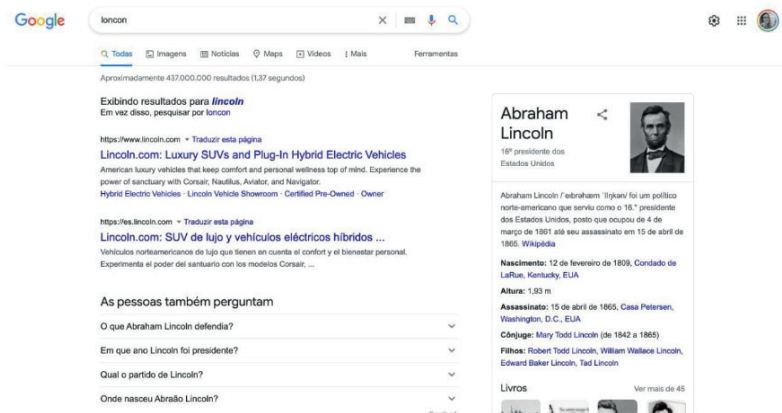


Figura 2 – Captura de tela do resultado da busca realizada no Google Espanha. Fonte: Acervo de Pesquisa/2021

Desta vez, o Google prontamente entregou 437 milhões de resultados. A diferença quantitativa está relacionada aos parâmetros de busca: por

proximidade, *Loncon* encontra mais recorrências agregadas em língua espanhola do que em português, idioma no qual o algoritmo busca por termos parecidos e, por isso, a busca é inflada. À parte disso, mais uma vez as sugestões de resultado indicam para Abraham Lincoln e não há menções à Elisa Loncón na primeira página.

A expectativa com a busca na Espanha é que traços da colonialidade espanhola se manifestassem em relação ao Chile. Diante da repetição dos achados, mais uma tentativa foi elaborada. Desta vez, uma usuária que reside no Chile buscou por *Loncon* nos mesmos termos das buscas anteriores. Diante da explicação do Google sobre a correspondência dos resultados, a devolutiva está ligada à relação entre as informações relevantes da pesquisa, conforme explicitado anteriormente: palavra buscada; análise de tendência de crescimento de procura por determinado termo; local de busca; atualidade do tema; dentre outros (GOOGLE, 2021). Deste modo, a expectativa era de que uma busca a partir do Chile retornasse com informações sobre Elisa Loncón. Não foi o que aconteceu. Eis o resultado na Figura 3:

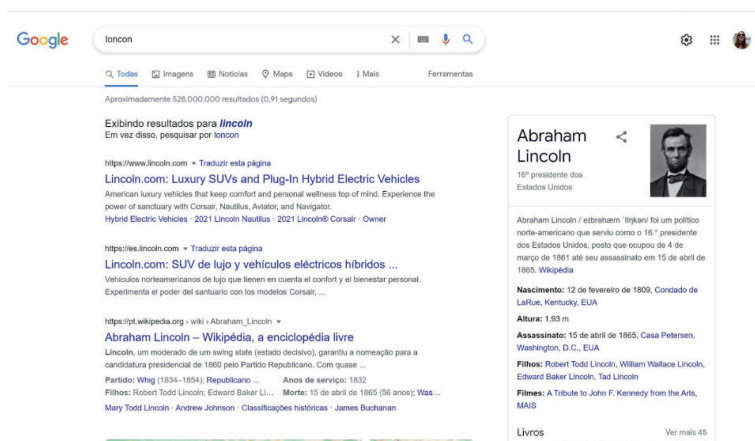


Figura 3 – Captura de tela do resultado da busca realizada no Google Chile. Fonte: Acervo de Pesquisa/2021

No Chile, foram 528 milhões de resultados em menos de um segundo. Assim como no Brasil e na Espanha, o algoritmo sugere a "correção" para Abraham Lincoln e oculta informações sobre Loncón na primeira página.

Ora, se lembrarmos os critérios explicitados pelo próprio Google sobre como os algoritmos de busca arranjam a classificação dos resultados, no caso do Chile, Elisa Loncón deveria aparecer na primeira página. A seu favor, a mapuche tinha: o local, a língua, a atualidade da notícia, o volume de buscas por região. Ainda assim, a entrega do algoritmo foi bem diversa.

Diante deste cenário em que a principal personagem de um fato histórico para a sociedade chilena teve sua presença virtual obliterada nas buscas do Google, o objetivo deste texto é discutir as questões de colonialidade algorítmica e os reflexos na narrativa sobre sujeitos do Sul global a partir do caso de Elisa Loncón.

Sobre Elisa Loncón e a expressão da colonialidade

Ocupando uma das 17 cadeiras reservadas aos povos originários na Convenção Constitucional do Chile, Elisa Loncón foi eleita presidenta com 96 votos dos 155 possíveis. Ela é mulher, indígena mapuche, pesquisadora, professora, deputada e foi uma das responsáveis por criar a bandeira mapuche, símbolo presente nas manifestações de rua no Chile e idealizada pelo Conselho de Todas as Terras – organização indígena da qual Elisa Loncón faz parte, formada em 1990 para fazer frente à ditadura chilena e reclamar um Estado Mapuche.



Figura 4 – Bandeira mapuche idealizada em 1992.
Fonte: Acervo Digital da Universidade Alberto Hurtado, 1992

Loncón carrega em si identidades que são significativamente atravessadas pela colonialidade. Entende-se aqui a colonialidade a partir de Quijano (2019), que afirma que o sistema-mundo é pautado pela estrutura histórica de poder colonial que age sobre diferentes aspectos da vida social, incluindo-se aí a autoridade, o gênero, a sexualidade, a economia, de modo a reproduzir hierarquias de raça, gênero e política. Englobam as dimensões do poder e do ser.

Colonialidade pode ser vista, portanto, como aquilo que sobreviveu ao colonialismo. Pode-se interpretar também como não só aquilo que sobreviveu como aquilo que se inventou/reinventou a partir do colonialismo: os algoritmos entram nessa seara se entendidos como um produto, uma nova forma de controle sobre corpos nas colonialidades do poder modernas. O mundo digital recria relações que emulam a forma de poder colonial.

A presença de Elisa Loncón na Convenção Constituinte do Chile representa uma ruptura da colonialidade naquele contexto. O discurso inaugural de Loncón é simbólico neste sentido. Além de ter sido iniciado em mapudungun, toda a fala foi pautada pela ideia de mudança, renovação, abertura. Em um dos trechos, Loncón deixa claro qual seu desejo para a Convenção ao mesmo tempo em que coloca na cena a representatividade do passado dos povos originários. Diz ela:

Esta Convenção, que hoje me toca presidir, transformará o Chile em um Chile plurinacional, em um Chile intercultural, em um Chile que não atenta contra os direitos das mulheres, os direitos das cuidadoras. Esta Convenção transformará o Chile em um Chile que cuida da Mãe Terra, em um Chile que limpa as águas, em um Chile livre de toda dominação. Uma saudação especial aos lamngen mapuche de Wallmapu, este é um sonho de nossos antepassados: esse sonho hoje se faz realidade (IHU, 2021).

Elisa enfatiza como a cosmovisão dos povos originários é diversa ao pontuar que a dinâmica será participativa, coletiva e com espaço garantido para todos os setores da sociedade. Além disso, seu discurso utiliza em diversas oportunidades o prefixo "re", marcando o desejo de um novo Chile que em nada lembre o seu passado autoritário de onde foi concebida a Constituição sob revisão da Assembleia. "Hoje, funda-se um novo

Chile: plural, plurilíngue, com todas as culturas, com todos os povos, com as mulheres e com os territórios, esse é o nosso sonho para escrever uma Nova Constituição" (CHILE, 2021). Desta forma Loncón termina seu discurso, deixando nítido que o objetivo de sua gestão à frente da Convenção é conduzir o país para um futuro que agregue demandas diversas, plurais e que atenda às expectativas dos chilenos que foram às ruas em 2019 pedindo por esta refundação.

É transformador ver Elisa Loncón nesta posição pois, de certa forma, ela representa uma guinada epistêmica de ruptura com o colonialismo. Corpos como o de Loncón não eram permitidos na ocupação de certos espaços, certas posições. Hoje, tais espaços são ocupados, mas não sem resistência em sua ambiguidade: o ranço colonialista que vê tais corpos como estranhos e intrusos e a resistência que vem daqueles que fazem frente à maneira reducionista e nada plural de ver o mundo sob uma lente complexa e diversa.

Como Lugones (2014) defende, a modernidade colonial era pautada por uma dicotomia entre o humano e o não humano, de modo que a compreensão era a de que povos indígenas e africanos eram tidos como espécies não humanas. "Tornar os/as colonizados/as em seres humanos não era uma meta colonial" (LUGONES, 2014, p. 938), conforme explica a autora. Maldonado-Torres (2009) recorre a Quijano e, de forma complementar, explica que tal mentalidade está ligada à ideia de colonialidade do poder, que se define por um "modelo de poder especificamente moderno que interliga a formação racial, o controle do trabalho, o Estado e a produção de conhecimento" (MALDONADO-TORRES, p. 354).

Ora, diante deste cenário, Elisa Loncón irrompe a lógica da colonialidade do poder ao agregar em si identidades que circulam em espaços de poder, subvertendo a dominação e o controle sobre o ser e estar no mundo a partir de uma visada colonial. A líder mapuche faz questão de demarcar quem é, de onde veio e o que defende, nomeando e reforçando seus laços com o legado dos povos originários, demarcando sua posição enquanto mulher e acadêmica, contrariando categorias coloniais excludentes que expropriam os significados das representações sociais. Ainda assim, diante da complexidade do cenário, e retornando ao objetivo deste texto, Elisa Loncón deveria figurar na primeira página

dos mecanismos de busca do Google. Mas a realidade se apresenta de outra forma, pois nos algoritmos também se manifesta a colonialidade.

Sobre a colonialidade algorítmica

Algoritmos são uma espécie de "receita" programada por desenvolvedores de tecnologia que consistem em uma série encadeada de ações visando buscar uma solução. Como exemplos, temos os algoritmos das plataformas de redes sociais que determinam qual conteúdo é mais relevante para os usuários. Há os algoritmos de serviços como sites de emprego ou mesmo do sistema bancário que determinam se o usuário está apto ou não a receber crédito ou alugar um imóvel com base no cruzamento de dados a análise da capacidade de liquidez de dívidas, por exemplo. Os exemplos são diversos, com maior ou menor complexidade, mas o fato é que os algoritmos fazem parte da vida contemporânea e a agência dos usuários é solapada por vieses e hierarquizações inerentes à lógica algorítmica.

O'Neil pontua que "modelos [algorítmicos] são opiniões embedadas na matemática" (O'NEIL, 2016, p. 379). A autora alerta que os algoritmos podem ser racistas, machistas, promover a desigualdade e a exclusão. Isso se deve ao fato de que os vieses dos desenvolvedores estão imbricados na sua produção conforme afirma O'Neil ao dizer que "os pontos cegos de um modelo [algorítmico] refletem os julgamentos e prioridades de seus criadores" (O'NEIL, 2016, p. 373).

Gillespie (2018) reforça esta visão de que algoritmos não são construtos isentos, neutros ou até mesmo livres. As diretrizes que determinam o funcionamento dos algoritmos estão intimamente ligadas tanto aos vieses dos desenvolvedores quanto aos interesses estratégicos e econômicos da empresa que detém tal tecnologia. Desta forma, os algoritmos tendem a funcionar no sentido de replicar e reforçar visões de mundo hegemônicas/coloniais.

Isaac *et al.* (2020) problematizam a questão da colonialidade em produtos de inteligência artificial, como é o caso dos algoritmos, ao comentarem que as corporações de tecnologia podem ser vistas, hoje em dia, como as metrópoles do poder tecnológico e os usuários e a socie-

dade civil como pertencentes à periferia desta configuração. Os autores explicam que a

colonialidade do poder pode ser observada em estruturas digitais na forma de imaginações socioculturais, sistemas de conhecimento e formas de desenvolver e usar a tecnologia que se baseiam em sistemas, instituições e valores que persistem do passado e permanecem sem serem questionados no presente (ISAAC et al., 2020, tradução nossa).

Tal dinâmica pode gerar o que Isaac et al. (2020) chamam de "opressão algorítmica", que diz do silenciamento de determinadas pautas, corpos, temas em detrimento de outros. Esta assimetria de poder remete ao que Cusicanqui (2010) coloca ao dizer que "no colonialismo há uma função muito peculiar para as palavras: as palavras não designam, elas encobrem" (CUSICANQUI, 2010, p. 19). Ora, se algoritmos são formas de dizer do mundo, a falta de visibilidade daqueles temas e corpos dissidentes, que fogem à norma hegemônica, também estão em consonância com a invisibilidade provocada pela assimetria do poder colonial.

Isaac *et al.* (2020) alertam que a inteligência artificial, motor dos algoritmos, "pode obscurecer as relações de poder assimétricas dificultando que desenvolvedores e defensores acessem o problema de maneira significativa durante o desenvolvimento" (ISAAC et al., 2020, tradução nossa). Obliterada pela técnica, a colonialidade se coloca de forma sutil até o momento em que é desnudada, como nos nove casos trazidos por Da Silva (2020) em que o racismo algorítmico foi denunciado e motivou o surgimento de um campo de pesquisas críticas ao enviesamento dos algoritmos.

Da Silva (2020) evoca Noble (2018) ao dizer que entender a "racialização tecnológica como uma forma de opressão algorítmica nos permite usá-la como um importante framework para criticar discursos sobre a Internet como um ambiente democrático" (NOBLE, 2018, p. 431). Assim como Grossfoguel (2009) coloca, também na área da tecnologia "a descolonização do conhecimento exigiria levar a sério a perspectiva/cosmologias/visões de pensadores críticos do Sul Global, que pensam com e a partir de corpos e lugares étnico-raciais/sexuais subalternizados" (GROSSFOGUEL, 2009, p. 385).

Ao permitir que os algoritmos operem numa lógica colonial, temos como resultado o que Lugones (2014) coloca como o "processo de redução ativa das pessoas, a desumanização que as torna para a classificação, o processo de sujeitificação e a investida de tornar o/a colonizado/a menos que seres humanos" (LUGONES, 2014, p. 939). O caso de Elisa Loncón explicita esse lado perverso da colonialidade algorítmica. Como vimos anteriormente, a parlamentar mapuche teria a seu favor elementos em consonância com os parâmetros algorítmicos que regem o que é mais relevante nas buscas dos Google, e ainda assim foi invisibilizada nos resultados da plataforma.

Segato (2018) discute os discursos públicos como operadores da colonialidade porque se "converteram em formas de não dizer. E esse universo de significados e noções não ditas, de crenças na hierarquia racial e na inerente desigualdade do ser humano vão sendo incubados no senso comum e explodem, de vez em quando, de forma catártica e irracional" (SEGATO, 2018, p. 20, tradução nossa). À parte do que irrompe, o nosso interesse está naquilo que não é dito como forma de negação de identidades.

Se, como Segato (2018, p. 62, tradução nossa) comenta, "não é possível haver um discurso da descolonização, uma teoria da descolonização, sem uma prática descolonizadora", é urgente que pensemos o desenvolvimento de tecnologias de inteligência artificial e algoritmos a partir de uma visada descolonizadora. Tal abordagem promoveria um ambiente online mais responsável e menos desigual, dando visibilidade a temas e identidades solapadas pela lógica moderna e colonial que se reflete, também, no aprendizado das máquinas.

As teorias decoloniais oferecem os recursos e o repertório necessário para acessar e resolver o que Isaac et al. (2020) chamam de tarefas que incluem criar novas formas de comunidade política e afetiva além de recompactuar o contrato social de modo a tornar o ambiente online mais justo, diverso e plural - tal qual o novo Chile desejado por Elisa Loncón.

Referências

ALI, Syed Mustafa. Decolonizing Information Narratives: Entangled Apocalypitics, Algorithmic Racism and the Myths of History. *Proceedings, Basel*, v. 1, n. 3, 2017.

CHILE. *Discurso completo de Elisa Loncón, mulher mapuche, presidente da Convenção Constitucional*. IHU. Porto Alegre, 16 jul. 2021. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/611130-chile-discurso-completo-de-elisa-loncon-mulher-mapuche-presidente-da-convencao-constitucional>>. Acesso em: 16 set. 2021.

COLOMBO, Sylvia. Líder indígena é eleita presidente da nova Assembleia Constituinte no Chile. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 4 jul. 2021. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2021/07/lider-indigena-e-eleita-presidente-da-nova-assembleia-constituente-no-chile.shtml>. Acesso em: 16 set. 2021.

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

DA SILVA, Tarcízio. Visão computacional e racismo algorítmico: branquitude e opacidade no aprendizado de máquina. *Revista da ABPN*, v. 12, n. 31, p. 428-448, 2019.

GOOGLE. *Como funcionam os algoritmos da Pesquisa*, s/d. Disponível em: <https://www.google.com/intl/pt-BR/search/howsearchworks/algorithms/#:~:text=Quando%20voc%C3%AA%20faz%20uma%20pesquisa,ou%20no%20corpo%20do%20texto>. Acesso em: 16 set. 2021.

GROSGOUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: SANTOS, Boaventura de Sousa, MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009.

GILLESPIE, Tarleton. A relevância dos algoritmos. *Parágrafo*, v. 6, n. 1, p. 95-121, 2018.

ISAAC, William; MOHAMED, Shakir; PNG, Marie-Therese. Decolonial AI: Decolonial Theory as Sociotechnical Foresight in Artificial Intelligence. *Philosophy & Technology*, Oxford, v.33, p. 659–684, 2020.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. *Revista de Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, 2014.

MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento: modernidade, império e colonialidade. In: SANTOS, Boaventura de Sousa, MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009.

NOBLE, Safiya Umoja. *Algorithms of oppression: How search engines reinforce racism*. NYU Press, 2018.

O'NEIL, Cathy. *Weapons of Math Destruction: How Big Data Increases Inequality and Threatens Democracy*. New York: Crown, 2016.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa, MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009

SEGATO, Rita Laura. *Contra-pedagogías de la crueldad*. Buenos Aires: Prometeo, 2018.

III

(Ins)urgências contra monstruosidades:
textualizações de experiências

CAPÍTULO 6

Juntas Médicas: será uma prática capaz de dar voz para corpos de mulheres com deficiência em exposição nos espaços médicos?

MARIANA CECÍLIA DA SILVA

Às vezes, se eu fecho os olhos, lembranças de minha infância entre tratamentos vem conversar comigo. Esses saberes potentes acabam por se organizar para começar uma boa conversa com teorias sobre o mundo e suas infinitas possibilidades. Ainda sobre essas lembranças, algumas delas possuem cores, texturas e movimentos. Ao fechar os olhos, eu estou em uma sala ampla de piso verde, extremamente frio. Um homem me pede para andar para a direita, depois para a esquerda, depois para parar. Existem vários outros homens de jaleco branco nessa cena, todos ao meu redor.

Nenhum desses homens parece estar interessado em conversar consigo, tão pouco em saber o que eu tenho a informar sobre habitar em um corpo-casa que vive a experiência da deficiência desde o nascimento. Em minhas lembranças não existe nenhum tipo de diálogo ou conversa, apenas sentenças prontas e acabadas. Mas, hoje, muitos anos depois de tudo que vi, tiro dessa experiência observações diversas. Eu, a sujeita observada, hoje sei que a lembrança se trata da execução de uma Junta Médica. O objetivo era descobrir qual a próxima intervenção médica

seria feita em meu corpo. Afinal de contas, a medicina é a ciência do tratamento e do cuidado. Em alguns momentos, parece ser menos uma ciência de escuta e compreensão.

A medicina como uma ciência do diagnóstico e das relações

As ciências médicas trabalham com patologias, sintomatologias, posologias e dados precisos. Mas, a medicina é, também, a ciência das relações (CAPRARA; SILVA FRANCO, 2006). Afinal de contas, é preciso que o paciente se relacione com seu médico e que os médicos se relacionem entre si para a busca de uma melhor qualidade de vida através de diagnósticos satisfatórios. Apesar disso, no Brasil, existe ainda uma pequena bibliografia que trate do assunto, porque o dispositivo médico (FOUCAULT, 2014) continua operando fortemente no que diz respeito a quem pode falar sobre a medicina e quais pessoas têm a permissão de dizer sobre seus corpos; de algum modo, fica invisivelmente instituído que o médico é quem pode soberanamente dizer se aquele corpo é possível de tratamento e se a sintomatologia do indivíduo é merecedora de atenção e crédito.

É quase como se esse profissional, o médico, fizesse do paciente colônia para seus conhecimentos já que a pessoa que mora nesse corpo, àquela que será tratada, não teria condições de falar soberanamente sobre suas queixas e dores, já que este indivíduo está *adoentado* e não possui a legitimação dos saberes médicos. A condição de fragilidade daria para o médico a licença para tomar as decisões sobre aquela realidade corporal. As noções de colonialidade do corpo e do saber propostas pelo sociólogo Anibal Quijano (2009) nos ajudam a entender esta dinâmica. Este autor fala sobre as colonialidades sofridas pelos países do Sul, mas penso que é possível dialogar com essa perspectiva quando pensamos no corpo como espaço e nas atitudes médicas como algum tipo de colonização. Quijano fala sobre ocupações de terras e histórias. Neste artigo, é possível fazer uma abstração para falar sobre ocupação de corpos e discursos.

Quando fazemos um recorte de gênero, fica mais evidente que os indivíduos identificados com o gênero feminino acabam em situação de maior fragilidade diante os saberes de seus corpos perante outros indi-

víduos. Este corpo outro, o outro do homem universal, (BEAUVOIR, 2008) é visto como *corpo território* (GAGO, 2020). O objetivo é que se crie condições e possibilidades de manejo, espoliação e controle desses corpos que não falam por si de maneira autônoma. Não há a permissão para que elas falem abertamente sobre seus sintomas, tão pouco sobre suas dores ou necessidades.

Outra situação que potencializa esse biopoder (FOUCAULT, 2014) são as deficiências. Pessoas com deficiência, que apresentam em seus corpos-casa diversidades funcionais (PRECIADO, 2020) variadas, vivem uma relação bastante dicotômica com a medicina e seus cuidados e tratamentos: aqui existe uma necessidade real de acompanhamento, mas até que ponto esse acompanhamento deve apagar e deslegitimar os saberes e vontades de quem está sob a perspectiva desse tipo de cuidado? Até que ponto as pessoas, no caso de nossos recortes, as mulheres com deficiência devem apagar suas vontades e seus saberes em busca de um cuidado digno e ético?

Relações médico paciente: tensões entre “corpos de mulher” e “corpos diagnóstico”

Refletindo sobre tudo isso, Caprara e Silva Franco (2006) fazem o convite para que pensemos em como as relações médico-paciente podem correr um sério risco de se cristalizarem e se transformarem em algo demasiadamente distante. Existem incontáveis protocolos a serem seguidos e inúmeras tarefas a serem executadas dentro de um atendimento clínico. Além desses pontos, é preciso pensar sobre atravessamentos de gênero e existências corpóreas singulares que podem impactar em como o paciente é visto pelos profissionais dessa classe. Dentro desse universo de possibilidades de relações, talvez uma das ferramentas mais usadas pelos médicos em busca de um diagnóstico assertivo, honesto e preciso seja o dispositivo da Junta Médica.

Explicando de maneira simples, a prática consiste em uma espécie de reunião de três, ou mais, médicos de uma mesma especialidade ou de especialidades que se integram. O objetivo é escolher os melhores tratamentos e procedimentos para cada caso específico, tirando de perspectiva qualquer dúvida ou hesitação que possa ter ocorrido durante o percurso

de reconhecimento do caso rumo ao melhor tratamento e cuidado.

Mas, ainda sobre as relações médico-paciente, médico-médico, as autoras fazem um importante alerta de que é necessário tratar, mas também é necessário pensar que está diante do médico um ser humano, aqui nesse espaço uma mulher com deficiência, que apresenta especificidades e particularidades inerentes à sua condição. Essas questões podem escapar às dimensões apontadas pelos diagnósticos. No nosso recorte, onde conversamos com mulheres, existem as especificidades do gênero, que convocam à performances específicas e, também, as especificidades das vivências dentro do universo das deficiências. Essas vivências também trazem tensões que acabam atravessando e direcionando tratamentos e diagnósticos onde o corpo de mulher se minimiza para dar lugar ao *corpo adoentado*, *corpo diagnóstico*, ou ao *corpo número de prontuário*.

Portanto, segundo as autoras, “no limite, não existe relação médico-paciente [...] não existe relação médico doente, existe relação instituição médica-doença (CAPRARA; SILVA FRANCO, 2006, p. 90). Ou seja, caso os fatores humanos não levem os médicos aos extremos de suas humanidades em confronto com as humanidades de outrem, com as humanidades das mulheres com deficiência, não há uma ponte horizontal entre médico e paciente. O que as mulheres dizem sobre seus corpos não pode ser ouvido se a humanidade se perde e apenas o diagnóstico fala.

Conforme as primeiras percepções trazidas por este estudo, é preciso que o profissional veja aquele indivíduo, aquela mulher com deficiência, como alguém que pede um auxílio, uma ajuda, e não como mais um prontuário ou, apenas mais um registro na Classificação Internacional de Doenças - CID ou, ainda, outro indivíduo doente que não tem condições de falar sobre suas próprias dores e queixas. Para que tudo flua com naturalidade, o processo da relação deve se dar de maneira harmônica e fluída. É imperativo que exista uma preocupação genuína com os sintomas de quem vai até os consultórios. Os corpos femininos que estão em exposição nas juntas médicas precisam começar a falar por si. Caprara e Silva Franco (2006), então, afirmam que:

Apesar de alguns autores se contraporem a esta ideia de “parceiros nas relações” na medida em que as diferenças de poder ou de compreensão da realidade impossibilitam sua efetivação, é importante

considerar médico e paciente como parceiros. Se o poder do médico está ameaçado pela necessidade de adesão como uma possibilidade e não como uma certeza, cabe pensar o médico como aquele que precisa constituir uma relação de parceria com o paciente. [...] pode-se extrapolar e afirmar que a adesão não acontecerá se o médico não demonstrar que conta com a colaboração e participação do paciente (CAPRARA; SILVA FRANCO, 2006, p. 90).

A relação médico-paciente é, verdadeiramente, importante para que o acompanhamento seja bem sucedido. Mas a relação médico-médico também se faz necessária para pensarmos sobre como se constrói um diagnóstico cristalino e até que ponto o paciente pode ser protagonista de seu próprio acompanhamento em busca de maior qualidade de vida. Se as mulheres, em especial, as mulheres com deficiência, tiveram suas percepções corpóreas não levadas em conta durante as operações médicas. E, se durante as juntas médicas não há espaço para que elas opinem sobre o que está acontecendo, como saber se os quereres desses sujeitos em exposição entram como fatores para as decisões médicas?

É verdade que um dos dispositivos mais poderosos para a elaboração de uma condução médica correta e possível seja a Junta Médica. Este mecanismo é usado pelos profissionais da medicina quando se deseja chegar a uma conclusão mais assertiva sobre um caso demasiadamente complexo. Mas, nessa situação, será que as mulheres com deficiência conseguem dizer a história de seus corpos?

O dispositivo das juntas médicas e o apagamento dos corpos de mulheres com deficiência

A prática das juntas médicas acontece desde o começo da formação dos médicos e continua durante todo o percurso da profissão. Trata-se de um potente mecanismo de aprendizado. Além disso, as Juntas Médicas trabalham para a minimização de erros. Trata-se de uma reunião entre especialistas para correção e acerto de diagnósticos e, também, de ajustes nos cuidados já fornecidos às mulheres com deficiência. É possível encontrar essa prática em várias áreas: medicina do trabalho, pediatria, ortopedia, traumatologia, apenas para citar alguns exemplos.

Para fins didáticos, será descrito resumidamente aqui neste artigo como acontece uma junta médica ortopédica feita para análise de casos e tomada de decisões futuras. Nessa situação, o paciente é colocado frente aos médicos e suas patologias são demonstradas. É pedido que ele ande, se movimente, enquanto anotações são feitas entre as discussões em curso. Após algum tempo nesta dinâmica, o paciente é informado sobre sua situação e sobre os próximos passos seguidos.

No decorrer desse procedimento, pode, ou, não, acontecer algum tipo de conversa sobre o que foi concluído pelos médicos junto ao paciente. Na maioria das vezes o paciente, inativo, pacientemente espera pelos próximos passos. Na maioria das vezes, não há espaço para que o outro, o não médico, diga como se sente com tudo que está acontecendo ou, com relação ao que vai acontecer no futuro. Após todo esse trâmite, ajustes necessários são feitos para a continuidade dos trabalhos.

No Brasil, algumas agências oficiais tratam de regular essa prática. Uma delas é a Agência Nacional de Saúde Suplementar (ANS), com sua Resolução Normativa 424, publicada em 26 de junho de 2017. Neste caso, o objetivo era diminuir as divergências técnicas-assistenciais que prejudicavam o andamento das assistências prestadas por planos de saúde à pacientes cobertos. Mesmo assim, esta norma é relevante para os profissionais de saúde pública, porque traz em suas prerrogativas algumas condutas e boas práticas que podem dinamizar o atendimento, deixando toda a relação médico-médico e médico-paciente mais clara e organizada. Se tudo acontece de maneira clara, todos que estão em relação acabam ficando resguardados de qualquer mal entendido ou, pior ainda, contra qualquer erro que possa vir a ser cometido durante os tratamentos escolhidos.

Em outros países, estudos aprofundados foram feitos em hospitais e instituições de saúde para mapear como as juntas médicas podem impactar no tratamento das pessoas. Nesses lugares, também existem estudos para tentar entender quais as melhores práticas para que os atendimentos transcorressem de maneira ética em todas as suas etapas; desde as primeiras conversas com o paciente até a definição dos procedimentos adotados durante o tratamento escolhido. Um desses exemplos é um artigo publicado em 2008 por um conjunto de médicos americanos que

visa analisar as práticas de junta médicas, e componentes dessas juntas, em um centro de ortopedia de um hospital em Boston, no estado do Massachusetts, Estados Unidos.

Segundo os autores, com base nas diretrizes nacionais do Conselho Americano de Cirurgia Ortopédica, o objetivo da junta médica sempre deve consistir em: “servir aos melhores interesses do público e da profissão médica, estabelecendo padrões educacionais para residentes ortopédicos e avaliando as qualificações iniciais e contínuas competências dos cirurgiões ortopédicos” (KOCHER; DICHTTEL; KASSER; GEBHARDT; KATZ, 2008, p. 73, tradução nossa).

O artigo em questão trata de condutas indisciplinadas de médicos e pacientes no decorrer de juntas médicas e quais as sanções aplicadas para cada caso. No decorrer da leitura deste trabalho, conseguimos perceber que os autores levantaram poucas punições efetivas para profissionais que não entenderam a necessidade da escuta ativa dos pacientes em análise dentro das juntas médicas. Kocher, Dichtel, Kasser, Gebhardt e Katz (2008) observaram que poucos ortopedistas foram realmente punidos por qualquer erro, o que deixa a prática dessa categoria de profissionais mais embrutecida, fortalecendo o poder de silenciamento do dispositivo médico para corpos em potencial situação de vulnerabilidade.

Ou seja, quanto menos os profissionais médicos são lembrados da ética da escuta e da importância de se relacionar com seus pacientes a partir de um cuidado humanizado, dentro de um contexto claro e horizontal, mais é difícil conceder espaço para que corpos vivendo a experiência da deficiência e seu potencial de vulnerabilidade possam falar sobre suas dores, desejos, vontades e sucessos. Quando pensamos nas mulheres, donas de corpos-territórios abertos para a colonização do outro, sempre mais forte, mais preparado e mais equipado, essa percepção fica ainda mais alarmante. É possível pensar que as mulheres com deficiência não sabem nada sobre os corpos que habitam. As mulheres com deficiência não possuem capacidade para entender seus diagnósticos, tão pouco compreender as intervenções feitas em seu corpo-casa, ainda que sejam donas desses corpos. Não há espaço para trocar com essas pacientes, apenas para comunicados de decisões.

Relação médico paciente: nas Juntas Médicas o corpo-casa das mulheres ainda pulsa

Mas, mesmo diante desse massacre cotidiano, diário em muitos hospitais, de saberes e existências, o corpo das mulheres com deficiência segue existindo e gritando. Em cada gesto emancipatório, uma resistência. Em seus corpos, as mulheres lidam com ciclos diversos, aquelas que menstruam têm em seus corpos a morte e a vida todos os meses. Muitas enxergam seus corpos mudando diante do espelho, seja pelas intervenções naturais de hormônios produzidos em seus próprios corpos, ou pelas intervenções médicas, necessárias ou não, mas sempre com pouco debate e escuta. Todos esses movimentos são subjetivos e únicos.

Mas, a medicina, em busca do acerto total e concreto, lida com tabelas, listas de sintomas, práticas de manejo e posologias. Há pouco espaço para o subjetivo nessa ciência que, ainda hoje, forma mais homens que mulheres. É certo que a medicina precisa ser bastante assertiva, já que lida com vidas e a manutenção dessas. Mas, é importante lembrar que a vida também é subjetiva e, dentro de uma realidade, existem vários pontos de vista.

A autora feminista Londa Schiebinger (2001) lembra que as ciências, a medicina inclusa, não costuma abrir espaço para a presença de mulheres, tão pouco para as diversas possibilidades e subjetividades que esses corpos apresentam para a medicina. Portanto, para Schiebinger, “espera-se que as mulheres assimilem a ciência, ao invés de vice-versa; supõe-se que nada na cultura ou no conteúdo das ciências, precise mudar para acomodá-las” (SCHIEBINGER, 2001, p. 24.).

E, se faz pouco tempo que as medicinas começaram a receber mulheres em seu quadro de especialista, faz também muito pouco tempo que as mulheres começaram a receber cuidados médicos adequados. Neste ponto da nossa conversa, se faz necessário uma provocação: até que ponto um cuidado médico é adequado, se não leva em consideração as diferenças dos corpos que se colocam e o que esses corpos trazem como saberes ou dizeres de si? Nesse momento da conversa, recorro novamente às pistas trazidas por Schiebinger, que diz:

Na tentativa de estender os direitos do "homem" às mulheres, os liberais tenderam a ignorar diferenças de gênero, ou a negá-las comple-

tamente. Para todos os propósitos práticos, raciocinam, as mulheres pensam e agem de maneiras indistinguíveis das dos homens. Apenas as mulheres têm bebês, mas espera-se que o parto ocorra exclusivamente aos fins de semana e feriados, para não perturbar o ritmo do trabalho cotidiano (SCHIEBINGER, 2001, p. 23).

Com isso as mulheres são diferentes e as mulheres que vivem a experiência da deficiência, que apresentam diversidade funcional, lembrando dos dizeres de Paul Preciado (2020) também são diferentes. No fim das contas, todas as pessoas são diferentes e é essa diversidade de saberes e existências que permite a continuidade da vida em sociedade (SHIVA, 2002). Muitas práticas foram desenvolvidas para alcançar e compreender as similaridades dos corpos das mulheres. A ideia da Junta Médica é interessante quando se deseja ter mais pontos de vista sobre uma questão difícil. Mas, talvez, nem todas essas práticas pensem no bem-estar.

Hoje, no calor do movimento pela saúde da mulher, sérias considerações foram feitas sobre o conhecimento inadequado do corpo feminino. Contrariamente à crença popular, entretanto, a cultura ocidental confiou enormes recursos à ciência da mulher, estudando o caráter físico, moral e intelectual de "o sexo", como as mulheres já foram chamadas. Mas muito desta pesquisa não pretendia contribuir para a saúde e bem-estar da mulher. A "ciência sexual" - o exame minucioso da diferença sexual - desempenhou um importante papel nas tentativas de resolver debates acerca do papel adequado das mulheres na sociedade e nas profissões (SCHIEBINGER, 2001, p. 207).

Portanto, os saberes médicos não se preocupam em ouvir as mulheres, ou em ouvir as mulheres com deficiência. Mas, longe disso, se preocupam apenas em resolver problemas ou diagnosticar patologias que atrapalham as funcionalidades dessas mulheres em sociedade. Parece não existir, de fato e em todos os lugares, a escuta ativa dos médicos para com as mulheres e suas existências corpóreas. E, se no ambiente de debate e conversa das Juntas Médicas, o diálogo médico paciente parece não existir, como construir práticas de acompanhamento e tratamento que sejam éticas para com todos os envolvidos? Principalmente, para as mulheres que apresentam diversidade funcional?

Uma pista interessante deixada pela autora indiana Vandana Shiva (2002) está em pensar sobre como o cuidado, com os seres humanos e demais seres, pode fazer com que as diferenças sejam respeitadas e, até mesmo, valorizadas. Mas, para que esse cuidado aconteça de maneira ética, é necessário que as relações de poder (FOUCAULT, 2014) que apontam para os corpos que podem falar sobre si mesmos e esmagam aqueles outros que não têm permissão para falar de si, sejam revistas integralmente.

Uma mulher com deficiência vive suas dores e angústias todos os dias, seu médico não tem condições de experienciar visceralmente essas sensações. O biopoder, tão discutido por Michel Foucault em seu trabalho, acaba por operar esmagando as subjetividades e também dilacerando as possibilidades de diálogo, o que pode, em certa medida, prejudicar qualquer tipo de tratamento ou acompanhamento. Quando esse corpo de mulher com deficiência é colonizado (QUIJANO, 2009) pelos saberes médicos, ele se apaga. E se sua autonomia deixa de existir e se dobra perante esses dispositivos, como estabelecer um tratamento realmente assertivo?

É inegável que as ciências médicas e suas práticas, como a Junta Médica, discutida por este artigo, trabalharam e continuam trabalhando pela qualidade de vida de muitas mulheres com deficiência. Sua importância é inegável. Mas, é interessante que, além da fala dos médicos, exista a escuta ativa feita pelos médicos para as histórias, demandas e queixas trazidas pelas mulheres. A relação precisa ser de parceria. E só é possível estabelecer parcerias quando as hierarquias de saberes e vivências são substituídas pela troca de conhecimento. As mulheres com deficiência conhecem seus corpos e os médicos, a medicina. Juntos, saberes empíricos e saberes formais, aprimoram a possibilidade de um tratamento completo.

Corpos diversos em relação: um caminho possível

Em uma breve pesquisa feita na Revista Brasileira de Ortopedia - RBO, uma das mais importantes publicações desse setor no Brasil, em busca de trabalhos que tratem sobre as relações de médicos e seus pacientes, os variados mecanismos que falam sobre elaborações das juntas médicas, ocorrências de tratamento ortopédicos de mulheres,

mulheres com deficiência e a ortopedia, não foram encontrados trabalhos que discorressem sobre nenhum desses assuntos, temas para os quais se volta este artigo.

Este fato curioso faz com que o pensamento sobre as dificuldades no estabelecimento de relações atitudinalmente horizontais entre médicos, tendo como recorte os ortopedistas participantes de juntas médicas, e suas pacientes mulheres que vivem as experiências infinitamente complexas apresentadas pelas deficiências diversas que estão presentes no universo da ortopedia seja negligenciado. Mas, afinal, por que essas mulheres com deficiência são vistas apenas como números e não têm suas subjetividades e seus saberes sobre os corpos levados em conta durante a condução de seus tratamentos?

A anatomia feminina é complexa, mas também é complexa a anatomia masculina. Se as duas são igualmente ricas, porque apenas uma é levada em conta enquanto a outra é deixada em segundo plano? A tentativa de universalizar os saberes médicos apaga as subjetividades. Mas, como essas continuam existindo, é certo que algumas práticas de cuidado acabam por não surtir efeito algum. Ainda que os saberes médicos sejam fundamentais para a sociedade, é necessário que todos pensem sobre como esses saberes recaem sobre os corpos e quais desses corpos podem falar sobre suas experiências enquanto indivíduos em acompanhamento ou tratamento.

Este artigo se propõe a fornecer pistas e não conclusões. Reconheço ser este um esforço preliminar em direção a uma primeira conversa sobre o tema. E, esta conversa nasceu de minhas inquietações pessoais enquanto mulher com deficiência que viveu a experiência das juntas médicas. Naquele momento, eu não tive como falar de mim e das coisas que aconteciam em meu corpo naquela época. Pelas práticas médicas serem universais, acredito que outras mulheres com deficiência tenham vivido experiências similares às minhas.

Portanto, é possível continuar pensando sobre as colonialidades do ser e do saber (QUIJANO, 2009). Também é interessante pensar sobre os corpos das mulheres como corpos território onde é possível aproveitar o que serve aos interesses da sociedade e o que não serve a esses interesses (GAGO, 2020). Outra perspectiva se dá no fato de que as ciências

médicas para mulheres evoluíram para garantir que elas desempenhem seus papéis na sociedade (SCHIEBINGER, 2001). Mulheres com deficiência devem ser vistas como seres humanos que apresentam diferenças em sua forma de ser e estar no mundo. Irônico pensar que a humanidade só existe porque somos todos diversos e existimos dentro de um grande sistema de dependências.

Referências

- BEAUVOIR, Simone. *O Segundo Sexo*. São Paulo: Editora Planeta. 2008.
- CAPRARA, Andrea; FRANCO, Anamélia Lins e Silva. Relação Médico Paciente e Humanização dos Cuidados em Saúde: limites, possibilidades, falácias. In: DESLANDES, S.F., comp. *Humanização dos cuidados em saúde: conceitos, dilemas e práticas* [online]. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, pp. 85-108, 2006. Disponível em: <http://books.scielo.org/id/sq6d8>. Acesso em 10 de setembro de 2021.
- FOUCAULT, Michael. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Rio de Janeiro: Editora Vozes. 2014.
- GAGO, Verónica. *A potência feminista ou o desejo de transformar tudo*. São Paulo: Elefante. 2020.
- KOCHER, Minder S.; DICHTTEL, Laura; KASSER, James R.; GEBHARDT, Mark C.; KATZ, Jeffrey N. *Orthopedic board certification and physician performance: an analysis medical malpractice, hospital disciplinary action, and state medical board disciplinary action rates*. 2008. Disponível em: cdn.mdedge.com/files/s3fs-public/Document/September-2017/037020073.pdf Acesso em 12 de setembro de 2021
- PAUL, B. Preciado. *Um apartamento em Urano: crônicas da travessia*. São Paulo: Editora Zahar. 2020.
- QUIJANO, Anibal. Colonialidades do Poder e Classificação Social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. Lisboa: Edições Almedina, 2009.
- SCHIEBINGER, Londa. *O Feminismo mudou a ciência?*. Bauru: Ed. da Universidade do Sagrado Coração. 2001.
- SHIVA, Vandana. *Monocultura da Mente*. São Paulo: Editora Gaya. 2002.

CAPÍTULO 7

Contra o muro: notas de ocupação na pós-graduação

ALEONE RODRIGUES HIGIDIO

DANIEL MACÊDO

Ao refletir sobre o acesso de crianças camponesas ao ciclo formal de educação, José Fernando Martins (2009) discute em tese de doutorado que elas ocupavam um espaço de direito e, ao mesmo tempo, estabeleciam contraditórios. Esta premissa é discutida pelo pesquisador ao considerar que as políticas de democratização do acesso à educação no ciclo básico desconsidera as particularidades dos perfis não-urbanos; logo, as crianças camponesas ao assentar cadeira na sala de aula, ao se fazerem presentes nas escolas, constituíam a máxima do exercício de direitos em um espaço que não foi pensado para recebê-las com dignidade.

As contradições, enquanto inscrições vivenciais, são rupturas tangidas com o corpo e com as experiências ao demarcar existências que suscitam questões com as estruturas programáticas. A escola urbana, despreparada para acolher crianças forjadas em contextos rurais, entra em contradição com o ideário democrático a partir das inscrições culturais e sociais ali possíveis que demarcam quem a ela é pertencente e quem a ela deve adaptar-se.

Ao transpor a discussão e propor um debate racializado, podemos dizer que essas experiências serão demarcadas também por um contraste

entre o que é posto enquanto educação formal proveniente do Estado e as experiências educacionais - individual e coletiva - desses sujeitos. Isso porque o efetivo acesso ao direito do ensino formal de pretos e pretas em território brasileiro foi tardio, com variações jurídicas que ora permitiam, ora interditar o acesso de escravizados a depender das localidades em território nacional.

Enquanto resistência a essa política racista, há registros de insurgências, como associações abolicionistas e irmandades que criaram ações para dirimir essa desigualdade, promovendo, assim, experiências educativas, escolares ou não.

A necessidade de ser liberto ou de usufruir a cidadania quando livre, tanto durante os períodos do Império, quanto nos primeiros anos da República, aproximou as camadas negras da apropriação do saber escolar, nos moldes das exigências oficiais. Sendo assim, embora não de forma massiva, camadas populacionais negras atingiram níveis de instrução quando criavam suas próprias escolas; recebiam instrução de pessoas escolarizadas; ou adentravam a rede pública, os asilos de órfãos e escolas particulares. No que diz respeito ao esforço específico do grupo em se apropriar dos saberes formais exigidos socialmente, mesmo quando as políticas públicas não os contemplavam, fica patente a criação de escolas pelos próprios negros (CRUZ, 2005, p. 27-28).

Pensando nessa perspectiva, é importante destacar que a construção de saberes também se dava fora desses muros institucionais, desenhados e estruturados pelas elites, sejam elas as escravocratas da época quanto as que compõem o cenário econômico na contemporaneidade. Saberes ancestrais, indígenas e afrodiaspóricos ficaram fora do que veio a se constituir como formalidades do ensino e da pesquisa no Brasil. Esse processo pode ser entendido neste texto em aliança com as ideias de Quijano (2009) sobre as colonialidades do poder que impuseram em colônias os ideais de uma civilização que tinha como referência, seja ela cultural, histórica, filosófica, a sociedade colonizadora europeia.

A partir das provocações de Martins (2009), colocar em questão as lógicas de acesso e de permanência na educação básica é, aqui, um convite para tensionarmos como afirmações de (des)pertença permeiam e edificam os percursos formativos para diferentes sujeitos. Se é justo notar as contradições que se dão na educação infantil com a inclusão de corpos depoentes de tradições outras que se friccionam com a lógica capitalista

urbana, colonizada, faz-se necessário tomar notas dos aprofundamentos que estes acirramentos tomam, em especial, no ensino superior.

Ao acessarmos o doutorado, encarnamos esses tensionamentos ao embalar experiências em meio às dualidades entre presenças e ausências que firmam a universidade como um palco movediço e que nos aflora sensibilidades. São com as de nossa geração que ocuparam escolas e universidades em defesa da educação pública e que acessam este espaço conosco que aprendemos como o verbo ocupar diz muito sobre nossas relações – e de tantas outras – com o espaço acadêmico. Sentíamos que ocupávamos vagas que não foram pensadas para pessoas como nós; ao mesmo tempo que compreendíamos a importância de reposicionar as lógicas de pertença na pós-graduação ao nos mantermos ali. Entre os muitos corpos que ocupavam diariamente as classes, os corredores, as cantinas e os espaços de sociabilidade, ainda que em silêncio, toávamos em nossas roupas, em nossos gestos, em nossos sotaques e em nossas práticas cotidianas a reivindicação por uma universidade popular.

Esse mesmo espaço que ora nos inclui e ora nos exclui, através das mais sofisticadas formas, é também um espaço de disputa que coloca em evidência as contradições hegemônicas nas ciências e das bases do pensamento moderno acerca do que seria a construção de conhecimento. A universidade, que por muito tempo foi espaço privilegiado para um determinado grupo - e aqui destaca-se pessoas brancas e de classe média alta - se viu, mediante às políticas de ações afirmativas implementadas através da Lei 12.711 (BRASIL, 2012), frente a uma disputa que desestabilizava certezas sobre assuntos que, a priori, dominavam. Como medida de reparação histórica, as ações afirmativas possibilitaram que alunos e alunas de escolas públicas, de baixa renda, negros, indígenas, e pessoas com deficiência tivessem acesso ao ensino superior público através de reserva de vagas em instituições federais e seguem se mostrando eficientes no que tange ao ingresso de sujeitos historicamente excluídos do processo de produção de conhecimento e de inserção no mercado formal de trabalho. Em contrapartida, o acesso desses sujeitos em espaços dominados pela branquitude provoca tensões de toda ordem, desde uma mudança nos currículos dos cursos, com saberes outros incorporados, até demandas por mais investimento do Estado em assistência estudantil.

A branquitude seria uma pertença étnico-racial atribuída ao branco, que vai muito além do fenótipo ou de uma ancestralidade difundida como caucasiana. Branquitude pode ser entendida como o lugar mais elevado da hierarquia racial. Ser branco consistiria em ser proprietário de privilégios raciais simbólicos e materiais, o que levaria as pessoas brancas a se intitulem como mais inteligentes que pessoas não-brancas, além de obterem privilégios jurídicos, econômicos (CARDOSO, 2014).

Portanto, são com os tensionamentos constituídos com o percurso na universidade - e, neste texto, especificamente, no doutorado - e com as alianças de (sobre)vivência neste ambiente que nos propomos, com estas articulações, a pensar sobre as dinâmicas de ocupação e de permanência na pós-graduação. Permeado por nossas experiências, este texto não se pretende conclusivo, tampouco fotográfico ou aporte para uma caracterização densa; busca, por outra via, um apontamento indiciário ao fazer-se como convite ao debate sobre a pós-graduação que temos e a universidade que queremos.

Ao chegarmos, Universidade em desmonte

Ainda no governo eleito com o mote 'Pátria Educadora', a educação sofria ataques. Vimos as pastas sociais serem saqueadas em cortes de R\$98 bilhões, enquanto inseria R\$188 bilhões de investimentos no agronegócio em 2015 definindo os rumos prioritários de um projeto de país. Destes, foram cortados 11 bilhões da educação, provocando atrasos nos pagamentos de serviços estruturais para funcionamento das Universidades Públicas. Vivemos, em julho de 2015, a redução em 75% no repasse do Programa de Apoio à Pós-Graduação - PROAP. Ainda naquele mês, a Universidade Federal da Bahia - UFBA suspendeu as atividades da pós-graduação por admitir não ter condições para manter os programas em funcionamento ao perceber-se dotada com a fracional de um quarto do orçamento.

As manifestações contrárias às medidas governamentais e em defesa da pós-graduação e da educação pública vieram de todos os cantos do Brasil, desde a Universidade Federal Rural do Semiárido - UFERSA à Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS. Não suficiente, em outubro de 2015, a Câmara Federal aprovou - por ampla maioria - a Proposta de

Emenda Constitucional (PEC) nº 395/14, que estabelece a cobrança de mensalidades em pós-graduações lato-sensu e mestrados profissionais.

O golpe jurídico-midiático impetrado em 2016 é, para além da derrocada de uma presidenta, a afirmação de um projeto de país que ruminava espaços internos do presidencialismo de coalizão e que ali assumia ímpeto de autonomia. Com o projeto golpista, democratização da educação e combate às desigualdades não é prioridade. Sob o pretexto de ‘regime fiscal’, Temer é porta-voz do congelamento do nosso futuro através da Emenda Constitucional 95/2016. Com ela, marca-se o central da plataforma Ponte para o Futuro a partir da medida de ajuste econômico voltado ao

[...] estabelecimento de um teto para o crescimento das despesas dado pela taxa de inflação do ano anterior, o que significa que haverá um congelamento delas em termos reais e que o gasto efetivo, por exemplo, na rubrica de educação pode ficar abaixo do que é hoje constitucionalmente exigido, caso essa trava seja alcançada antes que se atinja esse percentual (PAULANI, 2016, p. 74).

Não à toa, Leda Paulani (2016, p. 74) considera que a emenda constitucional nasce no intento de “acabar com a obrigatoriedade constitucional dos gastos com educação e saúde, o que significa menos escolas e creches e menos verbas para Universidades Públicas”. As condições precárias de funcionamento da pós-graduação em razão das reduções orçamentárias de 2015 ganham novos contornos com as restrições impostas pela EC 95/2016 aos orçamentos dos anos seguintes.

Estes escritos tomam formas em 2023 e, com eles, seis anos de descompasso financeiro como faceta do desmonte programático das universidades públicas. Até aqui, vivemos episódios em que Jair Bolsonaro esteve ocupante da cadeira presidencial, demarcando aprofundamentos do sucateamento das instituições sociais e das políticas de democratização do poder e do saber. Os bloqueios de orçamento das universidades e institutos federais, em bilhões de reais, são reflexos dos desmontes de um projeto de país que visava incluir novas camadas da sociedade ao ensino técnico e superior de qualidade - especialmente para pessoas negras. De acordo com o relatório *Desigualdades sociais por cor ou raça no Brasil*,

realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas - IBGE, estudantes negros – pretos ou pardos – representavam 50,3% dos dos matriculados em instituições de ensino superior públicas do país. Fato inédito verificado pelo o Instituto revela a importância das ações afirmativas para essa nova composição das universidades federais (IBGE, 2019).

Ataques à sobrevivência das universidades públicas que marcaram o período golpista de Michel Temer e o governo racista de Bolsonaro, num momento em que a população mais pobre e negra acessa o ensino superior, é a permanente tentativa da branquitude de fazer com que sujeitos que não possuem privilégios raciais permaneçam em constante condição de subalternidade e subservientes aos interesses das mesmas elites escravocratas que ainda controlam o capital, seja ele econômico, social, político e simbólico de um país regido pelas colonialidades.

No que se refere propriamente à escolarização dos negros, segundo os modelos oficiais, percebe-se que eles sempre estiveram em contraponto a afirmações que alegam sua incapacidade para a vivência bem sucedida de experiências escolares e sociais. Tal fato pode ser comprovado pela ascensão de uma intelectualidade negra desde o período republicano que, via domínio da escrita, atingiu espaços sociais dos quais os brancos pareciam detentores absolutos. A biografia do professor Antônio Ferreira Cesariano Júnior é uma demonstração de como o espaço escolar cumpre em relação ao negro uma dupla função: veículo de ascensão social e instrumento de discriminação. (CRUZ, 2005, p. 29).

No entanto, fissuras a esse projeto de aniquilação de corpos e pensamentos afrodiaspóricos sempre fizeram parte da história da luta de negros. A insurgência a um projeto colonial, que restringe a possibilidade de negros a acessarem e transformarem o conhecimento formal, a partir de suas visadas, não está imune às diversas formas de discriminação que esses sujeitos enfrentam ao longo dessas disputas.

Em freio ao desacerto orçamentário imposto ao longo dos anos e ao desmonte das universidades característico desse governo, fazer ciência e viver a pós-graduação constituem atos de resistência na medida em que se voltam contra as lógicas que intencionam delas desfazer-se. É nesse contexto que ocupamos a pós-graduação: por um lado, desmon-

tados e com restrições orçamentárias, os programas de pós-graduação já não se encontram em seu melhor momento para receber pessoas como nós; por outra via, mesmo nos melhores cenários, a trajetória histórica de pós-graduação radicada por perfis que não se incomodaram com a ausência de políticas de assistência estudantil – porque delas não demanda - conforma culturas que também não nos é acolhedora.

Há, com as dissonâncias do ingresso de estudantes que rompem com este perfil, demarcações de contradições que balançam as pretensas estabilidades da pós-graduação e a abrem a um campo de disputas simbólicas em torno de quem a ela pertencem e sobre quem a ela devem adaptar-se. É em meio às tensões desta dinâmica que interessamos pensar o ingresso como ato de ocupação. Se fazer ciência no Brasil em que vivemos convoca atos de resistência, realizar pesquisas a partir de olhares e das performances indesejadas aprofunda tais demarcações. Não há, pois, glória em atos de resistência: há esforços duramente sentidos e que conosco palpitam.

Pulando muros

Achille Mbembe (2017, p. 73) transpõe os muros para além das materialidades que o conformam para, com as superfícies simbólicas das sociabilidades, pensar as divisões que se voltam a delimitar trincheiras servindo “supostamente para resolver o excesso de presença”. A Universidade é permeada por muros que dizem quem são os aptos a viver uma dada formação e quem não, seja com os processos seletivos de ingresso, seja com a exigência de materiais específicos para cursar disciplinas, seja com a aptidão para permanência na rotina acadêmica ofertadas pelos cursos de graduação e de pós-graduação. O muro que delimita presenças e ausências na Universidade não se encerra com ingresso e tampouco se finaliza com a conclusão de um percurso formativo: ele segue delimitando quem são os aptos e quem são as falhas, quem são os pertencentes e quem não deveria estar ali.

Não à toa, muros são uma metáfora para pensar as estruturas simbólicas que fundamentam o racismo e as diferenciações que demarcam os merecedores e os subjugados para Mbembe (2017). Ele se apropria do contexto de apartheid na África do Sul para operar a ideia sem, no

entanto, enclausurá-la. O autor admite que diferentes muros podem ser erguidos a partir das tensões entres sujeitos e das lógicas de afirmação de poderes e, com isso, parece-nos justo pensar a Universidade como um espaço entrincheirado em muros visíveis e sensíveis a quem por eles é interpelado e cobrado.

Romper com a hegemonia na universidade de saberes colonizados, a partir de um pensamento branco, europeu e ocidentalizado é um desafio que pode colocar-nos frente às ferramentas mais sofisticadas que operam o racismo epistêmico na academia. A composição do corpo docente da maioria das universidades do país pode nos dar pistas desse epistemicídio histórico. Segundo o Censo da Educação Superior de 2020, dos 366.289 professores universitários avaliados, apenas 62.361 identificavam-se como negros (pretos e pardos). Esse quantitativo representa cerca de 17% do número de docentes em atuação no país (BRASIL, 2020).

Sob a justificativa de uma pretensa tecnicidade, neutralidade e objetividade a branquitude - prevalência nesse ambientes - impõe sobre àqueles que insurgem contra seus cânones o que seria o entendimento ideal acerca do que é ciência. No entanto:

Considerar a ciência como algo infalível, composta por verdades absolutas e universais que exigiriam um único lugar para o observador ver um certo fenômeno, parece ter sido algo que funcionou quando o positivismo delineava toda epistemologia científica. Nesse contexto, foram inquestionáveis a ciência, os cientistas e as instituições que os agregavam. Mas, quem foram esses cientistas? A quem serviriam as verdades dessa ciência? Quais os elementos culturais apresentados como universais por meio dessa ciência? As elites, escondidas atrás da ciência positivista, falaram de si mesmas. Contaram a sua história de acordo com os acontecimentos que lhes pareciam mais interessantes. Elevaram ao status de universal o que lhes era específico e rebaixaram ao nível de inferior as culturas que comparadas à sua foram percebidas como diferentes. (CRUZ, 2005, p. 25).

O muro, construído pela branquitude e que reduz presenças, afirma, assim, o digno de ali permanecer. Ao ocupar a pós-graduação e estabelecer contradições, somos sujeitados ao julgo constante do muro que nos avalia e reitera nosso valor na academia. O muro passa a régua: ele nivela quem são os acadêmicos e quem são as matriculadas. Com isso,

o muro da pós-graduação estabelece uma cultura de constante autoafirmação como modo de fazer-se existir, de validar-se como merecedor de ocupação deste lugar.

A contrapelo, esta cultura de autoafirmação fundamenta em nossas experiências contraditórias um sentimento de ‘impostor’. Ao percebermos que nossas produções não cabem nas expectativas do muro ainda que se atenda a barema de renovação da bolsa, ao sentir que nossas performances não se adequam a expectativa nutrida pela sociedade com o título de ‘doutor’ que nos ornará: é a alcunha de ‘impostor’ que recai sobre nós como deslegitimação. Não basta escalar os índices de produtividade se, ao passo, não vier uma composição pública nutrindo o que se espera com o título. O muro não perdoa: ele define quem são os ‘doutores’ e os ‘impostores’ ainda que atribuído o título e defendida uma tese.

Interessa, com este texto, pensar que a Universidade pode expressar políticas da inimizade formulada por Mbembe (2017). Ao configurar a pós-graduação como um espaço que não demanda por políticas de ações afirmativas e de assistência estudantil, o Estado e as Administrações das Instituições de Ensino Superior definem quem são os públicos com condições de nelas permanecerem e estabelece as condições socioeconômicas e raciais como muro. Nem todos os programas de pós-graduação das universidades federais regulamentaram as políticas de ações afirmativas. A Portaria Normativa do MEC nº 13, de maio de 2016, que recomendava essa ação por parte das universidades públicas foi suspensa no governo Bolsonaro. A ausência de vagas na moradia estudantil para mestrandos e doutorandos, em aliança com os valores desajustados das bolsas, é um modo de expelir estudantes vindos de realidades rurais e, com isso, dizer quem são os ‘nós’ que integram a universidade e os ‘outros’ que são inimigos, que aqui não devem ficar. Além disso, a ausência de leis que instituem políticas de ações afirmativas dá aos colegiados dos Programas de Pós-Graduação - composto majoritariamente por pessoas brancas - o poder de derrubar ou reconstruir o mesmo muro que impedia o acesso de sujeitos negros ao ensino formal na época da monarquia. Dotados de privilégios raciais, são várias gerações de uma mesma elite que usufruíram do Estado em benefício próprio e que, na hora de conceber os mesmos direitos,

reivindicados com muita luta pelos movimentos sociais, optam pela manutenção dos muros.

Dentre esses muitos muros há, inclusive, os que são erguidos pela própria elite intelectual acadêmica quando se questiona, por exemplo, a legitimidade das cotas raciais em editais de concursos públicos para docentes em universidades públicas. A judicialização de processos dessa natureza cancelam, por vezes, o privilégio da branquitude em detrimento de um direito adquirido pelas reivindicações do movimento negro, como as cotas no funcionalismo público. Isso escancara o quanto o racismo se atualiza e ganha tons cada vez mais sofisticados em espaços de poder, dentre eles, o acadêmico.

Transpor os muros é crucial para que o antirracismo não seja uma mera reflexão teórico-conceitual nesses ambientes, mas também práxis dessas estruturas que reivindicam para si o lugar de construção dos saberes. Ainda que, paradoxalmente, esse mesmo espaço tenha servido - e ainda o serve - para legitimar as colonialidades do saber (ARIAS et al, 2012), enquanto provocava o epistemicídio de saberes ancestrais negros e indígenas.

O muro tece, assim, inimizadas. O muro define quem é o inimigo, aponta o que deve ser superado. O inimigo, para Mbembe (2017, p. 82), não é um adversário e tampouco um rival; afinal, essas duas últimas são alcunhas de disputa reguladas entre pertencentes. O inimigo é o outro, bloqueado pelo muro, com quem se antagoniza porque “no seu corpo e na sua carne, é aquele a quem se pode provocar morte física porque ele nega, de modo existencial” o modo de ser da ordem.

Ao demandar por políticas de ações afirmativas e assistência estudantil, ao questionar as estruturas racistas que estruturam as instituições, ao reivindicar por creche-universitária, a estudante nega o modus da Universidade e estabelece contradições ao dizer de outros rumos possíveis e desejados. Torna-se inimiga ao propor uma dinâmica universitária em que ela caiba, em que ela possa existir com dignidade. Ao ocupar ambientes acadêmicos, praticamos salto aos muros. Saltar muros, como gesto de transgressão, diz da possibilidade de acessar o que existe dentro do espaço regulado e dele usufruir ainda que a ele não se adeque para, assim, semear contradições. Ao afirmarem em políticas que determinadas experiências e sujeitos não cabem na universidade,

a ocupação e a permanência são celebrações disruptivas que se fazem com o saltar constante de muros para poder viver a universidade que nos fora negada.

Pistas por um devir pós-ocupações

Ao partilhar estas leituras não intencionamos, aqui, a alcunha de ‘heróis’ ou de ‘superação’. Afinal, estas insígnias dizem de uma adaptação à ordem e são firmas de abandono ao lugar que nos é constituinte para reiterar um locus outro de poder assumido com a envergadura do ‘doutor’. Queremos, com as contradições que embasam esta experiência, nos reconhecermos enquanto ‘ocupantes’ praticando ‘contradições’.

Se vivemos resistência ao praticar pós-graduação no Brasil destes tempos e a partir de nossas experiências, nascem com elas profundas marcas forjadas nas negações de permanência nesse espaço e que nos incitam insistências como modo de abrir caminhos aos que virão. Se a presença das nossas confere contradições e convoca atos de resistência; ela também abre vias que desnaturalizam os modos de funcionamento e as lógicas, incluindo as das colonialidades, operantes da pós-graduação. É deslocando da estabilidade e das pacificações da Universidade como um dado imutável que conseguimos abrir brechas e pensar caminhos outros que a fundamentem como projeto em potência – mirada dos lugares contraditórios para criação de espaços movediços com a possibilidade da partilha e discussão a partir de pensamentos afrodiaspóricos e indígenas, por exemplo; desnaturalizando, assim, epistemes centradas no norte global.

O que temos como contradições em razão das ocupações possíveis de nossa geração é, pois, uma afirmação dos movimentos cadentes de um terreno instável. As dinâmicas culturais que nos expelem da universidade são constantemente questionadas e confrontadas com nossa presença e, com tais tensões, deslocamentos são promovidos. Não temos, portanto, soluções; temos pistas urgentes do que vimos e vivemos até aqui e que nos inclinam a incidir pelo fim da ocupação na medida em que radicarmos outras culturas de educação e de ensino superior das quais nossas existências sejam possíveis de serem vividas com digni-

dade e não mais praticadas em sujeição, em estranhamentos, em lugares abjetos ou tratadas como desviantes.

Não se trata, aqui, de uma pretensão a tornar-se norma. Vislumbra-se, no entanto, a possibilidade de poder viver os espaços de direito sem o peso da desconfiança ou do julgo que questiona a nossa permanência e continuidade nos ambientes sociais. É admitindo distintos sujeitos com as diferentes epistemes por elas mobilizadas que a Universidade pode fazer-se para além de ocupações, pode fazer-se como campus vívido de diálogo coletivo, de partilha que permita devires outros.

Referências

ARIAS, Luciana et al. Estudios decoloniales: un panorama general. *Revista Kula - Antropología y Ciencias Sociales*, Buenos Aires, n. 6, p. 8-21, 2012

BRASIL. Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira. *Microdados do Censo da Educação Superior*. Brasília, DF: Inep, 2020. Disponível em: <https://www.gov.br/inep/pt-br/aceso-a-informacao/dados-abertos/microdados/censo-da-educacao-superior>. Acesso em: 29 de jul. de 2022.

BRASIL. Lei 12.711, de 29 de agosto de 2012. *Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências*. Brasília: Diário Oficial da União, 2012.

CARDOSO, Lourenço. *O branco ante a rebeldia do desejo: um estudo sobre a branquitude no Brasil*. 2014. 290 f. Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara, 2014.

CRUZ, Mariléia dos Santos. Uma abordagem sobre a história da educação dos negros. In: ROMÃO, Jeruse (Org.). *História da Educação do Negro e outras histórias*. Brasília: MEC/SECAD, 2005.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). Desigualdades Sociais por Cor ou Raça no Brasil. In: *Estudos e pesquisas: Informações Demográficas e Sociodemográficas*, nº41. ISBN: 978-85-240-4513-4. IBGE, 2019. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101681_informativo.pdf> Acesso em: 02 de dez. 2022.

MARTINS, Fernando José. *Ocupação da Escola: uma categoria em construção*. – Porto Alegre: 2009. 282 f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Faculdade de Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação. Porto Alegre, 2009.

MBEMBE, Achille. *Políticas da Inimizade*. Lisboa: Antígona, 2017.

PAULANI, Leda Maria. Uma ponte para o abismo. In: SINGER, André et al. *Por que gritamos golpe?: Para entender o impeachment e a crise política no Brasil*. São Paulo: Boitempo, 2016.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa, MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009.

| Sobre as autoras e os autores

Aleone Rodrigues Higidio é jornalista e mestre em Comunicação pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). Atualmente, é doutorando em Comunicação Social pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), na linha Textualidades Midiáticas, com pesquisa financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Integra o Insurgente: Grupo de Pesquisa em Comunicação, Redes Textuais e Relações de Poder-Saber.

E-mail: aleonerodrigues@gmail.com

Carlos Alberto de Carvalho é professor da graduação e da pós-graduação em Comunicação Social da UFMG e um dos coordenadores do Insurgente. É Doutor em Comunicação Social pela UFMG e bolsista produtividade 2 do CNPq.

E-mail: carloscarvalho0209@gmail.com

Daniel Loiola é graduado e mestre em Comunicação Social pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), onde também é doutorando na

linha Textualidades Midiáticas. É especialista em Comunicação Digital pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-MG) e membro do grupo de pesquisa R-EST - estudos redes sociotécnicas.

E-mail: danielfeloiola@gmail.com

Daniel Macêdo é jornalista e mestre em Comunicação e Linguagens pela Universidade Federal do Ceará (UFC) e, atualmente, cursa doutorado em Comunicação Social pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) na linha Textualidades Midiáticas. É bolsista da CAPES e integra o Núcleo de Estudos Tramas Comunicacionais: Narrativa e Experiência.

E-mail: daniel.3macedo@gmail.com

Luiza Bodenmüller é jornalista e mestre em Ciências da Comunicação pela Universidade de São Paulo (USP) e possui pós-graduação em Política e Relações Internacionais pela Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo (FESPSP). Atualmente é doutoranda em Comunicação Social na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), na linha de Textualidades Midiáticas, onde desenvolve pesquisa sobre radicalização, discurso de ódio e desinformação.

E-mail: luizabodenmuller@gmail.com

Mariana Silva é jornalista e mestre em Comunicação Social pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e doutoranda em Comunicação Social também pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) na linha de pesquisa Comunicação, Territorialidades e Vulnerabilidades. Integra o Afetos: grupo de pesquisa em Comunicação, Acessibilidade e Vulnerabilidades.

E-mail: silva.cs.mariana@gmail.com

Poliana Sales é jornalista e mestre em Cultura e Sociedade pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA) e doutoranda em Comunicação Social pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) na linha textualidades midiáticas. É bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão (FAPEMA),

e integra o Núcleo de Estudos Tramas Comunicacionais: Narrativa e Experiência.

E-mail: polianasales@gmail.com

Saulo Rios é jornalista formado pela Universidade Federal de Viçosa (UFV) e mestre em Comunicação e Temporalidades pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). Doutorando em Comunicação Social pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), na linha de pesquisa Textualidades Midiáticas, integra o Núcleo de Pesquisa em Estéticas do Performático e Experiência Comunicacional (UFMG) e Quintais: cultura das mídias, artes e política (UFOP).

E-mail: saulorios.comunicacao@gmail.com

Yasmin Gatto é jornalista formada pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM), mestre em Comunicação Midiática pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP) e, atualmente, cursa doutorado em Comunicação Social pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) na linha Textualidades Midiáticas. É bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e integra o Grupo de Pesquisa em historicidades das formas comunicacionais - (Ex-Press).

E-mail: yasminrgatto@gmail.com



Aleone Rodrigues Higídio é jornalista e mestre em Comunicação pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). Atualmente, é doutorando em Comunicação Social pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), na linha Textualidades Midiáticas, com pesquisa financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Integra o Insurgente: Grupo de Pesquisa em Comunicação, Redes Textuais e Relações de Poder-Saber. aleonerodrigues@gmail.com

Daniel Macêdo é jornalista e mestre em Comunicação e Linguagens pela Universidade Federal do Ceará (UFC) e, atualmente, cursa doutorado em Comunicação Social pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) na linha Textualidades Midiáticas. É bolsista da CAPES e integra o Núcleo de Estudos Tramas Comunicacionais: Narrativa e Experiência. daniel.3macedo@gmail.com